

3. Der Körper der Anderen

Die Körper anderer als Quelle moralischer Normativität

Anne Reichold

Einleitung

Der Körper des Menschen ist Quelle unterschiedlicher Normativitäten. Körperliche Bedürfnisse wie etwa Hunger und Durst treiben uns an, den gefühlten Mangel zu stillen. Der Handlungsimpuls, der von diesen Bedürfnissen ausgeht, lässt sich zwar in mannigfaltiger Weise gestalten und transformieren, er lässt uns aber nicht die Wahl, ihn völlig außer Kraft zu setzen oder ihn unbeachtet zu lassen. Es steht zwar weder fest, wann, wie und wodurch wir unsere körperlichen Bedürfnisse stillen, aber dass wir auf diese Bedürfnisse in irgendeiner Form reagieren und so auf den vom Körper ausgehenden Impuls eingehen müssen, stellt für Menschen eine Notwendigkeit dar. Der Körper ist hier Quelle von Normativität nicht in dem Sinne, dass er eine moralisch legitime Grundlage für die Ausrichtung menschlichen Handelns darstellt, sondern in dem Sinne, dass er eine antreibende, motivierende und sogar gebietende Kraft aufweist.

Auch körperliche Schmerzen sind insofern normativ, als sie meistens durch einen starken Impuls geprägt sind, die Schmerzen zu lindern oder ihrer Quelle zu entkommen. Das Zurückzucken bei einer Verbrennung oder die Veränderung der Körperhaltung bei Rückenschmerzen sind Beispiele für den antreibenden Charakter dieser Schmerzen. Die Frage, ob wir diese Schmerzen überhaupt lindern möchten oder ob sie vielleicht erstrebenswert sind, stellt sich nur unter außergewöhnlichen Umständen, in denen etwa die Schmerzen in Kauf zu nehmen Begleiterscheinung eines ansonsten erstrebenswerten Zieles ist. Hier wird der körperliche Handlungsimpuls zurückgehalten und eine Handlung z. B. trotz der Schmerzen durchgeführt. Die Spannung des »trotzdem« zeigt, dass hier unterschiedliche Nor-

mativitäten aufeinandertreffen, etwa eine körperliche und eine moralische.¹

Die hier auftretenden Spannungen zwischen körperlichen und moralischen Normativitäten können als Ansatzpunkt für die Frage dienen, welche Rolle der menschliche Körper für spezifisch moralische Normativität spielt. In unterschiedlicher Weise finden sich in der Philosophie gerade bei der Frage nach dem Verhältnis von Körper und moralischer Normativität starke Abgrenzungen und dualistische Unterscheidungen. Der Körper und seine Bedürfnisse stehen etwa in der Tradition Kants als Quelle von Neigungen der sittlichen Willensbestimmung durch die praktische Vernunft entgegen. Der Körper erscheint hier zwar durchaus als Quelle von Handlungsimpulsen, etwa in Form von Bedürfnissen, Neigungen oder Leidenschaften, aber als ethische oder sittliche Willensbestimmungen werden diese körperlichen Motivationsquellen ausgeschlossen. Bedürfnisse und Neigungen sind in ethischer Hinsicht irrelevant, der gute Wille ist unabhängig von ihnen bestimmt. Die Vernunft, nicht der Körper ist die Grundlage und Quelle moralischer Normativität.

Im Folgenden möchte ich zeigen, dass es neben den häufig zu Recht diagnostizierten Spannungen zwischen Körper und Moral auch genuin moralische Normativität gibt, die ihre Quelle im Körper hat. Meine These lautet, dass die grundlegende Rolle des Körpers als Quelle auch moralischer Normativität deutlich wird, wenn der Blick auf den Körper *anderer* gerichtet wird.

In allen Abwertungen des Körpers als moralischen Handlungsgrunds steht der *eigene* Körper, also die Impulse, Gefühle, Bedürfnisse des Handelnden selbst im Mittelpunkt der Betrachtung. Die häufig betonten Spannungen zwischen körperlichen Bedürfnissen oder Neigun-

¹ Es ist das faktische Wollen, das hier einen Handlungsdruck entfaltet und Normativität in einem weiten Sinne konstituiert. Ob dieses Wollen vernünftig, unvernünftig, reflektiert oder unreflektiert ist, spielt für die Konstitution dieser weiten Form von Normativität keine Rolle. Wichtig ist vielmehr, dass Bedürfnisse, Leidenschaften oder Nöte als antreibend, motivierend, irritierend oder störend erlebt werden und uns so auf einer praktischen Ebene angehen. Vgl. Stemmer, Peter: *Normativität. Eine ontologische Untersuchung*, Berlin 2008, 75. Stemmer bestimmt das faktische Wollen als einen der beiden Bausteine der Normativität, der andere Baustein ist das Wollen der notwendigen Bedingung. Damit kritisiert er Autoren, die den Begriff der Normativität im Sinne der moralischen Normativität als vernünftiges Wollen bestimmen (z.B. Kant und Korsgaard).

gen und ethischen Forderungen resultieren u. a. aus dieser Konzentration auf die Impulse, die vom eigenen Körper ausgehen. Der eigene Körper wird in eine enge Verbindung mit egoistischen Handlungsmotivationen gebracht und so genuin ethischen Handlungsgründen entgegengestellt. Damit allerdings wird die Analyse menschlicher Körperlichkeit als Quelle von Willensbestimmungen unzulässig verkürzt: Nicht nur der eigene Körper und seine Bedürfnisse, sondern auch die Körper der anderen und die von ihnen ausgehenden Impulse müssen bei einer Analyse der Verhältnisse zwischen Körper und Normativität berücksichtigt werden.

Im Folgenden gehe ich zunächst auf Formen der Abgrenzung von Körper und moralischer Normativität ein: In einem ersten Teil weise ich dabei Ausgrenzungen des Körpers aus dem ethischen Begriff der Person nach. Der ethische Begriff der Person bietet sich für eine Analyse des Verhältnisses von Körper und moralischer Normativität deshalb an, weil er den Anspruch erhebt, den moralischen Kern, die in moralischer Hinsicht relevante Identität des Menschen zu explizieren. Der Personbegriff unterscheidet sich zum Teil erheblich von anthropologischen oder substanziellen Bestimmungen des Menschen.

In einem zweiten Teil analysiere ich den Körper als Quelle praktischer, aber gerade nicht moralischer Normativität. Im Unterschied zu den Körperausgrenzungen aus dem ersten Teil wird hier der Körper als Leib durchaus im Rahmen praktischer Handlungsanalysen behandelt, allerdings nicht als Quelle, sondern als Gegenkraft der moralischen Normativität.

In einem dritten Teil argumentiere ich für die These, dass der menschliche Körper Quelle genuin moralischer Normativität sein kann. Der Körper als Quelle moralischer Normativität kommt allerdings erst in den Blick, wenn nicht primär der eigene Leib, sondern die Körper anderer in den Blick genommen werden.

Moralische Normativität ohne Körper: Personen

Dem Körper wird in philosophischen Konzeptionen der Person insbesondere in der Philosophie des 20. und 21. Jahrhunderts durchaus eine besondere Bedeutung zugeschrieben. In sprachphilosophisch argumentierenden Theorien der analytischen Philosophie etwa wird der Körper als Individuationskriterium der Person hervorgehoben. Der

Personbegriff dient hier einer Kritik an einem cartesischen Begriff des Ich, der rein geistig gedacht wird. Strawson argumentiert in Anknüpfung an Wittgenstein, dass nur eine körperlich gedachte Person Subjekt auch geistiger Bestimmungen sein kann, da auch diese nur in einem intersubjektiven, öffentlichen, raumzeitlichen Rahmen Bedeutung haben können. Der Begriff der Person ist nach Strawson ein grundlegender, einheitlicher Begriff, der nicht weiter in Einzelteile (etwa Körper und Geist) aufgeteilt werden kann.²

Auch oder vielleicht noch stärker wird die Körperlichkeit der Person von Autoren der phänomenologischen Tradition betont. In Kritik an empiristischen und idealistischen Konzeptionen der Wahrnehmung wird etwa bei Merleau-Ponty der Leib (*corps propre*) als unhintergehbare Ausgangspunkt in allen Wahrnehmungen herausgearbeitet. Der eigene Leib wird in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* als »Zur-Welt-Sein«³ gedacht und bildet eine sich der Vergegenständlichung entziehende Hintergrundstruktur. Das reflektierende Ich löst sich niemals von dieser Leiblichkeit, sondern bleibt an sie rückgebunden und kann sich so auch nicht selbst begründen. Gegen Descartes konzipiert Merleau-Ponty den Körper nicht als *res extensa*, als ausgedehntes Ding, sondern als ursprüngliches »hier«, als Ursprung einer orientierten Räumlichkeit. Argumentative Gegner sind auch hier dualistische Konzeptionen des Verhältnisses von Körper und Geist.

Die Frage danach, ob der Körper eine Quelle genuin ethischer Bestimmungen ist, wird dagegen im Kontext der Kritiken an Formen des Dualismus nicht explizit behandelt. Meistens schiebt sich die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Geist vor die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Normativität. Mich interessiert im Folgenden nicht so sehr die Frage, in welcher Form Geistiges mit Körperlichem zusammenhängt, sondern die Frage, welche Rolle der Körper in Situationen moralischer Normativität spielt.

Den antidualistischen Versuchen, Körper und Geist als voneinander abhängig zu konzipieren, stehen in der Ethik dualistische Konzeptionen des Verhältnisses von Körper und moralischer Normativität gegenüber⁴. Der Körper wird als Individuationsbasis des Geistes und der

² Strawson, Peter: *Individuals*, London 1977.

³ Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, 126.

⁴ Vgl. Reichold, Anne: *Die vergessene Leiblichkeit. Zur Rolle des Körpers in ontologischen und ethischen Persontheorien*, Paderborn 2004, 69–71, 73–124.

moralischen Person angenommen, aber bei der Frage, worin der moralische Kern des Menschen liegt, worauf sich sein ethisches Person-Sein gründet, wird ausschließlich auf geistige Bestimmungen der Vernunft oder des Selbstbewusstseins Bezug genommen. Anthropologische und ontologische Bestimmungen des Menschen beziehen die Körperlichkeit oder Leiblichkeit als zentralen Punkt in die Begriffsbestimmung ein, ethische Bestimmungen der Person dagegen grenzen den Körper sogar explizit aus.

Persontheorien etwa, die dezidiert auf die ethische Subjektivität reflektieren, geben fast ausschließlich Aspekte des Selbstbewusstseins, der Reflexion und der Vernunft als Quellen und Begründungen der spezifisch personalen Normativität an. Es wird hier nicht in einem ontologischen Sinn bestritten, dass Personen einen Körper haben – sie sind ja keine reinen Geistwesen –, aber in der Begründung dafür, warum Personen etwa im Unterschied zu Tieren eine besondere ethische Rolle zukommt, tauchen Verweise auf den Körper kaum je auf. Im Gegenteil, die Körperlichkeit wird aus dem Bereich normativer Begründungen explizit ausgeschlossen, da es ja gerade nicht die biologische Organisation ist, die als Begründung für spezifische Rechte oder für Verantwortungsrelationen dienen kann.

Besonders einflussreich ist in diesem Zusammenhang die Unterscheidung der Begriffe Mensch und Person geworden, die John Locke im *Essay concerning Human Understanding* formuliert.⁵ Die Identität des Menschen wird durch körperliche Kriterien bestimmt: »This also shews wherein the Identity of the same Man consists; viz. in nothing but a participation of the same continued life, by constantly fleeting Particles of Matter, in succession vitally united to the same organized Body.«⁶

Für die Erörterung der Identitätsfrage bildet die geistige Verfasstheit des Menschen kein ausschlaggebendes Kriterium. Ebenso wie der Wechsel materieller Teile nicht die Identität des Menschen zerstört, ist die Kontinuität psychologischer Bestimmungen keine notwendige Bedingung für die Fortexistenz ein und desselben Menschen. Nach Locke kann nur durch diese Theorie erklärt werden, warum ein Embryo, ein Erwachsener, ein Wahnsinniger und ein Vernünftiger ein und derselbe Mensch sein können.

⁵ Locke, John: *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford 1975, II, 27.

⁶ a. a. O., 331 f.

In Abgrenzung von diesem organischen Begriff des Menschen formuliert Locke seine Theorie der Identität von Personen. Eine Person ist »a thinking intelligent Being, that has reason and reflection, and can consider it self as it self, the same thinking thing in different times and places; which it does only by that consciousness, which is inseperable from thinking, and as it seems to me essential to it.«⁷

Hier sind nun Selbstbewusstsein und Erinnerung die einzig relevanten Bestimmungen für die Identität der Person. Weder die Kontinuität des Körpers noch die Vorstellung einer Identität der Seele garantieren die personale Identität, sondern allein die durch das Bewusstsein in der Erinnerung konstituierte Einheit. So cartesisch diese Bestimmung klingt, so ist sie doch keine substanzielle Bestimmung, sondern weist auf die Perspektive des Selbstbewusstseins, die Innenperspektive als Konstitutionsraum der personalen Identität hin. Während Menschen ihre Identität nicht bewusst vollziehen oder hervorbringen müssen und die Identität des Menschen so auch beim Verlust des Bewusstseins fortbestehen kann, ist dies in der Identität der Person nicht denkbar. Eine Person, die sich selbst nicht als sich selbst denken kann, ist keine Person.

Im Hinblick auf die Rolle, die der Körper im ethischen Personbegriff spielt, ergibt sich folgendes Bild: Für die spezifisch ethische Subjektivität des Personbegriffs spielt der Körper keine Rolle. Die Innenperspektive der Person, das Selbst, wird ausschließlich durch die selbstreflexive Bewusstseinsstruktur und deren einheitsbildende Potenz beschrieben. Der Körper, so legen auch die Ausführungen zum Begriff des Menschen nahe, ist bestimmt als raumzeitliche Entität, die bei Lebewesen durch eine bestimmte Form der Selbstorganisation strukturiert ist. Es ergibt sich hier ein Dualismus unterhalb der substanziellen Ebene, ein Dualismus zwischen Außenperspektive auf ein Individuum und Innenperspektive, ein Dualismus zwischen ontologischer und ethischer Beschreibung und Begründung. Körperlichen Bestimmungen werden in dieser Argumentation ethische Funktionen abgesprochen.⁸

Lockes mentale Bestimmung des Personbegriffs greift etwa Derek Parfit in seinen ethischen Überlegungen zum Personbegriff auf. Trotz grundlegender Kritik an der Identitätsdiskussion geht die Ablehnung

⁷ a. a. O., 335.

⁸ Vgl. Reichold 2004, 44–57.

eines identischen Selbst bei ihm einher mit einer spezifischen Ausgrenzung der Körperlichkeit, die in folgendem Gedankenexperiment deutlich wird: In *Reasons and Persons* beschreibt Parfit das Szenario eines Teletransporters, der Personen auf den Mars befördert, indem er deren Körper und Gehirn zerstört und dabei die genaue Position der Zellen aufzeichnet.⁹ Diese Information wird dann mit Lichtgeschwindigkeit zum Mars gesendet, und dort werden der Körper und das Gehirn der Person aus anderer Materie nachgebildet. erinnert sich die Person in diesem neu geschaffenen Körper an das gestrige Leben der physisch zerstörten Person auf der Erde, so hat die Person auf der Erde nach Parfit ihre physische Zerstörung überlebt und existiert nun auf dem Mars.

Das Szenario des Überlebens lässt sich nun aber auch als Teilungsszenario gestalten, in dem sich die Person verdoppelt: Dies ist der Fall, wenn der Körper der Person auf der Erde beim Transport auf den Mars nicht zerstört wird. Der neue Scanner nimmt die Daten auf, ohne den Körper zu zerstören. Auf dem Mars wird die Person aufgebaut, ohne auf der Erde zerstört zu werden. Die Person hat sogar die Möglichkeit, mit ihrer Replikation auf dem Mars Kontakt aufzunehmen. Nach Parfit überlebt in diesem Fall die gescannte Person in beiden Personen: in der auf der Erde und in der auf dem Mars.

Ein Ausschluss des Körpers aus ethischen Personbestimmungen zeigt sich hier gerade in der absoluten Unerheblichkeit der körperlichen Realisierung der Person. Es ist für ihr Überleben schlicht egal, ob Personen fusionieren, sich verdoppeln oder verzehnfachen. Relevant ist das Bestehen bestimmter psychologischer Verknüpfungen. Der ethisch motivierte Überstieg über die Sphäre des beschränkten und begrenzten Selbst erfolgt bei Parfit durch den Versuch, sowohl körperliche als auch psychologische Bindungen zu lockern. Nicht nur die diachrone Bindung an einen Körper, sondern schon die momentane raumzeitliche Lokalisierung erscheint hier als ethisches Gefängnis.

Der im März 2008 aktualisierte Artikel zu »Personal Identity and Ethics« der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* teilt die Einschätzung der ethischen Unbedeutsamkeit des Körpers völlig, wenn er im Hinblick auf das biologische Identitätskriterium vom »poor explanatory fit with our practical concerns« spricht und an anderer Stelle betont »what makes it rational (to anticipate my future experiences) is the fact

⁹ Vgl. Parfit, Derek: *Reasons and Persons*, Oxford 1984, 199f.

that that future person will be the inheritor of my psychology. That he's also the inheritor of my biological organism seems irrelevant.«¹⁰

Der Grund für die moralische Bedeutungslosigkeit des Körpers in den genannten Konzepten liegt u. a. in einem hier zugrundeliegenden cartesisch-physikalischen Körperverständnis. Der Körper wird als Organismus bei Locke und als physische Realisationsbasis geistiger Eigenschaften bei Parfit ausschließlich aus der deskriptiven Außenperspektive dargestellt. Charles Taylor zeichnet die Entwicklung eines mechanistischen Körperverständnisses und die damit einhergehende Ablösung der moralischen Personalität vom Körper in der gesamten Neuzeit nach. Die spezifisch moderne Form des Selbstbewusstseins, wie sie in der Theorie des Bewusstseins bei Locke dargestellt wurde, resultiert aus einer Entwicklung der begrifflichen Trennung der Bereiche des ›Innen‹ und ›Außen‹. Das wesentliche Element des neuzeitlichen Personbegriffs ist Taylor zufolge die Innerlichkeit (*inwardness*).¹¹ Mit Innerlichkeit bezeichnet er das für den modernen Personbegriff unverzichtbare Element der durch die Selbstreflexion entstehenden Perspektive der ersten Person. Das Selbst konstituiert sich wesentlich durch seinen Rückzug aus der körperlichen Welt in der Selbstreflexion. Die Natur wird nach Taylor in diesem Prozess verobjektiviert und neutralisiert. Die Verobjektivierung der Natur und die radikale Loslösung des moralischen Kerns des Subjekts von dessen Körper führen auf ethischer Seite zu Persontheorien, deren moralischer Kern allein im Selbstbewusstsein gesehen wird.

Eine cartesisch-naturwissenschaftliche Bestimmung des Körpers liefert keinen Übergang zu ethisch relevanten Personbestimmungen. Wir als Personen erkennen uns im Gegenteil in einer rein naturwissenschaftlichen Beschreibung gar nicht wieder, wir finden keine Anknüpfungspunkte für lebenspraktische oder ethische Fragen. Auf diese Weise treten der Mensch als biologisches Substrat und die Person als ethisches Subjekt auseinander. Als ethische Konsequenz wird der bloße Körper als rechtlos und moralisch indifferent gesehen, solange ihm nicht die geistigen Bestimmungen des Selbstbewusstseins und der Rationalität zugeschrieben werden können.

¹⁰ Shoemaker, David: Personal Identity and Ethics, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008.

¹¹ Vgl. Taylor, Charles: *Sources of the Self. The Making of the modern Identity*, Cambridge 1989, 111–207.

Moralische Normativität gegen den Leib: Neigungen und Bedürfnisse

Es gibt nun eine andere Form der Ausgrenzung des Körpers aus moralischen Kontexten, die nicht in einer Marginalisierung, sondern in einer Abwertung des Körpers besteht. Hier wird der Körper nicht als praktisch irrelevante, rein deskriptive Individuationsstruktur gesehen, sondern als Quelle von Handlungsimpulsen, denen allerdings ein spezifisch moralischer Charakter fehlt. Platon beschreibt im *Phaidon* den Körper als Quelle der Störung, der Unruhe und der Ablenkung.

»[...] weil, solange wir noch den Leib haben und unsere Seele mit diesem Übel im Gemenge ist, wir nie befriedigend erreichen können, wonach uns verlangt; und dieses, sagen wir doch, sei das Wahre. Denn der Leib macht uns tausenderlei zu schaffen wegen der notwendigen Nahrung, dann auch, wenn uns Krankheiten zustoßen, hindern uns diese, das Wahre zu erjagen, und auch mit Gelüsten und Begierden, Furcht und mancherlei Schattenbildern und vielen Kindereien erfüllt er uns [...].«¹²

Im Unterschied zu einer deskriptiven Bestimmung des Körpers als Organismus oder Raumzeitstelle erhält der Körper hier in Form von Gelüsten, Begierden und Furcht praktische Relevanz. Der Leib kommt hier in den Blick, weil er uns »tausenderlei zu schaffen« macht und uns somit davon ablenkt, »wonach uns verlangt«. Diese Bestimmungen sind praktisch derart, dass sie Handlungs- und Strebensverhältnisse thematisieren. Sie bringen zum Ausdruck, dass wir den Körper nicht nur haben, sondern dass er uns auch praktisch angeht, dass er unser Handeln und Streben beeinflusst. Notwendige Nahrung und Krankheiten, die uns zustoßen, sind zwar durchaus auch biologisch-medizinische Bestimmungen des Körpers, aber sie haben zugleich eine subjektiv-lebensweltliche Komponente. Dass wir Nahrung nötig haben, sagt uns nicht nur der Biologe oder Mediziner, sondern wir erfahren es als körperliches Bedürfnis. Auch das Zustoßen von Krankheiten hat diesen doppelten Aspekt: Krankheiten können aus der Außenperspektive, aber auch aus der erlebenden Innenperspektive erfahren werden. Die weiteren Bestimmungen Platons weisen dann immer stärker auf diese Dimension der subjektiven Erfahrung hin: »Begierden, Gelüste

¹² Platon: *Phaidon*, Werke in acht Bänden, Gunther, E. (Hg.), Bd. 3, Darmstadt 2001, 66b, c.

und Furcht« sind praktisch relevant, weil wir sie erleben und sie existieren nur in Abhängigkeit von diesem subjektiven Erleben.

Der Körper kommt hier sowohl als Gegenstand, mit dem man sich beschäftigen muss, als auch als Quelle von Handlungsimpulsen, Wünschen und Begierden in den Blick. Gerade die platonische Abwertung des Leibes als »Übel« verweist auf eine bewegende Kraft des Körpers, auf die Notwendigkeit, sich um ihn zu kümmern und die Unmöglichkeit, sich körperlichen Bedürfnissen und Impulsen gänzlich zu entziehen. Platon beschreibt hier einen Zwiespalt zwischen dem, was wir als Philosophen eigentlich wollen, nämlich die Erkenntnis der Wahrheit, und dem, was uns als Menschen »zu schaffen macht«, also wozu wir auch entgegen unserem Willen gezwungen sind oder was uns in unserem eigentlichen Streben ablenkt und stört. Gerade die starken Abwertungen des Körpers (Schattenbilder, Kindereien) verweisen auf eine Gegennormativität, eine motivierende, antreibende Struktur des Körpers, die sich durch den Willen und die Seele nicht neutralisieren, sondern nur verurteilen und in gewissem Maße eindämmen lassen. Da wir nicht umhin können, uns mit Hunger, Durst und anderen körperlichen Bedürfnissen auseinander zu setzen, bilden diese so etwas wie Handlungsanforderungen des Lebens. Platon grenzt diese allerdings klar von der Normativität des Philosophen oder des Erkennenden ab, die ausschließlich auf die Erkenntnis der Wahrheit gerichtet ist. Die Notwendigkeiten des Leibes werden dem eigentlichen Streben des Selbst gegenübergestellt und gegenüber diesem eindeutig herabgesetzt.

Das Motiv des »Uneigentlichen«, einer Fremdbestimmung durch den Körper, findet sich auch in der kantischen Ethik. Neigungen und Antriebe sind heteronome Fremdbestimmungen des Menschen und allein die Ausrichtung des Willens am Vernunftgesetz ist ein autonomer, selbstbestimmter Antrieb des Willens. Der Körper ist die Quelle fremder, nicht selbstgenerierter Handlungsantriebe und er entbehrt einer moralischen Legitimation, während die Vernunft die Quelle des moralischen Gesetzes und damit sittlicher Normativität ist. Die Bestimmung der »Achtung« als »durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl«¹³ verweist auf die Abgrenzung, die Kant hier innerhalb des Gefühlsbegriffs vom Körper vornimmt.

¹³ Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademieausgabe Bd. IV, 401.

Die Kantianerin Christine Korsgaard spricht von Wünschen als Kräften in uns, die aber nicht wirklich unsere Wünsche sind. »[...] if I am to constitute *myself* as the cause of an end, then I must be able to distinguish between my causing the end and some desire or impulse that is ›in me‹ causing my body to act.«¹⁴ Ohne die Unterscheidung zwischen meinem eigenen Willen und Wünschen und Begierden in mir gäbe es kein Ich, keine handelnde Person. Stemmer weist darauf hin, dass das faktische Wollen in dieser Konzeption als etwas uns Äußerliches interpretiert wird, »das in uns ist, aber dessen Träger wir eigentlich nicht sind. Man kann hier von einer Enteignung (*expropriatio*) unseres Wollens sprechen. Eine bis in die Antike zurückreichende Tradition versteht unser Wollen als etwas uns Fremdes, als etwas, das uns, indem es uns wie eine fremde Macht zu bestimmten Zielen zieht, fremdbestimmt.«¹⁵

Dass erst »reflexive Selbstbewertung« faktische Wünsche zu eigenen und Menschen zu Personen macht, argumentiert auch Harry Frankfurt in »Willensfreiheit und der Begriff der Person«.¹⁶ Es zeichnet Personen aus, dass ihr Wille sich nicht nur auf Handlungen, sondern in einer zweiten Stufe auch reflexiv auf den eigenen Willen richten kann. In Volitionen zweiter Stufe bewerten Menschen ihre eigenen Handlungsmotivationen, ihren handlungsleitenden Willen. Hier können dann Konflikte zwischen dem Willen der ersten und den Volitionen zweiter Stufe entstehen. Frankfurt bringt das Beispiel eines Drogensüchtigen, der gegen den Wunsch nach der Droge ankämpft, den Wunsch also von einer reflexiven Ebene her aufzugeben wünscht. Der Wunsch auf der zweiten Stufe wird aber nicht wirksam und die erste Stufe erscheint als Drang, dem das Subjekt gegen seinen Willen (zweiter Stufe) ausgeliefert ist. Hier entsteht das Gefühl der Fremdbestimmung, der Handlungsleitung durch eine fremde Macht oder Kraft. Er äußert dann etwa, »daß die Kraft, die ihn dazu bringt, die Droge zu nehmen, eine andere als seine eigene Kraft ist«¹⁷.

Obwohl Frankfurt im Unterschied zu Kant mit den reflexiven Selbstbewertungen keine moralische Normativität konstituiert, sieht

¹⁴ Korsgaard, Christine: »The Normativity of Instrumental Reason«, in: Cullity, G./Gaut, B. (Hg.): *Ethics and Practical Reason*, Oxford 2003, 247.

¹⁵ Stemmer 2008, 78.

¹⁶ Frankfurt, Harry: »Willensfreiheit und der Begriff der Person« in: Bieri, P. (Hg.): *Analytische Philosophie des Geistes*, Frankfurt 1993, 287–301.

¹⁷ a. a. O., 294.

er den Kern der Person doch in einer Bewertung des eigenen Willens durch die vernünftige Reflexion. Auf der ersten Stufe der Wünsche, Neigungen und Bedürfnisse, die auch Tiere auszeichnet, konstituiert sich keine Personalität und auch keine Normativität. Körperliche Bedürfnisse, Wünsche und Neigungen motivieren uns zwar zum Handeln, indem sie einen Handlungsdruck aufbauen, aber sie helfen nicht bei der moralischen Rechtfertigung oder Legitimation unserer Handlungen. Normativität und Bewertung haben ihren Platz erst auf der reflexiven Ebene der Volitionen zweiter Stufe. Die Quelle der Normativität ist also die Reflexion auf den Willen, die Quelle der Wünsche und Neigungen dagegen ist der Körper.

Diese Beschreibungen bringen Ausgrenzungen des Körpers aus Begründungsstrukturen moralischer Normativität zum Ausdruck. Zugleich aber lassen sie sich als Beleg für die praktische Relevanz des menschlichen Körpers lesen. Die spezifisch moralische Normativität wird hier nicht unabhängig von körperlichen Handlungsimpulsen konzipiert, sondern in Auseinandersetzung mit dem Körper. Damit erhält der Körper durchaus einen konstitutiven Raum in praktischen Begründungen, allerdings eher als Gegenkraft zur moralischen Normativität, als körperlicher Antrieb, der handlungsleitend sein kann, aber im Widerspruch zur reflexiven Bewertung steht. Ist in diesem Zusammenhang von einer Normativität des Körpers die Rede, so wird diese zunächst in einem minimalen Sinne als Form eines normativen Müssens verstanden, das einen Handlungsdruck erzeugt.¹⁸ Stemmer unterscheidet normatives Müssen von anderen Formen des Müssens, etwa einem naturgesetzlichen oder einem logischen Müssen. Das normative Müssen ist durch vier Merkmale gekennzeichnet: 1. Es ist ein praktisches Müssen, sein Gegenstand sind Handlungen oder Zustände, die durch eigenes Handeln erreicht werden können. 2. Das normative Müssen ist nicht determinierend, man kann auch anders als gemusst handeln. 3. Es ist ontologisch subjektiv, d. h. abhängig von subjektivem Denken, Fühlen oder Wollen. 4. Es ist mit Handlungsdruck verbunden. Erst durch den Druck wird es zu einem normativen Müssen.¹⁹ Dieses Sollen oder Müssen ist kein moralisches oder rechtliches Müssen, aber es ist ein

¹⁸ Vgl. Stemmer 2008, 12. Stemmer weist darauf hin, dass die Rede von »Druck« treffend, aber metaphorisch ist, so dass es gerade darauf ankommt zu klären, was »Handlungsdruck« bedeutet, wodurch er ausgelöst wird und wovon er abhängt.

¹⁹ Stemmer 2008, 15.

normativ-praktisches in einem weiten Sinne. Wir sind diesem Müssen als körperliche oder leibliche Menschen ausgesetzt. Der eigene Körper ist in diesem Sinne in praktische Zusammenhänge eingebettet und wird primär aus diesen heraus wahrgenommen.

Im Unterschied zu den Körperausgrenzungen bei Locke und Parfit, die auf einer cartesisch-objektivierenden Konzeption des Körpers beruhen und diesen aus praktischen Beschreibungen herausnehmen, erweist sich der Körper hier durchaus als antreibend und die Praxis beeinflussend, aber eben als irreleitend und ablenkend. Der hier verwendete Begriff des Körpers unterscheidet sich nun in entscheidenden Punkten von der individuierenden, ontologischen Struktur der *res extensa*. Es ist eher der Begriff des Leibes als der des Körpers, der den praktischen, subjektiv-erlebten, störenden oder antreibenden Charakter von Bedürfnissen, Schmerzen oder Leidenschaften zum Ausdruck bringt. Während der Begriff des Körpers in der Tradition der *res extensa* im Wesentlichen naturwissenschaftlich aus der Außenperspektive beschrieben wird, haben wir zum Leib auch einen subjektiv-empfindenden Zugang. Von Bedürfnissen, Gefühlen, Ängsten oder Leidenschaften zu sprechen bedeutet zugleich, über ein intentionales, bewusstes, erlebendes Subjekt zu sprechen. Aus diesem Grund bezeichnet Descartes die bewusst wahrgenommenen Einflüsse des Körpers auch als Leidenschaften der Seele und nicht des Körpers.

Der Begriff des Leibes bringt einen phänomenal-erlebenden Zugang zum menschlichen Körper zum Ausdruck. Dieser lässt sich aus der Struktur des Körpers als *res extensa* nicht ableiten, sondern bildet einen genuin erlebenden Zugang mit eigener Begrifflichkeit. Insbesondere Merleau-Ponty arbeitet heraus, dass das leibliche »Hier«, ein orientiertes Selbst in einer Situationsräumlichkeit, dem cartesischen Körper erkenntnistheoretisch und begrifflich zugrunde liegt.²⁰

Die praktische Struktur des Leibes ist in vielen Fällen nicht moralisch normativ, sondern in einem weiteren Sinne praktisch normativ, eigene Bedürfnisse und Gefühle sind motivierend und impulsgebend, ohne dabei einen genuin moralischen Charakter aufzuweisen. Dennoch können wir diese praktische Normativität des eigenen Leibes nicht einfach ignorieren, sondern sie bildet Orientierungspunkte und Grenzen unserer Handlungen.

²⁰ Merleau-Ponty 1966, 125.

Die Körper anderer als Quelle moralischer Normativität

Von der hier aufgewiesenen praktischen Relevanz und einer in diesem Sinne weiten Normativität des Leibes in Bedürfnissen, Hunger, Schmerz und Lust führen nun meines Erachtens durchaus Wege zu genuin moralischen Normativitäten der menschlichen Körperlichkeit. Nicht nur mein eigener Leib ist nämlich Quelle von Handlungsimpulsen und Anstößen, sondern auch die Körper der anderen. Die Aufforderung, die von der Not anderer ausgeht, ist eine in moralischer Hinsicht bedeutsame Dimension menschlicher Körperlichkeit, die sich in entscheidenden Hinsichten von anderen körperlichen Handlungsimpulsen wie etwa dem eigenen Hunger oder auch dem eigenen Schmerz unterscheidet. Damit wird nicht behauptet, dass jede moralische Normativität sich in dieser Struktur erschöpft, sondern es werden Hinsichten und Situationen thematisiert, in denen der Körper anderer Quelle genuin moralischer Normativität ist.

Die bisherigen Ausgrenzungen des Körpers aus ethischen Begründungen bezogen sich auf den Zusammenhang von Personen und ihrem je *eigenen* Leib. Es ist die Erfüllung eigener Bedürfnisse oder Neigungen, die nach Kant ethischen Verpflichtungen entgegenstehen kann oder diese zumindest nicht begründet. Es sind die eigenen Volitionen erster Stufe, die bei Frankfurt einer vernünftigen Selbstbewertung unterworfen werden. Die Not, der Hunger oder die Bedürftigkeit anderer dagegen sind von dem Reflexionstest nicht betroffen. »Wohlthätig sein, wo man kann« zählt vielmehr bei Kant explizit zu den moralischen Pflichten.²¹ Es sind nicht die subjektiv-individualistischen Wahrnehmungen, Gefühle oder Bedürfnisse des eigenen Leibes, die im Hinblick auf die moralische Normativität des Körpers wichtig sind, sondern intersubjektive Dimensionen der Körperlichkeit anderer Personen.

In diesem Zusammenhang verwende ich den Begriff des Körpers und nicht den des Leibes, obwohl die begriffliche Entscheidung nicht leicht fällt. Vom eigenen Leib oder vom Leib des Anderen ist meist im Singular die Rede.²² Die Pluralform »Leiber« ist dagegen ungebräuchlich und lässt eher an tote Körper denken. Da im Folgenden aber nicht

²¹ Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademieausgabe Bd. IV, 398.

²² Vgl. Merleau-Ponty 1966, 400 ff.

nur von dem Körper eines bestimmten anderen im Singular die Rede sein soll, sondern auch von Körpern anderer, lässt sich der Begriff des Leibes hier nicht problemlos verwenden. Mit dem Körper der anderen als Quelle moralischer Normativität ist allerdings kein primär physikalisch-naturwissenschaftlicher Körper gemeint, sondern der Körper als lebendiger, empfindender, expressiver Körper. Die Begriffe des Körpers und des Leibes nähern sich hier an und die These von der moralischen Normativität des Körpers anderer versteht den Körper gerade nicht in einer dualistischen Unterscheidung vom Seelischen oder Mentalen.

Sowohl die intersubjektive Struktur körperlicher Bedürfnisse oder Schmerzen als auch die Abweisung eines Dualismus von Körper und Geist lassen sich an Wittgensteins berühmten Paragraphen über das Erlernen von Schmerzwörtern in den *Philosophischen Untersuchungen* verdeutlichen: »Ein Kind hat sich verletzt, es schreit; und nun sprechen ihm die Erwachsenen zu und bringen ihm Ausrufe und später Sätze bei. Sie lehren das Kind ein neues Schmerzbenehmen.«²³ Wittgenstein schildert hier die Situation einer körperlichen Verletzung. Er sieht im Weinen eines Kindes ein Schmerzbenehmen, das durch verbale Schmerzausdrücke mit der Zeit ersetzt oder transformiert wird. Wittgenstein betont in diesen Paragraphen den öffentlichen, intersubjektiven Charakter der Bedeutung von Schmerzbegriffen und setzt die Intersubjektivität und Körperlichkeit des Schmerzverhaltens einer Vorstellung privater Bewusstseinsinhalte entgegen. Hier wird der Ausdruckscharakter des Körperlichen und die Körperlichkeit geistiger Bestimmungen deutlich.

Mir kommt es bei diesem Zitat allerdings auf etwas an, das Wittgenstein selbst nicht thematisiert: An den Reaktionen der Erwachsenen, am Sprechen und Trösten, lässt sich auch eine Normativität des Schreiens erkennen, die sich von der Normativität eigener Bedürfnisse unterscheidet. Die Erwachsenen sehen sich vom Schreien des Kindes aufgefordert, sie nehmen es nicht wahr als neutrales Faktum, sondern sie gehen auf das Kind ein, sie fühlen sich aufgefordert zu sprechen und zu trösten. Das Zusprechen der Erwachsenen ist etwas ganz anderes als eine Beschreibung; die Erwachsenen sprechen nicht, weil sie das Kind Schmerzworte lehren wollen, sondern sie sprechen dem Kind zu, weil

²³ Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt 1997, §244.

sie es trösten wollen, und sie rufen etwas aus, weil sie sich erschrecken oder weil sie mitfühlen. Zusprechen und Ausrufen verweisen auf eine Normativität des kindlichen Schreiens, die Erwachsenen fühlen sich vom Schreien aufgefordert zu handeln und zu sprechen. Zusprechen und Ausrufen sind Handlungen als Antwort auf die Verletzung und das Schreien des Kindes. Was das Kind dabei lernt, ist keine deskriptiv-prädizierende Sprache über Schmerzen als private Bewusstseinsinhalte, sondern eine Art und Weise zu handeln, auf Schmerzen zu reagieren. Schmerzen sprachlich äußern zu können setzt hier voraus, dass auf Verletzungen und Schmerzen in einer bestimmten intersubjektiv anerkannten und geteilten Weise reagiert wird.

Körperliche Bedürfnisse wie Hunger oder die Beseitigung von Schmerzen entfalten in diesem Beispiel im Hinblick auf andere eine normative Kraft: Die Erwachsenen fühlen sich aufgefordert zu handeln und zu sprechen und sich um die Schmerzen des Kindes zu kümmern. Die Aufforderung geht gerade nicht von eigenen Bedürfnissen aus, sondern vom Schmerzverhalten des Kindes.

Nicht nur die Bedeutung von Schmerzbegriffen ist nicht privat, sondern auch die Handlungsimpulse, die von ihm ausgehen, sind es nicht. Trost und Zuspruch findet das verletzte Kind deshalb, weil die Schmerzüßerung auffordernd und für andere normativ relevant ist. Ohne dass Wittgenstein seine sprachphilosophischen Überlegungen selbst auf das Verhältnis von Körper und Normativität übertragen würde, lässt sich von hieraus zeigen, dass der moralische Aufforderungsscharakter oder die moralische Verbindlichkeit unter anderem in Dimensionen der Körperlichkeit anderer begründet ist.

Der auffordernde Charakter der Schmerzüßerung des Kindes unterscheidet sich hier in ethischer Hinsicht von dem auffordernden Charakter des eigenen Schmerzes. Diesen kann ich möglicherweise ignorieren, verschieben, unterdrücken, ohne einer moralischen Normativität zu widersprechen, während ich dies beim verletzten Kind nicht tun darf. Der moralische Charakter der Normativität des kindlichen Schreiens hat seine Wurzel u.a. darin, dass es sich um den Schmerz eines anderen und hier zudem eines auf meine Hilfe angewiesenen Kindes handelt.

Im Alltag begegnen wir nun allerdings vielen Menschen, von denen wir uns in keiner Weise aufgefordert sehen. Die Körper der anderen sind nicht per se moralisch auffordernd, sondern es sind bestimmte Situationen der Not und des Leids anderer, in denen wir uns moralisch

aufgefordert sehen. Was also sind Spezifika von Situationen, in denen wir uns von anderen in moralischer Weise aufgefordert sehen?

Um die moralische Dimension dieser Aufforderung aufzudecken, reicht es nicht aus, Not losgelöst von der Person zu beschreiben, die in Not ist. Eine abstrakte Bestimmung einer körperlichen Situation als Krankheit, Schmerz oder Leid genügt nicht zur Bestimmung der körperlichen Normativität. Nicht jede Aufforderung, die vom Hunger ausgeht, ist moralisch relevant, und auch nicht jede Aufforderung, die von Schmerzen ausgeht. Die Quelle moralischer Normativität des Körpers liegt nicht im eigenen Leib, sondern im Körper anderer. In einem moralischen Sinne aufgefordert bin ich, wenn mich die Not anderer auffordert. Die eigene Not lindere ich primär aus anderen Motivationen heraus.

Nun ist aber auch nicht jedes Leiden anderer moralisch auffordernd. Das Leiden anderer entfaltet nur dann auffordernden Charakter, wenn sich die Person erkennbar nicht selbst helfen kann oder keine anderen Bezugspersonen hat, die helfen könnten. Die Wahrnehmung des Leidens ist darin zugleich die Wahrnehmung der eigenen Position und Beziehung zum anderen. Wenn jemand einen Unfall hatte und es stehen dort schon viele Menschen, die bereits einen Krankenwagen gerufen haben, geht auch von dieser Situation körperlicher Not kein normativ auffordernder Impuls mehr aus. Bin ich allerdings die Erste am Ort, so ist es eine moralische und rechtliche Pflicht, anzuhalten und zu helfen. In Situationen der Not, in denen sich eine leidende Person nicht selbst helfen kann und ich sie in dieser Hilflosigkeit wahrnehme, entsteht ein moralisches Sollen. Not, aus der sich ein Mensch nicht aus eigener Kraft befreien kann, und die Wahrnehmung, dass es auf mich persönlich ankommt, sind wichtige Quellen der moralischen Normativität.

Das Schreien des Kindes geht uns unmittelbar an, weil das Kind sich nicht selbst helfen kann, sondern grundlegend auf unsere Hilfe angewiesen ist. Später erlernt es ein sprachliches Schmerzverhalten und es lernt zugleich, sich selbst zu helfen, etwa indem es sich etwas zu essen besorgt oder selbst zum Arzt geht oder eben bestimmte Menschen um Hilfe bittet. Mit dieser Fähigkeit ausgestattet, werden die Erwachsenen nach und nach aus bestimmten Verantwortlichkeiten entlassen und diese gehen an das Kind über. Die Situationen unmittelbarer Angewiesenheit auf andere nehmen ab. Dies verleitet dazu, die körperlich-normative Struktur als normative, intersubjektive Basis

hinter der Selbstständigkeit zu vergessen. Es ist diese Basis, die in Situationen ethischen Aufgefordert-Seins wieder aufgedeckt wird, weil die Strukturen der Selbsthilfe und der Unabhängigkeit nicht mehr ausreichen, um die Not zu mindern.

Die Not des anderen wird dabei nicht zunächst als neutrales Faktum wahrgenommen, das dann subjektiv als Not interpretiert und gewertet wird, sondern die Wahrnehmung des anderen ist unmittelbar praktisch. Im Beispiel des weinenden Kindes bei Wittgenstein zeigt sich, dass die Erwachsenen das Kind und sein Schreien als Aufforderung wahrnehmen, nicht als neutrales Faktum. Die ganze Wahrnehmungssituation ist bereits in einen praktisch-normativen Kontext eingebunden. Würden die Erwachsenen das Schreien des Kindes nicht als Aufforderung verstehen, gäbe es keinen Weg von der Not des Kindes zum Helfen oder Trösten der Erwachsenen. Wir begegnen anderen nicht primär neutral-faktisch, sondern wir nehmen ihre Körper als impulsgebend und in diesem Sinne als normativ relevant wahr. Von anderen können Impulse ausgehen, die uns moralisch auffordern und binden. Betrachteten wir die anderen primär aus einer neutralen, erkennenden Perspektive, wäre ganz unerklärlich, wie in manchen Situationen plötzlich von deren Leid eine Aufforderung ausgehen kann.

Ein Spezifikum der moralischen Normativität ist nun, dass hier nicht die persönlichen Beziehungen zu der Person in Not im Vordergrund stehen, etwa die Pflichten als Mutter, sondern dass man allein aufgrund der Tatsache, Mensch oder Person zu sein durch die Not des anderen moralisch aufgefordert wird. Damit ist es durchaus eine besondere Art der Intersubjektivität, die der moralischen Normativität zugrunde liegt. Die moralische Normativität bleibt gerade auch dann erhalten, wenn kontextgebundene, familiäre oder kulturelle Verpflichtungen nicht greifen.

Verschwindet aber in dieser generalisierten Form der Beziehung auf die Not des anderen nicht die Körperlichkeit als Quelle der Normativität? Handelt es sich vielleicht eher um eine idealisierte Form der Intersubjektivität, wie Kant sie im Reich der Zwecke für Personen als Glieder in diesem Reich annimmt? Darwall etwa betont, dass moralisch Verpflichtete nicht als leibliche Wesen, sondern als freie und vernünftige Personen Teil eines Beziehungsnetzes sind, in dem moralische Gründe ihre Geltung und Bedeutung haben. »I argue that addressing distinctively second-personal practical reasons does invariably presuppose a common authority that addresser and addressee have alike

as free and rational agents.«²⁴ Die Person ist Teil eines Beziehungsnetzes in dem Sinne, dass sie Glied im Reich der Zwecke ist. Quelle moralischer Normativität ist der »second-personal-stance«, der hier nicht kontextgebunden und auch nicht leiblich, sondern durch Freiheit und Rationalität der Personen bestimmt wird. Es ist der Platz in diesem Netz, der durch moralische Verletzungen in Frage gestellt wird. Jemanden wie ein Mittel zu behandeln, bedeutet, ihn auszubürgern aus dem interpersonalen Netz normativer Erwartungen, Forderungen, Anerkennungen.

Die Begriffe der Intersubjektivität und insbesondere der Verweis auf die zweite Person erhalten hier einen unpersönlichen und unkörperlichen Sinn.²⁵ Die Grundlage der normativen Anerkennung und der Intersubjektivität liegt nicht in einer individuellen Beziehung, sondern in einem allgemeinen Erwartungsnetz zwischen allen freien und vernünftigen Personen. Es ist u. a. dieses kantische Paradigma der Begründung ethischer Normativität, das die Bedeutung des Körpers für die Ethik verdeckt.

Der Körper als Quelle moralischer Normativität zeigt sich dagegen deutlicher in asymmetrischen Beziehungen von Personen zueinander. Gerade im Beispiel des schreienden Kindes, von dem sich die Erwachsenen moralisch aufgefordert fühlen, wird eine solche asymmetrische Form der Beziehung zwischen einem Menschen in Not und einem moralisch geforderten Subjekt deutlich. In Situationen der Angewiesenheit auf die Hilfe anderer, in Situationen, in denen ein Mensch sich nicht selbst helfen kann, also in Situationen der Not, zeigt sich eine spezifische Normativität des Körpers, die in einigen Fällen gar nicht von Intentionen, Vernunft oder Freiheit begleitet sein muss. Dies zeigt das Beispiel des schreienden Babys und die Reaktionen der Erwachsenen, aber auch die moralischen Aufforderungen, die von Demenzpatienten oder von psychisch Kranken ausgehen können. Die Quelle der moralischen Normativität liegt hier zumindest zu einem wesentlichen Teil in der körperlichen Not und Abhängigkeit des anderen. Vernünftigkeit und Freiheit sind Bedingung dafür, dass diese Not

²⁴ Darwall, Stephen: *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect, and Accountability*, Harvard 2006, 56.

²⁵ Darwall selbst scheint allerdings zu schwanken zwischen einer Betonung der Intersubjektivität als Erwartungsnetz und Anerkennung zwischen freien und vernünftigen Personen und einer konkreteren und individuelleren Form der Bezogenheit auf ein Gegenüber.

gesehen und damit als normativ relevant erkannt werden kann, sie sind aber nicht selbst die Quellen der Normativität. Abhängigkeit und körperliche Ausgesetztheit sind hier wichtige Elemente in der Begründung von moralischer Normativität.

Der auffordernde Charakter, der von Leiden oder Not anderer Menschen ausgehen kann, gründet in einer Abhängigkeit von Menschen voneinander. Diese erleben wir alle in der Abhängigkeit als Säuglinge und Kinder von Erwachsenen. Diese Abhängigkeit ist nicht nur ein Stadium in unserer biologischen Entwicklung, sondern sie liegt als Struktur auch der Bedeutung des Körpers als Quelle moralischer Normativität zugrunde.

Es liegt nun in der körperlichen Natur von Menschen, dass sich die Angewiesenheit auf Hilfe und damit auch eine Asymmetrie zwischen demjenigen, der Hilfe braucht, und demjenigen, der sich aufgefordert sieht zu helfen, jederzeit einstellen kann, dass also die Unabhängigkeit und moralische Neutralität des Körpers nicht die Basis, sondern nur eine Facette der menschlichen Körperlichkeit ist. Eine historische Perspektive zeigt viel mehr, dass gerade am Anfang und am Ende des Lebens die asymmetrischen und normativen Elemente menschlicher Körperlichkeit im Vordergrund stehen.

Die These, dass die Körper anderer Quelle moralischer Normativität sein können, besagt allerdings nicht, dass es anthropologisch feststehende, »natürliche« Werte gibt, die am Körper ablesbar sind. Kulturelle, medizinische und technische Veränderungen menschlicher Körper und Körperverständnisse haben Einfluss auch auf die moralischen Normativitäten, die vom Körper anderer ausgehen. Der Umgang mit einem schreienden Kind ist nicht ahistorisch oder überkulturell und dennoch ist er auch nicht rein subjektiv.

Wendet man die Blickrichtung vom eigenen Körper im Sinne eigener körperlicher Bedürfnisse und Gefühle hin zum Körper anderer, so wirft dies die Frage auf, wie wir denn zum Körper anderer Zugang haben, wie dieser uns auffordern, motivieren kann? Erfolgt dies nicht wieder über eigene Gefühle und somit vermittelt über den eigenen Leib?

An dieser Stelle ist es notwendig, zwischen der Körperlichkeit anderer und den eigenen Gefühlen zu unterscheiden. Die Not anderer kann unterschiedlichste Gefühle auslösen: Mitleid, Abwehr, Wut oder Hilflosigkeit. Wenn hier auf die ethische Bedeutung der Not anderer hingewiesen wird, so sind nicht die von dieser Not ausgelösten Gefühle

die Quelle der Normativität, sondern die Not anderer als Ursprung oder Anstoß für diese unterschiedlichen Gefühle. Menschen oder auch Tiere, denen es gut geht, die nicht leiden und die keine Hilfe brauchen, haben nicht den gleichen auffordernden Charakter wie die wahrnehmbare Not anderer. Der normative Charakter der Not anderer beruht also auf einer Beunruhigung, einer Irritation, einer Aufforderung, die nicht auf die Stillung eigener körperlicher Bedürfnisse gerichtet ist, sondern auf die Linderung von Leiden anderer.

Die moralische Normativität des Körpers setzt hier also eine Form des Altruismus voraus. Grundlegend ist, dass Nöte anderer Handlungsgründe für mein Handeln sein können. Während etwa Nagel den Altruismus durch Bezug auf ein »objektives Selbst« oder eine »azentrische Weltbeschreibung« begründet²⁶ und so die Positionen der einzelnen Personen relativiert, scheint mir der moralische Charakter der Aufforderung durch andere genuin an die Ausrichtung auf andere gekennzeichnet zu sein. Als objektives Selbst bei Nagel ist es schlicht egal, ob die Handlungsgründe meine eigenen Interessen oder die anderer sind, da die Relativierung und Perspektivierung auf Einzelne aufgehoben wird.²⁷ Ich habe hier dagegen versucht, den moralischen Charakter der Normativität genuin an eine Perspektivierung zu binden: Die Aufforderung durch die Not anderer lässt sich nicht in analoger Weise verschieben, relativieren, wie die Aufforderung durch meine eigene Not. Ich bin in einem moralischen Sinne nicht berechtigt, die Not anderer zu ignorieren, die Linderung aufzuschieben, während ich für mich selbst durchaus entscheiden kann, die Schmerzen oder den Hunger zu ertragen. Es besteht ein Unterschied zwischen einer als moralisch relevant gedachten Intersubjektivität und einer im Nagelschen Sinne gedachten Azentrität. Andere kann ich nicht nur in den Blick nehmen, wenn ich meine eigene Position gänzlich auflöse hin zu einem azentrischen, objektiven »view from nowhere«, sondern wenn ich meine Bezogenheit auf konkrete andere und deren Bezogenheit auf mich analysiere.

An dieser Stelle zeigt sich nun eine weitere grundlegende Bedeutung der Körperlichkeit für die Bestimmung moralischer Normativität. Während bisher die Bedeutung des Körpers im Sinne der Not anderer

²⁶ Nagel, Thomas: »Das objektive Selbst«, in: ders., *Letzte Fragen*, Darmstadt 2008, 297–329.

²⁷ Vgl. hierzu auch Ricoeur, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996.

betont wurde, lässt sich die herausgearbeitete Perspektivierung der Menschen in Situationen moralischer Aufforderung nur denken, wenn beide Seiten, sowohl der Mensch in Not als auch die davon aufgeforderte Person, leiblich gedacht werden. Die Not anderer wird nicht aus einer azentrischen Position entdeckt, sondern aus einer konkreten Situation heraus, in der alle Beteiligten einen bestimmten Raum einnehmen und eine bestimmte Perspektive auf die Situation haben. Die moralische Aufforderung ist nicht nur gebunden an die Körperlichkeit der Not anderer, sondern auch an die leibliche Verortung und Gebundenheit moralischer Handlungssubjekte.