

4.
Der Körper
im normativen Diskurs

Die argumentative Rolle des Leibes in der Ethik

Karl Mertens

Dass unsere Körperlichkeit ein Maß für moralische Forderungen und deren Verletzungen zu liefern vermag, ist eine Überzeugung, die in der Tradition der Ethik immer wieder aufgenommen und variationsreich ausgestaltet worden ist. Sie wird in den diätetischen Vorschriften der Epikureer ebenso beansprucht wie in den Versuchen einer Fundierung des moralischen Sinns in einem Mitfühlen bzw. Mitleiden mit anderen oder in den pathozentrischen Ansätzen der gegenwärtigen Tierethik. Im Rekurs auf eine mit den Adressaten moralischen Handelns geteilte Natur sowie auf unsere Fähigkeit, uns an die Stelle anderer leiblicher Wesen zu versetzen, geht es darum, Normen zu etablieren, die unser Verhältnis zu anderen, aber auch zu uns selbst auf eine ethisch verantwortbare Grundlage stellen. Offenbar verschafft uns die Erfahrung unserer Leiblichkeit ein vorreflexives Wissen von dem, was es zu wahren und zu schützen gilt. – Der folgende Beitrag versucht, einige Voraussetzungen der ethisch-normativen Bedeutsamkeit von Leiblichkeit zu skizzieren. Dafür werde ich zunächst auf ein argumentationstheoretisches Problem moralischer Diskurse eingehen (1. Abschnitt). Es lässt sich überwinden, wenn es uns gelingt, bestimmte Überzeugungen auszuzeichnen, die in der argumentativen Verständigung nicht strittig sind. Eine Besinnung auf unsere Leiberfahrung bietet vielleicht besondere Möglichkeiten, dem argumentationstheoretischen Problem zu begegnen. *Erstens* ist die Leiblichkeit, die wir mit anderen teilen, eine geltungstheoretisch bedeutsame Bedingung unserer argumentativen Verständigung (2. Abschnitt). *Zweitens* verschafft uns die Erfahrung unserer Körperlichkeit darüber hinaus auch einen Ausgangspunkt für ethische Argumente. Allerdings zeigen sich in diesem Zusammenhang dann auch charakteristische Grenzen (3. Abschnitt).¹

¹ Die folgenden Überlegungen nehmen zum Teil Gedanken auf, die ich bereits an anderer Stelle ausgeführt habe: »Grund/Begründung«, in: Wildfeuer, A. G./Kolmer, P. (Hg.):

1. Ein Problem ethischer Argumente

Wer – in der Philosophie wie im Alltag – für oder gegen etwas argumentiert, der beruft sich auf Gründe, die seine Behauptung zu stützen vermögen. Die positive Emphase, mit der nicht nur professionelle Philosophen von Argumenten sprechen, lässt leicht übersehen, dass auch das Argumentieren unter Bedingungen steht, die selbst nicht mehr argumentativ zu vermitteln sind. *Zum einen* erreichen wir mit unseren Argumenten bestenfalls diejenigen, die überhaupt bereit sind, sich auf das Geschäft des Argumentierens einzulassen. Es gibt kein Argument gegen denjenigen, der sich in einem Disput aufs Schimpfen verlegt oder das Gespräch über Gründe verweigert. *Zum anderen* können Argumente nur dann ihr Ziel erreichen, wenn sie auf Überzeugungen rekurrieren, die von den Argumentierenden akzeptiert werden. Wer argumentiert, der stützt seine Behauptungen auf Sätze, die im Kontext seines Arguments den Status von Gründen für das Behauptete haben. Solche Gründe sind die Basis unserer Argumente. Weil das so ist, können aber die Gründe, auf die wir uns beim Argumentieren in letzter Instanz berufen, selbst nicht mehr im Rekurs auf weitere Gründe ausgewiesen werden. Es handelt sich vielmehr um grundlegende Überzeugungen, die in den Kontexten unseres theoretischen Wissens sowie unserer Lebenspraxis gut bewährt sind und die wir in Anspruch nehmen, wenn wir für oder gegen etwas Stellung nehmen.

Darüber hinaus setzt die gemeinsame Reflexion auf ethisch-normative Fragen voraus, dass diejenigen, die sich miteinander zu verständigen versuchen, für die Dimension moralischer Überlegungen überhaupt empfänglich sind. Wären wir moralisch stumpf, könnten wir z. B. das Feld des Moralischen nur mit Kategorien des Nutzens und der Annehmlichkeit vermessen, dann bliebe uns die Dimension ethischer Fragen verschlossen, dann wären wir nicht einmal in der Lage zu verstehen, wovon hier die Rede ist. Kein Argument, auch kein philosophisches, wäre in der Lage, dieses Unverständnis zu überwinden. So können wir im Rahmen des moralischen Denkens zwar danach fragen,

Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Freiburg/ München (im Erscheinen); »Der Kairos der Rede als Ausdruck menschlicher Situiertheit«, in: Kopperschmidt, J. (Hg.): *Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus*, München 2000, 295–313; »Verletzlichkeit des Leibes und Ansprüche der Natur«, in: Waldenfels, B./Därmann, I. (Hg.): *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München 1998, 239–257.

warum wir dieses tun sollen und jenes nicht tun dürfen. Die Frage ›Warum sollen wir moralisch sein?‹ zielt jedoch auf eine Antwort, die jenseits solcher Überlegungen liegt. Eine ebenso unverzichtbare wie gravierende Voraussetzung der philosophischen Ethik ist daher moralische Sensibilität.² Auch sie gründet in unseren lebensweltlich fundamentalen Überzeugungen. So gesehen ist also die uns alltäglich vertraute Moral philosophisch keineswegs gleichgültig.

Wenn wir nun nach der ethisch-moralischen Relevanz leiblicher Erfahrung fragen, dann verstehen wir, dass es hier um Fragen geht, die sich beispielsweise nicht mit rein zweckrationalen Überlegungen beantworten lassen. Vielmehr ist unser Körper wesentlich auch Gegenstand eines moralischen Sollens, das sich nicht bloß an Hinsichten der strategischen Effizienz und eines technischen oder politischen Kalküls ausrichtet. Wir erfüllen so einerseits die elementare Bedingung, ohne die eine philosophische Ethik nicht möglich ist. Andererseits aber rekurrieren wir damit bereits auf die spezifischere Voraussetzung einer Überzeugung, die nicht nur meine oder deine, sondern unsere ist: dass nämlich der lebendige Körper in ethisch-normativer Hinsicht nicht gleichgültig ist.

2. Die Bedeutung der Leiblichkeit als geltungstheoretische Voraussetzung unserer Argumente

Der Begriff des Arguments geht zurück auf die rhetorische Tradition. Ein Paradigma der rhetorischen Rede ist die Gerichtsrede: Anlässlich bestimmter Geschehnisse und Taten stellt sich die Frage, ob und vor allem in welcher Weise jemand für etwas – ein Geschehen, Verhalten oder Handeln – zur Verantwortung zu ziehen ist. In dieser Situation sieht das gerichtliche Prozedere vor, die zur Beurteilung anstehenden Angelegenheiten in Rede und Gegenrede auszuhandeln. Auf der Grundlage der Reden, die Ankläger und Verteidiger vor der Öffentlichkeit des Gerichtes vortragen, wird schließlich das Urteil gesprochen. Um die jeweils vorgetragenen Thesen zu stützen, werden u. a. Begründungen (*argumentationes*) vorgebracht. – Die Rede vor Gericht verweist demnach auf mindestens drei elementare Bedingungen der Ar-

² Aristoteles hat diese basale Voraussetzung der philosophischen Ethik deutlich herausgestellt (vgl. z. B. EN I 2, 1095 b 4 ff.; EE I 6, 1216 b 26 ff.).

gumentation:³ *Erstens* bedarf es eines konkreten Anlasses, einer kritischen, d. h. zur Entscheidung anstehenden Situation, in der argumentiert wird. *Zweitens* argumentieren wir nie für uns allein, sondern immer vor und mit anderen. Denn zu entscheiden ist etwas, das für mehrere bedeutsam ist. Argumentieren ist daher ein genuin soziales Geschäft. Argumentiert wird schließlich *drittens* nur, weil die zur Entscheidung anstehende Angelegenheit unklar⁴ und darum auch sozial strittig ist. Die argumentative Verständigung impliziert daher einen offenen oder zumindest latenten Dissens unter denen, die an ihr teilnehmen. Wo wir von vornherein einig sind, da brauchen wir keine Argumente. Wer argumentiert, der will überzeugen, der zielt angesichts einer durch Unklarheit und divergierende Standpunkte ausgezeichneten Ausgangslage auf Zustimmung.

Notwendige Bedingung unserer Verständigung miteinander – und das besagt zugleich: unserer argumentativen Verständigung – ist unsere leibliche Existenz. In ihr gründet ebenso die soziale Ausgangs- und Entscheidungssituation des Argumentierens wie dessen Zielsetzung, das Aushandeln zustimmungsfähiger Überzeugungen. Die Bedeutung unserer leiblichen Verankerung in der Welt zeigt sich dabei in jeder der drei skizzierten Voraussetzungen des Argumentierens.

(1) Die Bindung an eine bestimmte Argumentationssituation gründet in der *Situiertheit* unserer leiblichen Existenz. Aufgrund unserer Körperlichkeit befinden wir uns stets irgendwo und irgendwann. Als leiblich verfasste Wesen sind wir jedoch nicht ein neutraler Gegenstand neben anderen im Raum und in der Zeit. Vielmehr hat unser Leib je seinen Raum und seine Zeit; seine Situiertheit ist bestimmt durch eine qualitative Raumzeitlichkeit, durch die er im Lebensvollzug mitwirkt.⁵ In charakteristischer Zweideutigkeit bindet die Situation das Leibwesen einerseits an Widerfahrnisse, die ihm selbst nicht verfügbar sind, eröffnet jedoch andererseits zugleich Möglichkeiten des Handelns und Verhaltens, durch die das leibliche Wesen seine Welt gestaltet. Erst in dieser doppelten Hinsicht lässt sich der Sinn einer Situation in seiner konkreten Bestimmtheit erfassen. Das Argumentieren erscheint in die-

³ Ähnliches ließe sich auch für die politische Rede ausführen.

⁴ Vgl. Aristoteles, *Rhet.* II 18, 1391 b 9.

⁵ Vgl. Merleau-Ponty, Maurice: *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, 164; dt.: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, 170.

sem Zusammenhang als eine Form der Situationsbewältigung und -gestaltung.

(2) Die Strittigkeit der Ausgangssituation in der argumentativen Verständigung zeigt darüber hinaus, dass wir als leibliche Wesen auf andere verwiesen sind.⁶ Leibwesen existieren zusammen mit anderen und für andere. Durch die *Koexistenz* mit anderen werden leibliche Wesen einerseits in ihren Möglichkeiten der Situationsgestaltung begrenzt, erweitern dadurch aber andererseits auch die Spielräume ihres leiblichen Verhaltens – etwa in den vielfältigen Formen leiblicher Kommunikation, wie sie in Ausdrucksverhalten, Geste und Rede entfaltet werden. Nicht zuletzt nimmt die argumentative Verständigung mit anderen auf eine wesentlich sozial verstandene, leiblich verankerte Existenz Bezug, wenn sie die Ausgangssituation des Argumentierens als strittig und das Ziel der Argumentation als ein Herstellen von Überzeugungen versteht, die von einer Gemeinschaft akzeptiert werden.

(3) Eben deswegen ist das Argumentieren eine bestimmte, an der Erreichung von Zielen interessierte Praxis. Notwendige Bedingung unserer praktischen Möglichkeiten ist unsere Leiblichkeit. Denn zum einen schließt das Handelnkönnen immer auch eine Seite körperlichen Verhaltens ein. Zum anderen verfolgen wir praktische Interessen, weil wir leiblich verfasste Wesen sind und als solche Neigungen, Wünsche, Absichten, Affekte usw. haben, aufgrund derer wir gegenüber unserer Um- und Mitwelt nicht gleichgültig sind. Körperliche Wesen haben demnach an ihrer Situation ein wesentlich *praktisches Interesse*.

Situiertheit, Sozialität und praktische Interessiertheit sind miteinander verwobene Hinsichten unserer leiblichen Existenz und lassen sich allenfalls abstraktiv voneinander isolieren. Die leibliche Situierung ist daher stets eine Situierung in der sozialen Welt, die den Spielraum eines an seinem Zur-Welt-Sein interessierten Verhaltens und Handelns wesentlich bestimmt.⁷ Diese triadische Struktur unserer leiblichen Verfasstheit ist eine notwendige Bedingung unserer argumentativen Verständigung.

⁶ Vgl. a. a. O., bes. 398 ff.; dt. 397 ff.

⁷ Den durch praktische Interessen bestimmten Begriff »Zur-Welt-Sein« (»être au monde«) entwickelt Merleau-Ponty in seiner *Phénoménologie de la perception*.

3. Die Bedeutung unserer Leiblichkeit für die ethische Reflexion

In der sozialen Erfahrung unserer Körperlichkeit gründet nun nicht nur die *Möglichkeit* ethischer *Argumente*; die Reflexion auf unsere leibliche Existenz bietet vielmehr auch einen Ansatz für die Suche nach *moralisch verbindlichen Überzeugungen*. Die damit angedeutete Auszeichnung unserer leiblichen Bedingtheit kann allerdings nur dann gelingen, wenn eine Reflexion auf die von uns erfahrene Leiblichkeit nicht nur deren theoretische Bedeutung für die argumentative Verständigung, sondern auch deren ethisch-normative Relevanz expliziert. Ich möchte dies für die drei genannten Charakteristika unserer leiblichen Existenz – Situierung, Sozialität und praktische Interessiertheit – versuchen.

(1) Körperliche Wesen sind als endliche situiert. Sie haben leibliche Bedürfnisse, sind angewiesen auf andere, in ihrer körperlichen Existenz Gefahren ausgesetzt usw. In unserem Tun nehmen wir darauf Rücksicht, wenn wir uns ernähren, kleiden, jemandem helfen, eine schwere Last zu tragen, einer Gefahr ausweichen usw. Ein solches Tun hat gewöhnlich keine ethisch-moralische Bedeutung. Ein großer Teil der auf unsere endliche Leiblichkeit Bezug nehmenden Tätigkeiten hat vielmehr den Charakter eines *bloßen Verhaltens* und kommt schon deswegen nicht als Gegenstand einer moralischen Beurteilung in Frage. Doch auch das auf die Leiblichkeit Rücksicht nehmende *Handeln* hat keineswegs notwendig ethisch-moralische Relevanz. Wer sich einen bequemerem Sitzplatz sucht, sich schminkt, einem anderen zur Begrüßung die Hand reicht, ihm in den Mantel hilft oder ein schweres Paket abnimmt, handelt nicht in einem spezifischen Sinne moralisch. Ist jedoch ein Handeln mit einer Gefährdung der leiblichen Unversehrtheit und Gesundheit oder gar des Lebens verbunden, sei es der eigenen Existenz oder der eines anderen, dann wird ein solches Handeln auch zum Thema möglicher ethisch-moralischer Befragung.

Allerdings ist dabei von vornherein keineswegs ausgemacht, *wie* angesichts leiblicher Gefährdung und Verletzlichkeit ein moralisch zulässiges Handeln konkret zu bestimmen ist. So kann moralisches Handeln durchaus mit einer Gefährdung der körperlichen Gesundheit vereinbar sein. Sogar die Gefährdung des eigenen und des anderen Lebens ist nicht in jedem Falle schon moralisch verwerflich. Ansonsten wäre

beispielsweise bereits die motorisierte Teilnahme am Straßenverkehr grundsätzlich moralisch verwerflich. Das aber widerspricht den Intuitionen unseres *common sense*. Dieser belehrt uns vielmehr darüber, dass bei der Entscheidung moralischer Fragen eine situative Gewichtung vorzunehmen ist. So wäre zwar nicht das Autofahren überhaupt, wohl aber z. B. die rücksichtslose Fahrweise, durch die ein Verkehrsteilnehmer sich und andere in besonderer Weise gefährdet, in moralischer – und nicht nur in juristischer – Hinsicht relevant. Allgemein wird man in diesem Zusammenhang der Aufgabe einer Sicherung unseres Lebens und unserer fundamentalen Lebensbedingungen einen ethisch bedeutsamen Stellenwert zuschreiben.

(2) Strukturell Ähnliches lässt sich auch herausstellen, wenn man die soziale Dimension unserer Leiberfahrung betont. Hier geht es um die Grundlagen unseres Lebens mit anderen, insbesondere um die Möglichkeit unseres sozialen und kooperativen Handelns. Auf der einen Seite ist nicht alles Handeln, das auf den sozialen Aspekt unserer körperlichen Existenz bezogen ist, schon moralisch bedeutsam. So ist beispielsweise nicht jedes Gespräch, auch nicht etwa jede Gesprächsverweigerung mit ethisch-moralischen Maßstäben zu bewerten. Doch ebenso unstrittig dürfte ein Handeln, das die Möglichkeit menschlicher Interaktion und Kommunikation grundlegend gefährdet oder gar dauerhaft vernichtet, ethisch nicht mehr gleichgültig sein. Auch hier lässt sich die Bestimmtheit eines moralisch verantwortlichen Handelns nur explizieren, wenn man die Besonderheiten des jeweiligen Falles in Rechnung stellt. In diesem Sinne ist unsere leibliche Existenz als Bedingung der Möglichkeit unserer Interaktion und Verständigung ein Gegenstand ethischer Fragen.

(3) Auch mit Bezug auf den Leib als Grundlage unseres Handelns und damit unserer Lebensgestaltung im weitesten Sinne lassen sich befriedigende Antworten auf die in diesem Zusammenhang zu stellenden ethischen Fragen wohl kaum im Rekurs auf einen pauschalen Apriorismus finden. Ein rigoroses Verbot jeder Einschränkung der Grundlagen unserer körperlichen Handlungsfreiheit würde beispielsweise schon die schlichte Einnahme eines Betäubungsmittels moralisieren. Dies scheint jedoch ebenso wenig unsere moralischen Intuitionen zu treffen wie eine vollkommene Gleichgültigkeit gegenüber der Erhaltung der körperlichen Grundlagen unserer möglichen Praxis. So

dürfte ein pharmakologisch induzierter, subjektiv empfundener Glückszustand ohne die Möglichkeit einer aktiven Lebensgestaltung für die meisten von uns moralisch kaum vertretbar sein. Wo aber genau die Grenze verläuft, die es in Hinblick auf die leiblichen Grundlagen einer aktiven Lebensgestaltung zu schützen gilt, das ist nicht leicht zu bestimmen.

Das Wissen um die moralische Bedeutsamkeit leiblicher Existenz ist nicht durch Reflexion vermittelt, sondern beruht auf unserer Wahrnehmung, genauer auf unserer leibbezogenen Erfahrung. Mitunter ist es sogar ein Zeichen mangelnder moralischer *Sensibilität*, wenn die moralische Fragwürdigkeit eines die leibliche Integrität verletzenden Handelns jemandem eigens reflexiv vermittelt werden muss. Dass eine zurechenbare Verletzung leiblicher Gesundheit und Existenz den Handelnden unter moralische Verantwortlichkeit stellt, ist demnach kein Wissen, das aus einem theoretischen Rasonnement folgt, sondern wird unmittelbar erfasst, ja bisweilen geradezu gespürt. Damit aber verstoßen die skizzierten Überlegungen gegen eine moralphilosophische Selbstverständlichkeit – die Auffassung von der kategorialen Verschiedenheit zwischen Sein und Sollen.

Die Kluft zwischen Sein und Sollen hat David Hume im dritten Buch seines *Treatise* thematisiert und den Übergang von deskriptiven Aussagen über das, was der Fall ist, zu präskriptiven Sätzen über das, was sein soll, als unzulässig herausgestellt.⁸ Humes sog. Gesetz ist später in nicht ganz zutreffender Anlehnung an George Edward Moore unter dem Titel des ›naturalistischen Fehlschlusses‹⁹ zu einem Gemeinplatz der philosophischen Ethik geworden. Diese bewährten Instrumente der Analyse ethischer Probleme greifen jedoch zu kurz, wenn es um eine Aufklärung der Ursprünge unserer moralischen Intuitionen geht. Dies möchte ich mit Überlegungen verdeutlichen, die sich auf die frühen Arbeiten von Maurice Merleau-Ponty berufen können.¹⁰ Merleau-Ponty hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Wahr-

⁸ Humes is/ought-gap findet sich in Hume, David: *A Treatise of Human Nature*, hg. von Selby-Bigge, L. A./Nidditch, P. H., 2. Aufl., Oxford 1978, III, 1, 1, 469f.; dt.: *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Bd. II, Hamburg 1978, 211 f.

⁹ Bei Moore geht es um die unzulässige Identifizierung des evaluativen Prädikats ›gut‹ mit einer (deskriptiven) natürlichen Eigenschaft. Vgl. Moore, George E., *Principia Ethica*, London 1903; dt. Stuttgart 1970, §§ 5 ff.

¹⁰ Vgl. Merleau-Ponty 1945.

nehmung leiblicher Wesen eine Struktur aufweist, die sich im Rekurs auf ihre praktischen Interessen aufklären lässt. Wie wir eine konkrete Situation erfassen, ist danach schon auf der Ebene der Wahrnehmung nicht neutral. Der Prüfungskandidat, der das Zimmer des Prüfers betritt, wird sich z. B. nicht gleichermaßen allem zuwenden, was er dort vorfindet. Er wird vielmehr – ohne dass er sich dies eigens vornimmt – die Situation aus der Perspektive seiner Interessen erfassen. Für ihn sind etwa die anwesenden Personen oder die Anordnung der Sitzgelegenheiten relevant, nicht hingegen der mit Zigaretten überfüllte Aschenbecher, die Bücherregale, die Bilder usw. In der Gestaltpsychologie hat Kurt Lewin mit Blick auf diesen praktischen Sinn von Wahrnehmungssituationen – vielleicht nicht ganz glücklich – von Aufforderungscharakteren gesprochen. Ein Sitzmöbel fordert demnach in bestimmten Situationen zum Sitzen auf.¹¹ Die Begrifflichkeit ist nicht unproblematisch, scheint sie doch die Umwelt zu einem obskuren Akteur, einem Mitspieler, zu machen. Doch sehen wir einmal von der überzogenen Terminologie ab, dann geht es hier um einen phänomenalen Aspekt, der in der Philosophie der Wahrnehmung leicht übersehen wird: Unser Wahrnehmungsfeld zeigt sich nicht nur vom raumzeitlichen Standpunkt des Betrachters aus. Die Perspektivität der Wahrnehmung geht wesentlich weiter. Denn das, was wir wahrnehmen, ist von den praktischen Interessen und Kompetenzen des Wahrnehmenden und dessen Grenzen abhängig.

Verweist in diesem Sinne schon jede schlichte Wahrnehmungssituation auf das, was zu tun ist, was praktisch ansteht, dann ist die strikte Unterscheidung zwischen Sein und Sollen nicht überzeugend. Eine rein konstativ-deskriptive Analyse des Seienden ist hier nicht möglich. Vielmehr verfährt jede Deskription einer Wahrnehmungssituation bereits selektiv und deutend; darin manifestiert sich ein der Situationserfassung zu Grunde liegendes Interesse. Wir unterscheiden zwischen dem, was relevant ist, was die Wahrnehmungssituation strukturiert, und dem, was nicht mitzählt.

Dieser Gedanke ist auch für eine Thematisierung unserer moralischen Erfahrungen von Bedeutung. Denn das Erfassen eines moralischen Sollens ist in der Wahrnehmung einer Situation – vornehmlich einer sozialen Situation – bereits verankert, wenn auch nicht darin de-

¹¹ Vgl. Lewin, Kurt, »Untersuchungen zur Handlungs- und Affekt-Psychologie«, in: *Psychologische Forschung* 1926, 7, 294–385, 350.

terminiert. So sehen wir etwa, dass jemandem Unrecht geschieht und ein Einschreiten geboten ist, dass ein anderer Hilfe braucht, die wir ihm nicht verweigern dürfen usw. Die ausdrückliche Reflexion darauf, was zu tun ist, setzt schon voraus, dass die konkrete Situation als für unsere moralische Praxis bedeutsam wahrgenommen wird. In diesem Sinne ist die Wahrnehmung einer moralisch bedeutsamen Situation – exemplarisch die Wahrnehmung des guten Samariters – die Voraussetzung jeder weitergehenden moralischen Überlegung. Der moralische Sinn einer Situation wird demnach nicht erst durch Reflexion erschlossen, sondern ist in einer eigentümlichen Situationserfassung bereits von Anfang an mitverstanden. In dieser Wahrnehmung spielt die Erfahrung der Verletzlichkeit unserer leiblichen Existenz in den genannten drei Hinsichten eine zentrale Rolle.

Auch wenn aufgrund unserer Wahrnehmung und Erfahrung der Leib zum Ansatz moralischer Entscheidungen wird, so ist jedoch für die moralische Beurteilung der hier einschlägigen Situationen in der Regel eine darüber hinausgehende reflexive Verständigung unverzichtbar. Nicht selten wird erst durch sie eine Klärung dessen möglich, was moralische Angemessenheit im jeweiligen Fall konkret besagt. Daher bleibt die Explikation der leiblichen Erfahrung als Ansatz einer philosophischen Ethik notwendig vage und offen. Selbst die für leibliche Wesen unverzichtbare Grundlage des Lebens kann dabei zum Gegenstand durchaus kontroverser ethischer Entscheidungen werden. Dies zeigt sich besonders deutlich in den jüngeren Diskussionen um das Flugsicherungsgesetz oder das staatliche Verbot der Folter. Das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit jeder menschlichen Person ist ein Grundrecht, das offenbar in bestimmten Fällen mit der Verpflichtung kollidiert, anderes, durch einen Gewaltakt bedrohtes menschliches Leben zu schützen. Die in diesem Zusammenhang geführten Diskussionen führen in eine dilemmatische Alternative zwischen deontologisch und sozialetisch begründeten Entscheidungen und verdeutlichen, dass die Erfahrung der moralischen Bedeutsamkeit leiblicher Unversehrtheit zwar einen Ansatz für unsere moralischen Deliberationen bietet, dass sie deren Resultat jedoch nicht schon präformiert. Vielmehr kann die Berücksichtigung der ethischen Relevanz leiblicher Existenz zu miteinander konfligierenden Überzeugungen führen. So gehört das unbedingte Verbot der Tötung Unschuldiger, aber auch das strikte Verbot der Folter menschlicher Personen, auf die sich in den erwähnten Beispielen der Argumentationstypus einer Verpflichtungsethik beruft,

zu unseren moralischen Grundüberzeugungen. Auf der anderen Seite ist die Forderung sozialer Solidarität eine nicht minder elementare moralische Position, für die der Schutz der leiblichen Existenz Unschuldiger von entscheidender Bedeutung ist und auf die in beiden genannten Fällen die zu einem anderen Resultat führenden sozialetischen Argumente zurückgreifen.

Auch dann also, wenn die Erfahrung unserer Leiblichkeit einen ausgezeichneten Gegenstand ethischer Reflexionen bietet, können wir auf Argumente nicht verzichten, die Gesichtspunkte erwägen, die über die moralische Bedeutsamkeit leiblicher Erfahrung hinausführen. Die leibliche Erfahrung ist somit allenfalls ein Anfang in unserer ethischen Verständigung. Das aber impliziert mitnichten, dass wir in der Ethik jenseits der Besinnung auf unsere körperliche Existenz so etwas wie zwingende Argumente vorbringen könnten. Denn in der ethischen Reflexion müssen wir immer an irgendeiner Stelle das Begründungsgeschäft abbrechen. Über bestimmte Überzeugungen lässt sich nicht mehr diskutieren. Aber welche dies sind, darüber kann man streiten.¹²

¹² Danken möchte ich Markus Heuft, dem ersten kritischen Leser eines Entwurfs zu diesem Artikel.