

Anhang

Anhang 1: Der philosophische Diskurs der Endlichkeit

Die Analytik der Endlichkeit, die Michel Foucault durchgeführt hat, bezeichnet einen für die Ethik und auch die Politik wichtigen Einschnitt. Mit der Abkehr vom Streben nach dem Unendlichen taucht die »Endlichkeit des Menschen« (Foucault 1974, 379) auf. Und mit ihr das Problem der Vulnerabilität. Dieser Übergang kann an der Entwicklung der Phänomenologie von Husserl zu Merleau-Ponty nachvollzogen werden. Merleau-Pontys Abkehr von Husserls Telos der Unendlichkeit als Wesenskern der Identität Europas führt zur Anerkennung der Endlichkeit und damit zur Einsicht in die Unvermeidlichkeit von mancher Gewalt gegenüber vulnerablem Leben. Damit ist die Stunde des Ethischen und des Politischen angebrochen! Die Endlichkeit des Menschen und damit auch der Tod des Menschen, den Foucault in bestimmter Hinsicht im Auge hatte, werden zu Herausforderungen für den Logos. Die nachfolgenden Überlegungen bieten eine Skizze des philosophischen Diskurses der Endlichkeit, welcher ein Hintergrund der Sozialphilosophie der Vulnerabilität ist.

a. Die Endlichkeit und der Anfang als Mysterium

Die Endlichkeit resultiert aus der Sterblichkeit und Sterblichkeit ist ein Mysterium. Mysterien sind Gewissheiten, die nicht völlig rational erklärt werden können. Wenn ich als Prüfinstanz die erste Person Singular, Ich, also mich, also das, was ich selbst aus eigenen Kräften einsehen, erkennen und fühlen kann, wähle, dann ist meine Geburt und die Tatsache, dass ich lebe, ein erstes Mysterium. Ich schreibe diese Zeilen, also lebe ich. Und warum lebe ich? Weil meine Eltern mich gezeugt haben und meine Mutter mich am meinem Geburtstag geboren hat. Woher weiß ich das? Nicht aus mir selbst. Die gewählte Prüfinstanz versagt hier bereits. Maurice Blanchot folgert daraus konsequenterweise, dass der Augenblick meiner Geburt und der meines Todes wesensmäßige Un-möglichkeiten sind. Ich kann medizinische Tests oder die Berichte von Anderen, den Eltern oder das Geburtsregister befragen. Gewissheit erlange ich dadurch auch nicht. So stellte sich heraus, dass ich einen Monat später geboren bin als ursprünglich angenommen und in meinem Kinderausweis notiert wurde. Ich kann das glauben oder nicht. Gewissheit habe ich keine!

Jean-Paul Sartre versichert zu Beginn seiner Autobiographie *Die Wörter*, er sei im Alter von neun Monaten gewaltsam entwöhnt worden. Man

fragt sich, woher der fünfzigjährige Erwachsene, der seine Lebensgeschichte niederschreibt, ein Bewusstsein davon hat, was er wenige Monate nach seiner Geburt leibhaftig erlebt hat. Die Erinnerung seines eigenen Gedächtnisses wird kaum soweit zurückreichen!

Die Befragung der eigenen Erinnerung geht zurück an einen eher diffusen Anfang. Meine früheste Erinnerung ist in Rot getaucht, lautet der erste Satz in Elias Canettis Autobiographie. Der Erwachsene befragt sein Gedächtnis und erhält als Antwort ein Gefühl, eine Atmosphäre, die mit einer Farbe verbunden ist. Das Gefühl ist nicht exakt, eher diffus. Canetti kann nicht sicher sein, dass dieses Rot definitiv mit dem ältesten für ihn erinnerbaren Ereignis verbunden ist. Ich erinnere mich an die Röte der Kindheit. Eine andere Erinnerung zeigt mich auf einer Decke im Garten der Großeltern. Was hat zuerst stattgefunden? War die Röte der Kindheit in der Kindheit auch schon rot? Oder hat erst der Erwachsene, der sich erinnert, ihr einen Rotstich versetzt?

Es gibt Anfänge. Sie sind jedoch von einem Mysterium umgeben. Am 14. Juli 1789 geschah in Paris keineswegs die Französische Revolution! Es passierten vielmehr verschiedene Dinge, die später, als man sah, was sich aus ihnen entwickelte, als Beginn der französischen Revolution, die einen Neuanfang der Menschheit in die Wege leiten sollte, bezeichnet worden sind. Hans Blumenberg erklärt, dass Anfänge, die gleich einer Geburt etwas Neues in die Welt setzen, immer nachträglich ernannt und damit auch erfunden werden (Blumenberg 1987, 10f).

Das Mysterium des Anfangs hat zahlreiche Deutungen erfahren. Der hl. Augustinus verbindet die Geburt mit der Erscheinung des Neuen in der Welt. Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen. Hannah Arendt und Ernst Bloch beschwören den Anfang als Aufbruch, der mit dem Faktum der Geburt gegeben ist. Ich bin. Wir sind. Das ist genug. Nun haben wir zu beginnen, lauten die ersten Worte im Buch *Geist der Utopie* (2. Fassung von 1923). Der Anfang bietet die Möglichkeit, etwas Neues und Einzigartiges zu realisieren.

Ein Mensch findet sich selbst immer nur als lebend vor. Die Auseinandersetzungen mit seiner Geburt und Herkunft sind nachträglich. Sie sind Rückfragen nach Anfängen, die schon immer hinter ihm liegen und die dem wechselhaften Gemüt der Erinnerung anheimgegeben sind.

b. Kant: Der Anfang im Licht des Endes

Immanuel Kant zieht aus dieser Sachlage die Konsequenz, dass die Frage nach dem Anfang des Menschen nicht mehr als Mutmaßungen zutage bringen kann. In seinem Aufsatz *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* von 1786 erläutert Kant, dass über den Anfang überhaupt nur gemutmaßt werden kann. Es ist niemand bei der Entstehung der

Menschheit dabei gewesen, der Zeugnis ablegen könnte. Und die, die bei der Geburt eines einzelnen Menschen, bei meiner Geburt, dabei waren, sind sehr wohl Zeugen, die sich aber irren können und daher das Mysterium des Anfangs bestehen lassen. Der lebende Mensch kümmert sich während seines Alltags meist nicht um die Geheimnisse seines Anfangs. Er hat schon angefangen, er lebt. Das reicht! Hauptsache, es ist kein Stau auf dem Weg zur Arbeit. Wichtiger als der Blick zurück ist im Alltag offenbar der Blick nach vorn. Was mache ich gleich? Und was später?

Es ist wiederum Immanuel Kant, der darauf hinweist, dass der lebende und schon angefangene Mensch ein Zeitbewusstsein ausbildet. Dieses Bewusstsein erstreckt sich nicht nur durch das Gedächtnis auf Vergangenes, sondern durch eine Erwartung auch auf Zukünftiges. Die Besonderheit des Zeitbewusstseins liegt darin, dass vom lebenden Menschen der eigene Tod als Endpunkt aller irdischen Zukunft erwartet wird. Auf diese Weise sind der Anfang und das Ende des Lebens miteinander verbunden. Beide umgibt eine Aura des Ungewissen.

Tod und Sterblichkeit sind ebenfalls Mysterium für mich. Was erwartet mich? Kommt es zu einem Grenzübertritt vom Leben ins Reich der Toten? Werde ich Schmerzen haben? Zieht am Ende das ganze Leben noch einmal an mir vorbei? Auf diese und andere Fragen erhalte ich keine Antworten, die mir Gewissheit brächten. Daher das Mysterium. Dennoch sind die Fragen für mich bedeutsam. Das Leben eröffnet Chancen und Möglichkeiten. Das Leben geht zugleich auf ein Ende zu, das den Namen Tod trägt. Und der Tod ist, so Sartre, die »Nichtung meiner Möglichkeiten.« (Sartre 1991, 923) Ich sollte im Leben meine Möglichkeiten und Chancen optimal nutzen. Vom Ende des Lebens werden mir eben jene Möglichkeiten wieder entzogen. Kant berührt hier den Diskurs über das Absurde. Sartre definiert Absurdität bekanntlich als dasjenige an der Existenz, was »jenseits aller Gründe« (ebd., 829) ist. Kant spricht vom »Rande eines Abgrundes« (*Mutmaßlicher Anfang*, A8), wenn er die Verankerung des Menschen in der Welt ob der Ungewissheiten des Anfangs und des Endes bedenkt. In der Menschheitsgeschichte existieren zahlreiche Ansichten, wie man mit dieser absurden und auch vulnerablen Situation umgehen sollte.

c. Epikur und der Umgang mit der Endlichkeit

Eine der berühmtesten und zugleich merkwürdigsten Ansichten stammt aus der Antike von Epikur. »Der Tod, das schauervollste Übel, ist für uns ein Nichts; wenn wir da sind, ist der Tod nicht da, aber wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr.« (Epikur 1988, 55) Diese Weisheit aus dem *Brief an Menoikeus* fasst den Tod als eine Denkkategorie auf. Wenn ich lebe, ist der Tod nicht da, weil ich ja lebe. Wenn der Tod da ist, bin ich es nicht

mehr, denn er ist es statt meiner. Im ersten Fall muss ich mir keine Sorgen machen, im zweiten kann ich es nicht mehr. Gibt es hier noch Fragen?

Merkwürdig ist die epikureische Todesauffassung, weil sie den Umgang mit Tod und Sterblichkeit durch logische Argumente zu regeln versucht. Deren Kern besagt: kümmert euch nicht um den Tod! Das ist ein gut gemeinter Vorschlag, aber kann er verhindern, dass trotzdem gegrübelt wird?

Tod und Sterblichkeit verlieren für mich trotz aller Argumente ihre Anziehungskraft nicht. Sie beanspruchen mich und lassen mich dadurch nicht los. Keine noch so schöne Weisheit kann mich nämlich davon ablenken, dass ich erwarte, dass ich es bin, der sterben wird. Die Beschäftigung mit dem Mysterium der Sterblichkeit macht daher Sinn und zwar auch dann, wenn ich auf meine Fragen keine Gewissheiten als Antworten erhalte.

d. Heidegger und das Leben mit einem Mysterium

Es ist das Verdienst von Martin Heidegger, den Zusammenhang von Zeitlichkeit und Sein zum Tode hergestellt zu haben. Für ihn ist der Glaube, dass der Mensch auf einem blauen Planeten aufgetaucht ist und dass dieser schöne Planet auch existieren wird, wenn der Mensch ihn wieder verlassen haben sollte, ein Märchen. In der Physik lernen wir etwas über Zeit, aber nicht über den Tod. Warum nicht? Die Physik kennt einen unendlichen Zeitstrahl. Diese Unendlichkeit gibt es für den endlichen Menschen nur dadurch, dass er den »Zusammenhang von Zeitlichkeit und Sein zum Tode verkennt.« (Ricoeur 1991, 139) Unendlichkeit existiert, wenn der Mensch von seiner Endlichkeit absieht. Die Physik beschreibt eine Welt ohne den Menschen, weil sie die Sterblichkeit und damit den Menschen nicht beachtet. Das Sein ist aber nicht zeitlos! Zeitlich ist die Existenz, die eine Existenz zum Tode ist und die darum weiß. »Der Tod ist, ..., wesensmäßig je der meine. ... Niemand kann dem Anderen sein Sterben abnehmen.« (Heidegger 1979, 240) Der zu mir gehörende und mich zugleich beendende Tod ist nicht nur ein Anhängsel meines Daseins, denn »er beansprucht dieses als einzelnes.« (ebd., 263)

Eine solche Beanspruchung meines Selbst bedeutet, dass jeder schon geborene und daher existierende Mensch mit dem Mysterium seiner Sterblichkeit leben muss! Ob er will oder nicht! – Und wie kann er das? Heidegger weist darauf hin, dass es unmöglich sei, mit dem Bewusstsein der eigenen Endlichkeit und nur in diesem Bewusstsein zu leben. Würden wir es, wären alle Menschen etwa Hypochonder, wie sie von Woody Allen in seinen Filmen dargestellt werden. Deshalb sei es unumgänglich, das eigene Sein zum Tode zu vergessen und durch andere Dinge, wie die Gründung einer Familie, Erfolg im Beruf etc. zu überdecken. Dadurch taucht

meine Existenz in die Anonymität dessen ein, was man tut, was alle anstreben. Das Sterben wird zu einem Vorkommnis, das in der anonymen Gesellschaft (das Man, wie Heidegger es nennt) sehr wohl vorkommt, aber, so sehe ich es, mich selbst nichts angeht. »Das ›man stirbt‹ verbreitet die Meinung, der Tod treffe gleichsam das Man. Die öffentliche Daseinsauslegung sagt: man stirbt, weil damit jeder andere und man selbst sich einreden kann: je nicht gerade ich; denn dieses Man nivelliert, das zwar das Dasein trifft, aber niemand eigens zugehört.« (Heidegger 1979, 253)

Die Ablenkung von der eigenen Sterblichkeit ist eine Ablenkung von sich selbst. Ihre quasi positive Konsequenz ist die Ermöglichung einer bürgerlichen Existenz mit ihren Attributen wie Haus, Frau, Auto, Boot und Hund. Das Mysterium der Sterblichkeit bildet eine Grundlage des Lebens! Ernest Becker betrachtet die Todesfurcht als Antriebskraft, das Leben zu gestalten. Todesfurcht bedeutet nicht, dass wir ständig befürchten, ums Leben zu kommen. »Die Todesfurcht« ist vielmehr das, was »der menschlichen Heldenhaftigkeit ihr besonderes Gepräge und ihren Ansporn verleiht.« (Becker 1976, 33)

Der Tod wird mich außer Kraft setzen, all das, was ich tue, weiter zu tun oder noch mehr und noch besser zu tun. Die Furcht ist der Stachel des Todes, der mich daran erinnert, dass mein Tun und damit ich selbst irgendwann außer Kraft gesetzt werden (ohne, dass ich genau weiß, was das bedeuten mag). Diese Todesfurcht ist nun eine Antriebskraft, da sie heldenhafte Anstrengungen, wie Ernest Becker zugespitzt formuliert, auslöst, in der menschlichen Welt etwas schaffen und aufbauen zu wollen, das zumindest das eigene Leben überdauert und von den Anderen geachtet wird.

Robert J. Lifton spricht in diesem Sinne von Modi einer symbolischen Immortalität: der Mensch errichtet ein Monument durch das er überdauert. Kinder, Werke oder Religion. (vgl. Schnell/Schulz 2014, Kap. 3.1) Diese Bemühungen verdeutlichen, dass in den Umgang mit dem Mysterium der Sterblichkeit auch immer andere Menschen einbezogen sind. Eine weitere Möglichkeit, von der eigenen Sterblichkeit abzusehen und mit ihr umzugehen, ist die Sorge um die Sterblichkeit des Anderen.

e. Levinas und die Sorge um den Anderen

»Der Tod des Anderen ist der erste Tod.« (Levinas 1996, 53) Mit dieser Argumentation begründet Emmanuel Levinas eine Ethik der Sorge um den Anderen und kritisiert zugleich Heidegger. Im deren Zentrum stehe nicht ich, steht auch nicht die anonyme Gesellschaft, sondern der sterbliche Andere. Seine Endlichkeit ist es nun, die mich eigens beansprucht und mich nicht gleichgültig in mir ruhen lässt. »Der Tod des Anderen ist stärker als die Sorge um mich selbst.« (Levinas 1995, 249)

Der Perspektivwechsel vom eigenen Tod zu dem des Anderen ist keine bloße Strategie, denn die Dimension des Anderen ist immer gegenwärtig. Meinem Tod wohnen Andere bei und ich dem ihrigen. Der Andere ist jeweils wichtig, da der auf das Sterben folgende Tod eines Zeugen bedarf (ähnlich der Geburt, die ebenfalls ein Mysterium ist). Somit existiert kein anderer Zugang zum Sterbenden als durch eine »Interpretation der von dem Zeugen, ..., gesammelten Anzeichen.« (Ricoeur 2011, 21)

Der sterbliche Andere kann nur dann im Mittelpunkt meiner Aufmerksamkeit stehen, wenn er aus der Anonymität der Gesellschaft herauspräpariert wird. Als Mitmensch ist er irgendeine Person, als Anderer soll er zu jemandem für mich werden. Wie steht es denn um den Tod und das Lebensende des Anderen?

f. Jankélévitch und die drei Personen des Todes

Vladimir Jankélévitch fügt dem philosophischen Diskurs der Endlichkeit eine Systematik hin, die es erlaubt, den Tod in drei Personen zu denken. Ein methodischer Zugang zum Tod muss laut Jankélévitch diese drei Perspektiven voneinander unterscheiden: »der Tod in der dritten, in der zweiten und in der ersten Person« (Jankélévitch 2005, 34).

»Der Tod in der dritten Person ist der Tod im allgemeinen.« (ebd., 35) Der Tod in der dritten Person ist der unpersönliche Tod. Heidegger widmet dieser Perspektive die Aufweisungen der Macht des Man. Das Man regelt die Welt- und die Daseinsauslegung und damit auch, wie man sich zum Tod zu verhalten hat. Früher war der Tod ein öffentliches Tabu, heute ist es nicht mehr so. Man spricht über den Tod.

Der Tod in der zweiten Person ist »fast wie der eigene Tod, ist fast so schmerzlich.« (39) Der Tod in der zweiten Person ist der Tod des Anderen. Levinas spricht von einer Verantwortung für den Tod des Anderen.

»Die erste Person ist zweifellos eine Quelle der Angst. Der Tod in der ersten Person ist ein Geheimnis, das mich zutiefst betrifft.« (35) Der Tod in der ersten Person ist der eigene Tod. Heidegger spricht grundsätzlich von einem Sein zum Tode, das sich darin bemerkbar macht, dass der Tod das Dasein als einzelnes beansprucht und ihm seine Unvertretbarkeit vor Augen führt. Damit ist jeder von uns gemeint und an sich selbst verwiesen. Die Auslegungen des Man müssen daher durchbrochen werden.

Der Mensch wird als leibliches Wesen geboren. Dadurch gewinnt er die Macht, künstliche Welten zu erbauen und zu erobern. Die Leiblichkeit bedeutet zugleich aber auch, dass der Mensch endlich ist und sterben muss. Nur ein in dieser Hinsicht vulnerables Wesen kann krank und behindert sein oder es werden. Der Tod ist »das Unmögliche« (Jankélévitch 2005, 215), der das Mögliche möglich macht.

g. Der Tod und die Medizin

Ein Bauer fällt beim Versuch, den Heuboden zu erreichen, von der Leiter. Er ist sehr schwer verletzt. Er wird ins Haus gebracht und der Arzt geholt. Es ist nichts mehr zu machen. Rasch ordnet der Bauer seine Angelegenheiten und stirbt im Kreis seiner Familie. So oder so ähnlich wünschen Menschen zu sterben: schnell, ohne Leid, mitten in einem aktiven Leben. So oder so ähnlich sterben Menschen in Wirklichkeit aber nicht. Der Tod des Anderen findet heute im Krankenhaus statt. Ärzte und Pflegende sind darauf eingerichtet, Leben zu retten, zu erhalten oder Sterbebegleitung durchzuführen (vgl. Aries 1975, Schnell/Schneider/Kolbe 2014). Vulnerabilität erscheint damit im Licht neuer Aspekte, der Diskurs der Endlichkeit wandert in den Bereich der Medizin ein.

Anhang 2: Vulnerabilität und Medizin

Im Zentrum der klassischen Ethiken stehen Freunde (Aristoteles), moralische Personen (Kant), Nutzenmaximierer (Mill), Hüter des Anderen (Levinas) oder Beschützer des Seins (Jonas). Aber in der Hauptsache keine vulnerablen Personen (Kranke, Pflegebedürftige, Behinderte). Damit Kranke, Pflegebedürftige, Behinderte nicht aus der Ethik herausfallen, das heißt aus dem Schutzbereich von Achtung, Würde und Fürsorge, bedarf es im Hinblick auf die Heilberufe und das Gesundheitswesen einer Ethik als Schutzbereich, die die Vulnerabilität in den Mittelpunkt stellt (vgl. dazu ausführlich: Schnell 2017). An dieser Stelle sollen lediglich wenige Aspekte einer Sozialphilosophie der Vulnerabilität skizziert und von dort aus ein Weg in die Gesundheitsversorgung gebahnt werden.

Der Mensch wird als leibliches Wesen geboren. Dadurch gewinnt er die Macht, künstliche Welten zu erbauen und zu erobern. Die Leiblichkeit bedeutet zugleich aber auch, dass der Mensch endlich ist und sterben muss. Nur ein in dieser Hinsicht vulnerables Wesen kann krank, pflegebedürftig und/oder behindert sein oder es werden.

Vulnerabilität bezeichnet eine grundsätzliche Verletzlichkeit, die alle leiblichen Wesen bestimmt. Ich erfahre die Anderen und die Welt, indem sie mir widerfahren. Darin liegt eine Vulnerabilität, die nicht aufzuheben ist. Vulnerabilität ist eine Universalie, die der Differenz von Krankheit und Gesundheit vorausgeht. Daraus ergeben sich erhebliche Konsequenzen. Der alte Grundsatz *Neminem laedere* (niemandem schaden), der in mancher medizinischen Ethik hochgehalten wird, ist wichtig, zugleich aber auch ein Problem. Der Mensch ist nicht Gott und somit nicht unverletzbar, sondern er ist ein Prothesengott.

a. Von der Not zur Krankheit

Vulnerabilität lässt zu, dass Lebewesen in Not geraten und um Hilfe rufen. Diese Hilfe gewährt die Selbstsorge. Sofern sie überfordert ist, setzt die familiäre Sorge und die der Freunde ein (vgl. dazu ausführlich: Schnell 2017, Kap. 8 und 9). Eine definitive Schwelle wird überschritten, wenn jemand professionelle Hilfe in Anspruch nimmt und einen Arzt aufsucht (ebd., Kap. 16c). Die Selbstsorge und die des Umfeldes sind an ein Ende gelangt, die Not dauert an. Jetzt geht es um die Prüfung, ob die Not möglicherweise eine Krankheit im Sinne des Gesundheitssystems ist und ob deren Behandlung eine abrechenbare Leistung darstellt.

Hier erweist sich, dass Gesundheit eine dem guten Leben beigemischte Verborgenheit ist, während Krankheit mit der Erfahrung der Gewesenheit

von Gesundheit beginnt und sich in den Objektivierungen des Public-Health-Paradigmas steigert (vgl. zu dieser Differenz ausführlich: Schnell 2017, 108ff). Gegenüber dem idealistischen Begriff von Gesundheit der WHO reicht im Alltag die Annahme, dass gesund ist, wer aktuell keine ärztliche Behandlung benötigt. Gesundheit ist ein ethischer und kein medizinischer Begriff, Krankheiten sind hingegen Gegenstand der Medizin.

Die Prüfung einer Krankheit kann nur ein Arzt vornehmen. Victor von Weizsäcker beschreibt die Urszene, die den Arzt und die Medizin in die Lebenswelt einführt, als einen Dialog besonderer Art. »Das Erste ist nicht, daß ich erkennen muß, sondern daß ich mit ihm (einem »Du«) sprechen muß.« (Weizsäcker 1926, 26) Die sprechende Medizin ist ein Gegengewicht zur Vorherrschaft des rein naturwissenschaftlichen Verständnisses der Heilkunst im Sinne Rudolf von Virchows. Sie ist in ihrer paradigmatischen und damit philosophischen Grundausrichtung der Dialogphilosophie, der Hermeneutik und der Daseinsanalyse verwandt. Von hier her ergibt sich und zwar im wörtlichen Sinne der Einsatz der Medizin. Weizsäcker sagt mit treffenden Worten: »Das wirkliche Wesen des Krankseins ist eine Not und äußert sich als einen Bitte um Hilfe. Ich nenne den krank, der mich als Arzt anruft und in dem ich als Arzt die Not anerkenne.« (ebd., 13)

Zu Beginn ist der Arzt somit passiv. Er wird von einer in Not befindlichen Person um Hilfe angerufen. Klaus Dörner bezeichnet diese Phase als »Arzt vom Anderen her« (Dörner 2002). Der Arzt ist aber erst dadurch Arzt, im Unterschied zu anderen Nothelfern, indem er die Not anerkennt und zwar als Krankheit. Diese Indikation muss ein Arzt verantworten und nur er darf sie vornehmen. Indem er das tut, wird der Arzt aktiv. Seine Leistung besteht in der Performanz, dass die in Not befindliche Person nun offiziell ein Patient ist, der an einer Krankheit leidet.

Ein Patient ist jemand, der an etwas leidet. Seine Behandlung ist strukturell triadisch ausgerichtet: der Heilberufler behandelt etwas, nämlich eine Krankheit und ein Leiden, er ist dabei zugleich in ethisch relevanter Hinsicht auf jemanden, nämlich den leidenden Patienten bezogen (vgl. Bäuml/Schnell 2019). Unter den Heilberuflern ist der Arzt um die Krankheit und ihre Therapie bemüht, die Krankenpflege sorgt sich um das Kranksein, also um die Frage, wie für den Patienten trotz des Leidens eine Alltagsnormalität möglich ist. Ethisch relevant sind beide Bemühungen, weil sie Beziehungen anbahnen und realisieren, die zwischen Ich, Du und Dritten aufgebaut werden.

b. Medizin als Kulturwissenschaft

Die Medizin ist eine große Kulturleistung des Menschen, die sich mit dem Kulturwesen Mensch befasst. Insofern ist die Medizin keine reine Naturwissenschaft. Und die Naturwissenschaft ist auch eine Kulturleistung.

Somit stimmen wir Ludwik Fleck zu, der betont, dass es »in der Naturwissenschaft gleichwie in der Kunst und im Leben keine andere Naturtreue gibt als die Kulturtreue.« (Fleck 1980, 48) Die Medizin ist ein gemischter Diskurs, der von wechselnden paradigmatischen Denkstilen beherrscht wird. Im 19. Jahrhundert gab es eine Dominanz der Pathologie, heute finden wir eine der evidenzbasierten Medizin vor. Das wissenschaftliche Beobachten ist kein neutrales *take notice*, sondern ein interpretierendes Eingreifen und Herausstellen. In dieser Hinsicht ist auch die ärztliche Diagnose zu gewichten.

c. Die Diagnose als Werturteil

Die ärztliche Diagnose ist ein Sprechakt besonderer Art. Sie bezeichnet etwas als pathologisch und damit jemanden als krank. Die Diagnose ist ein Akt eigener Art. Sie ist weder eine willkürliche Dezision noch Ergebnis der Laboranalyse. Das Normale und auch das Pathologische sind keine reinen Themen der Physiologie (Canguilhem 1977, 155). Die Diagnose ist vielmehr ein »Werturteil« (ebd., 78), das ein Arzt zu verantworten hat gegenüber dem Patienten, dem Gesundheitswesen und gegenüber der eigenen Berufsethik. Die Diagnose ist als Werturteil ein Akt eigener Art im Sinne einer »Beurteilung und (einer) Handlung.« (Wieland 2004, 63) Sie erkennt jemanden als Jemanden und etwas als Etwas an.

Eine Diagnose bezieht dabei ein Allgemeines auf ein Besonderes und hat auch noch die Singularität des Besonderen zu achten. Singularität bedeutet, dass ein Patient nicht nur ein Fall unter anderen ist, sondern immer auch mehr als das. Patienten sind in Wirklichkeit Menschen, wie Victor von Weizsäcker betont. »Jeder Fall ist sowohl ein besonderer Fall in Hinblick auf ein allgemeines medizinisches Wissen und Können als auch jedesmal singulär.« (Ricoeur 1999, 252) Dieser Aspekt ist wichtig in Zeiten der *Evidenzbasierten Medizin*, welche die Patienten zu »Informationslieferanten für objektive Problemkonstellationen« (Borck 2016, 167) macht und damit »das zentrale Problem für die Arzt-Patient-Beziehung, die Anerkennung der individuellen Situation« (ebd., 166) ausspart.

Eine Diagnose ist auch in die politischen, rechtlichen und ökonomischen Bedingungen des Gesundheitssystems eingebettet. Sie tritt damit in das Spannungsfeld der Anerkennung und der Gerechtigkeit im Gesundheitswesen ein (vgl. dazu: Dederich/Schnell 2011).

d. Vulnerabilität und Medizin

Zu beachten bleibt, dass Vulnerabilität im Zusammenhang mit einer Krankheit nicht einfach einem Patienten innewohnt, sondern, dass sie

auch von der institutionellen Versorgung produziert wird (vgl. Schüssler/Schnell 2014). Das Krankenhaus erzeugt Belastungen, Nichtbeachtung, Schmerzen und Zwangsbehandlungen. Gelegentlich sogar Patiententötungen (vgl. Schüssler/Schnell 2010).

Im Bereich der medizinischen und pflegerischen Versorgung besteht die Eigenheit, dass dort Menschen aufgrund ihrer Vulnerabilität in der Rolle des Patienten auftreten. Menschen, die in dieser Situation aufgrund ihrer Vulnerabilität nicht autonom *sind*, *gelten* dennoch als autonome Personen und sind entsprechend zu behandeln! Diese Maßgabe, die eine Absage an den klassischen Paternalismus darstellt, ist eine enorme ethische Herausforderung. Sie bedeutet als Frage: wie kann Autonomie bei der Vulnerabilität gewährleistet werden? Mögliche Antworten auf diese Frage wollen wir nun evaluieren.

e. Menschenrechtliches Empowerment?

Dieser Vorschlag zielt darauf ab, Menschenrechte in die Ausbildung aller Heilberuflicher zu integrieren (vgl. Bergemann 2018, 93) und in ein »erspürendes Einfühlungsvermögen« (ebd., 98) umzusetzen. Vor diesem Vorschlag ist allerdings zu warnen, weil er die Profession verfehlt. Eine 24jährige Krankenschwester wird sich schwerlich in die existentielle Situation eines 76jährigen Krebspatienten via »Einleibung« (99) einfühlen können. Es ist problematisch, davon auszugehen, dass die Andersheit des Anderen mit eigenen Mitteln erfasst und verstanden werden kann. Wenn man das Spüren gar von der »Spur des Anderen« (Levinas) her denkt, wird schnell deutlich, dass das Konzept der Einfühlung unbrauchbar und verfehlt ist.

f. Patientenverfügung?

Die Patientenverfügung ist ein rechtsverbindliches Instrument zur Stärkung von Autonomie und Selbstbestimmung von Patienten, die ihren Willen in eine möglicherweise kontingente Zukunft hinein erklären (vgl. Schnell 2009). Sie hat die Form einer schriftlichen Willenserklärung in Fragen der Gesundheitsversorgung für den Fall, dass ein Mensch (Patient) eines Tages nicht mehr einwilligungsfähig sein sollte (BGB § 1901a). Die Patientenverfügung ist an Betreuer des Patienten und nicht an den Arzt adressiert. Patientenverfügungen sind verbindlich und müssen von Ärzten beachtet werden!

Die Patientenverfügung hat von Hause aus zwei Grenzen. Sie bezieht sich auf die Einwilligung/Untersagung von indizierten »Untersuchungen des Gesundheitszustandes, Heilbehandlungen ... ärztliche Eingriffe.«

(ebd.) Grenze 1: nichtmedizinische Angelegenheiten und Versorgungsbedürfnisse werden nicht erfasst! Eine Patientenfügung kommt zudem nur zustande, wenn eine Person ihren Willen »schriftlich« (ebd.) formuliert. Grenze 2: Der Prozess, wie es zu dieser Willensbekundung kommt und wie eine mögliche Sprachlosigkeit in einer Familie bei Beantwortung schwieriger und ggf. letzter Fragen überwunden werden kann, bleibt unklar (vgl. Schnell/Schulz 2014, 283f).

g. *Advanced Care Planning?*

Seit dem Jahre 2015 gibt es eine gesetzliche Verankerung der Gesundheitlichen Vorausplanung für die letzte Lebensphase (SGB V, § 132g). Sie hat das Ziel »individueller Versorgungsplan für die letzte Lebensphase« (ebd., 2, 4) zu sein. Also stellt sie eine Erweiterung der Patientenverfügung über deren beider Grenzen hinaus dar (vgl. Haller/Schnell 2016).

Die Gesundheitliche Vorausplanung umfasst nicht nur Regelungen für medizinische Notfälle, sondern auch »pflegerische, hospizliche und seelsorgerische« (ebd.) Angebote. Sie geht damit über die erste Grenze der Patientenverfügung hinaus. Die Gesundheitliche Vorausplanung ist zudem eine aufsuchende Beratung für Menschen in Pflegeeinrichtungen, in die »Angehörige und weitere Vertrauenspersonen« (ebd., 2, 2) einbezogen werden können. Sie überschreitet damit die zweite Grenze.

h. *Stärkung der Pflege?*

Patientenverfügung und Advanced Care Planning sind Instrumente, die die Autonomie von Personen, die faktisch nicht autonom sind, gewährleisten sollen. Die Frage ist, was hier unter Autonomie zu verstehen ist? Wenn man mit Kant Mündigkeit als ein Element von Autonomie betrachtet und die Mündigkeit als Vermögen definiert, »sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen« (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, A 481), dann wird deutlich, dass Vulnerabilität keine Autonomie im klassischen Sinne zulässt. Autonomie im Zeichen von Vulnerabilität ist nämlich durch Modi »stellvertretenden Handelns« (Borck 2016, 204) gekennzeichnet. Patientenverfügung und Advanced Care Planning sind beide Figuren der Stellvertretung. Stellvertretung ist als »das Einstehen für die Anderen« (Levinas 1992, 254) ethisch relevant und berührt das Berufsethos der Pflege. Eine Stärkung der Pflege zur Sicherung der Autonomie vulnerabler Personen könnte damit angezeigt sein.

Pflege und Medizin sind auf Interpersonalität angelegt, aber jeweils anders (vgl. Schnell 2012b). Während Ärzte für den Patienten da sind,

indem sie ihm Information vermitteln und erläutern ist für die Pflege das Dasein Fürsorge (Logic of Care). In der Medizin sind therapeutische Interventionen ein wesentliches Ziel, in der Pflege ist es eher die Begleitung selbst. Besonders dann, wenn es um chronische Krankheiten geht, die unheilbar sind. Hier ergibt sich eine deutliche Nähe der Pflege zur Heilpädagogik, die es mit der Andersheit und Begrenztheit des Lebens zu tun hat. Stärkung der Pflege würde nun bedeuten, dass das Mit-jemandem-Sein in gewissem Sinn einen Vorrang vor dem über-etwas-Sein hätte, so dass nicht nur etwas behandelt, sondern auch jemand in seiner Autonomie geachtet wird.

i. Nachtrag: Digitalisierung?

Die Herausforderungen der Digitalisierung sind für das Gesundheitswesen mannigfaltig. Für unsere Problematik wollen wir uns auf den Bereich der Robotik beschränken. Wenn wir in diesem Zusammenhang noch einmal an die Überlegungen zur sprechenden Medizin und, so können wir ergänzen, sprechenden Pflege anknüpfen, stellt sich die Frage nach der Bedeutung des Dialogischen. In Anlehnung an Martin Buber formuliert Bernhard Waldenfels hierzu: »Wer man ist, wenn man mit jemanden spricht, bestimmt sich nicht unabhängig davon, zu wem man spricht, auf wen man hört und wem man sich schweigend verschließt.« (Waldenfels 2019, 123) Wir geraten mitten in die Problematik der Digitalisierung, wenn wir an diese Formulierung die Frage anschließen: »Was bedeutet es, wenn man in einer Ich/Du-Beziehung eines der beiden Elemente durch einen Roboter ersetzt.« (Schnell/Dunger 2019, 196) Es entstehen Folgefragen: Kann das Ich selbst zur Maschine werden? Würde die Frage nach der Gewährleistung von Autonomie bei Vulnerabilität sich dann erübrigen? Wäre es nicht mehr nötig, nach dem Patientenwohl als ethischem Maßstab für das Krankenhaus zu fragen, wie es der Deutsche Ethikrat in seiner Stellungnahme 2016 getan hat?

An dieser Stelle eröffnet sich eine komplett neue Frageperspektive, da all die fundamentalen Aspekte und Qualitäten, die die Sozialphilosophie seit dem späten 18. Jahrhundert aufgeboten hat, um die Beziehung zwischen Ich, Du und dritter Person zu beschreiben, grundsätzlich neu überdacht werden müssen. Anerkennung, Reziprozität, Fürsorge, Care, Respekt, Achtsamkeit, Vertrauen, Frage/Antwort, Dialog, ...

Was passiert mit der Phänomenalität und der Geltung dieser und anderer Qualitäten, wenn Mensch und Maschine einander unter den Bedingungen der fortgeschrittenen Digitalisierung begegnen?

Anhang 3: Fürsorglicher Zwang im Zeichen einer nichtexklusiven Ethik

Eine Ethik im Gesundheitswesen ist eine nichtexklusive Ethik! Denn ihr Anspruch lautet, dass niemand aus dem Achtungs- und Schutzbereich des Ethischen ausgeschlossen (exkludiert) werden soll – schon gar nicht kranke Menschen, pflegebedürftige Menschen oder behinderte Menschen! Dieser Anspruch ist wichtig, weil im Zentrum des Ethischen zu- meist der gesunde Mensch steht und nicht der kranke. Verdeutlichen wir uns diese Sachlage am Beispiel der Diskursethik.

a. Diskursethik als exklusive Ethik

Die Diskursethik geht davon aus, dass ein Sprecher mit seiner Rede Geltungsansprüche erhebt und damit anerkennt, dass eine Argumentation auf Gründen beruht. Eine Person, die das einsieht, ist eine rationale Person, die akzeptiert und begrüßt, Mitglied einer Kommunikationsgemeinschaft zu sein. Sollte jemand diese immer schon bestehende Zugehörigkeit systematisch nicht einsehen, dann wird er von der Kommunikationsgemeinschaft nicht mehr als gleichberechtigter Partner akzeptiert, sondern als »pathologischer Extremfall« (Apel 1988, 356) ausgeschlossen.

Dieses Argumentationsmuster stammt bekanntlich von Aristoteles. Zum vernünftigen Umgang unter Menschen gehört es, dass ein jeder den Satz vom Widerspruch und andere Grundsätze der Logik befolgt. Nur dann können wir uns untereinander verständigen und erwarten, als gleichberechtigte Person von allen respektiert zu werden. Wenn jemand aber gegen die Logik systematisch verstößt – wie dieses Patienten der Psychiatrie durchaus geschieht –, dann ist er »gleich einer Pflanze« (*Metaphysik*, 1006a10). Mit einer Pflanze diskutiert man nicht, denn sie weiß nicht, was sie will. Dasselbe gilt für den Logikverweigerer. Er ist ein pathologischer Extremfall, wie Apel sagt, der in einem *vegetative state* existiert, wie die biomedizinischen Nachfahren des Aristoteles behaupten. Der Mensch sinkt auf das Niveau einer Pflanze herab, indem er von seinen bisherigen Mitmenschen zur Pflanze degradiert und damit aus dem Schutzbereich des Ethischen ausgeschlossen wird. Den »Adressatenkreis« des Ethischen bilden nämlich lediglich »sprach- und handlungsfähige Subjekte.« (Habermas 1991, 219) Können wir davon ausgehen, dass die Klienten einer Psychiatrie oder einer Forensik in diesem Sinne sprach- und handlungsfähig sind? Oder ist es nicht vielmehr so, dass jene Klienten zur Blamage kognitivistischer Ethiken beitragen?

Eigentlich »darf sich keine Ethik anmaßen, einen Teil des Menschlichen auszuschließen, so unangenehm und schwer es auch sein mag, ihn anzuschauen.« (Agamben 2003, 55) Dieser Einsicht Giorgio Agambens folgt meine Theorie einer nichtexklusiven Ethik, die ich anderswo ausführlich dargestellt habe und die an dieser Stelle den Hintergrund der nachfolgenden Ausführungen bildet (vgl. Schnell 2017).

Ich möchte hier lediglich betonen, dass die Begriffe ›Exklusion‹ und ›Nichtexklusivität‹ als ethische Begriffe verstanden werden und daher von soziologischen, psychologischen und anderen Versionen unterschieden sind (vgl. dazu ausführlich: Schnell 2017, Kap. 17). Insofern läuft der aus Sicht der Systemtheorie von Peter Fuchs an die Adresse einer »nicht-exklusiven Ethik« gerichtete Vorwurf, eine Begrifflichkeit zu verwenden, die »nichts mit Ethik und Moral zu tun hat« (Fuchs 2011, 246), ins Leere.

b. Psychiatrie und Ethik

Die Psychiatrie ist eine Institution, die von der bürgerlichen Gesellschaft eingerichtet worden ist, um Menschen vor sich selbst zu schützen und die Gesellschaft vor der Gegenwart dieser Menschen. Wie ist ihr ethischer Status? Ist die psychiatrische Ordnung, die uns Michel Foucault und Robert Castel vorgestellt haben, nicht geradezu die Institutionalisierung der ethisch fragwürdigen Exklusion?

Ein Testfall für den Umgang mit Vulnerabilität ist die Ausübung von Zwang gegen eine Person. Zwang und auch Gewalt werden zumeist verurteilt. Doch es stellt sich die Frage, wie es sich verhält, wenn Zwang als legitim bewertet werden soll.

In der Psychiatrie ist es immer wieder zu Zwangsbehandlungen gekommen. Sie sind eine Herausforderung für die Ethik. Zwänge als solche oder Formen von Gewalt sind unproblematisch, weil sie unakzeptabel und zu verurteilen sind. Aber Zwangsbehandlungen, denen eine Indikation zugrunde liegt und die zum Wohl eines Patienten erfolgen sollen, sind ernst zu nehmen. Wäre eine Zwangsbehandlung nicht auch eine Exklusion aus dem Schutzbereich des Ethischen erster Güte? Zwangsbehandlungen missachten einen Patienten, verletzen ihn buchstäblich, denn sie dringen invasiv in ihn ein. Somit stellt sich die Frage, ob fürsorglicher Zwang in Form einer Zwangsbehandlung eines Menschen ethisch akzeptabel ist? Aus Sicht einer nichtexklusiven Ethik des bedürftigen Menschen gehe ich diese Frage im Schnittpunkt von Philosophie, Medizin, Pflegewissenschaft und Behindertenpädagogik nach (vgl. Schnell 2017). – Beginnen wir mit der elementaren Frage, ob Zwang überhaupt notwendig ist und nicht vielmehr abgeschafft werden kann.

c. Eine Welt ohne Zwang?

Eine Welt ohne Zwang wäre keine Welt ohne Hindernisse und ohne Einschränkungen. Gegenwind würde mir weiterhin das Gehen erschweren. Das Gedränge vor dem Tor würde den Eintritt ins Stadion noch immer verzögern. Die Buchung des Fluges würde durch die Überlastung des Servers immer noch in die Länge gezogen. Eine Welt ohne Zwang würde daher eine Welt sein, in der Hindernisse und Einschränkungen kein Problem darstellen. Sie wären unproblematisch, weil eine Person die Hindernisse so ansieht, dass sie mit ihrem Willen zu vereinbaren sind. Um ein Beispiel von Sartre anzuführen: »Für den Wanderer zum Beispiel zeigt sich der Berg als zu besteigender.« (Sartre 2005, 423) Ein Bergsteiger will bergan steigen, der steile Berg ist daher kein Hindernis für ihn. Ein anderes Beispiel stammt von Hegel: Was jemand von sich aus will, entspricht dem, was er der Allgemeinheit nach auch soll. Der Verbrecher sieht die Strafe als das Seinige an und nimmt sie als gerecht entgegen, weil er Reue zeigt. Er ist kein Außenseiter mehr, die Gefängniszelle ist sein Platz im Gemeinwesen. Er ist nicht mehr geächtet, er gehört wieder dazu. Vernunft und Zwang der Strafe gehen ineinander auf. Meist ist dieser ›Idealfall‹, wenn man so sagen möchte, aber nicht gegeben. Der äußere Zwang wird dann nicht verinnerlicht und somit nicht zu eigen gemacht. Der Zwang ist damit äußerer Widerstand, der meine Intentionen hemmt. Das Problem des Zwangs tritt jetzt erst als Problem hervor und verunmöglicht eine Welt ohne Zwänge.

d. Orientierung in einer Welt mit Zwängen

Wir haben uns mit Zwängen zu arrangieren und müssen daher nach ihrer Rechtfertigung fragen. In dieser Sache vertrete ich die *These*, dass der Mensch in gewisser Hinsicht zwangsbedürftig ist (vgl. auch: Schnell 2016). Zwang hat eine positive Ermöglichungsfunktion, er ist nicht nur Verhinderung. Diese Ansicht mag merkwürdig erscheinen. Das Erstauen rührt meist daher, dass ein Gegensatz von Freiheit und Regel angenommen wird, so dass jede Einschränkung von Freiheit negativ gesehen wird. Dabei wird aber missachtet, dass Freiheit ohne Zwänge keine Freiheit ist, sondern Willkür. Willkür ist der absoluten Freiheit darin gleich, dass sie kein Wohlgefallen, sondern nur Schrecken verbreitet, wie wir seit Hegel wissen. Da niemand Willkür wirklich begrüßt, ist Zwang, der auf Freiheit zielt, in gewissem Masse sogar begrüßenswert. Fraglich ist aber dennoch unter anderem, ob es ethische Legitimationen eines solchen Zwangs geben kann. Ich komme nun zu zwei Autoren, die die These von der Zwangsbedürftigkeit des Menschen unterstützen, allerdings auf sehr unterschiedliche Weise.

e. Zur Zwangsbedürftigkeit des Menschen: Rousseau, Kant

Rousseau fordert im ersten Kapitel von *Emil oder Über die Erziehung*, dass es für die Erziehung eines Kindes am besten sei, wenn man »verhindert, dass etwas getan wird«, denn es ist besser, nichts zu tun als irgendetwas zu tun, besser Zeit zu verlieren als zu gewinnen. Nichts zu tun bedeutet, dass Widernisse und Zwänge, die durch Dinge und Umstände gegeben sind, nicht beseitigt werden sollen. Der junge Mensch hat sich durch diese hindurchzuarbeiten. Zugleich bedeutet nichts zu tun aber auch, dass die Errichtung künstlicher, vom Menschen geschaffener Maßgaben zu unterlassen ist. Den Zwang der Sachen soll ein Mensch von früher Kindheit an kennenlernen, der Zwang eines fremden Willens soll ihm jedoch erspart bleiben!

Das in der Populärpädagogik bekannte Beispiel von der heißen Herdplatte verdeutlicht die Sachlage recht gut. Rousseau sagt, dass das Kind sich ausprobieren solle und sich zur Not auch verbrennen müsse, da es dadurch lernt, dass künftig der Herd zu meiden ist. Es ist der natürliche Zwang der Umstände, der zu Lernfortschritten führt. Völlig anders argumentiert Kant, der nach Rousseau der zweite Autor ist, der den Menschen für zwangsbedürftig erachtet. Die Eltern müssen das Kind warnen und davon abhalten, die Herdplatte zu berühren. Jetzt ist es der künstliche, vom Menschen aufgebaute Zwang, durch den das Kind lernt und Fortschritte macht.

Grundsätzlich betrachtet Kant den Menschen als ein Geschöpf, das regelrecht erzogen werden muss. Die Erziehung beinhaltet Disziplinierung, Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung. Dieser Gang ist ein Gang des Zwangs. Das Ergebnis der Erziehung ist der Gebrauch der Freiheit, der Weg dahin aber Zwang. Insofern lautet für ihn die Grundfrage der Pädagogik: »Wie kultiviere ich Freiheit bei dem Zwange?« Das Ziel der Erziehung, die Freiheit, ist ohne Zwang nicht zu erreichen. »Zwang ist nötig!« Der Freiheit weiß sich nur zu bedienen, wer den »unvermeidlichen Widerstand der Gesellschaft gefühlt« hat. Kant spricht hier fast wie der Emile Durkheim, der den künstlichen Zwang, den die Moral dem Menschen auferlegt und den natürlichen Zwang, der sich aus den Zufällen und Umständen des Lebens in einer Massengesellschaft ergibt, ineinander übergehen lässt.

Die hier skizzierte Debatte um den Zwang, die in der Moderne mit Rousseau und Kant ihren Ausgang nimmt, ist über die Jahrhunderte hinweg weitergeführt worden. Man denke nur Theodor Litts Fragestellung *Führen oder Wachsenlassen?*, die diese Debatte nach dem zweiten Weltkrieg aufgegriffen und vertieft hat (vgl. Litt 1967).

f. Fürsorglicher Zwang

Der Mensch ist zwangsbedürftig! Der Zwang ist ein fürsorglicher Zwang, denn er dient nicht der Unterdrückung, sondern der Kultivierung der Freiheit. Im Hinblick auf die Frage nach der Legitimation des Zwangs sagen die klassischen Positionen, dass die Person, die frei ist, Zwang ausüben darf über eine Person, die unfrei ist, um damit jemandem, der noch nicht frei ist oder nicht mehr frei ist, behilflich zu sein, es auch zu werden oder es wieder zu werden! Personen, die noch nicht frei sind, sind etwa Kinder; Personen, die es nicht mehr sind, sind etwa kranke Menschen. Damit vollziehen wir den Übergang von der Erziehung zum Gesundheitswesen.

Dieser Übergang führt uns einerseits in ein neues und anderes Sozialsystem. Andererseits besteht aber auch eine sachliche Nähe zwischen Erziehung und Gesundheit. Im Krankenhaus üben viele Heilberufler einen selbst erteilten Erziehungsauftrag gegenüber Patienten aus. Krankenhaus und Schule sind beide zudem, mehr oder weniger, totale Institutionen im Sinne Erving Goffmans.

g. Fürsorglicher Zwang in der Gesundheitsversorgung

Als gesunde und erwachsene Menschen müssen wir uns vorsorglich für die Situation des Verfalls und der Hilfsbedürftigkeit schützen. Wir tun dieses, indem wir autonom Recht delegieren. John Rawls beschreibt das entsprechende Procedere mit folgender Maxime: »Andere erhalten das Recht ..., an unserer Stelle zu handeln und das zu tun, was wir für uns tun würden, wenn wir vernünftig wären.« Legitimiert ist, wer glaubhaft machen kann, dass »der Betroffene nach Entwicklung oder Wiedergesundung seiner Vernunft ... unsere für ihn ergangene Entscheidung billigen und anerkennen« würde und daher sagen »würde, daß wir das Beste für ihn getan haben.« (Rawls 1975, 281f) Das ist der klassische Paternalismus!

h. Charakteristik des fürsorglichen Zwangs

Der fürsorgliche Zwang ist mindestens durch folgende Aspekte charakterisiert:

- er ist durch den Menschen gemacht,
- er wird zum Guten eines Anderen ausgeübt und zwar auch wider dessen Willen, welcher als unvernünftig und damit als relativ unbeachtlich gelten kann,
- er ist paternalistisch begründet, also potentiell durch den Anderen selbst legitimiert,

- er ist ein Zwang der Vernunft und damit, so Jürgen Habermas, der allein zulässige und auch der »allein zugelassene Zwang.«

Die entscheidende Voraussetzung dieser Maßgaben ist ein angenommener Sach- und Wertunterschied zwischen einer vernünftigen, moralischen Person und einem unvernünftigen, gar kranken Menschen. Die vernünftige Person übt fürsorglichen Zwang über die unvernünftige und eventuell kranke Person aus und zwar zu deren Wohl! Die vernünftige, weil gesunde Person akzeptiert im Rahmen des Paternalismus den Wertunterschied. Wenn ich nicht mehr auf der Höhe meiner Vernunftmöglichkeiten bin, akzeptiere und begrüße ich es, wenn gesunde Personen stellvertretend für mich handeln. Diese Maßgabe, die auch von der Diskursethik geteilt wird, ermöglicht Fürsorge um die Kranken, aber um den Preis, dass die Fürsorgeempfänger bloße Objekte und keine zentralen Subjekte des Ethischen mehr sind. Im Zentrum steht die gesunde Person, die sprach- und handlungsfähig ist (Apel, Habermas).

i. Zum Wertunterschied zwischen Vernunft und Unvernunft

Um den Wertunterschied, den alle klassischen Positionen inklusive der Diskursethik behaupten, verdeutlichen zu können, schauen wir auf Max Scheler. Schelers Ethik stammt aus dem Jahre 1916 und ist unbelastet, was die modernen Debatten um die Bioethik angeht. Wir können Schelers Position schematisch darstellen, um den Wertunterschied zwischen Person und personlosem Menschen erkennen zu können (vgl. Scheler 2000, 469ff).

Eine »Person« ist		Ein »Person-loser Mensch« ist	
vollständig	= bei Sinnen	wahnsinnig	= von Sinnen
mündig	= spricht mit eigenem Mund	unmündig	= folgt anderen Stimmen
selbstbewusst	= regiert sich selbst	vom Leib beherrscht	= Sklave der Sinne

j. Der Nachteil der klassischen Position

Der Vorteil klassischer Positionen wie der Schelers ist ihre Legitimation des Paternalismus. Sie hat aber auch einen großen Nachteil: es werden bestimmte Menschen von Achtung und Würde ausgeschlossen und

lediglich zu Fürsorgeempfängern ohne eigenen Status, auf den zu hören wäre, degradiert.

Dabei gelten Vollsinnigkeit, Mündigkeit und Selbstbewusstsein als Kriterien für den Wert einer Person. Wer sie nicht aufweist, ist keine *vollwertige* Person! Diese Eigenschaften sind heute im Zeichen von Gender Studies, Disability Studis, Human-Animal-Studies etc. problematisch geworden, da sie Leib, Geschlecht, Sozialität, Geschichtlichkeit u.a. Aspekte des Mensch- und Personseins als ethisch irrelevant ausblenden. Heute leben wir in Zeiten der Entdifferenzierung der Wertunterschiede zwischen gesunder und kranker Person.

k. Der Vorteil der Entdifferenzierung der Wertunterschiede

Diese Entdifferenzierung bietet den Vorteil einer ethischen Inklusion. Es kommt zu einer Annäherung zwischen der Vernunft und den Unvernünftigen: Mann und Frau, Mensch und Tier, Leben und Tod, Verwandte und Fremde, sowie Kranker und Gesunder! Auch die bisher Unvernünftigen sind als Selbstzweck zu achten. Die Unvernunft ist so nicht unvernünftig und schon gar nicht würde- und wertlos, denn auch die Vernunft ist nicht so vernünftig und rein, wie einst geglaubt wurde! Klaus Dörner bringt diesen Sachverhalt auf die Formel: »Irren menschlich ist«.

l. Das Problem der Entdifferenzierung

Wenn klare und eindeutige Differenzierungen nicht mehr möglich sind, dann wird auch unklar, ob der Vernünftige über den Unvernünftigen weiterhin fürsorglichen Zwang ausüben darf. In dieser Unklarheit leben wir heute! Sie bereitet auch ein Problem. Diese Problematik macht sich nachhaltig im Feld der Gesundheitsversorgung bemerkbar.

In den letzten 20 Jahren bescheinigte die Rechtsprechung dem Patienten, jedem Arzt rechtlich auf Augenhöhe zu begegnen und reduzierte dadurch vorhandene Asymmetrien. Ein Arzt ist nicht nur seinem Auftrag verpflichtet, sondern innerhalb der Rechtsordnung auch den Gesetzen, und diese stärken den Willen des Patienten – auch den des komatösen und des sterbenden!

m. Zur Sache!

Die Entdifferenzierung des Wertunterschieds zwischen Vernunft und Unvernunft hat als positiven Gewinn eine ethische Inklusion. Auch wenn diese lückenhaft sein mag, ist sie ein Gewinn.

1. Die Entdifferenzierung erzeugt zugleich das Problem, dass die klassische Legitimation zur Ausübung des fürsorglichen Zwangs nicht mehr wie bisher gilt.
2. Das Bundesverfassungsgericht hat die Zwangsbehandlung psychisch kranker Täter weitestgehend untersagt. Wie auch in anderen Bereichen der Gesundheitsversorgung begegnen sich hier Arzt und Patient rechtlich immer mehr auf Augenhöhe (Beschluss 2 BvR 882/09).
3. Welchen Sinn macht es, wenn ein Patient in der Psychiatrie eine Behandlung ablehnt, es ihm dadurch erheblich schlechter geht, die Verweildauer steigt und seine Chancen auf Resozialisierung sinken?

n. Fürsorglicher Zwang als Zwangsbehandlung

Wir wollen nun einige Begriffe präziser fassen, um die Problematik weiterverfolgen zu können. Zur Erinnerung sei gesagt, dass es uns um den fürsorglichen Zwang im Hinblick auf heilberufliche Behandlungen geht und nicht um Zwang und Gewalt im Allgemeinen.

Als *Behandlung* bezeichnen wir eine medizinisch indizierte Maßnahme zum Wohl des Patienten, die durch die Einwilligung des Patienten und seine handelnde Mitwirkung, die als natürlicher Wille bezeichnet wird, legitimiert ist. Unter *Zwang* verstehen wir eine indizierte Maßnahme gegenüber einer Person, die aufgrund von Fremdgefährdung legitimiert ist. Man denke etwa an die Zwangsquarantäne gemäß § 30 des Infektionsschutzgesetzes. Eine *Zwangsbehandlung* ist eine ärztlich indizierte Maßnahme in einem Krankenhaus zum Wohl eines Patienten, die nur wider seinen Willen durchgeführt werden kann.

Für den Fall der Einwilligungsunfähigkeit kann eine volljährige Person eine Patientenverfügung verfassen und darin Untersuchungen, Heilbehandlungen und ärztliche Eingriffe befürworten oder untersagen. Diese Autonomie erfährt im Falle der Psychiatrie jedoch eine prinzipielle Einschränkung. Psychiatrische Maßnahmen und ärztliche Untersuchungen, die ein Gericht anordnet, kann ein Patient nicht untersagen oder ablehnen. Wenn ein Patient in der Psychiatrie einwilligungsunfähig ist, dann bezieht sich die Zwangsbehandlung auf eine Überwindung des natürlichen Willens. Weiterhin ist zu beachten, ob eine anstehende Behandlung lebenswichtig ist oder nicht. Wenn die Behandlung sehr stark schädigende Nebenwirkungen haben sollte, dann muss u.U. eine betreuungsgerichtliche Genehmigung eingeholt werden (vgl. Rüsing 2017).

Der *fürsorgliche Zwang* stellt somit eine indizierte Maßnahme zum Wohl des Patienten und wider dessen Willen dar. Die klassische Position des Wertunterschieds zwischen vernünftiger und kranker Person kann diesen Zwang legitimieren. Für die moderne Position, die den Wertunterschied zugunsten einer ethischen Inklusion ablehnt, ist die Legitimation

fraglich. Auch aus rechtlicher Sicht kann, abgesehen von dem gegebenen Beispiel der Quarantäne, für oder gegen eine Zwangsbehandlung argumentiert werden. Die zentrale Frage für die hier vorgenommene ethische Argumentation lautet nun: können fürsorglicher Zwang und ethische Inklusion zusammen existieren? Oder in Abwandlung von Kant: Wie ist fürsorglicher Zwang bei der ethischen Inklusion möglich?

o. Ausblick

Die Legitimation von fürsorglichem Zwang war traditionell an den Wertunterschied zwischen vernünftiger und unvernünftiger Person gekoppelt. Eine Folge dieses Unterschieds ist eine ethische Exklusion. Die Aufhebung bzw. erhebliche Abmilderung des Wertunterschieds bewirkt eine Inklusion. Als Folge daraus kann nur eine Entkoppelung des fürsorglichen Zwangs von der personalen Wertunterscheidung resultieren. Exklusiv ist nämlich nicht der fürsorgliche Zwang, sondern die Behauptung, dass ein durchaus vorhandener Unterschied zwischen Vernunft und Unvernunft einen ethischen Unterschied in Achtung, Schutz und Würde bedeuten könne.

Wenn fürsorglicher Zwang auf Grenzen stößt, ist das ein Anzeichen für einen möglichen ethischen Inklusionsgewinn. Dieser Gewinn ist zu achten! Ihm ist öffentlich Gehör zu verschaffen und somit nicht nur den Klagen von Ärzten und anderen Heilberuflern über unklare Handlungsoptionen.

Auch die Tatsache, dass Menschen, die als Patienten sogenannte »unvernünftige Entscheidungen« fällen, Heilberuflern und staatlichen Organen immer mehr auf Augenhöhe begegnen, besagt nicht, dass eine Zwangsbedürftigkeit des Menschen obsolet geworden ist. Sie tritt differenzierter auf und ist differenzierter zu legitimieren, wie die höchst unterschiedlichen Beispiele aus den Bereichen des Strafrechts, der Psychiatrie, des Infektionsschutzes, der Behindertenpolitik und der Demenzversorgung zeigen.

Fürsorglicher Zwang ist mit ethischer Inklusion zu vereinbaren und kann somit einen Anspruch auf Akzeptabilität stellen, wenn er mindestens die Summe nachfolgender Kriterien erfüllt. Der fürsorgliche Zwang:

- verletzt menschliche Personen nicht wider ihren Willen,
- beraubt menschliche Personen nicht alternativer Artikulationsmöglichkeiten,
- beschädigt menschliche Personen nicht hinsichtlich Achtung und Würde,
- behandelt menschliche Personen nicht als nacktes und ethikfreies Leben.

Somit ist nicht jede Exklusion ein ethisches Problem (vgl. die ausführliche Begründung in: Schnell 2017).

Eine differenzierte und wohlberatene Befürwortung von fürsorglichem Zwang bewegt sich im Rahmen der wohlfahrtsstaatlichen Ethik, die eine offene, kreative und auch konflikthafte Beziehung zwischen den Grundwerten Autonomie (des Individuums innerhalb der Gesellschaft), Gleichheit (als Verhinderung ungerechter Bevorzugungen) und Sicherheit (als Schutz des Individuums vor der Gesellschaft und der Gesellschaft vor Individuen) als demokratische Normalität betrachtet (vgl. Pollmächer 2015).

Anhang 4: Diversität am Lebensende

Martin W. Schnell und Christian Schulz haben das Konzept der *Diversität am Lebensende* 2008 in Wien eingeführt. Seither wurden mehrere Schritte zur Verankerung dieses Konzepts in der (akademischen) Öffentlichkeit unternommen.

a. Das Konzept der Diversität

Da der Begriff der Diversität in der Biologie, im Management, in der Genderdebatte und in anderen Kontexten verwendet wird, ist er als solcher mehrdeutig. Somit musste die spezifische Diversität am Lebensende zunächst im Jahre 2011 im allgemeinen Diskurs über die Diversität angemeldet werden (vgl. Schulz/Karger/Schnell 2011). In Deutschland zählt das Fach Palliativmedizin zu den Pflichtfächern im Medizinstudium. Das Konzept der Diversität wurde daraufhin als eine mögliche Grundlage der palliativmedizinischen Lehre an Universitäten etabliert (vgl. Schnell/Schulz-Quach 2020). Im Jahre 2015 erfolgte die bislang ausführlichste Explikation des Konzepts (vgl. Schnell/Schulz 2015).

b. Begriffe und Perspektiven

Als das *Lebensende* kann die letzte Phase der Existenz, der keine weitere folgen wird, bezeichnet werden. Es könnte sich dabei um die sogenannte Finalphase handeln, aber es muss nicht so sein. Der *Tod* ist wesentlich *schwieriger* zu definieren. Das bekannte und unlösbare erkenntnistheoretische Problem, dass nämlich die über den Tod reflektierende Instanz, der Mensch, durch den Tod selbst aus der Reflexion ausscheidet und daher kein Zeugnis über den eigenen Tod ablegen kann, nötigt uns zu einem gedanklichen Umweg (vgl. Schnell 2017, 145ff). Mit Vladimir Jankélévitch differenzieren wir zwischen dem »Tod in der dritten, in der zweiten und in der ersten Person.« (Jankélévitch 2005, 34) In der Perspektive der 3. Person ist der Tod ein Ereignis, über das die Öffentlichkeit spricht (Presse): Irgendjemand stirbt! In der 2. Person ist das Schicksal eines konkreten anderen Menschen gemeint: Jemand bestimmter stirbt! Und in der 1. Person ist das je eigene, nicht delegierbare Faktum bezeichnet: Ich sterbe!

Als das *Lebensende im Zeichen des Todes* wird nachfolgend eine Begegnung zwischen jemandem, der den Tod in der 2. Person durchlebt und jemand anderem, der diesen Menschen in der 1. Person begleitet

(und behandelt) bezeichnet. Die Perspektive der 3. Person werden wir zum Ende wiederaufnehmen. Zunächst bildet die Ich/Du-Beziehung unsere Leitperspektive.

Der Sache selbst nach ist die Diversität eine Asymmetrie zwischen der 1. Person und der 2. Person.

1. Person – Begleiter: Ärzte, Pflegende, Angehörige	2. Person – Sterbender
Weiterleben	Sterben
In der Welt verharren	Die Welt verlassen
Gehen lassen müssen	Gehen

Diese Asymmetrie gibt es nur am Lebensende und damit in keinem anderen Bereich des Lebens und in keinem anderen der Gesundheitsversorgung. Es handelt sich hier um eine Asymmetrie, weil die Positionen (Weiterleben vs. Sterben etc.) nicht umkehrbar sind! Niemand kann dem Anderen sein Sterben abnehmen. Der Tod ist der je eigene Tod. Die Kommunikation zwischen Arzt und Patient geschieht an der Grenze des Schweigens, weil am Lebensende die für den Dialog zwischen Ich und Du notwendige, gemeinsame Bedeutungswelt schwindet. Kulturwelt ist ein symbolischer Ort gemeinsamer Bedeutungen, aufgrund derer ein Verstehen der an der Kulturwelt teilhabenden Personen möglich ist. Dieses Verstehen benötigt ein »dem Ich und dem Du Gemeinsames« (Dilthey 1981, 256). Ein solch Gemeinsames ist die Kultur. Die Gemeinsamkeit der Kultur schwindet am Lebensende und verwandelt sich allmählich in die Asymmetrie von Weiterleben vs. Sterben.

c. Abgrenzung der Diversität von Krankheit und Alter

Die Diversität ist eine unaufhebbare Asymmetrie angesichts eines konkreten Abschieds. Diese Situation ist von Krankheit und Alter im Allgemeinen zu unterscheiden. Krankheit bezeichnet auch eine Asymmetrie, die mit Klaus Dörner aber als aufhebbare Asymmetrie bezeichnet werden kann, weil der ich-bezogene Rückzug von der Welt die Möglichkeit der Reintegration in sich trägt (vgl. Dörner 2002). Das Alter ist in seiner Phänomenalität eine Abschiedlichkeit gegenüber der Welt als Haltung, aber kein konkreter Abschied, wie es die Diversität am Lebensende vorsieht (vgl. Schnell 2010b)

d. Diversität als ein dritter Weg zwischen Empathie und Abstand

Im Hinblick auf die Begleitung der 2. Person (Du) durch eine 1. Person (Ich) gilt es, zwei durchaus verbreitete Einstellungen zu relativieren. Diversität erfordert erstens eine Hinwendung zum Anderen, die aber durch Empathie nicht oder nicht allein zu erreichen ist.

Gegen die Empathie spricht, dass so getan wird, als ob das weiterlebende Ich die Andersheit der Situation des im Abschied befindlichen Du mit eigenen Möglichkeiten nachvollziehen könnte. Wenn es so wäre, würde das auf eine Trivialisierung der Sterbebegleitung hinauslaufen.

Man könnte sie getrost durch einen emotionalen Roboter durchführen lassen. Empathie basiert auf einem Analogieschluss, durch den der Andere systematisch verfehlt wird.

Es gibt daher kein Sich-Hineinversetzen in einen sterbenden Menschen. Unsere Argumentation umfasst vier Schritte. Im Alltag ist (1) die Begegnung zwischen Ich und Du ein Ausgangspunkt für die Sinnbildung. Sinnbildung entsteht durch wechselseitiges Handeln: jeder kann eine Situation aus der Sicht des Anderen betrachten (vgl. Schütz/Luckmann 1984, 122ff). Ich stelle eine Frage und erwarte, dass der Andere meinen Sprechakt als einen versteht, auf den er antworten sollte. Reziprozität beinhaltet eine Normalitätsunterstellung: Ich erwarte, dass sich der Andere in typischen Situationen auch typisch verhält (vgl. Folter 1983). Er möge auf Fragen antworten, eine Begrüßung erwidern usw. Wechselseitigkeit in der Begegnung zwischen Ich und Du ist ein zentraler Parameter zur Erzeugung von gesellschaftlicher Normalität (vgl. Rolf 1999). In der Ethik existiert (2) der Grundsatz des Aristoteles: Geteiltes Leid ist halbes Leid. Die Mitleidsethik basiert bekanntlich auf dieser Maßgabe. Ihr geht es um eine Orientierung am Wohl und Wehe des Anderen. Aber woher weiß ich, was der Andere als Wohl empfindet und als Wehe leidet? Durch mein Mitleiden an seiner Situation! Ich stecke jedoch nicht in der Haut des Anderen, Mitleid ist daher kein Gefühl, sondern seit Schopenhauer eine geistige »Vorstellung von ihm«, den Anderen«, »in meinem Kopf«. Ich identifiziere mich mit dieser Vorstellung so sehr, dass dadurch der Unterschied zwischen ihm und mir »als aufgehoben« (Schopenhauer 1986, 740) angesehen werden kann. Es müsste tendenziell zu einer Verschmelzung zwischen Ich und dem Anderen kommen können. Durch Empathie soll (3) das fremde Seelenleben nachempfunden werden. Einfühlung ist ein Sich-Hineinversetzen in das Seelenleben des Anderen mit dem Ziel, dessen Andersheit von mir selbst her zu gewinnen. Im Kontext der Dialogphilosophie des 19. Jahrhunderts ist auch die Rede von Einsfühlung (!) oder gar von Verschmelzung, so dass der Unterschied zwischen Ich und Du verschwindet. Wir sind im Alltag schnell bereit, zu sagen: »Ich weiß, wie Du dich fühlst.« Ich meine damit, dass ich weiß, was es heißt, dass der Andere sich die Hand verstaucht

hat, da ich selbst meine eigene Hand auch schon einmal verstaucht hatte und diese Situation als unangenehm in Erinnerung habe. Gegen diese Art von Empathie spricht (4): Sie leistet nicht das, was sie verspricht. Sie erreicht den Anderen gar nicht erst, da sie auf einem Analogieschluss beruht. Ich schließe von dem Gefühl, dass ich bei meiner Verstauchung empfind, auf den möglichen Schmerz des Anderen. Der Andere wird dadurch systematisch verfehlt. Neuere Untersuchungen bestätigen diese Einschätzung (vgl. Beyer 2013, Breithaupt 2017). Während diese Art der Verfehlung bei Alltäglichkeiten harmlos ist, wiewohl es eine Verfehlung des Anderen ist und bleibt, ist es das im Angesicht des Todes des Anderen nicht mehr. Die Andersheit des Sterbens des Anderen kann ich als Überlebender nicht von mir selbst her einholen. Daher ist Diversität keine Empathie.

Diversität ist nicht nur von Empathie, sondern zweitens auch von dem Konzept des definitiven Abstands abzugrenzen. Dieses Konzept besagt, dass das Ich dem Du am Lebensende in keiner Weise beistehen könne, weil jeder völlig für sich allein sterben muss. Diese resignative Position bedeutet, dass Sterbebegleitung im Kern unmöglich ist. Auf diese Konsequenz läuft die Stellungnahme der katholischen Kirche in Deutschland im Jahr 1978 hinaus (vgl. Schnell/Schulz 2014, Kap. 1) Missverständnisse rund um die Errichtungen von Hospizen und »Sterbekliniken«, die als drohende Gefahr gesehen wurden, um der Euthanasie einen Weg zu bahnen, waren in den 1980ern an maßgeblichen Stellen verbreitet. Kirchen, Wohlfahrtsverbände und selbst Krankenhausgesellschaften standen deshalb der Idee ablehnend gegenüber.

Die Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz beinhaltete zwei für die damalige Zeit typische Behauptungen. Erstens: Stationäre Sterbebegleitung ist Euthanasie und daher zu unterlassen. Zweitens: Mit der Einlieferung in eine Sterbeklinik werde dem Schwerkranken jede Hoffnung genommen. Es bleibt unklar, welche Art von Hoffnung damit gemeint ist. Es regt sich noch heute der Verdacht, dass diese sogenannte Hoffnung zum unwürdigen Kampf gegen den Tod und damit zum Misslingen von Abschied und Trauer geführt hat. Diese Ansichten sind damals in die Planungen des Bundesministeriums für Jugend, Familie und Gesundheit eingegangen und haben zur Verzögerung der Einführung der Palliativversorgung in Deutschland beigetragen. Erst im Jahre 1983 entstand die erste Palliativstation mit fünf Betten in Köln.

Vor dem Hintergrund der beiden geschilderten Positionen ist nun die These zu sehen, dass Diversität weder Empathie noch Abstand ist, sondern einen dritten Weg darstellt.

e. Bestätigung des Konzepts durch Palliativpatienten

Nach den zahlreichen Anmerkungen zum Konzept der Diversität kommen wir nun zu Fragen der Plausibilität. In einer ersten empirischen Pilottestung wurden Palliativpatienten Fallgeschichten zur Kommentierung vorgelegt, die inhaltlich das Phänomen der Diversität zum Thema haben (vgl. Schulz/Schnell/Paul 2015).

In einer solchen Geschichte war etwa zu vernehmen: »Arzt: Haben Sie eine Depression? Patient: Hören sie mal, was glauben Sie, geht in mir vor? Ich denke über den Tod nach!« Palliativpatienten kommentierten diese Sentenz: »Die Leute stecken nicht in meiner Situation und ja, Worte sind wie Floskeln.« »Jetzt, wo man krank ist, versuchen die Leute zu helfen, aber sie sind hilflos, ..., sie können nichts machen.« »Da kannst Du nichts machen. Von der Seite des Empfängers und nicht von der des Gebenden.« »... Was soll ich denn mit dem Arzt übers Sterben reden?«

Als Ergebnis der Pilottestung konnte festgehalten werden, dass Patienten bestätigen, dass das Phänomen der Diversität aus ihrer existiert. Es besteht an dieser Stelle gewiss weiterer Forschungsbedarf.

f. Was möchten Patienten nicht?

Patienten erwarten von professionellen Begleitern (Ärzten, Psychologen, Pflegenden etc.), dass sie das Phänomen der Diversität nicht überspielen und nicht ignorieren! Die Diversität ignorieren – Beispiele:

Peter Noll (Patient): »Das Gespräch zwischen einem, der weiß, dass seine Zeit bald abläuft, und einem, der noch eine unbestimmte Zeit vor sich hat, ist sehr schwierig. Das Gespräch bricht nicht erst mit dem Tod ab, sondern schon vorher. Es fehlt ein sonst stillschweigend vorausgesetztes Grundelement der Gemeinsamkeit... Auf beiden Seiten wird viel Heuchelei verlangt. Darum auch die gequälten Gespräche an den Spitalbetten. Der Weiterlebende ist froh, wenn er wieder draußen ist, und der Sterbende versucht zu schlafen.« (Noll 1984, 28) Die Ignoranz besteht darin, dass das Schwinden der gemeinsamen Welt übersehen wird.

Thomas Okon (Psychoonkologe): Im Rahmen einer Perspektivplanung bietet ein Arzt seinem Patienten psychologische Unterstützung, Begleitung, Beratung, Kunsttherapie und somit das ganze und gute Programm einer Palliativversorgung an. Der Patient erwidert, dass er nur einen Wunsch habe: Er möchte nicht sterben! Und wörtlich: »Ich bin es, der stirbt. Die Ärzte aber nicht. Sie werden diesen Raum verlassen... Ich nicht. Niemand versteht, was ich damit sagen will.« (Okon 2006, 14) Der Arzt betrachtet den sterbenden Menschen als Patienten. Er bietet ihm folgerichtig medizinische Leistungen an. Der Patient betrachtet sich aber als Menschen. Er hat einen zutiefst menschlichen Wunsch. Er

möchte leben. Die Ignoranz besteht darin, die Differenz von Mensch und Patient zu übersehen.

Gisela Brünner: Der Patient sagt: »Ich habe Angst vor der Behandlung.« Der Arzt antwortet: »Das müssen Sie nicht. Es ist eine Routinebehandlung, die wir hier dauernd durchführen. Es kann nichts passieren.« (Brünner 2005, 17) Die Ignoranz besteht darin, dass der Arzt im Licht der 3. Person auf die 1. Person antwortet und damit seinen Patienten nicht erreicht. Schnell/Schulz/Kolbe/Dunger konnten 2013 zeigen, dass Palliativpatienten sehr sensibel auf Fehler reagieren, die Ärzte aus ihrer Sicht ihnen gegenüber begehen. Dazu zählt die Ignoranz, die die Suggestion einer Kontinuität einer gemeinsamen Welt bedeutet. »Ich bin Ärzten gegenüber sehr vorsichtig.« (Schnell/Schulz/Kolbe/Dunger 2013, 103)

g. Wie mit Diversität umgehen?

Zum Ende der Ausführungen soll nun skizziert werden, wie in der Praxis mit der Diversität am Lebensende umgegangen werden könnte.

Die deutsche Approbationsordnung konstatiert, dass es ein Arzt in fast jeder Versorgungssituation mit dem Tod eines Menschen zu tun bekommen kann. Daher wurde die Palliativmedizin inzwischen zum Pflichtfach im Studium gemacht. Die palliativmedizinische Lehre ist ein geeigneter Kontext, um sich mit der Diversität auseinanderzusetzen. Zur Palliativmedizin gehört die Entwicklung einer reflektierten Haltung gegenüber Sterben und Tod. Übungen und Workshops anhand von Videos sind hier hilfreich.¹

Wenn Ärzte die eigene Sterblichkeit aussparen und nicht reflektieren, kommen sie mit sterbenden Patienten nicht ins Gespräch (vgl. Rodes-Kropf 2005). Es geht darum, die Endlichkeit und den Tod in der 1. Person zu thematisieren und nicht nur in der 2. und 3. Die Weigerung, die eigene Person im Licht der Endlichkeit zu betrachten, bildet einen Hauptgrund für die Tabuisierung des Todes. Der Tod in der 3. Person und auch der in der 2. Person sind hingegen heutzutage öffentliche Themen und weniger denn je tabuisiert.

- 1 Ein Beispiel: Im Rahmen von Diskurs- und Forschungsprojekten, die vom deutschen Bundesministerium für Bildung und Forschung finanziert worden sind, wurden 60 Videos von Gesprächen mit sterbenden Menschen und deren Angehörigen zu Übungszwecken erstellt. Das Projekt www.30GedankenZumTod.de zeigt Umgangsweisen von erwachsenen Menschen mit dem Tod (Ärzte, Feuerwehr, Kommissar, Tatortreiniger, Gerichtsmediziner,...). Das Projekt www.30JungeMenschen.de zeigt Umgangsweisen von jungen Menschen (Schüler, Azubis, Studierende, ...).

In der 1. Person aufzutreten bedeutet für einen Arzt, selbst als Mensch im Dialog zu erscheinen.

Wie Okon feststellte, presst ein Arzt einen Menschen in ein medizinisches Schema und macht ihn dadurch zum Patienten. Diese notwendige Praktik wird durch die Sozialisation des Medizinstudiums befördert (vgl. Schnell/Langer/Bongartz/Jung 2011). Sie ist notwendig, weil ein Arzt nur Patienten helfen kann, aber keinen Menschen. Sie ist im Rahmen der Palliativversorgung aber auch ein Problem, weil sie den existentiellen Aspekt des Todes, der nicht der Rolle des Patienten zuzurechnen ist, verfehlt. Dem kann entgegengewirkt werden, wenn der Arzt in der 1. Person selbst als Mensch dem sterbenden Menschen gegenübertritt. Der Arzt als Mensch – bedeutet nicht, dass alle Professionalität abgeworfen und damit hinter sie zurückgegangen wird. Der Arzt ist in dem hier gemeinten Sinn ein Mensch, wenn er über die Professionalität hinausgeht.

Eine Beziehung zu einem sterbenden Menschen kann nur gelingen, wenn der Patient von sich aus eine *Brücke* dazu anbietet. Die Bedeutung, die An- und Zugehörige von Patienten in dieser Situation haben, ist an anderer Stelle beschrieben.

Ein Umgang mit der Diversität beinhaltet:

1. *Die Brücke zum Patienten zu nutzen, um eine neue, gemeinsame Bedeutungswelt zu errichten.*
2. *Den Patienten als Menschen anzusehen.*
3. *Den Patienten und seine Angehörigen in der ersten Person Singular anzusprechen.*
4. *Einem sterbenden Menschen in der Rolle des Patienten selbst als sterblicher Mensch gegenüber zu treten.*

b. Öffentlicher Umgang mit Diversität

Ein spezieller Umgang mit der Diversität zeigt sich in der Bereitschaft von sterbenden, aber nicht in der Finalphase befindlichen Menschen, sich mit anderen über ihre Situation zu unterhalten und das Gespräch im Internet zu hinterlegen. Hierbei handelt es sich um eine spezielle kulturelle Form, die, mit Jankélévitch gesprochen, den Tod in der 1., der 2. und der 3. Person zusammenführt (vgl. Wildfeuer/Schnell/Schulz 2015).

i. Charta

Unter dem Dach der *Deutschen Gesellschaft für Palliativmedizin*, des *Deutschen Hospiz- und Palliativverbandes* und der *Bundesärztekammer* wurde Mitte der 2000er Jahre ein Chartaprozess initiiert. Dessen Ziel

war und ist die Bündelung aller Expertisen, die für die Versorgung von Menschen an deren Lebensende relevant sind. Dazu zählen Aspekte des Rechts, der Ethik, der Politik, der Ausbildung, der Forschung und natürlich die Beachtung der Besonderheit der Situation betroffener Menschen. Im Jahre 2010 konnte die erste Fassung der *Charta zur Betreuung schwerstkranker und sterbender Menschen in Deutschland* aufgelegt werden (www.charta-zur-betreuung-sterbender.de).

Die Charta definiert Palliative Care als die Bemühung, Patienten an deren Lebensende zu begleiten und zu behandeln, aber unter Beachtung von Barrieren und Grenzen, die in dieser Situation auftreten. In diesem Sinne ist das Konzept der Diversität am Lebensende in der Charta verankert. Die Begleitung verweist auf unsere existentielle Beziehung zu Anderen und das auch im Hinblick auf eine vermeintliche Wahrheit unseres eigenen Selbst.

Anhang 5: Authentizität im Angesicht des Anderen

Authentizität im Sinne von Aufrichtigkeit ist ursprünglich ein Begriff aus der Anatomie. Er bezeichnet die Tatsache, dass der Mensch aufrecht geht, sich damit vom Boden entfernt, Weitsicht und Verantwortungsfähigkeit ausbildet. Davon abgeleitet ist die psychologische Bedeutung. Aufrichtig ist derjenige, der sich nicht verstellt, der sich zu sich selbst bekennt, ehrlich ist und so auch anderen in der Kommunikation gegenübertritt. Der Kern der Aufrichtigkeit ist die Authentizität. Sie meint, dass an einer Person und ihrem Auftreten alles echt und nichts inszeniert ist, kein Gefühl und keine Aussage. In der Ethik und in der Psychologie ist die Ansicht weit verbreitet, dass der Mensch mit sich selbst befreundet sein müsse und dann auch mit anderen gut auskommen könne. Die dazu notwendigen Fähigkeiten zur Empathie sind wichtig, weil sie das Menschliche am Menschen ausmachen würden. Heutzutage, also in Zeiten der Digitalisierung und der Vormacht der künstlichen Intelligenz, sind diese Fähigkeiten sogar besonders wichtig, weil sie, so eine der vorherrschenden Ansichten, den Unterschied des Menschen gegenüber der Maschine ausmache.

Aufrichtigkeit gibt es als Wert nur in Kulturen, die durch die Romantik geprägt sind. Japan gehört zum Beispiel nicht dazu. Dort steht eher das Maskenhafte und Künstliche der Person im Mittelpunkt. Daher erfahren in Japan auch Pflegeroboter eine viel größere Akzeptanz als in Europa (vgl. Wagner 2013).

a. Aufrichtigkeit als fragwürdiger Wert

Aufrichtigkeit geht mit emotionaler Wahrhaftigkeit und daher mit Authentizität einher. Dieses Ideal begegnet uns heute in vielen Ratgebern und auch in der Werbung. »Wie kommt es, dass die Ethik der Authentizität dazu neigt, ins Triviale abzugleiten?« (Taylor 1995, 66) Die Antwort auf diese Frage Charles Taylors ist recht einfach zu geben: Aufrichtigkeit ist in Wahrheit ein Problem! Nichts liegt dem modernen Kulturmenschen ferner als aufrichtig zu sein. Offenbar ist das Leben in der modernen Zivilisation so komplex, dass der Mensch sich verstellen muss, um leben zu können. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts gibt es unzählige Zeugnisse für das Unbehagen in der Kultur und die Last, die dieses dem Menschen aufzwingt.

Die Folge dessen ist eine Distanz anderen und sich selbst gegenüber.

b. Selbstfremdheit

Friedrich Nietzsche zog daraus eine Konsequenz. Es macht keinen Sinn, Spontaneität und Selbsterkenntnis anzustreben, denn wir Menschen sind und bleiben uns fremd (*Genealogie der Moral*, Vorrede)! Das schmerzt uns. Deshalb fragen wir dauernd nach unserer Identität. Wir suchen etwas, das wir nicht haben und ständig verfehlen. Sigmund Freud gab die bekannte Formel aus, dass der Mensch nicht Herr im eigenen Haus sei und meinte damit, dass wir mehr auf anderes wie das Unbewusste hören müssen als auf uns selbst. Es handelt sich hierbei um eine existentielle Dimension, also um eine Maßgabe, die die ganze Lebensführung durchzieht und mitbestimmt.

Karl Jaspers verdeutlicht dieses am Beispiel der Lebenslüge. Ein normaler Lügner behauptet etwas von dem er weiß, dass es falsch ist. Eine Lebenslüge ist hingegen keine Behauptung, die man auch zurücknehmen könnte, sondern besagt, dass die Lüge in die Person eindringt, so dass »ich selbst unwahr werde« (Jaspers 1991, 490). Jemand glaubt an etwas, das aber falsch ist, wie zum Beispiel, dass er von jemand anderem geliebt werde. Diese Liebe existiert nicht. Sie ist eine Lüge, die aber für wahr genommen wird. Aus dieser Lüge zieht die Person Kraft für ihr eigenes Leben. Der Glaube versetzt hier Berge. Würde man die Lüge aufklären, dann würde man der Person nicht helfen, sondern ihr Lebenselixier zerstören. Daher wird die Lüge aufrechterhalten. Jaspers sagt, dass eine »Lebenslüge Wahrheitsverlust in existentieller Schwäche ist.« (ebd., 496)

c. Authentizität ist keine Eigeninitiative

Aufgrund der Selbstfremdheit ist es nicht möglich, aus eigener Kraft aufrichtig zu sein. Es macht keinen Sinn zu sagen: ich will jetzt authentisch sein. Es gibt unzählige Autobiographien, in denen Menschen über sich und ihr Leben erzählen. Und dabei lügen. Wichtige und wohl auch peinliche oder unrühmliche Episoden werden schlicht verschwiegen.

Ein gar klassisches Beispiel für den Versuch, authentisch zu sein, der aber in der Selbstlüge endet, ist das Gedicht über *Peer Gynt* von Hendrik Ibsen. Peer weicht sich selbst ein Leben lang aus und behauptet von sich, er selbst zu sein. Dieses Versteckspiel hat eines Tages ein Ende, als der unausweichliche Tod tritt ihm gegenüber. »Du selbst warst du nie.« (Peer Gynt, 5. Akt, *Eine andere Stelle auf der Heide*) Aufrichtigkeit und Authentizität sind heute zweifelhaft. Niemand kann ernsthaft an sie glauben.

Aus all dem folgt aber nicht, dass das Ideal der Aufrichtigkeit aufgegeben werden sollte oder dass es völlig unsinnig sei. Es kommt vielmehr auf einen anderen Zugang an.

Aufrichtigkeit ist nicht durch Innerlichkeit zu erreichen, sondern nur durch die Begegnung mit dem Anderen. Die Begegnung mit dem Anderen ermöglicht nämlich, die eigene Selbstfremdheit zumindest teilweise zu überwinden und damit erst zu erfahren, wer ich bin, der ich aufrichtig sein soll. Man lernt sich nur über dem Umweg der Kommunikation mit anderen selbst kennen. Für diesen Umweg gibt es keine Abkürzung!

d. Achtsamkeit als Form von Macht

Die Haltung der Achtsamkeit, die seit einer Reihe von Jahren positiv propagiert wird, im Schnittpunkte der Diskurse der Ethik, der Lebenskunst und der Gesundheit situiert ist, bezeichnet eine Einstellung gegenüber sich selbst und Anderen, die auf ein Gewährwerden von Stimmungen, Gefühlen und auf ein Erspüren von Quellen möglichen Leidens abzielt. Die Achtsamkeit hat ihre Wurzeln im Buddhismus und in der europäischen Tradition der Cura Sui. Achtsam ist, wer seine innere Mitte gefunden hat und in diesem Sinne authentisch sein kann. Ausgehend von diesem Optimum soll eine Ethik der Achtsamkeit Zuwendung und Versorgung Anderer ermöglichen.

Der Kommunitarismus der Achtsamkeit scheitert am Versuch, die Beziehung zum Anderen sekundär zu setzen und eine Abkürzung des Selbst zu sich selbst zu behaupten. Anders gesagt: Achtsamkeit ist keine Ethik, weil sie in einem Egoismus gründet. Die Annahme einer inneren Mitte ist mit der Einsicht in die Exzentrizität Helmuth Plessner hinfällig (vgl. dazu: Schnell 2017, 35f). Mit Robert Spaemann ist festzuhalten, dass »uns unser eigenes Personsein gar nicht früher gegeben ist als das Personsein anderer.« (Spaemann 1996, 193)

Achtsamkeit ist populär, weil sie den Zeitgeist der Selbstoptimierung in der Digitalmoderne unterstützt. Wir sollen mehr und besser wir selbst sein. Achtsamkeit ist damit Ausdruck von »Macht«, der »eine Ethik zugrunde« liegt, »die durch die Beziehung seiner selbst zu sich definiert ist.« (Foucault 2004, 314) Schauen wir alternativ zur Achtsamkeit auf die Begegnung mit dem Anderen.

e. Das Versprechen als Institution

Die Begegnung mit Anderen bewirkt, dass ich zu jemandem werde und mich als dieser Jemand offenbaren kann. Anders gesagt: der Andere verhindert, dass ich mich verstelle und verstecke, weil er das Verfehlen meiner selbst unterbindet. Veranschaulichen wir diese Leistung anhand eines Beispiels. Bereits Nietzsche führt in diesem Zusammenhang ein einfaches und zugleich komplexes Phänomen an, nämlich das Versprechen.

Kant hatte das Versprechen und damit die Wahrhaftigkeit in Aussagen zur Grundlage des Zusammenlebens in der bürgerlichen Gesellschaft erklärt. Wie immer folgt Nietzsche derartigen Vorgaben und lenkt sie in andere Richtungen.

Ich verspreche einem Anderen etwas und werde dadurch zu jemandem. Meine Identität ist hier an die Begegnung mit Anderen gebunden. Das ist die konsequente Einlösung von Martin Bubers Diktum, dass das Ich am Du zum Ich werde.

Wenn ich verspreche, dir morgen bei der Gartenarbeit helfen zu wollen, tue ich eigentlich etwas, das unmöglich ist. Woher will ich denn heute wissen, dass ich morgen noch derselbe sein werde? Es könnte sein, dass der Lauf der Dinge meine Absichten verändert, sodass ich morgen keine Lust mehr zur Mithilfe verspüre. Wenn derart empirische Argumente Gültigkeit besäßen, dann wären Abkommen und Verpflichtungen zwischen Menschen völlig unmöglich.

Das Versprechen ist demgegenüber nun aber eine Institution, die Identität wider die verändernde Zeit ermöglicht. Wenn ich dir etwas verspreche, dann lege ich im Angesicht deiner Person fest, dass ich treu bei meinem gegebenen Wort und damit bei mir selbst, meiner Absicht und auch bei dir bleiben werde. Wie immer sich meine Neigungen über Nacht ändern mögen, ich verspreche dir heute, dass ich auch morgen noch ich selbst sein werde. Im Wort-Halten drückt sich die Selbstheit meines Selbst aus und zeigt, wer ich bin. Mit Charles Taylor, George Herbert Mead und Paul Ricœur können wir festhalten, dass »es ausgeschlossen ist, allein ein selbst zu sein.« (Taylor 1994, 71)

Ich bin verpflichtet, der zu sein, der ich durch das Versprechen geworden bin. Der Andere kontrolliert, ob ich auch ich bleibe. Das Versprechen bezieht sich natürlich nicht nur auf triviale Dinge wie die Gartenarbeit, sondern auch auf Institutionen wie Freundschaft, Ehe oder Vaterschaft. Vater zu sein bedeutet, dass ich meinem Kind verspreche, sein Vater zu bleiben und mich entsprechend zu verhalten. Ich kann meine Vaterschaft nicht nach drei Jahren aufgeben, weil ich jemand anders sein möchte. Wenn ich es trotzdem versuche, würde mich de jure ein Anderer an meine Aufgabe erinnern. Diese Andere wäre keine konkrete Person, sondern der Staat.

f. Abgrenzung von der Lebensphänomenologie Michel Henrys

Henry betrachtet in seiner Version von Phänomenologie die Selbstgegebenheit als Grundlage von Sinn und Bedeutung. Er versteht dabei alles »Erscheinen« als ein »Selbsterscheinen.« (Henry 1992, 87) Henrys Phänomenologie heißt Lebensphänomenologie, weil das »Leben« als »ursprüngliches Erscheinen in der pathischen Unmittelbarkeit seines

Lebenserscheinens« (ebd., 165) der privilegierte Modus der Selbstgegebenheit ist. Von diesem Leben aus kommt erst alles Weitere, nämlich die Anderen und die menschliche Welt, zur Geltung. Das Leben selbst entzieht sich in eine Immanenz diesseits der Unterscheidungen von selbst, Anderen und Welt. »Das Leben erweist sich empfindend unmittelbar selbst ohne Distanz, ohne daß sich irgendein Abstand in ihm auftut, der es von sich selbst trennen würde.« (196) In dieser Immanenz des Lebens konstituiert sich eine »Ipseität/ein Sich« (197), die/das ganz bei sich selbst ist.

Henry legt den Focus auf die erste Person Singular und zwar in einer Weise, die eine gewisse Nähe zur sogenannten Neuen Phänomenologie des Hermann Schmitz unterhält. Er unterscheidet sich von Husserl, Gurwitsch, Merleau-Ponty, Waldenfels und anderen Phänomenologen, die die Intentionalitätslehre und die Intersubjektivität ins Zentrum, möglicherweise sogar in das einer Ersten Philosophie, stellen.

Die Konkretisierung der Position des Selbst erfolgt von drei möglichen Paradigmen aus (vgl. Schnell 1999). Im Mittelpunkt des *Zuschreibungsparadigmas* ist eine Person zunächst eine dritte Person (so bei Peter Strawson). Für das *Referenzparadigma* ist die Person erste Person (so bei Roderick Chisholm). Das *Begegnungsparadigma* stellt die Beziehung zu einer zweiten Person ins Zentrum (so Martin Buber und die jüdische Dialogphilosophie).

Wir schließen uns an dieser Stelle dem Begegnungsparadigma an und grenzen uns damit von Michel Henry ab. Unser eigenes Personsein ist uns gar nicht früher gegeben als das Personsein anderer.

Die Beziehung zum Anderen ist nicht nur Quelle für Vulnerabilität, sondern ebenfalls eine der Geltung, die auch die Leiblichkeit umfasst. »Die Wahrheit beginnt zu zweien.« (Jaspers 1981, 95) Wenn sie erst dort beginnt, dann gibt es keine Wahrheit für sich allein. Wenn sie dort erst beginnt, dann weist sie über die Dyade hinaus in das Öffentlich-Politische.

Anhang 6: Über Wahrheit und Fakten im politischen Sinn

Seit der Inauguration von Donald Trump am 20. Januar 2017 wird wieder einmal über den Zusammenhang von Wahrheit und Fakten in der Politik gestritten. Stein des Anstoßes war eine einfache Frage: Sind bei Trump mehr oder weniger Zuschauer als bei Barack Obamas Amtseinführung zugegen gewesen? Das ist eine einfache Frage, die einfach zu prüfen ist, nämlich durch Überprüfung der Fakten und der entsprechenden Aussage. Wahrheit wird als *veritas est adaequation intellectus et re* verstanden.

Doch so einfach ist über Wahrheit und Fakten im politischen Sinne nicht zu verhandeln. Angesichts von Bildmaterial, das offenbar eindeutig zeigte, dass Obama mehr Menschen als Trump zujubelten, wurde von alternativen Fakten gesprochen, sodass Wahrheit selbst in Verruf geriet. Hier trifft Wahrheit auf Ideologie (vgl. Strässle 2019). Ideologie zersetzt Fakten und lässt Wahrheit leerlaufen. Aber kann man auf Fakten in jeder Form völlig verzichten? Was spricht gegen die Faktizität von Tatsachen im Politischen? Beginnen wir mit einer vehementen Verteidigung der Fakten.

a. Dewey und der Pragmatismus

Im Konzert der Zeiten verteidigt der Pragmatismus die Zukunft. Rorty spricht auch von einer »Rechtfertigung der Zukunft« (Rorty 1994, 15). Diese beginnt bereits in den Gründertagen. Charles Sanders Peirce, der Begründer des amerikanischen Pragmatismus, äußert in einem Brief an Lady Welby, dass die Vergangenheit absolut bestimmt, fixiert und tot sei, während die Zukunft lebendig, plastisch und bestimmbar ist (vgl. Danto 1974, 233). Weil die Vergangenheit damit quasi uninteressant wird, weil in ihr nichts mehr auszurichten ist, gewinnt die Zukunft an Relevanz. »Das einzig kontrollierbare Verhalten ... ist zukünftiges Verhalten.« (Peirce 1976, 476)

Ein Unterschied zwischen der amerikanischen und der europäischen Philosophie liegt in der Bemessung der Bedeutung von Traditionen. Die Annahme, dass auch ein Engagement für die Vergangenheit sinnvoll und für künftiges Verhalten relevant sein kann, kommt dem Pragmatismus nicht in den Sinn. Hier begegnen wir dem tiefen amerikanischen Selbstverständnis und Unterschied zum alten Europa. Walt Whitman, der amerikanische Sänger des modernen Menschen, ruft seine Mitbürger dazu auf, die Vergangenheit zugunsten einer »Geschichte der Zukunft« (*Grasbalme*, 4. Gedicht) hinter sich zu lassen.

Eine Rechtfertigung der Zukunft ist das Motiv, welches allen Pragmatikern und den ihnen nahestehenden Denkern gemeinsam ist. Das gilt auch für William James, George Herbert Mead und besonders für John Dewey. Dewey interessierte und engagierte sich daher ein Leben lang in Fragen der Pädagogik und der Erziehung. Erziehung gelte einer besseren Zukunft durch die Bildung junger Menschen, die einst die Geschicke der Gesellschaft lenken sollen (vgl. Dewey 2004, 22ff).

John Dewey beginnt am Ende der 1920er Jahre, also auf dem Höhepunkt einer damals großen Wirtschafts- und Gesellschaftskrise damit, neue Grundlagen für das Handeln und Erkennen zu legen. Er bezeichnet seinen Ansatz als »experimentellen Empirismus« (Dewey 1998, 115). Dieser ist grundsätzlich gegen jede Art von Dogmatismus, Absolutismus und »ewiger Wahrheit« (Dewey 1996, 169) gerichtet. Maßgeblich sei nämlich die Einsicht, dass es in der Welt um das Lösen von Problemen gehe. Dogmen würden hier nicht weiterhelfen, sondern eher zur Vertiefung gesellschaftlicher Krisen beitragen.

Als Experiment bezeichnet Dewey ein Handeln »ohne zu handeln«. Ein Experiment entwirft mit der Hilfe von Gedankenkonstruktionen, die Dewey Symbole nennt, Handlungen und antizipiert deren Folgen. »Wenn ein Mensch ein Feuer anzündet oder einen Rivalen beleidigt, erfolgen Wirkungen; die Würfel sind gefallen. Aber wenn er die Handlung ganz für sich in Symbolen probt, kann er ihr Ergebnis antizipieren und einschätzen.« (Dewey 1998, 153) Auf der Grundlage einer Evaluation der Antizipationen kann er nun das für gut befundene Ergebnis und damit eine gewünschte Antwort auf ein Problem handelnd erzielen.

Die experimentelle Logik möchte Dewey in das Handeln einer politischen Öffentlichkeit versetzt sehen. Vor dem Hintergrund der amerikanischen Krise gilt sein Engagement der Beförderung einer »inklusive und brüderlich verbundenen Öffentlichkeit« (Dewey 1996, 99).

Handlungen zwischen Menschen bringen eine Öffentlichkeit hervor, wenn die Folgen der Handlungen wichtig sind. Sie sind wichtig, wenn sie über den Kreis von unmittelbar Beteiligten hinausgehen und wenn sie irreversibel sind (ebd., 66). Die Folgen von Handlungen müssen beobachtet werden, da festzulegen ist, ob sie unter staatliche Kontrolle gestellt werden oder ob sie der privaten Initiative überlassen bleiben sollen (ebd., 37ff, 184).

Für die Bewertung von Handlungsfolgen ist es sinnvoll zu wissen, ob sie wünschenswert sind oder nicht. Welche Sicherheitsvorkehrungen können in der Industrie Gefahren und unhygienische Bedingungen verhindern, ohne die Wettbewerbsfähigkeit einzuschränken? (ebd., 66)

Um diese und andere Fragen bewerten und beantworten zu können, muss eine Öffentlichkeit eine bestimmte Form der Deliberation annehmen. Das Mehrheitsprinzip ist hier wichtig, aber nicht allein. Mindestens ebenso wichtig ist die Qualität der Beratungen. »Das wesentliche

Erfordernis besteht, mit anderen Worten, in der Verbesserung der Methoden und Bedingungen des Debattierens, Diskutierens und Überzeugens. Das ist das Problem der Öffentlichkeit.«

Eine bloße Mehrheitsentscheidung kann zutiefst ungerecht und unvorteilhaft sein. Um das zu verhindern, bedarf es geeigneter Methoden. Dewey denkt hier an die wissenschaftliche Forschung. Sie solle nicht politisieren, sondern durch Forschung jene »Tatsachen« (ebd., 173) entdecken und veröffentlichen, auf die die Öffentlichkeit angewiesen ist, um Folgen bewerten zu können. Welche Risiken entstehen künftig in der Industriearbeit? Welche Art von Sicherheit ist möglich und erstrebenswert?

Von einem optimalen Funktionieren ist die amerikanische Öffentlichkeit im Jahre 1927, in dem Dewey sein Buch *The Public and its Problems* verfasst, weit entfernt. Zuverlässige Urteile seien von der Öffentlichkeit nämlich nicht zu erwarten, aufgrund eines »Fehlens von Fakten«. Dewey klagt darüber, dass »Geheimhaltung, Vorurteil, Befangenheit, Verdrehung und Propaganda« (ebd., 174) verhindern würden, dass entscheidungsrelevante Fakten (z.B. über die Entwicklung der Industriearbeit) der Öffentlichkeit vorenthalten blieben.

Dewey ist ein Parteigänger der faktischen Politik. Ist es aber zu erwarten, dass wenn Geheimhaltung, Vorurteil etc. zur Seite geräumt sind, klare Fakten im Raum stehen, die keine Interpretationen zulassen, die zu Unstimmigkeiten führen würden, sondern eine inklusive und einige Öffentlichkeit begünstigen? Die Fakten sprächen dann für sich, da sie »hinreichend klar sind, so daß jeder, der es wünscht, sie zur Kenntnis nehmen kann« (ebd., 185). Das Problem der Sicherheit der Industriearbeit wäre dann schlicht und einfach gelöst.

Der amerikanische Politologe Jason Brennan ist ein Schüler Deweys. Er möchte nur noch informierte Bürger zur Wahl zulassen (vgl. Brennan 2017). Den schwarzen Bürgern wäre nämlich am besten geholfen, wenn »man die 80 Prozent der am schlechtesten informierten Weißen nicht wählen läßt« (ebd., 39). Die schlecht Informierten lassen sich von Gefühlen und postfaktischen Wahrheiten leiten. Sie stürzen damit sehr viele Menschen ins Unglück. »Je besser man die Fakten kennt« (38), desto besser ist für Brennan die Qualität einer politischen Richtung.

Der Pragmatismus verteidigt die Zukunft. Er tut dieses im Namen einer Wahrheit, die kein dogmatischer Glaube ist, der an Fakten nicht scheitern kann, weil er immer für gültig gehalten wird. Er sucht aber auch nach keinem »eigentlichen Sosein der Dinge« (Rorty 1994, 16), da offenbar keine interpretationslosen Fakten auszumachen sind. Wahrheit besteht vielmehr in der Nützlichkeit zur Lösung eines Problems (vgl. James 1907) und damit in der Hoffnung auf eine »bessere menschliche Zukunft« (Rorty 1994, 16). Besser ist eine Zukunft im Sinne »zunehmender Sensibilität und wachsender Empfänglichkeit für die Bedürfnisse einer immer größeren Vielfalt der Menschen und der Dinge.« (ebd., 79)

Der Pragmatismus richtet sich gegen die platonische und marxistische Metaphysik, die besagt, dass es nur ein echtes Problem und nur eine wahre Lösung gibt. Alle anderen Ansichten (z.B. der Sophisten oder der Bourgeoisie) sind unwahr. Die Wahrheit ist beim Philosophenkönig oder der Partei. Der Pragmatismus stellt eine faktenbasierte Politik dagegen. Aus einer Pluralität von Ansichten über ein Problem ist experimentell und faktenbasiert die beste Lösung zu ermitteln, öffentlich zu verbreiten und zu revidieren, wenn nötig. Spricht etwas gegen Fakten als eine Instanz, auf die wir uns als Tatsachen berufen?

b. Popper und der Positivismus

Denken wir an die Ausführungen Karl Poppers zur Logik der Forschung, die in der Wissenschaftstheorie sehr oft zum Ausgangspunkt gewählt werden, aber auch, von Popper selbst angeregt, auf die Politik einer offenen Gesellschaft übertragen werden. »Die Tätigkeit des wissenschaftlichen Forschers besteht darin, Sätze oder Systeme von Sätzen aufzustellen und systematisch zu überprüfen.« (Popper 1994, 3) Jene Sätze sind sprachliche Einheiten, die sich auf eine »reale Außenwelt« (ebd., 428), die unabhängig von uns existiert, beziehen. Die Überprüfung der Sätze durch den Forscher ist eine Überprüfung der Geltung der auf die Außenwelt bezogenen Sätze. Gültig ist ein Satz, wenn er wahr ist. »Wir nennen eine Aussage wahr, wenn sie mit den Tatsachen übereinstimmt oder den Tatsachen entspricht oder wenn die Dinge so sind, wie die Aussage sie darstellt.« (Popper 1969, 117) Die Übereinstimmung von Aussage und Tatsachen in der Außenwelt ist ein Kriterium für Wahrheit.

Der Forscher wird hier so gedacht, dass er außerhalb der von ihm untersuchten Realität steht. Der Laborforscher, der zwei Substanzen in ein Reagenzglas schüttet und deren Verfärbung beobachtet, ist schließlich nicht selbst ein Teil des Untersuchungsgegenstandes. Poppers Verständnis von Forschung sieht sich allerdings zwei wesentlichen Problemen gegenüber: Wahrheit besteht nicht schlechthin in der Übereinstimmung eines Satzes mit der Realität, und der Forscher ist kein freischwebender Beobachter.

Das Problem dieser Auffassung besteht darin, dass sie sich in einer Redundanz verfängt, wie es seit Frank Ramsey (1927) heißt. Die Aussage »Ich schreibe einen Text« soll wahr sein, wenn sie mit dem, was hier geschieht, nämlich, dass ich hier sitze und einen Text verfasse, übereinstimmt. Allerdings handelt es sich bei der Übereinstimmung nicht um eine zwischen dem behauptenden Satz (»Ich schreibe einen Text«) und den Tatsachen (Ich sitze hier und schreibe ...), sondern allenfalls um eine Übereinstimmung zwischen zwei sprachlichen Bestimmungen. Die

Elemente »Ich«, »schreiben«, »Text« sind nämlich schon sprachlich gefasst, bevor ich den Satz »Ich schreibe einen Text« äußere. Ich habe in der Vergangenheit bereits gelernt, zu mir »Ich«, zu der Tätigkeit »schreiben« und zum Endprodukt »Text« zu sagen. Die jetzt von mir aufgestellte Aussage »Ich schreibe einen Text« ist redundant, weil sie dem aktuellen Sachverhalt, dass ich nämlich hier sitze und schreibe, keine neue Information hinzufügt.

Wenn die Überstimmung der Aussage mit den Fakten kein zureichendes Fundament für die Ausrichtungen künftiger Politik ist, wenn also die Außenwelt der Tatsachen keine Berufungsinstanz mehr ist, dann könnten wir uns ganz auf eine Ethik der Solidarität verlegen.

c. Rorty und die Solidarität des Neupragmatismus

Das Problem der Fakten hatte Hannah Arendt angesichts des Skandals um die Pentagon-Papiere 1971 angesprochen. »Gibt es denn überhaupt reine Tatsachen, die von Meinungen und Interpretationen unabhängig sind?« (Arendt 1987, 58) Richard Rorty verneint diese Frage, weil es in der Politik um Gestaltung des Gemeinwesens geht und daher um Werte und Interpretationen, die strittig und zu verantworten sind.

Rorty hat vom Schicksal Deweys und Poppers gelernt. Er ist Neupragmatiker und Postanalytiker. Das Ziel der Wahrheit ist nicht die Erzielung einer Adäquation, sondern Solidarität. Rorty vertritt eine nichtexklusive Ethik. Der Geltungsbereich des Wortes *Wir* ist daher möglichst umfassend zu gestalten, so dass niemand unbeachtet bleibt (vgl. Rorty 1988, 15; 1994, 79f). Dabei wird die Ethik auch zum Wahrheitsersatz.

Für den Neupragmatismus ist Wahrheit das, was für uns gut ist und unsere Gemeinschaft stärkt und nicht etwas, das die Wirklichkeit widerspiegelt (vgl. Rorty 1988, 14f). Rorty denkt von hier aus eine Kulturelle Linke, die sich auf Whitman und Dewey stützen kann, denen es bereits darum ging, »to evaluate proposals for the human future« (Rorty 1999, 20). Politik der Zukunft muss sich um die Probleme des arbeitslosen weißen Familienvaters kümmern und nicht nur um die Dekonstruktion von Solidarität. Rorty plädiert für eine Politik, die 30 Jahre später zum Problem für die Wahrheit werden sollte.

Wahrheit geht nicht auf Vorgefundenes, sondern auf Selbstgemachtes. »Wahrheit ist das, woran zu glauben für uns gut ist.« (Rorty 1988, 14) Wahrheit ist das Gute für uns und damit Anstoß für die Berufung auf alternative Fakten. Wenn das Gute für uns Wahrheit und damit von uns zu verteidigen ist, darf ein Präsident dann kritische Berichterstattungen in den Medien verbieten, wenn diese aus Sicht der Macht den Zusammenhalt der Nation bedrohen und daher die Extension des Wortes *Wir* verringern?

Sind wir nicht bei einer Apologie des Scheins angelangt, an den wir glauben, dabei aber vergessen haben, dass es bloßer Glaube ist? Ist die Idee, dass Wahrheit eine Art von Übereinstimmung zwischen zwei Elementen sei, gänzlich zugunsten von Strategien des Postfaktischen zu vernachlässigen? Es gäbe dann eine Pluralität von Ansichten über das, was ein Problem ist und was als Lösung angenommen werden soll. Eine wahre Lösung oder beste Lösung gibt es nicht, weil auf der Basis einer Krise der Repräsentation nur Stimulationen jenseits von wahr und falsch ausgemacht werden können. Die Realität ist in Agonie. »Da keine Realität mehr möglich ist, sind auch keine Illusionen mehr möglich.« (Baudrillard 1979, 35)

d. Baudrillard und der Hyperrealismus

Jean Baudrillard macht mit Nietzsches Einsicht, dass die Abschaffung der wahren Welt auch die scheinbare Welt mit sich zieht, ernst. In seinem Hauptwerk *Der symbolische Tausch und der Tod* (1976) entwirft er das Bild eines Hyperrealismus der Simulation, der die Trennung von Realität und Imagination hinter sich gelassen hat. Der Argumentation liegt eine Theorie von drei Ordnungen zugrunde. Eine solche Trilogie gehört in Frankreich von Comte bis Foucault zur Grundausrüstung des Denkens. Baudrillard unterscheidet das Stadium des Realismus (das Reale ist vom Imaginären getrennt) von einem des Surrealismus (das Reale tritt in das Imaginäre ein) und beide von jenem des Hyperrealismus. Hyperreal, so die Definition, ist »das, was immer schon reproduziert ist« (Baudrillard 1982, 116), ohne je als Urbild (Platon) aufgetreten zu sein.

Als Kulturwissenschaftler erschließt er zahlreiche Motive und mediale Modi, die hyperreal sind. Dazu zählen die Golfkriege, die er ähnlich wie Paul Virilio als Medienkriege diskutiert, und die architektonische Gestaltung der Städte. Das Interesse am System der gewöhnlichen Objekte, so der Titel eines Buches von Baudrillard aus dem Jahr 1968, hat er vermutlich von seinem Lehrer Henri Lefebvre übernommen, der zu Beginn der 60er eine marxistische Theorie des Alltags vorlegte. Die zusätzliche Annahme, dass sich die kreativen Potentiale des Alltags auch in ein leeres Spektakel ergehen können, verdankt Baudrillard dem Einfluss der situationistischen Bewegung um Guy Debord.

Baudrillard ist einer der ersten Intellektuellen, der die Graffiti, die in Großstädten auf U-Bahnen, Häuserwänden und in Tunnels zu finden sind und noch bevor sie als Kunst im öffentlichen Raum allgemein akzeptiert worden sind, ernsthaft untersucht hat. SUPERBEE SPIX COLA 139 KOOL GUY CRAZY CROSS 136. Die Graffiti sind insofern bedeutungslos, da sie leere Signifikanten sind. Sie schaffen als solche ontologisch nichts. In dieser Eigenschaft brechen sie aber das öffentliche Reich der Zeichen in

der innerstädtischen Kultur auf. Superbee annulliert das Parkverbot, indem es das Verkehrsschild okkupiert.

Von John Locke stammt die Ansicht, dass Politik dann legitimiert ist, wenn sie den öffentlichen Interessen aller dient. Vorausgesetzt ist hierbei, wie Locke deutlich betont, dass Bürger reale Interessen haben (*Zweite Abhandlung über die Regierung*, Abs. 151). Dieser weit verbreiteten Ansicht, die wir alle teilen, entzieht Baudrillard den Boden. Es gibt demnach keine öffentliche Meinung, die repräsentiert werden könnte und daher auch keinen legitimen Repräsentanten des Volkswillens (vgl. Baudrillard 1978, 40ff). Gleichwohl fällt das Repräsentationsmodell nicht einfach weg, es wird vielmehr als Simulation aufrechterhalten und damit völlig verändert. Wenn es nichts zu sagen gibt, dann erfinden wir eben etwas! Diese von Niklas Luhmann stammende Sentenz trifft die Logik und den Sinn der Simulation. Die Meinung der Öffentlichkeit ist immer schon ein Erzeugnis und muss als solches zu Legitimationszwecken nachweisbar sein. Meinungsumfragen sind dazu da, die von ihren Fragen selbst erzeugten Antworten zu messen. Hinter den Meinungsumfragen gibt es nichts. Im Übergang von der Demokratie zur Demoskopie zeigt sich für Baudrillard die Herrschaft der politischen Simulation. Die höchste Form des Politischen ist das Bipol. Es gibt mindestens zwei Parteien, die sich aber bis auf wenige Details völlig gleichen. Der Bürger hat eine echte Wahl: entscheidet er sich für den Politiker mit dem Rechts- oder gar für den mit dem Linksscheitel? »Das Bipol ist das vollendete Stadium des Monopols.« (Baudrillard 1982, 108) Ein politisches Bipol, das den Unterschied zwischen Parteien verschwinden lässt, fördert den Rechtspopulismus.

Baudrillard ist ein erster Analytiker der Ideologie des Postfaktischen. In seinem Buch *Amerika* (1986) sagt er wortwörtlich: »Amerika ist weder Traum noch Realität, es ist Hyperrealität.« (Baudrillard 1993, 44) Amerika ist der Ort des Verlustes der Fakten und der Materialität der Lebenswelt, was in den Deutungsstreitigkeiten um Trumps Inauguration sichtbar wird.

Für den Realismus einer Politik der Simulation spricht vieles. Im Lichte unserer Fragestellung wollen wir nur bemerken, dass hier Wahrheit im Sinne eines kritischen Instruments, so in anderem Zusammenhang Tugendhat gegenüber Heidegger, verloren geht. »Wir sind dabei, uns unsere Welt als ein Konstrukt zurecht zu legen. Die Bilder lassen uns das Gewicht der Welt nicht spüren.« (Meyer-Drawe 2018, 17)

e. Merleau-Ponty und die Wahrheit als schöpferischer Ausdruck

Baudrillard belehrt uns darüber, dass es in der Politik nichts zu repräsentieren und niemanden gibt, der Repräsentant wäre. An dieser Stelle können wir mit Merleau-Ponty ansetzen. Es ist richtig, dass es diese

Instanzen in der Politik nicht einfach gibt im Sinne von historischen Tatsachen. Das heißt aber nicht, dass wir gleich eine Simulation behaupten müssten. Vielmehr ist das Politische unter dem Gesichtspunkt der Entstehung zu betrachten. Genau damit verbindet Merleau-Ponty die Frage nach der Wahrheit im Politischen, die Hannah Arendt aufgeworfen hatte.

Merleau-Ponty verfolgt die *Abenteuer der Dialektik* und formuliert in einer Neulektüre von Georg Lukács im marxistischen Vokabular sein Verständnis von Wahrheit. »Die Partei muß zeigen, daß ihr Ausdruck der Arbeiterklasse wahr ist, indem sie diese dazu bringt, sie zu akzeptieren.« (Merleau-Ponty 1974, 63) Hier kehrt der Gedanke einer Art von Übereinstimmung auf gewisse Weise zurück. Wahrheit ist die Zustimmung unserer Ansichten zu etwas, das dieser Zustimmung nicht präexistierte. Damit ist Wahrheit nicht einfach etwas, was zu uns passt, wie Rorty meint, weil es dieses »uns« noch gar nicht gibt. Wahrheit bedeutet nämlich, dass die Elemente, die als Wahrheit zusammenkommen (der zur Arbeiterklasse passende Ausdruck *und* die Arbeiterklasse, die zum Ausdruck passt), gleichzeitig erst entstehen. Die Existenz von Arbeitern als Klasse ist keine vorgegebene Tatsache und auch keine flüchtige Simulation, sondern eine Kraft und ein Vektor, dessen Richtung verändert, der aber nicht mehr zu nichts wird, weil er ein Faktum geworden ist.

Wahrheit ist somit »herzustellende Wahrheit« (ebd., 242), was, wie wir von Castoriadis lernen, das Politische trifft, sie ist aber keine Adäquation (ebd., 65). Ihre Kreativität weist in Richtung des Künstlerischen. Man denke an einen Ausspruch von Paul Klee: Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar.

Bernhard Waldenfels fasst die Idee einer herzustellenden Wahrheit pointiert zusammen: »Wahr wäre also ein Reden und Handeln, das die Dinge sagen läßt, was sie selber sagen wollen und allein nicht sagen können. Es wäre ein Reden und Handeln, das dem, was zu sagen und zu tun ist, gerecht wird, indem es den Dingen zum Ausdruck verhilft. ... Ein Ausdruck, der die Sache trifft, macht sichtbar und bildet nicht bloß ab.« (Waldenfels 1995, 134)

Es gibt diesen Ausdruck, aber nicht den einen, abschließend wahren Ausdruck. Merleau-Ponty zieht aus dieser Einsicht zwei Konsequenzen. Die Idee von Wahrheit ist von einem »unabgeschlossener Verifikationsprozeß« (Merleau-Ponty 1974, 65) nicht zu trennen. Und: »Gewalt« ist nur deshalb unvermeidlich, »weil es keine letzte Wahrheit der betrachteten Welt gibt.« (ebd., 66) Gewalt und Wahrheit kommen ihrerseits zusammen aufgrund der Vulnerabilität der Personen, denen Wahrheit unumgänglich ist.

Anhang 7: Populismus als Antwort auf vulnerables Leben

Der Eintritt von Empörung, Wut, Angst in das Politische gilt als Problem. Gefühle haben in der Politik nichts zu suchen, weil sie Irrationalität bedeuten. Die Beurteilung von Sachverhalten habe nur unter dem moral point of view zu erfolgen, wie uns Rawls und Habermas immer wieder vorgehalten haben. Gefühle und seinen es positiv besetzte wie die Liebe sind keineswegs unparteilich, sondern »weltzerstörend« und »sogar antipolitisch« (Arendt 1981, 238). Dieser massiven Aussage Hannah Arendts hält Martha Nussbaum die Überlegung entgegen, dass heftige Gefühlsäußerungen gleichwohl anzeigen können, dass »wichtige Vorhaben sterblicher Lebewesen bedroht sind.« (Nussbaum 2002, 176) In diesem Sinne haben wir es heute erneut mit der Wiederkehr der »pathischen Dimension des Politischen« (Liebsch 2019, 188) zu tun. Wiederkehr, da das Pathische nicht erst in Form des Wutbürgers aufgetreten ist.

»Das menschliche Leben ist einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz«, es ist »Furcht und Gefahr des gewaltsamen Todes« (Hobbes 1984, 96) ausgesetzt, so die bekannten Worte von Thomas Hobbes. Ausgehend von dieser Bestimmung sollten jedoch zwei Dimensionen voneinander unterschieden werden: die Furcht, die uns auf das Politische verweist und die existentielle Angst, die ein Kennzeichen vulnerablen Lebens und damit anders als die Furcht ausgerichtet ist.

Furcht ist ein intentionaler Akt. Jemand fürchtet sich vor jemandem oder etwas, das, so Heidegger, als »innerweltliches«, also als ein »bestimmter Gegenstand« (Heidegger 1976, 185) namhaft gemacht werden kann. Angst ist hingegen objektlos. »Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt.« Angst bezieht sich nicht auf einen innerweltlichen Gegenstand, sondern auf die existentielle Situation, im Lichte derer erst Gegenstände auftreten können. »Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches.« (ebd., 186) Die existentielle Lage solch vulnerablen Daseins mit ihren Ambivalenzen hat kaum jemand so treffend wie Immanuel Kant beschrieben.

a. Angst: Heidegger mit Kant

Kant wählt nachfolgende, auch literarisch ausgezeichnete Worte:

Der Mensch »entdeckte in sich ein Vermögen, sich selbst eine Lebensweise auszuwählen und nicht gleich anderen Tieren an eine einzige gebunden zu sein. Auf das augenblickliche Wohlgefallen, das ihm dieser

bemerkte Vorzug erwecken mochte, mußte doch sofort Angst und Bangigkeit folgen: wie er, der noch kein Ding nach seinen verborgenen Eigenschaften und entfernten Wirkungen kannte, mit seinem neu entdeckten Vermögen zu Werke gehen sollte. Er stand gleichsam am Rande eines Abgrundes; denn aus einzelnen Gegenständen seiner Begierde, die ihm bisher der Instinkt angewiesen hatte, war ihm eine Unendlichkeit derselben eröffnet, in deren Wahl er sich noch gar nicht zu finden wußte; und aus diesem einmal gekosteten Stande der Freiheit war es ihm gleichwohl jetzt unmöglich, in den der Dienstbarkeit (unter der Herrschaft des Instinkts) wieder zurückzukehren.« (Kant, Werkausgabe XI, *Mutmasslicher Anfang*, A 7)

Markant ist diese Ausgangssituation, weil sie verdeutlicht, dass der Mensch »am Rande eines Abgrundes« steht und von einer Letztbegründetheit weit entfernt ist! Seine existentielle Situation ist vielmehr ambivalent. Der Mensch ist nämlich einerseits frei von der Natur und kann sich daher als autonomes Wesen selbst eine Lebensweise wählen. Der Mensch unterscheidet sich somit vom Tier. Er empfindet das als »Wohlgefallen«. Weil der Mensch nicht vom Instinkt geleitet ist, ist er aber mit einer unendlichen Fülle an Möglichkeiten, eine Lebensweise wählen zu können, konfrontiert. Der endliche Mensch muss sich in der Unendlichkeit orientieren. Er empfindet diese Mühe als existentielle »Angst und Bangigkeit«. Eine Flucht zurück in den Schoß der Natur ist unmöglich. Der Mensch muss nun selbst eine Grundlegung vornehmen. Indem er das tut, wird er zum Vernunftwesen und zur moralischen Person – aber einer Person, die an sich ihre Endlichkeit entdeckt und sich ihrer bewusst bleiben muss.

Kant spricht wie ein Existenzphilosoph, denn es geht um die Wahl der Lebensweise. Von Sören Kierkegaard kennen wir die Eigentümlichkeiten dieser Prozedur. »Was gewählt wird, ist nicht da und entsteht durch die Wahl; was gewählt wird, ist da, sonst wäre es keine Wahl.« (Kierkegaard 2005, 773) Die Existenzphilosophie folgt der Logik des »Entweder-Oder«. Von ihr ist auch Kant affiziert und er führt sie in die Gründungslogik ein.

Kant verteidigt die Vulnerabilität im Zeitalter der Vernunft. Vulnerabilität in Form von existentieller Angst und Bangigkeit, dem Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit und der Furcht vor dem Tod ist ein Motor für die Realisierung von Hinterlassenschaften, die die eigene Endlichkeit übersteigen. Diese Hinterlassenschaften bestehen in der Stiftung einer Ordnung, die auf die Situation existentieller Angst des vulnerablen Lebens antwortet. Jene Ordnung ist das, was Hegel als bürgerliche Gesellschaft beschrieben hat.

Die Ausgestaltung existentieller Angst und damit der Unverankertheit des endlichen Daseins in einer Unendlichkeit ist die Metaerzählung der Sittlichkeit. Sie bietet vulnerablem Leben so viel Sicherheit und Orientierung als eben möglich ist, damit Vulnerabilität in keine akute Bangigkeit umschlägt. Die Sittlichkeit beinhaltet die Familie, damit der Mensch nicht einsam ist; das Vermögen, damit er keine materielle Armut leidet; den Staat als Verwirklichung der Vernunft in Europa in einer insgesamt vernünftigen Weltgeschichte (Hegel 1972, § 257, 360). Das Dasein wird zur gesellschaftlichen Trägerschicht der bürgerlichen Gesellschaft, deren Werte individuelles Dasein überdauert. Die bürgerliche Gesellschaft ist aber bekanntlich eine ambivalente Größe, die keine endgültige und grundlegende Ruhe ermöglicht, obwohl sie es verspricht!

Europa bringt auch den Kapitalismus hervor, der die Metaerzählung ersatzlos aufzehrt (vgl. Kocka 2013). Weil die Produktionsverhältnisse jeder Gesellschaft ein Ganzes bilden, entsteht ein Weltmarkt. Die ökonomische Globalisierung macht alle Nationen voneinander abhängig und zerstört lokale Traditionen und Besonderheiten. Von Marx wurde dieser Verdampfungsprozess der Metaerzählung bereits deutlich beschrieben (MEW 4, 130, 465f).

Die Annahme, dass die Sittlichkeit durch eine andere, fortschrittlichere Kraft, nämlich den ökonomischen Liberalismus, als Logos des Kapitalismus, ersetzt würde, bewahrheitet sich nicht, weil die Nachteile der ökonomischen Globalisierung zu gravierend sind.

Desintegrationen der bürgerlichen Gesellschaft nehmen zu. Die bürgerliche Gesellschaft wirkt integrierend, weil jeder Bürger als Gebender und Nehmender an ihrem Erhalt teilhat und daher an ihr interessiert ist. Die Desintegration beginnt mit der »Erzeugung des Pöbels.« (Hegel 1972, § 244) Der arme Pöbel lehnt die bürgerliche Gesellschaft ab, weil er ihr nichts geben kann und darf, sondern nur von ihr nimmt. Marie Jahoda zeigt in ihrer Studie *Die Arbeitslosen von Marienthal*, wie Menschen, die aus dem Kreislauf des Gebens und Nehmens herausgeworfen sind, resignieren und das Interesse an der Kultivierung des Gemeinwesens verlieren. Der reiche Pöbel lehnt die Gesellschaft ab, weil er von ihr nichts nehmen und ihr auch nichts geben will (vgl. Ruda 2011). Thorstein Veblen zeigt in seiner *Theorie der feinen Leute*, wie Menschen aus dem Kreislauf des Gebens und Nehmens austreten, weil sie sich aufgrund von Reichtum für eigene Luxusprobleme interessieren, die allen anderen Menschen völlig fremd sind. Durch eine Zunahme des Pöbels schrumpft die Metaerzählung der Sittlichkeit zur transzendentalen Heimatlosigkeit (Georg Lukács). Das Dasein ist auf seine existentielle Angst zurückgeworfen und erfährt sich als einsam, armselig, ekelhaft und kurz. Das gilt nicht nur für Menschen und Personen, sondern auch für Systeme, denn

auch sie haben eine Materialität und sind damit vulnerabel (vgl. Philipopoulos-Mihalopoulos/Webb 2015).

c. *Populismus*

Der Populismus antwortet auf die Situation des vulnerablen Lebens, indem er an die Stelle der gescheiterten Metaerzählung eine andere Narration setzt. Der Populismus sagt, dass es Schuldige gibt, die für die Deformationen der bürgerlichen Gesellschaft persönlich verantwortlich sind. Dazu zählen die Ausländer, die Berufspolitiker, die Intellektuellen, die Europabefürworter und andere. Entscheidend ist, dass der Populismus die existentielle Angst in Furcht transformiert und damit sagt, dass nicht die Vulnerabilität, Endlichkeit und Unverankertheit vom Dasein positiv und erfolgreich zu gestalten sind, sondern, dass man negativ agieren könne und somit Feinde abzuwehren sind, damit das bürgerliche Leben ein gutes wird. Diese von Wut und Empörung getragene Erzählung wird geglaubt, nicht nur, aber auch vom Pöbel, der kein Teilhaber der bürgerlichen Gesellschaft ist. Damit beherrscht das reaktive Nein des Ressentiments, wie wir mit Nietzsche feststellen können (*Genealogie der Moral*, 2. Abhandl., Nr. 10), das Politische. Der Rechtspopulismus verwandelt ein Gemeinwesen in eine »Gesellschaft des Zorns« (Koppetsch 2018).

d. *Rechter Populismus*

Arlie Russel Hochschild hat die Auffassung über Staat und Kultur von Menschen des rechten Lagers in den USA untersucht. Über fünf Jahre besuchte Hochschild zu diesem Zweck immer wieder Orte in den Südstaaten, vor allem im Umfeld von Baton Rouge in Louisiana. Dieser Ort wurde ausgewählt, weil er einige Besonderheiten aufweist: freizügiger Umgang mit Alkohol in der Öffentlichkeit, Verkauf von Feuerwaffen ohne Lizenz, das Recht auf Schusswaffengebrauch, wenn Fremde das eigene Grundstück betreten, Todesstrafe, Gefängnisse für Bürger mit mehrheitlich schwarzer Hautfarbe, keine Kleinwagen, sondern SUVs, viele Flaggen, lokale Feste wie das Flusskrebsfestival mit Grill und Tanz. Wir haben es hier mit einem Musterbeispiel einer »antipolitischen Selbstgerechtigkeit« (Liebsch 2019, 224) zu tun. Die eigene Befindlichkeit ist das Maß aller Dinge, das durch die Bekämpfung der Furcht vor Anderen aufrechterhalten wird.

Staatliche Regulierungen werden insofern anhand der Hautfarbe festgelegt. Weiße nehmen den Umgang mit den von ihnen favorisierten Dingen (Alkohol, Schusswaffen, ...) von Regeln aus, während Menschen mit schwarzer Hautfarbe engmaschigen Kontrollen unterworfen werden. Sie

müssen nachts reflektierende Westen tragen, damit sie von Weißen gesehen werden können. Wer keine Weste trägt und überfahren wird, trägt selbst die Schuld dafür (Hochschild 2017, 101f.). Die Ablehnung staatlicher Regulierungen beförderte auch den Fracking-Boom in den Südstaaten. Alle möchten eine saubere Umwelt, aber das Gegenteil tritt ein.

An der im Rahmen dieser Bedingungen gelebten Kultur ist nun abzulesen, dass Menschen des rechten Lagers ein Paradox, so Hochschilds These, leben und verteidigen. Das System verursacht Leid, es wird aber dennoch nicht angeklagt. Hochschild wählt zur Verdeutlichung Themen, die potentiell jeden angehen, wie etwa den Umweltschutz. »Alle, mit denen ich sprach, wollten eine saubere Umwelt. Doch in Louisiana sprang mir das große Paradox förmlich in die Augen: erhebliche Umweltverschmutzung und beträchtlicher Widerstand gegen eine staatliche Regulierung der Umweltverschmutzer.« (ebd., 42)

Dieses Paradox ist offenbar nicht neu. Bereits Adorno entdeckte es bei der Beantwortung der Frage, warum Bürger Politiker wählen, die objektiv, wie man sagen möchte, ihren Interessen zuwiderhandeln. Augenscheinlich, so Adorno, hatten und wohl auch haben »die Menschen das Gefühl, nun gerade mit dieser Bewegung, die die Freiheit abschaffen will, gleichsam wieder in Besitz der Freiheit, der feien Entscheidungsmöglichkeit, der Spontaneität zu gelangen.« (Adorno 2019, 40) Auch die Wahl Donald Trumps manifestiert dieses Paradox als einen Akt der Hegemonie.

Antonio Gramsci versteht unter »politischer Hegemonie« eine Herrschaft, die gleichermaßen »führend und herrschend« (Gramsci *Gefängnishefte*, H. 1, § 44, 101) verfährt. Hegemonie ist ohne Zustimmung undenkbar und ohne Gewalt undurchführbar. »Die normale Ausübung der Hegemonie auf dem klassisch gewordenen Feld des parlamentarischen Regimes zeichnet sich durch die Kombination von Zwang und Konsens aus, die sich in verschiedener Weise die Waage halten, ohne daß der Zwang zu sehr gegenüber dem Konsens überwiegt, sondern im Gegenteil sogar versucht wird, zu erreichen, daß der Zwang auf den Konsens der Mehrheit gestützt scheint.« (ebd., H. 13, § 37, 1609) Es kann demnach gezeigt werden, dass Trumps Wähler die zu ihren Ungunsten ausfallenden Zwänge selbst aktiv befürworten und damit legitimieren. Sie tragen damit zu dem bei, was Barbara Tuchman als »politisches Handeln wider das eigene Interesse« (Tuchman 2016, 11) bezeichnet.

Wer widerspruchslos mit einem System lebt, das Leid und Ungerechtigkeit verursacht, wird auch wider Willen von dessen Nachteilen eingeholt. Seit den 80er Jahren fühlen sich viele Weiße in den Südstaaten im wirtschaftlichen, kulturellen und demographischen Niedergang. Sie stilisieren ihre lokale Kirche als moralische Welt, die es gegen die Medien und deren Vorurteile (»Verrückte Rednecks«, »Weißer Abschaum«, »Ignorante Südstaaten-Bibelfanatiker«) zu verteidigen gilt.

e. Revision der politischen Repräsentation

Der Rechtspopulismus transformiert existentielle Angst in Furcht. Sie ermöglicht es, Schuldige, vor denen man sich angeblich fürchtet, namhaft zu machen und zu bekämpfen. Die Furcht schafft eine Zustimmung zu einem hegemonialen System. Diese Transformation objektiviert sich in einer Revision der politischen Repräsentation, die in Europa seit Jahren stattfindet.

Nicht nur die Spaltung Frankreichs ist eine Konsequenz der Revision der politischen Repräsentation. Die Angehörigen der sog. Unterschicht wählten meist Parteien des linken Spektrums. Sie mussten sich jedoch immer schon der für sie fremden Sprache von Wortführern ausliefern, um im politischen Raum wahrgenommen zu werden. Der Sozialist Mitterand stärkte den Sozialstaat im Bereich der Renten und der Arbeitszeit. Diese Maßnahmen belasteten aber die Wettbewerbsfähigkeit der Wirtschaft. Der konservative Präsident Sarkozy schaffte sie daher wieder ab. Innerhalb von 20 Jahren kam es so zu einer allmählichen Umwälzung, die tiefgreifendere Spuren als die Ersetzung einer Position durch eine Alternative hinterlassen hat.

In Deutschland wählten im Jahre 1998 49% der Arbeiter die SPD. 2010 waren es noch 24 Prozent. Tendenz fallend. In dieser Zeit wurden die Folgen der Agenda 2010 spürbar. Bei der Umstellung auf die Agenda 2010 in Deutschland (»Fördern und fordern«, lautete die Formel), mit dem Start von New Labor in Großbritannien und auch in Frankreich änderte sich die Art der politischen Repräsentation. Begrifflichkeiten wie arm/reich, Herrschende/Beherrschte verschwanden aus dem politischen Raum und wurden durch Eigenverantwortung, Umgestaltung, Chancen- und Risikonehmer, gleichberechtigtes Individuum ersetzt. »Die Sozialdemokratie geht im Neoliberalismus auf.« (Mouffe 2007, 80)

Da eine Abarbeitung am Binärschema arm/reich nicht mehr möglich war, weil es als öffentliches Thema quasi nicht mehr angeboten wurde, nahmen die Akteure fortan etwas anderes ernst, nämlich das Doppel Franzose/Ausländer. Didier Eribon beschrieb diesen Prozess anschaulich am Beispiel des Wahlverhaltens seiner Eltern in Nordfrankreich (vgl. Eribon 2016, 119ff).

f. Linker Populismus

Die Sammlungsbewegungen eines linken Populismus sind angetreten, um dem Rechtspopulismus etwas entgegenzusetzen. Sie möchten erstens den Kampf gegen Schuldige, vor denen es sich zu fürchten gilt, nicht zum Primat des Handelns erheben. Sie wollen zweitens die Revision der politischen Repräsentation rückgängig machen und »die Frontlinie zwischen links und

rechts wiederbeleben« (Mouffe 2018, 16), wie Chantal Mouffe, eine Theoretikerin des Linkspopulismus, betont. Damit würde »das konfrontative Wesen der Politik wieder in den Vordergrund rücken.« (ebd., 15)

Der Linkspopulismus versteht sich nicht als reaktiv, denn er möchte ein »neues Subjekt kollektiven Handelns konstruieren«, um eine »als ungerecht empfundene Gesellschaftsordnung umzugestalten.« (21) Eine »Alternative zur krisengeschüttelten neoliberalen hegemonialen Formation« (36) biete nicht der Rechtspopulismus, sondern eine Bewegung der Gerechtigkeit. Man denke an die Kampagne von Bernie Sanders als Widerpart zum Rechtspopulismus der Trump Administration. Ein weiteres Vorbild hierfür ist die Syriza-Bewegung.

Nachdem 2009 Premierminister Papandreou zugeben musste, dass Griechenland die EU über die wahre Finanzsituation belogen hatte, kam es trotz der Rettungspakete aus Brüssel zu Tumulten. Durch eine rigorose Sparpolitik verloren viele Griechen Arbeit und Renten. Die Arbeitslosigkeit lag 2014 bei 25%. Im Januar 2015 kommt Syriza an die parlamentarische Macht. Sie formte die massiven Emotionen der wütenden Bevölkerung zu einem politischen Willen, indem sie Synergien zwischen gesellschaftlichen Bewegungen und Parteipolitik nutzte. Es gelingt ihr, einen kollektiven Willen in einer demokratischen Forderung nach einem Ende der Sparpolitik zu artikulieren.

Im Unterschied zur rechtspopulistischen Antwort auf die Krise der neoliberalen Sittlichkeit hebt der Linkspopulismus die Revision der politischen Repräsentation auf. Die Schemen »rechts/links« und »arm/reich« kehren in den politischen Raum zurück. Die Bekämpfung der Furcht vor politischen Gegnern, die keine Feinde im Sinne Carl Schmitts sind, wird nicht als sinnvolle Maßnahme der Ausgestaltung existentieller Angst ausgegeben.

g. Jenseits des rationalen Urgrundes

Für den Linkspopulismus reklamiert Mouffe einen Antiessentialismus, der eine Anerkennung des Unverankertseins des Daseins enthält. Sie bezeichnet dieses als »grundlegende Nicht-Festgelegtheit.« (102) Demnach »entbehrt« auch jede politische Ordnung »eines rationalen Urgrundes.« (101) Es ist ausgeschlossen, dass eine wahre Antwort auf diese Situation möglich ist. Weder im Sinne der Sittlichkeit als Verwirklichung der »Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit« (Hegel 1972, § 258) noch in der Version des rechtspopulistischen Ressentiments. »Jede gesellschaftliche Ordnung ist eine temporäre und gefährdete Artikulation hegemonialer Praktiken.« (100)

Das Dasein muss sich selbst in eine Grundlegung begeben und damit als endliches Wesen die Unendlichkeit und Unverankertheit und

existentielle Angst anerkennen. Dabei werden Befindlichkeiten unvermeidlich. Dieser Diskurs beginnt mit Kant, der die Vulnerabilität im Zeitalter der Vernunft verteidigt. Die Konjunktur, die das Medium des Gefühls im Politischen gewonnen hat – man denke an *Shitstorms* oder an Stephane Hessels Aufruf *Empört Euch!* –, bezeugt ein Hervortreten des Pathischen. Dabei sind Unterscheidungen zu beachten.

Die existentielle Angst ist das Pathische, sofern »es mit unserer Endlichkeit zusammenfällt.« (Liebsch 2019, 193) Sie zu erleben, zeigt uns unsere Zugehörigkeit zu vulnerablem Leben an. Die Furcht vor jemand oder etwas ist ein »negativer Erfahrungsanspruch« (ebd., 201), der uns als Teilhaber des Politischen positioniert, wenn dieses Gefühl artikuliert und vergemeinschaftet wird, damit es Gehör findet.

Problematisch wird der Einfluss der Emotion, wenn sie als selbstgerechte Antwort auf existentielle Angst ausgehen wird und damit der Eindruck erweckt wird, als ob ihr zu folgen die einzig wahre Antwort auf die Frage sei, wie angesichts des Unverankertseins zu leben ist. »Gerade mit solcher Selbstgerechtigkeit sind wir aber gegenwärtig massiv konfrontiert, vor allem in Verbindung mit diversen Erscheinungsformen politischen Populismus.« (224)

Anhang 8: Gibt es Philosophenkönige?

Emmanuel Macron ist seit dem 14. Mai 2017 der Staatspräsident der Französischen Republik und er ist ein Kompromisskandidat. In Frankreich gilt die Regel, dass die stimmberechtigten Bürger im ersten Wahlgang ihre Gefühle und Impulse sprechen lassen und erst in der Stichwahl die Raison zur Geltung bringen und dann auch kompromissbereit sind. Bereits im Jahre 2002 konnte in diesem Modus der Griff von Marine le Pens Vater nach dem Amt des Präsidenten verhindert werden. Jacques Chirac machte damals das Rennen.

2017 siegte Emmanuel Macron. Er ist ein Kompromisskandidat, aber in einem neuen, besonderen Sinne. Die vor ihm liegende Aufgabe ist die Herstellung eines Ausgleichs zwischen Rechts und Links. Das ist besonders, weil programmatische Kompromisse in Frankreich eher unüblich sind, da Politik auf Polarisierung angelegt ist. Große Koalitionen sind unbekannt und gelten als Stillstand. Diesmal ist die Situation anders. Es bedarf nun aber eines Kompromisses, um die Spaltung in der politischen Kultur, die den Erfolg von Populisten begünstigt (nicht nur in Europa, auch in den USA), zumindest abmildern zu können. Es war eine Art von Europaliebe, vor dem Hintergrund einer Krise (vgl. Offen 2016), die Macron 2017 ins Amt verholfen hat.

Im Gegensatz zu Deutschland ist Frankreich immer schon und bis heute ein zentralistisch ausgerichteter politischer Körper. Wer auf einer Party berichtet, Philosophielehrer zu sein, wird umgehend gefragt: Wo denn? In Paris oder in Montpellier? Pierre Bourdieu stammt aus Béarn am Fuß der Pyrenäen. Obwohl er es in Paris auf den Olymp des Collège de France geschafft hat, blieb er dennoch lebenslang ein gesellschaftlicher Außenseiter aus der Provinz. Ein Angehöriger der Elite in den reichen französischen Metropolen würde nie nach Metz in Lothringen reisen. Der Bauer aus der Region Var kennt umgekehrt den Place de Etoile nur aus den Übertragungen des Zieleinlaufs der Tour de France im Fernsehen. Wenn die Klassen einer Gesellschaft sich nichts mehr zu sagen haben, entsteht eine schwerwiegende Krise. Norbert Elias hat dieses am Beispiel Deutschlands nach der Reichsgründung 1870/1 in seinen *Studien über die Deutschen* aufgezeigt.

a. Die Spaltung Frankreichs

Die Spaltung Frankreichs ist Folge einer Revision der politischen Repräsentation. Die *classe populaire* wählte klassisch links, musste sich aber immer schon, um überhaupt im politischen Raum erscheinen zu können,

die Sprache von Wortführern borgen und sich ihnen damit auch ausliefern. Die Linke unter dem Sozialisten Mitterrand stärkte den Sozialstaat mit der Herabsetzung des Rentenalters und der Wochenarbeitszeit. Dieser Segen belastete allerdings die Wettbewerbsfähigkeit des Landes erheblich. Folgerichtig strich der konservative Präsident Nicolas Sarkozy, den Alain Badiou als kompletten Revisionisten betrachtet (vgl. Badiou 2008), seit Beginn seiner Amtszeit die meisten Sozialleistungen mit der Begründung, sie schaden der wirtschaftlichen Entwicklung und belasteten den Haushalt. Dieser Wechsel, der sich in einem Zeitraum von über 20 Jahren vollzog, erwies sich im Nachhinein als mehr als das Übliche Hin und Her zwischen Alternativen.

Ähnlich wie bei der Umstellung auf die Agenda 2010 in Deutschland oder mit dem Start von New Labor in Großbritannien änderte sich jetzt auch die Art der politischen Repräsentation. Begrifflichkeiten wie »arm/reich«, »Herrschende/Beherrschte« verschwanden aus dem politischen Raum und wurden durch »Eigenverantwortung«, »Umgestaltung«, »gleichberechtigte Individuen« ersetzt. Der Waldarbeiter in Fontainebleau, der Erntehelfer in Burgund, die Honigbauern in der Provence, die Fischer im Finistère, die Marktverkäufer in der Bretagne sollten sich fortan als neoliberale Akteure verstehen. Damit hatte die Elite ihnen offensichtlich zu viel zugemutet! Es kam zu einer Revision der politischen Repräsentation. Diejenigen, die jahrelang den Wortführern der sozialen Gerechtigkeit gefolgt sind, schlossen sich nicht dem Neoliberalismus an, sondern revidierten ihre Ausrichtung. Ressentiment und Populismus waren die Folge. Da eine Abarbeitung am Binärschema »arm/reich« nicht mehr möglich war, weil es als öffentliches Thema quasi nicht mehr angeboten wurde, nahmen die Akteure fortan etwas Anderes ernst, nämlich das Doppel »Franzose/Ausländer«. Man konnte es geradezu sehen. In Südfrankreich verschwanden über die Jahre die Plakate der Linksgewerkschaft CGT und wurden durch solche der Front National ersetzt. Auch außerhalb der Wahlzeiten! Der Nationalismus verspricht eine Repräsentation des Ganzen und des Wahren. Obwohl dieses Versprechen eine Lüge ist, da es herzustellen behauptet, was es nie gegeben hat, wird es als Deal akzeptiert. Didier Eribon und Chantal Mouffe haben diese Effekte näher untersucht.

Mit der Wahl Macrons ist eine wahrscheinliche Spaltung Frankreichs und Isolierung innerhalb Europas zunächst vermieden worden. Es kommt darauf an, Bildung für alle zu ermöglichen, ohne die Eliten zu entwerten, die Problematik der Banlieues, die durch die Flüchtlinge der letzten Jahre neue Brisanz erfahren hat, zu entschärfen und das Volk daran zu erinnern, dass der muslimische Nachbar nicht das Hauptproblem einer sozial ungerechten Gesellschaft ist, die natürlich ihre Wirtschaftskraft nicht durch zu hohe Löhne gefährden darf und die außerdem ein neues Selbstverständnis entwickeln muss, das selbstverständlich

die Sicherheitspolitik nicht übertreibt, das europäisch ist, das Verantwortung übernimmt und auch bei den Militärausgaben keinesfalls zurücksteht. Der Markt soll und wird sich entfalten und Arbeitslosigkeit mindern, die Politik muss zugleich eine Steuerung des Marktgeschehens durch Instrumente der Gerechtigkeit bewirken und zwar gleichsam für junge Menschen und Rentner.

Macron ist Zögling der Eliteausbildung und zugleich anders als andere ausgerichtet. Er gründete *En Marche*, mehr eine Bewegung als eine etablierte Partei. Sie brachte ihn zur Macht. Eine bekannte Pose des jugendlich wirkenden Macron zeigt ihn mit ausgebreiteten Armen, wie er auf einer Bühne steht und eine Menschenmenge Zusammenhalt verleiht. Die Wirkung dieser Symbolpolitik aus der Zeit des Wahlkampfes ist längst verpufft. Erfolgreiche Politik ist angezeigt. Dabei mag dem Präsidenten helfen, was Paul Ricœur als *sagesse pratique* bezeichnet. Macron hat einst bei Ricœur studiert.

b. Gilets Jaunes

Die Farbe Gelb ist inzwischen nicht nur in Frankreich zum Symbol des politischen Protests geworden. Bürger und sogenannte kleine Leute artikulieren ihre Angst davor, dass Kapitalismus, Globalisierung und Digitalisierung sie demnächst aus der Sittlichkeit der Gesellschaft ausstoßen werden. Damit jeder diese vernimmt, tragen die Akteure gelbe Warnwesten. Die Gelbwesten (Gilets Jaunes) existieren in Frankreich seit dem 17. November 2018. Der anfängliche Protest richtete sich gegen die Erhöhung der Benzinsteuern. Rasch weitete er sich aus. Kurz vor Weihnachten 2018 waren es an einem Samstag 66000 Demonstranten im ganzen Land.

Mit dem Amtsantritt von Präsident Emmanuel Macron keimte die Hoffnung, dass der Zerfall Europas aufgehalten und eine Erneuerung eingeleitet werden könne. Doch eine Erneuerung erfordert Umstellungen von den Bürgern. Sie kostet über die erhöhte Benzinsteuern hinaus zudem Geld und zwar das der Bürger. Ingrid Levavasseur, eine der Wortführerinnen in Gelb, ist von Beruf Krankenschwester. Sie verdient 1250 Euro im Monat.

Der positive Wille zur Erneuerung Europas schleppt als problematische Nebenfolge die Exklusion von Bürgern mit sich, die dadurch an den Rand gedrängt werden. Sie protestieren in einer Situation, in der viele von ihnen kurz vor dem Überlaufen zum Front National stehen. Sie protestieren damit auch gegen die Gleichgültigkeit, mit der die Gesellschaft dieser Situation gegenübersteht. Die Gelbwesten stehen für den Konflikt zwischen den kleinen Leuten in den Vorstädten und auf dem Land gegen die globalisierten Eliten in den Metropolen. Anfang 2019 kam die unvermeidliche Frage auf, ob die oppositionellen Gelbwesten sich als Partei

aufstellen sollten. Von Beginn an war unklar, in welche Richtung diese Partei gehen solle. Ist gar ein tiefer Anschluss an die Rechten denkbar? Präsident Emmanuel Macron ist ein ehemaliger Investmentbanker der jüdischen Rothschild-Bank ...

An Samstagen, wenn in Paris die Proteste stattfinden, verbarrikadieren die größeren und exklusiven Geschäfte ihre Schaufenster mit Holzlatten wie die Hausbesitzer in Florida zum Schutz vor den alljährlichen Thunderstorms. Der Protest der Geldwesten ist zur Gewalt geworden. Chao-ten und Radikale tummeln sich und nähren einen Miserabilismus, der seit Victor Hugo und Émile Zola auch zu Frankreichs Tradition zählt.

In jedem Fall steht die gelbe Bewegung nicht nur und per se für eine Wiederbelebung einer basisdemokratischen Linken, wie Édouard Louis, ein Schüler Didier Eribons, annimmt. Louis erkennt in den Protesten Motive und Akteure am Werk, die auf die Leidensgeschichte seines eigenen Vaters, dem die Herrschenden das Essen buchstäblich direkt vom Teller genommen haben, verweisen und in diesem Sinne für Gerechtigkeit kämpfen (vgl. Louis 2019). Diese gut gemeinte Wortführerschaft von Louis ist problematisch, weil sie die Proteste nicht nur einseitig legitimiert, sondern auch instrumentalisiert.

Zur selben Zeit reagierte Präsident Macron auf die Proteste im Sinne der *Cahiers de doléances* aus den Zeiten der großen Revolution mit einer Einladung zur einer großen nationalen Debatte. Das Volk soll 35 Fragen zu wichtigen Themen wie soziale Gerechtigkeit, Ökologie, Einwanderung und anderes mehr beantworten. Welche Steuern sollten gesenkt und welche staatlichen Dienstleistungen im Gegenzug zurückgefahren werden? Soll die Elitehochschule ENA geschlossen werden? Welche Alternativen in der Ausbildung von Führungskräften kann es geben? Hier zeigte sich ein klassisches Problem der politischen Repräsentation. Auf ein sachliches, durch Proteste vorgetragenes Anliegen des Volkes reagiert die Macht mit einem Formerfordernis. Wer inhaltlich protestieren will, soll erst einmal Fragen auf einem Formular beantworten. Dadurch wird der Protest unterdrückt. Das Volk will nicht zum Stift greifen und wohlfeile Worte schmieden, sondern billigeres Benzin! Diese klassische Falle verweist auf den Abstand zwischen der Elite und dem Volk.

c. Der Staatsadel

In seiner Untersuchung über den *Staatsadel* (*La Noblesse d'état*; Bourdieu 1989) erforschten Pierre Bourdieu und seine Mitarbeiter die Selbstreproduktion des in sich abgeschlossenen Zirkels der gesellschaftlichen Führungsschicht in Frankreich. Wer dazugehören will, muss einen Erfolg an einer Eliteschule vorweisen. Durch die Lektüre und Interpretation der Werke von Chamfort, Balzac und Claudel werden Tugenden,

Geschmack, Takt, Augenmaß, Reflexion, Noblesse oblige, Urteils- und Tatkraft eingeübt. Die damit absolvierte Sozialisation prägt, so Bourdieu, die Sichtweise der späteren Elite auf die Gesellschaft. Eine regelgerechte Verinnerlichung von *Le Père Goriot* formt somit die Wahrnehmung- und Bewertungsschemata für die künftige Sicht auf Unter- und Oberschicht, gesellschaftlichen Aufstieg, familiären Zusammenhalt und gesellschaftliche Kälte.

Emmanuel Macron, der die Aufnahmeprüfung für die Elitehochschule *École normale supérieure* zweimal verpasste, studierte, wie zeitweilig auch Nicolas Sarkozy, an der Universität Paris-Nanterre. Macron befasste sich mit Machiavelli und Hegel. Zwischen 1999 und 2001 arbeitete er als Assistent am Lehrstuhl von Paul Ricœur. Es stellt sich die Frage, wie sich Philosophie und Macht zueinander verhalten.

d. Macron und Ricœur

Bereits Platon versuchte sich als Vermittler von Macht und Ideenlehre als er die Tyrannei in Syrakus nach philosophischen Grundsätzen reformieren wollte. In der Tradition von Annäherungen zwischen Philosophie und Praxis lotet Francois Dosse die Begegnung zwischen Paul Ricœur und Emmanuel Macron aus.

Macron ist bei Étienne Balibar durch die Althusser-Schule gegangen, bevor er Paul Ricœurs Mitarbeiter wurde. Ricœur selbst schreibt im Vorwort zu *La mémoire, l'histoire, l'oubli* aus dem Jahr 2000, dass er »Emmanuel Macron [...] eine fundierte Kritik des Stils und die Gestaltung des kritischen Apparats des vorliegenden Werkes verdankt.« (Ricœur 2004, 18) Macron gehört heute dem Herausgeberkomitee an, das die Werke des verstorbenen Ricœur ediert.

Dosse stellt heraus, dass der Präsident aus der Zeit als Mitarbeiter des Philosophen vier Anliegen mitgenommen hat: Politik ist eine Praxis der Repräsentation, die Vernunft hat sich den Herausforderungen durch das Böse und die Gewalt zu stellen, Handlung ist ohne Freiheit nicht möglich, ein Gesellschaftsvertrag ist von der Gerechtigkeit her zu sehen (vgl. Dosse 2018, 58f). »Wenn, wie Ricœur anzeigt, die Ethik der Moral vorausgeht, dann lässt sich sagen, dass Emmanuel Macron ihm auch in dieser Beziehung folgt, sofern sein Projekt für eine gerechtere Gesellschaft Priorität gegenüber jeder Form einer durch Gesetze kodifizierten Moralisierung des politischen Lebens erhält.« (ebd., 151) Die präsidentiale Antrittsrede Macrons vom Mai 2017 kreist um diese Gedanken.

Wenn wir die These Bourdieus über den Zusammenhang von Habitusbildung und Elite ernst nehmen, haben wir von Macron den Ausbau einer großen Erzählung zu erwarten, die besagt, dass die nationale Identität eine narrative Identität wiederum verschiedener Erzählungen ist, die

ein vielfältiges Frankreich bezeugt und für ein gerechtes Gedächtnis eintritt. Zuhören, Handeln und Spannungsausgleich im Sinne einer offenen Dialektik wären die Elemente der präsidialen Haltung.

Seit Napoleon I existiert gleichwohl eine geteilte Wahrnehmung zwischen Außen- und Innenpolitik. Für Franzosen ist Napoleon der geniale Innenpolitiker, für den Rest Europas der Verlierer von Waterloo.

Innenpolitisch geht es heute in der Auseinandersetzung mit diffusen Gelbwesten um die Grundlagen einer gerechten Gesellschaft, außenpolitisch stehen in der EU diverse Projekte an wie die Besteuerung von Datenunternehmen wie Facebook oder um den Aufbau einer gemeinsamen Außen- und Wirtschaftspolitik.

Macron ist zur Rettung Europas angetreten und gewählt worden. »Was das Thema Europa – *die* Herausforderung zu Beginn des 21. Jahrhunderts – angeht, so besteht zwischen Ricœur und Macrons Position eine bemerkenswerte Nähe.« (212). Macron geht es um einen »dritten Weg« (221) zwischen einem Zurück zum Nationalstaat und dem Vorlauf zu bloßer Globalisierung. Der Karlspreisträger der Stadt Aachen hat aber das Problem, in Europa relativ deutlich zwischen Liberalen und Nationalisten zu unterscheiden. Das bedroht eine Einigung. In außereuropäischer Hinsicht hat sich Macron für die Rückgabe von Raubkunst eingesetzt und ist damit zum Vorreiter in Europa geworden. Es stellt sich nur die Frage, ob damit lediglich eine Ent-Schuldung der Vergangenheit initiiert oder gar zur einer »Ethik und Politik der gerechten Erinnerung« (Ricœur 1998, 113) beigetragen wird.

Die von Dosse betonte, inhaltliche Nähe zwischen der Politik Emmanuel Macrons und der Philosophie Paul Ricœurs hat keine Schule gemacht. Die Mitglieder des Wissenschaftlichen Beirats des Fonds Ricœur wiesen erst kürzlich darauf hin, dass die gegenwärtige französische Politik durch den Bezug auf Ricœur weder zu legitimieren noch abzulehnen sei. Dass Könige philosophieren oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen.

e. Der Dreiklang der Demokratie

Dennoch kann Politik, zumal die Emmanuel Macrons, an der von Paul Ricœur mitbegründeten Vision eines Dreiklangs der Demokratie bemessen werden. Ihre drei Grundtöne lauten:

Erinnern als Fortführung guter Beispiele der Tradition. Hannah Arendt spricht von der Beachtung der »Glanzlichter der Menschheitsgeschichte«. (Arendt 1989, 163)

Nichtvergessen als Erinnerung an die vulnerablen Personen, die durch Gewalt zu Opfern wurden. Paul Ricœur erinnert an den Imperativ »Du wirst Dich erinnern! Du wirst nicht vergessen.« (Ricœur 1998, 56)

Anknüpfung an Möglichkeiten der Vergangenheit. Walter Benjamin mahnte den »Kampf für unterdrückte Vergangenheit« (Benjamin 1981, 17. Geschichtsphilosophische These) an.

Das Politische lehnt sich an das Ethische an. Ethisch relevant sind der Mensch, das Tier und die Natur. Chantal Mouffe geht auf Bruno Latour zu, so dass sich das Ethische und das Politische befruchten, wenn sie sagt, dass es unerlässlich sei, die »ökologische Frage« mit »der sozialen Frage zu verknüpfen«, um eine »attraktive Vision« (Mouffe 2018, 73), die ein »kollektives Wollen«, das von »gemeinsamen Affekten getragen wird« (ebd., 90), formen zu können. Diese Elemente waren auch in der Bewegung *En Marche* lebendig, die mit dem Impuls einer linkspopulistischen Bewegung startete. Macron unternahm den Versuch, sie auf den Bahnen der repräsentativen Demokratie zu etablieren. In dem Maße, wie dieser Versuch Gestalt angenommen hat, sind ihm die *Gilets Jaunes* entgegengetreten. Offenbar unterscheidet die pathische Dimension des Politischen von sich aus nicht zwischen rechts und links. Diese Unterscheidung ist erst zu erstreiten.

Anhang 9: Digitalisierung der Lebenswelt als Angriff auf vulnerables Leben

Wenn man die Vulnerabilität zum Leitfaden einer Sozialphilosophie macht, ist es wichtig, direkt vor Missverständnissen zu warnen. Vulnerabilität bezeichnet sicherlich die passive, hinfällige, schwache und dunkle Seite der menschlichen Person und sie wäre damit das Gegenteil der aktiven, gesunden, starken, rationalen und vernünftigen Seite. Dieser Gegensatz ist beachtenswert. Doch nehmen wir an dieser Stelle eine Vulnerabilität in den Blick, die jener Vulnerabilität, die der Gesundheit entgegengesetzt ist, vorausgeht. Wir entwickeln die Vulnerabilität im Ausgang von der Phänomenologie der Leiblichkeit als Ambivalenz von Potenz und Endlichkeit.

Ein Mensch wird geboren, lebt und stirbt dann. Geboren wird der Mensch als leibliches Wesen. Das besagt, dass der Mensch als endliches Wesen geboren wird, denn der Leib ist ein Gewebe, das nicht für ewiges Leben gemacht ist. Durch seine Leiblichkeit ist der Mensch Geburt und Tod ausgesetzt. Darin ist eine Ambivalenz beschlossen. Gebürtlichkeit bedeutet, dass ein Mensch das Potenzial hat, einen neuen Anfang zu realisieren, also aus seinem Leben etwas zu machen. Der Mensch entfaltet zu diesem Zweck seine Vernunft. Er gründet eine Familie und pflegt Freundschaften. Er erfindet eine künstliche Welt und erobert das Weltall. Sein Anfangspotenzial ist eine Macht (gr. *Dynamis*, lat. *Potentia*, dt. *Möglichkeit*). Endlichkeit bedeutet, dass das menschliche Leben zugleich ein Sein-zum-Tode lebt. Es ist Potenz und gleichzeitig dem Verfall preisgegeben.

a. Phänomenologie der Leiblichkeit

Der Vollzug der menschlichen Existenz, der im Verhalten, Handeln und Sprechen besteht und der mit Bezug auf Andere und die Welt zu verstehen ist, bildet einen Ausgangspunkt, von dem aus nun eine Differenz von Leib und Körper getroffen werden kann. Der Leib ist Körper, sofern er nicht mehr als jemand, der sich der Welt zuwendet, auftritt, sondern als etwas, an dem Handlungen ausgeführt werden. Ich greife quasi als Leib in das Regal, um ein Buch herauszunehmen, verletze mich dabei und versorge später die blutende Stelle am meinem Körper mit einem Pflaster. Ausgehend von Faktum der Leiblichkeit kann die Differenz Leib und Körper bestimmt werden. Die Differenz von Leib und Körper wird vom Leib aus getroffen. Der Leib tritt damit doppelt auf, nämlich als Orientierungsnullpunkt und als Element einer Differenzierung. Systematisch hat Helmuth Plessner diesen Gedanken entwickelt.

Mit der Geburt ist gesetzt, dass wir auf Andere (Menschen, Tiere, Dinge) stoßen. Es ist unsere Aufgabe, zu ihnen ein vernünftiges Verhältnis zu etablieren. Dabei wirken zwei heteronome Kräfte in- und miteinander: das Ethische und das Politische.

b. Das Ethische und das Politische

Das Politische ist eine Gestaltungsmacht, um Gesellschaften und Institutionen aufbauen zu können, die eine Ausgestaltung des Verhältnisses zu Anderen realisieren. Das Ethische ist Anspruch, die gestalteten und zu gestaltenden Ordnungen des Sozialen (Freundschaft, Familie, Gesellschaft, Staaten) als nichtexklusiv zu gestalten. Ethik ist der Anspruch auf Nichtexklusivität. Das heißt: niemand soll aus dem Schutzbereich von Achtung und Würde ausgeschlossen (exkludiert) werden. (Die Situation von Tieren und die der Natur ist dabei auch zu berücksichtigen). Die menschliche Praxis ist an diesem Anspruch der Nichtexklusivität zu messen.

Nicht jede Exklusion ist ein ethisches Problem. Der Anspruch der Nichtexklusivität impliziert zudem keine Harmonie, die in Gesellschaft und Politik unmöglich wäre. Betrachten wir dazu den hegemonialen Diskurs des Politischen. Autorinnen wie Chantal Mouffe heben hervor, dass das Politische als Antagonismus zu verstehen sei. Jede gesellschaftliche Ordnung ist politischer Natur und basiert demnach auf einer Form von Ausschließung. Entscheidend ist nun, dass ein solcher Ausschluss den Anderen nicht zum Feind macht, da kontrahegemoniale Verfahrensweisen zum Zuge kommen. Es gibt immer unterdrückte Möglichkeiten, die aber reaktiviert werden können. Das Ausgeschlossene ist damit nicht annulliert und auf ein nacktes Leben reduziert.

Das Ethische bezieht sich auf den Anderen und ist nichtexklusiv, weil es den Anderen als Anderen bejaht. Das Politische bezieht sich auf das, was der Andere sagt und tut. Rede und Handlung des Anderen können bejaht, verneint oder verhandelt werden, ohne den Anderen auszuschließen. Erst ein Nein, das sich nicht auf die Rede des Anderen, sondern auf dessen Person bezieht, macht diesen zu einem Feind, der Carl Schmitt zufolge zu vernichten ist. Feindschaft ist kein Wert für eine Demokratie!

Nur in einer Demokratie gilt das Ausgeschlossene als nicht schlechthin ausschließenswert und kann daher auf alternativem Wege zur Sprache kommen. Diese Bestimmungen zählen zu den Eckpunkten einer Auffassung von Demokratie, die als Institutionalisierung von Konflikthaftigkeit (Claude Lefort), welche eine Bürgergesellschaft nicht zerbrechen lässt, verstanden werden kann.

Claude Lefort, Chantal Mouffe und andere Konflikttheoretikerinnen des Demokratischen sind so zu verstehen, dass die Prozesse einer

Demokratie auf keine geschichtsphilosophisch fundierte Emanzipation und auch auf kein Gesamtziel des Guten und des Rechten zustreben, das alle Einzelanstrengungen harmonisch zum Nutzen aller in sich vereint. Vielmehr bedeutet Konflikt, dass in einer Demokratie nicht immer alle gleichzeitig zum Zuge kommen. Deshalb ist das Ethische im Politischen von großer Bedeutung. Das Ethische fragt danach, wie es um diejenigen steht, deren Anliegen keine Realisierung gefunden haben. Sind sie vernichtet wie ein Feind oder gibt es für sie jene alternativen Artikulationsmöglichkeiten?

Das Ethische und das Politische stehen in einem Spannungsverhältnis zueinander. Damit ist gesagt, dass eine politische Exklusion nicht auch unweigerlich eine ethische Exklusion nach sich zieht. Mit einer Demokratie ist kein politischer Ausschluss zu vereinbaren, der per se eine ethische Exklusion bedeuten würde. Das Ethische ist das Nichtantagonistische. Das Politische kann dagegen als Konflikt um die Gestaltung des Anspruchs auf Nichtexklusivität verstanden werden, wie auch die Praxis der Inklusion. Wir wollen abschließend Richard Rorty zitieren, der die Demokratie als den Wunsch nach möglichst umfassender Erweiterung des Anwendungsbereichs des Wortes ›Wir‹ bezeichnet.

c. Zum Status des Ethischen I

Das Ethische begleitet die Auslegung der Leiblichkeit, es ist aber nicht aus einer Biologie des bedürftigen Mängelwesens herleitbar. Ausgangspunkt des Ethischen ist das leibliche Selbst, das in einer Selbstsorge begriffen ist und zwar mit Anderen und anderen Anderen in der Welt. Von hier aus gilt es, eine nichtexklusive Ethik zu entwerfen. Dieser Entwurf führt, wie bereits angekündigt, die Cura sui als Gestaltung des endlichen Lebens durch Sachgebiete bekannter Prinzipien und Werte, die als ethische Durchführungen des sich von der Vulnerabilität der Leiblichkeit her ergebenden Selbst-, Welt und Fremdbezugs gedacht werden: Autonomie, Fürsorge, Familie, Ästhetik, Person, Menschenwürde, Anerkennung und Gerechtigkeit. Die Gleichzeitigkeit des Selbst-, Welt- und Fremdbezuges, die mit Donald Davidson als dreibeiniges Stativ bezeichnet wurde, ist dabei der Ort, von dem aus jene Werte argumentativ erschlossen werden. Die Autonomie bezieht sich auf das Ich, die Fürsorge auf das Du. Anerkennung und Menschenwürde sind Qualitäten interpersoneller Relationen. Die Freundschaft bezeichnet ein Wir, die Familie bezieht sich ebenfalls auf das Wir. Sie verfügt dabei über die Besonderheit, ein Umschlagpunkt zwischen Interpersonalität und Gesellschaft zu sein. Die Gerechtigkeit bezieht sich schließlich auf die Strukturen der sozialen Welt, der Institutionen und der Gesellschaft.

d. Zur Perspektive des Ethischen

Die Darstellung und Entfaltung ethischer Prinzipien und Werte im Zeichen einer Sozialphilosophie der Vulnerabilität ist an anderer Stelle detailliert erfolgt (vgl. Schnell 2017, Kap. 7 bis 15). An dieser Stelle soll lediglich die Perspektive dieser Ethik anhand einiger Aussagen skizziert werden.

Leitend ist der Gesichtspunkt einer ethisch relevanten Andersheit. Sie wird gedacht mit Blick auf (Un)Begriffe wie etwa Nichtidentität (Adorno), Wiederholung (Deleuze) oder Fremdheit (Levinas). Andersheit ist nun nicht irgendeine Beliebigkeit, sondern eine Ausnahme vom Binärschema-tismus, der als Ordnung vorausgesetzt ist und auch relevant bleibt. Ausnahmen sind Ausnahmen im Hinblick auf eine Ordnung. Wird die Ordnung annulliert, verschwindet auch die Ausnahme. Andersheit besagt: wie immer wir Akteuren begegnen, erscheinen sie im Licht des Ethischen. Wenn wir nach der Würde von Menschen fragen, gehen wir nicht davon aus, dass diese Menschen ethische Neutren, sondern ethisch bedeutungsvolle Wesen sind. Der Andere gehört immer schon in den Schutzbereich des Ethischen, wir sind ihm gegenüber nicht gleichgültig. In dieser »Nicht-Indifferenz« zeigt sich eine »Verantwortung« (Levinas 1992, 361) gegenüber dem und den Anderen. Aus diesen Annahmen leiten sich nachfolgende Aussagen ab.

1. Die Andersheit der Person ist eine Ausnahme von der Besonderheit, die zu achten das allgemeine Gesetz gebietet. Andersheit realisiert ihre ethische Qualität in der Begegnung.
2. Indem die ethisch relevante Personalität von zuzuschreibenden Eigenschaften abgelöst und nun an die Begegnung gebunden wird, wird die Form des Ethischen in die Materialität des konkreten gelebten Lebens eingeführt, ohne diese einseitig von der Reziprozität her zu verstehen.
3. Die Begegnung ist konstitutiv für die Würde. Ich bin Umwelt für den Anderen und kann mich selbst zurücknehmen. Meine Würde ist an die des Anderen gebunden.
4. In der Begegnung konstituiert sich die Person und mit ihr ihre Würde als Meinesgleichen. Würde vermittelt zwischen der Andersheit der Person und einer auszuhandelnden Gerechtigkeit. Aushandlung ist zwar Reziprozität, sie geht aber in ihr nicht auf. Sie lässt eine Andersheit in Form einer Ausnahme von der Reziprozität zu.
5. Die Ausnahme erweitert die Gerechtigkeit um eine als sinnhaft erfahrene Gabe von Gütern an die Adresse Anderer.
6. Der Versuch einer nichtexklusiven Ethik führt zu bestimmten Konsequenzen im Hinblick auf eine Gesellschaft und ihre Politik.
7. Wir sind mit der Tatsache konfrontiert, mit Menschen zu koexistieren, denen wir mehr geben als sie uns erstatten.

8. Achtung und Schutz schließt ethische Andersheit ein, also auch die Würde von Menschen, die wir persönlich nicht leiden mögen und mit denen wir auf engem Raum nur ungern zusammenleben.
9. Ethisches Verhalten ist kein Dienst nach Vorschriften und Binärcodes, sondern wesentlich eine würdevolle Begegnung auch mit denen, die aus dem Raster der Vernunft fallen.

e. Zum Status des Ethischen II

Das Ethische ist nicht aus der Biologie und nicht aus der Anthropologie herleitbar, aber es bezieht sich auf die Leiblichkeit (vgl. Schnell 2004). Die Art dieses Bezugs nennen wir mit Freud und Jean Laplanche eine *Anlehnung*. Eine Anlehnung bezeichnet eine Relation aus Elementen im Sinne einer Nachbarschaft. Deren Elemente stehen in sich und verstehen sich dennoch als Nachbarn. Wir wollen dieses Verhältnis im Sinne von Levinas präzisieren.

Einer Reduktion des Ethischen auf eine Bedürftigkeit, die aus einer biologischen Mängelausstattung des Menschen herrührt, hat Levinas stets eine klare Absage erteilt. Zu diesem Zweck unterscheidet er zwischen Bedürfnis und Begehren.

Das Bedürfnis beschreibt einen Kreislauf. Ein Subjekt hat einen Mangel (an Wissen, Anerkennung, Nahrung, Kapital etc.), den es durch eine Aneignung des Fehlenden ausgleicht. Gleich der Nahrungsaufnahme setzt diese Aneignung immer wieder neu ein und von vorne an. Das Bedürfnis gehört in das Register der Ontologie. Jede Ontologie ist eine Philosophie der Macht, weil sie das Andere auf das Selbe reduziert.

Das Begehren beschreibt hingegen eine Bewegung zum Anderen hin, die vom Anderen ausgeht und nicht zum Selben zurückkehrt. »Das Begehren des Anderen entsteht in einem Wesen, dem nichts fehlt.« (Levinas 1983, 219) Das Begehren, das auch bei Jacques Lacan eine gewichtige Rolle spielt, entstammt dem Register der Metaphysik. Das metaphysische Begehren strebt nach dem ganz und absolut Anderen, von dem wir bereits im Zusammenhang mit der Ethik und Sozialphilosophie der Vulnerabilität gesprochen haben. Die Metaphysik geht der Ontologie voraus.

Aus der Differenzierung zwischen Bedürftigkeit und Ethik leiten wir das Argument ab, dass der Angriff der Digitalisierung auf die Materialität der Welt das Ethische nicht gleich mitverzehrt, sondern ihm und auch dem Politischen eine Chance lässt. Bevor wir zu dieser Möglichkeit kommen, soll nachfolgend zunächst der Prozess der Digitalisierung skizziert werden.

f. Digitalisierung und Postbiologie

Fast jede technologische Revolution beinhaltet einen Angriff auf die Vulnerabilität des endlichen Lebens. Dieser Angriff tritt wechselweise als Überwindung, Leugnung, Abschaffung oder als Verbesserung des Daseins auf.

Im Renaissancehumanismus von Pico della Mirandola wird das Innere des menschlichen Geistes als Träger von Würde (*De hominis dignitate*) hervorgehoben und der menschliche Leib als *Malum*, das eine Vollkommenheit des Daseins verunmöglicht.

Die modernen Bio-, Neuro- und KI-Wissenschaften und -technologien verstehen sich seit den 60er Jahren als diejenigen, die das *Malum* überwinden können. Klassisch ist die Programmschrift von Hans Moravec aus den späten 80er Jahren. Demnach müssen wir am Menschen den üblichen Dualismus exekutieren: Körper und Geist. Der Geist ist potentiell unsterblich, weil er aber an einen endlichen und damit mangelhaften Körper gebunden ist, kann er seine Macht nie völlig ausschöpfen. Das ändert sich, wenn es gelingt, »unseren Geist aus unserem Gehirn zu befreien« (Moravec 1990, 152). Der Mensch kann ins Unendliche einer »postbiologischen Welt« (ebd., 14) aufbrechen. Diese Möglichkeit stand der Renaissance noch nicht zu Verfügung. Der menschliche Mangel ist nun ausgeglichen.

In den 90er Jahren werden die Möglichkeiten des Internet mit der visionären Robotik verschmolzen. Die Anthropologie des Cyberspace sieht die Menschheit als kollektives *Cogito* vor. Jeder kann mit jedem kommunizieren und jeder lernt von jedem. Science und science fiction vermischen sich, weil die Natur erstmals als digitale Natur verstanden wird.

Der Mensch ist ein Cyborg und tritt als Nachricht auf, weil er in quantifizierbaren Daten zu fassen ist. Diese und andere Ideen sind zum Ende des letzten Jahrhunderts bereits komplett ausformuliert. »Der Leib und die Endlichkeit des Menschen, die Widerständigkeit der Dinge, kurz: das, was bisher als Schicksal galt, wird komplett zur Option erklärt.« (Schnell 2002b, 165) Die Diskussion um die Digitalisierung knüpft an diese Macht an.

g. Serres und die Digital Natives

Die Digitalisierung hat auch Aspekte einer neuen und weltweiten Popkultur. Sie wird von den nach 1980 Geborenen gebildet und ist nicht per se ein Kulturverfall. Die Digital Natives sind auch die Trägerschicht gegenwärtiger Gesellschaften in Europa. Früher, als wir noch Briefe geschrieben haben, war nicht alles besser. Für Michel Serres gibt es daher Gründe, die Möglichkeiten der vernetzten Generation auszuloten.

Junge Erwachsene in Europa leben heute in einer neuen Geschichte und einer anderen Zeit als ihre Eltern. Sie kennen keinen Krieg, sie werden lange leben, sie kommunizieren durch das Internet. »Die Kinder«, wie Serres sie nennt, »haben sich also im Virtuellen eingerichtet« (Serres 2013, 14). Das Internet ist globale Form, die, wie apriorische Formen der Anschauung und der Schematismus, beliebige Inhalte subsumieren und kommunizierbaren Sinn ermöglichen. Das Handy ist kein Telefon mehr, sondern ein Computer, der einen Datenaustausch durch Raum und Zeit realisiert. Alles Bisherige verdampft unter der neuen Form. »Dies zugrunde gelegt, werden wir gleichwohl neue Bande erfinden müssen. Die Zahl der Facebook-Nutzer, die sich jener der Weltbevölkerung nähert, legt davon Zeugnis ab.« (ebd., 18).

Eine alte, auf Neil Postman zurückgehende These besagt, dass wenn Unterschiede in der Verfügung über Wissen aufgehoben werden, die Generationen sich massiv verändern würden. Diese von Postman als apokalyptische Vision gemeinte Prognose ist für Serres eingetreten. »Alle Welt hat das Wissen, das verbreitet ist, bereits. Zur Gänze. Zur freien Verfügung. Zur Hand. Jederzeit zugänglich im Netz, bei Wikipedia, mit dem Handy, durch jedes beliebige Portal.« (35) Das kollektive Cogito kann wirklich werden. Im Unterschied zu Postman, der vor 30 Jahren zu den Trauernden am Grab der Gutenberg-Galaxie zählte, spricht Serres von der Möglichkeit einer »Demokratie des Wissens« (37) im Geist des Disparaten. Die Differenz von Schüler und Lehrer, Wissen und Nichtwissen, Autorität und Gefolge schwindet. Es gibt keine Medien des Journalismus mehr, die etwas hervorheben, das dadurch wichtig wird und als wichtig von Lesern oder Sehern zur Kenntnis genommen und weitererzählt wird. Es werden von jedermann Bilder und Informationen produziert und gesendet.

All das hat Tradition. Der Empfänger ist auch Sender (Brecht, *Radiotheorie*), Reproduktion ist Aufklärung (Benjamin, *Kunstwerk im Zeitalter ...*), das elektronische Medium hat eine mobilisierende Kraft (Enzensberger, *Baukasten zu einer Theorie der Medien*). Und diese Tradition lebt offenbar. Eine direkte, plurale Demokratie, die die Codes des Nationalstaates hinter sich gelassen hat, ist in Massengesellschaften durch das Internet und seine User heute möglich. Diese Vision ist zugleich eine Ideologie.

Dieser Doppelaspekt wird von Serres zu betonen völlig vergessen. Entweder ist man mit Husserl der Meinung, dass die Lebenswelt in ihrer Wesensstruktur ungeändert bleibt, was immer wir kunstlos oder als Kunst tun, dann ist sie vor jeder Ideologie geschützt. Oder Raum und Zeit sind nicht mehr wie einst auf der Lorettohöhe, dann gibt es Gründe, die Veränderungen auch als Deformation wahrzunehmen

h. Digitalisierung der Lebenswelt

»Zum modernen In-der-Welt-sein gehört die Technisierung der Lebenswelt, die mit der Digitalisierung eine qualitativ neue Stufe erreicht hat.« (Fellmann 2006, 191) Der umfassende Prozess der weltweiten Digitalisierung prägt seit langer Zeit alle gesellschaftlichen Systeme in unterschiedlicher Weise. Zahlreiche Veränderungen sind bereits real geworden, andere und weitere werden erwartet, erhofft und befürchtet. Die digitale Transformation kann als ein Angriff auf die selbstverständlichsten Selbstverständlichkeiten und damit als ein solcher auf das, was Edmund Husserl eben als Lebenswelt bezeichnet, verstanden werden (vgl. ebd., 134ff). Die Lebenswelt ist die Welt, in der sich unser ganzes Leben praktisch abspielt und von der alle Sinnbildungen ausgehen und auf die alle Sinnbildungen wiederum abzielen. Wir befinden uns derzeit in einem Prozess der »Digitalisierung der Lebenswelt« (Schnell/Dunger 2019). *Die Digitalisierung ist die Transformation der Welt in quantifizierbare Daten bei gleichzeitiger Automatisierung.*

Die Digitalisierung hat zugleich mindestens drei Triebkräfte: das Dispositiv aus Politik, Wirtschaft und Wissenschaft. Die Triebkräfte verfolgen mit der Digitalisierung Interessen, die sich aber nicht decken. Sie sind jenseits von Pro und Contra angesiedelt, da sie weder zu Bejahung noch zur Ablehnung anstehen. Die Folgen der Digitalisierung der Lebenswelt sind ambivalent, denn es gibt wünschenswerte und nichtwünschenswerte Konsequenzen.

i. Digitalisierung der Lebenswelt im Licht einer Sozialphilosophie der Vulnerabilität – Thesen

1. *Digitalisierung ist der Angriff auf die Materialität der Lebenswelt.* Als Eros wird die Kraft bezeichnet, die Personen, die einander an einem bestimmten Ort in der Welt begegnen, zueinander zieht. Die Initialzündung ist dabei der Blick auf die leibliche Erscheinung des Anderen. Gang, Haltung, Aussehen fallen auf. Von hier aus gilt es, den Anderen kennenzulernen. Seinen Namen, Alter, Stand, Klasse, Beruf. Die Digitalisierung, die Menschen zusammenbringt, die sich im Alltag nie getroffen hätten, verkehrt diesen Logos ins Gegenteil. Durch das digitale Matching werden zunächst ortlose, quantifizierbare Eigenschaften einer Person in Form von Daten angeboten. Man erfährt zuerst Namen, Alter, Stand, Klasse, Beruf und hat aufgrund der Datenlage dann zu entscheiden, ob eine Anziehungskraft bestehen könnte. Diese Versuchsanordnung zerstört jedoch den Eros - sofern nicht ein glücklicher Zufall, der die Absicht begünstigt, hinzutritt.

2. *Digitalisierung ist die Transformation der Lebenswelt in quantifizierbare Daten.* Bäume filtern das Treibhausgas CO₂ aus der Atmosphäre. Bäume sind wichtig. Aber der einzelne Baum zählt nichts! Für das Konzert des Sängers Ed Sheeran im Sommer 2018 hätten auf einem Parkplatz der Düsseldorfer Messe 104 Bäume gefällt werden sollen. Der Oberbürgermeister versprach, dass anderswo neue und mehr Bäume gepflanzt würden. Der Baum erbringt eine Leistung, die bilanziert werden kann. 105 Bäume sind besser als 104, weil mehr Treibhausgas gebunden wird. Dieses Mehr ist mit Punkt und Komma bezifferbar. Ein Baum ist digitale Natur.
3. *Digitalisierung ist Transformation von Verantwortung in abzählbare Schuld.* Der private und öffentliche Verkehr ist gefährlich. Es ist sicherer und daher geboten, wenn nicht mehr der Mensch selbst, sondern automatisierte Systeme fahren, wie die Ethikkommission »Automatisiertes und Vernetztes Fahren« im Juli 2017 festhält. Der Sicherheitsdiskurs sagt, dass es besser ist, wenn auf einer stark frequentierten Kreuzung jährlich nur 22 statt 29 Menschen sterben. Verantwortung wird zur abzählbaren Schuld. Das ethische Argument, dass der Wert des Lebens nicht quantifizierbar ist und dass deshalb jeder Toter einer zu viel ist, hat im Sicherheitsdiskurs keinen Platz.
4. *Digitalisierung ist Optimierung des Lebens.* Ein Cyborg ist ein Mensch, dessen Fähigkeiten durch Implantate verbessert werden. Ein RFID-Chip funktioniert als Datenspeicher, der das Fühlen und Verarbeiten von Reizen optimiert und zudem gänzlich neue Optionen eröffnet. Wenn das Implantat in die Fingerkuppe eingesetzt wird, ist es dem Cyborg möglich, Musik zu hören, wenn er seinen Finger ans Ohr legt. Der Einsatz solcher Implantate kann Menschen mit Behinderungen helfen, sich in der Welt besser zu orientieren. Die Optimierung ist als solche allerdings nicht nur eine Option, sondern auch eine Norm, die diejenige als nicht normal aussondert, die sich nicht optimieren lassen.
5. *Digitalisierung ist Kontrolle.* Zur Gewährleistung von Sicherheit lässt die Polizei in Shanghai in einigen Stadtteilen Gesichtserkennungsdrohnen ausschwärmen. Sie vergleichen biometrische Fotos von Straftätern mit den Gesichtszügen von Passanten und erzielen Treffer in 90% der Fälle. Kontrolle und Überwachung beendet die Freiheit der Person, weil im Zeichen von herzustellender Sicherheit a priori jeder ein Verdächtiger ist. In westlichen Ländern überwachen Arbeitgeber ihre Angestellten, um sogenanntem Zeitdiebstahl vorzubeugen.
6. *Digitalisierung verdeckt die Angst vor dem Tod.* Die Verbesserung der Altenpflege sieht in Shanghai vor, dass personbezogene Daten besonderer Art von Rentnern erhoben, gespeichert und ausgewertet

werden. Body-Mass-Index, Blutdruck, Atemfrequenz werden permanent durch Watches an Interventionsteams gemeldet, die in Krisenfällen eingreifen. Alle bekannten Visionen einer perfekten Gesundheitskontrolle sind totalitär. Der Totalitarismus hat Angst vor dem Tod, weil sich der Tod seinem Zugriff entzieht.

j. Technologie und Zeit

Der Bezug auf den Tod ist eine Bezugnahme auf die Zeitlichkeit des Daseins. Laut Hans Blumenberg bleiben Technologie und Automatisierung, die die Digitalisierung perfektioniert, ohne Bezug zur Endlichkeit des Lebens unverständlich. »Das Wesen der Technik ist ganz und gar nichts Technisches.« (Heidegger 1988, 5) Die Wahrheit dieses Satzes von Heidegger zeigt sich auch hier und jetzt. Der Impuls der Technik ist nichts Technisches, denn es ist vielmehr der Wille »zur Verlängerung des menschlichen Lebens« (Blumenberg 2015, 270), den wir auch in der Postbiologie am Werke sehen. Da aufgrund der Endlichkeit des menschlichen Leibes der Wille zur »Verlängerung der Lebenszeit« an definitive Grenzen stößt, wird er durch ein Ersatzprogramm abgelöst. Wenn es also nicht erheblich viel mehr Zeit geben kann, dann kann es aber doch zu einer »Beschleunigung der (die Endlichkeit) erfüllenden Prozesse mit Ereignissen, Erfahrungen, Produkten, Bildern (und) Eindrücken« (ebd., 271) kommen. In der Kürze der Zeit wird erheblich viel mehr realisiert. Die Digitalisierung und ihre Automatisierung ermöglichen eine immer effektivere Nutzung und Auskostung der Endlichkeit.

k. Das Ethische und das Politische im Zeichen der Postdigitalisierung

Dirk Baecker zufolge ist die Digitalisierung die vierte Medienepoche der kulturellen Welt (vgl. Baecker 2018). Daraufhin wäre eine *Postdigitalisierung*, wie wir zunächst nur abgrenzend sagen können, der Anbruch einer fünften Epoche, die die Quantifizierung der Lebenswelt überschreitet und das Ethische und das Politischen vor neue Herausforderungen stellt. Es wurde bereits erwähnt, dass aus der Ansicht, dass das Ethische nicht auf die Biologie des bedürftigen Menschen reduziert werden kann, das Argument abgeleitet wird, dass der Angriff der Digitalisierung auf die Materialität der Welt das Ethische nicht gleich mitverzehrt, sondern ihm und auch dem Politischen Optionen eröffnet. Dieser Aspekt soll abschließend betrachtet werden.

Um das Ethische positiv fassen zu können, bietet sich die Figur des *Überschusses* an, die Adorno wählt, um die Flucht des Nichtidentischen aus der Kategorie beschreiben zu können. Das Ethische soll in

inhaltlicher Hinsicht an der Differenz von *idem* und *ipse* im Hinblick auf den Begriff der vulnerablen Person verdeutlicht werden. Die Überlegungen stehen insgesamt im Kontext des Angriffs der Digitalisierung auf vulnerables Leben.

Zunächst ist festzuhalten, dass die Digitalisierung inhuman ist, weil sie eine halbierte Humanität produziert, die nur die regel- und technikförmige Seite menschlicher Kommunikation fördert und zugleich die Endlichkeit und damit die Andersheit, Unbestimmtheit, Abweichung, Überschreitung, Unausdeutbarkeit ausblendet, die wesentlich zum Menschlichen gehören und daher ethisch sehr relevant sind (vgl. Meyer-Drawe 1996; Gamm 2000). Halbiert ist Humanität, wenn der Glaube real ist, dass Kommunikation eine Reaktion auf eindeutige Zeichen und Codes ist. Humanität ist jedoch mehr als das, was als personenbezogene Daten gefasst, gesendet, kommentiert und gespeichert werden kann. Um den Überschuss des Humanen über quantifizierbare Daten betonen zu können, wird an dieser Stelle an eine frühere Argumentation angeknüpft, die ausgehend von Paul Ricœur bereits vor fast 20 Jahren in die biopolitische Diskussion eingeführt worden ist (vgl. Schnell 1999). Es handelt sich um das Konzept der narrativen Identität, das zu erklären versucht, worin die Identität einer Person besteht. Die Implikationen der langen und tiefgehenden philosophischen Diskussionen über die »Person« sind anderswo thematisiert (vgl. Schnell 2016b).

Im Mittelpunkt steht die Frage, was an einer Person sinnvollerweise als Objekt digitaler Kommunikation verstanden werden kann, weil es z.B. personenbezogene Angaben im Sinne des Datenschutzgesetzes betrifft im Unterschied zu dem, was an einer Person nicht dazu zählt, weil es an die Präsenz des Anderen gebunden ist. Das Auftaktargument lautet, dass die Identität einer Person aus zwei Elementen besteht: der Selbigkeit (*idem*) und der Selbstheit (*ipse*). Die Selbigkeit betrifft das Was einer Person und damit unsere Eigenschaften, die wir als Habitualitäten und als Charakter erwerben. Jene Eigenschaften haben sich im Laufe der Zeit und auch gegen den Lauf der Zeit, der eine Person durch das Altern verändert, stabilisiert. Durch meine Eigenschaften (*idem*) bin ich im Unterschied zu anderen Personen identifizierbar. Bestimmte dieser Eigenschaften gelten als Daten, die meine Person im Rahmen von Überprüfungen an Flughäfen oder in Behörden feststellbar machen. Ein anderer Aspekt der Identität bezieht sich auf das Wer einer Person und meint deren Selbstheit (*ipse*). Auch er erklärt, wie Identität als meine Beständigkeit in der Zeit und durch die Zeit hindurch möglich ist. Die Identität ist hier an die Begegnung mit Anderen gebunden. Ein Musterbeispiel dafür ist das Versprechen.

Wenn ich verspreche, dir morgen bei der Gartenarbeit helfen zu wollen, tue ich eigentlich etwas, das unmöglich ist. Woher will ich denn heute wissen, dass ich morgen noch derselbe sein werde? Es könnte sein,

dass der Lauf der Dinge meine Absichten verändert, sodass ich morgen keine Lust mehr zur Mithilfe verspüre. Wenn derart empirische Argumente Gültigkeit besäßen, dann wären Abkommen und Verpflichtungen zwischen Menschen völlig unmöglich. Das Versprechen ist demgegenüber nun aber eine Institution, die Identität wider die verändernde Zeit ermöglicht. Wenn ich dir etwas verspreche, dann lege ich im Angesicht deiner Person fest, dass ich treu bei meinem gegebenen Wort und damit bei mir selbst, meiner Absicht und auch bei dir bleiben werde. Wie immer sich meine Neigungen über Nacht ändern mögen, ich verspreche dir heute, dass ich auch morgen noch ich selbst sein werde. Im Wort-Halten drückt sich die Selbsttheit (ipse) meines Selbst aus und zeigt, wer ich bin.

Dieses Konzept betont, dass Identität zwei wichtige Elemente hat: das Wer und das Was einer Person. Beide sind relevant. Für die hier besprochenen Zusammenhänge folgt daraus, dass der Überschuss des Wer über das Was dafür sorgt, dass eine Person nicht nur ein X ist, das in ein Profil eines Datensubjekts passt oder passend gemacht wird.

1. Ethik der Digitalisierung?

Das ethische Ziel, das von Befürwortern der Digitalisierung formuliert wird, ist die Beförderung der Autonomie der Person, die Verbesserung von Fürsorge um Andere und eine Optimierung des Gemeinwohls. Die Digitalisierung würde damit unser Verständnis von Autonomie, Fürsorge und Gerechtigkeit als zentrale Werte der Demokratie weiterentwickeln. Es ist nun sehr wichtig, auf diese Ankündigung differenziert zu reagieren, um Ambivalenzen ausleuchten zu können.

Einerseits ist zu betonen, dass das bisherige Verständnis von Autonomie Selbstbeherrschung verlangt, dass Fürsorge rationale Aushandlung und dass Gerechtigkeit auch Ökonomisierung bedeutet. Die Person, der Autonomie, Fürsorge und Gerechtigkeit als Werte gelten, ist dabei selbst ambivalent, wie George Herbert Mead gezeigt hat.

Identität gilt ihm als dialogische Identität, denn Ich bin Zwei, ein Me und ein I. Eine gewisse »Spaltung der Persönlichkeit« (Mead 1973, 185) ist normal. »Der Dialog zwischen I und Me macht Identität aus.« (ebd., 222) Das Me enthält Haltungen und Konventionen Anderer, die ich in mir habe. Das I ist die kreative Reaktion auf diese konventionellen Haltungen, es äußert sich als »Gefühl der Freiheit, der Initiative.« (221) Identität hat eine geregelte und eine spontane Seite. An diese vorhandenen Aspekte kann die Transformation von Personen in Quantified Self and Others anknüpfen. Auch in diesem Sinne passt die Digitalisierung zu dieser Gesellschaft, in der wir leben, wie auch Armin Nassehi dargestellt hat (vgl. Nassehi 2019).

Die Digitalisierung fördert damit aber, wie bereits erwähnt, die Halbierung von Humanität und Reduktion einer Person auf ihre Selbigkeit. Dem ist entgegenzuhalten, dass andererseits das bisherige Verständnis von Autonomie nicht nur Selbstbeherrschung, sondern auch eine Passivität, eine Leiblichkeit und eine Endlichkeit der Person bedeutet, dass Fürsorge um andere immer auch über rationale Aushandlungen hinaus den Anderen als Anderen im Blick hat und dass Gerechtigkeit immer auch eine Gabe beinhaltet, die jedes Nutzenkalkül übersteigt (vgl. Schnell 2017). An diese Aspekte knüpft die Digitalisierung nicht an, sie droht sie vielmehr zu entwerten.

Digitalisierung ist in ethischer Hinsicht zutiefst ambivalent. Eine ethische Bewertung der Digitalisierung muss diese Ambivalenz berücksichtigen und auf die Gefahr einer Halbierung von Humanität und damit der Reduktion von Autonomie, Fürsorge und Gerechtigkeit auf quantifizierbare Daten hinweisen. Diese Bemühung gehört in den öffentlichen Raum, der heute immer auch Aspekte der Digitalisierung aufnimmt. Das Ethische verweist damit auf das Politische.

m. Das Politische und die Politik der Postdigitalisierung

Bruno Latour unterscheidet zwischen zwei Arten von Politik (vgl. Latour 2005). Die Politik des *Wie* betont diskursive Prozeduren. Hier haben wir es mit der modernen Politik der Verfahren zu tun, die formale Bedingungen normativ auszeichnet, unter denen eine akzeptable Einigung über öffentliche Sachfragen möglich ist. In diesem Sinne betont Habermas, dass sich praktische Diskurse ihre Inhalte geben lassen müssen, denn sie selbst sind leer (vgl. Schnell 2017, 47f). Genau darin sieht Latour eine problematische Begrenzung des politischen Prozesses. Eine Tendenz zur Objektvermeidung, wie er es nennt, führt dazu, dass unklar wird, für welche Inhalte Politik eintreten solle.

Der Politik des *Wie* stellt Latour eine Politik des *Was* zur Seite. Diese Dingpolitik, wie er sie nennt, soll realistischer als die Politik der Verfahren sein, indem sie mit der Sache (res) der res publica ernst macht. In diesem Sinne müsste eine objektorientierte Demokratie Gegenstände zur Sprache bringen, die für alle relevant sind, wie man mit Hannah Arendt sagen könnte. In dieser Bestimmung liegt jedoch wiederum ein Problem verborgen. Allgemeine Relevanz ist, zumindest unter nachmetaphysischen Bedingungen, das Ergebnis einer Interpretation, die jemand in Namen einer Öffentlichkeit vornimmt. Cornelius Castoriadis würde darauf hinweisen, dass damit das Risiko politischer Entfremdung gegeben sei.

Ein Zusammenhang von *Wie* und *Was* ist doppelt zu denken. Einmal im Sinne einer Ergänzung (Inhalte benötigen Verfahren) und dann auch als Konfrontation. Ein Protest tritt für einen Inhalt ein, der Staat

antwortet mit Formerfordernissen. Häufig tritt hier eine Macht auf, die sich als Transparenz tarnt.

Im Zeichen einer Postdigitalisierung wollen wir den Ausführungen Latours eine Politik des *Wer* hinzufügen. Sie verteidigt den Überschuss des *Wer* und der Unausdeutbarkeit des Selbst (G. Gamm) gegenüber dem digitalisier- und beherrschbaren *Was* einer Person. Einer Politik des *Wer* geht es somit primär weder um Verfahren noch um Objekte, sondern darum, dass Personen im Öffentlichen sichtbar werden. Gedacht ist besonders an Personen, die vom öffentlichen Erscheinen ausgeschlossen sind. Wir sind weit davon entfernt, mit Édouard Louis die französische Bewegung der Gelbwesten pauschal zu verteidigen oder mit Chantal Mouffe einen linken Populismus. Dennoch lässt sich sagen, dass darin Momente einer Politik des *Wer* enthalten sind. Der Mensch ist nicht nur ein *homo digitalis*, sondern auch eine vulnerable Person (*Wer*, Jemand)!