

Anne Reichold /
Pascal Delhom (Hg.)

Normativität des Körpers

ALBER PHILOSOPHIE



Anne Reichold / Pascal Delhom (Hg.)

Normativität des Körpers

ALBER PHILOSOPHIE



Es gibt in der Philosophie eine starke Tendenz, den Bereich der Normativität, sei sie moralisch, sozial oder politisch, von demjenigen des Körpers zu trennen oder zumindest ihr Verhältnis so zu gestalten, dass Normen und Regeln auf den Körper angewendet werden und nicht vom Körper selbst ausgehen. Ausgangspunkt der vorliegenden Aufsätze ist die Beobachtung, dass sowohl der eigene Körper als auch der Körper anderer Menschen nicht primär als physikalischer Körper beschrieben und erlebt wird, sondern handlungsorientierenden oder sogar auffordernden Charakter haben kann. Die Grundfrage nach dem Verhältnis von beschreibbaren Fakten und normativen Bewertungen wird hier zugespitzt auf die Frage danach, inwieweit der menschliche Körper in sich selbst Maßstäbe zum menschlichen Handeln und zu einem Umgang mit Menschen enthält.

Die Herausgeber:

Prof. Dr. Anne Reichold lehrt Philosophie mit dem Schwerpunkt Praktische Philosophie an der Universität Flensburg. Arbeitsschwerpunkte: Philosophie der Person, Handlungstheorie, Philosophie des Geistes, naturalistische Selbstverständnisse, Bildungsphilosophie.

Dr. Pascal Delhom studierte Philosophie in Genf und Bochum. Er ist akademischer Rat für Philosophie an der Universität Flensburg. Forschungsschwerpunkte: Emmanuel Levinas, Phänomenologie der Verletzung bzw. der Gewalt aus der Perspektive des Erleidens, Philosophie des Friedens.

Anne Reichold / Pascal Delhom (Hg.)

Normativität des Körpers

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2011
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Föhren
Herstellung: Difo-Druck, Bamberg

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48460-9

Inhaltsverzeichnis

Pascal Delhom, Anne Reichold

Einleitung 7

1. Zwischen Körper und Seele 15

Michael Spang

Der Körper und der Mensch.

Körperbegriffe in Platons Symposion 16

Ralf Stoecker

Der menschliche Körper ist das beste Bild

der menschlichen Seele 37

2. Die leibliche Ordnung des Körpers 55

Elisabeth List

Die Ethik und das Lebendige. Die Frage nach der Normativität
des Leibes aus der Sicht einer Theorie des Lebendigen 56

Christina Schües

Menschenkinder werden geboren, Dackelwelpen geworfen –

Die Normativität der leiblichen Ordnung 73

Pascal Delhom

Das Erleiden von Verletzungen als leibliche Quelle

von Normativität 96

3. Der Körper der Anderen	117
<i>Anne Reichold</i>	
Die Körper anderer als Quelle ethischer Normativität	118
<i>Natalie Depraz</i>	
Zurück zum Ursprung der Einfühlung: von der Inter- zur Hyperästhesie	140
<i>Christoph Holzhey</i>	
Lacans Antigone. Zur Normativität des Lustprinzips und dessen Jenseits	164
 4. Der Körper im normativen Diskurs	 187
<i>Karl Mertens</i>	
Die argumentative Rolle des Leibes in der Ethik	188
<i>Anne Siegetsleitner</i>	
Wenn der Körper nicht zählt: Schwangerschaft als leiblicher Prozess und die Abtreibungsdebatte	199
<i>Hauke Brunkhorst</i>	
Krämerseelen, Bürgerseelen, Folterknechte. Ist eine rechtsstaatlich gehegte Rettungsfolter möglich?	236
 Autorinnen und Autoren	 254

Einleitung

Pascal Delhom, Anne Reichold

Der Begriff des Körpers ist mehrdeutig. Er umfasst so verschiedene Dinge wie Himmelskörper, geometrische Figuren und den menschlichen Leib. Am Anfang der modernen Philosophie definierte ihn Descartes als *res extensa* und meinte, mit Hilfe dieser Definition auch den menschlichen Körper denken zu können. Allerdings unterscheidet sich unser Körper in vielerlei Hinsicht von den materiellen Objekten, die wir in der Welt betrachten: Er lebt und ist als solcher die Quelle unserer Bewegungen und der Ursprung unserer Erfahrungen. Er ist auch für jeden von uns der eigene Körper und insofern von allen anderen Körpern in der Welt verschieden. Deswegen wird er im Deutschen auch als Leib bezeichnet. Die englische oder die französische Sprache haben allerdings kein entsprechendes Wort und reden deswegen vom »eigenen Körper« oder vom »lebendigen Körper«. Sie markieren dadurch die Spezifität des menschlichen Körpers, ohne zu leugnen, dass es sich doch um einen Körper handelt.

Im vorliegenden Sammelband wird sowohl vom Körper als auch vom Leib die Rede sein. Körperkonzepte aus unterschiedlichen philosophischen Traditionen werden unter der gemeinsamen Fragestellung nach dem Verhältnis von Körper und Normativität zusammengebracht.¹ Sowohl in der Geschichte der Philosophie als auch in unserem alltäglichen Leben haftet dem menschlichen Körper eine gewisse Normativität an. Er ist für uns nie nur das, was er ist, sondern er wird auch immer als etwas betrachtet, das so oder so sein soll, sei es im Sinne einer angenommenen Normalität oder einer moralischen, sozialen oder politischen Normativität. Ausgehend von dieser Feststellung fra-

¹ In Februar 2006 haben wir an der Universität Flensburg eine Tagung zum Thema »Körper und Normativität« organisiert. Einige Beiträge des vorliegenden Bandes sind in diesem Rahmen entstanden, andere dagegen gesondert für den Sammelband erarbeitet worden.

gen die hier versammelten Texte, ob der menschliche Körper überhaupt Anlässe oder gar Maßstäbe für diese normative Behandlung und Bewertung bzw. für eine moralische oder soziale Normativität bietet. Kann eine Betrachtung des menschlichen Körpers bei einer reinen Deskription stehen bleiben oder enthält sie bereits Ansätze zur normativen Bewertung? Die metaethische Grundfrage nach dem Verhältnis von deskriptiven Fakten und normativen Bewertungen wird hier zugespitzt auf die Frage danach, inwieweit der menschliche Körper in sich selbst Maßstäbe zum menschlichen Handeln und zu einem Umgang mit Menschen enthält.

Es gibt in der Geschichte der Philosophie eine starke Tendenz, den Bereich der Normativität, sei sie moralisch, sozial oder politisch, von demjenigen des Körpers zu trennen oder zumindest ihr Verhältnis so zu gestalten, dass Normen und Regeln auf den Körper angewendet werden und nicht vom Körper selbst ausgehen.

Von Platon bis Descartes und Kant wird die Seele oder die Vernunft als die Instanz verstanden, der es zusteht zu erkennen oder zu entscheiden, was getan werden soll oder, noch allgemeiner, was sein soll. Und diese Seele oder diese Vernunft wird als nicht körperlich verstanden, wenn auch mit einem Körper verbunden. Dagegen wird der Körper, etwa von Sokrates im *Phaidon*, als das beschrieben, was die Erkenntnis des Wahren, des Guten und des Schönen durch Krankheiten, Leidenschaften, physische Notwendigkeiten verhindert.

In ähnlicher Weise versteht Descartes das Ich als ein denkendes Ding, das als solches keinen Körper hat, auch wenn denken unter anderem wollen, sich vorstellen und fühlen bedeutet. Dagegen ist der Körper ein ausgedehntes Ding, das nicht denkt, sondern zur Welt gehört und zumindest äußerlich nicht von einem Automaten zu unterscheiden ist. In Bezug auf die Beziehung zwischen Körper und Seele geht es Descartes in den *Leidenschaften der Seele* darum auszuarbeiten, wie die Seele, die durch den Körper in Leidenschaft gezogen werden kann, sich selbst und dadurch auch den Körper beherrschen kann.

Noch eindeutiger bedeutet für Kant die Unterscheidung zwischen dem Bereich der Kausalität und dem Reich der Zwecke und der moralischen Pflicht eine Trennung zwischen zwei Welten. Die moralischen Gesetze – und in ähnlicher Weise die politischen Gesetze – werden nur als reine Form verstanden, befreit von allen materiellen, und das heißt inhaltlichen und körperlichen Gegebenheiten und Bedingungen. Die Neukantianerin Christine Korsgaard bezeichnet die Materialisierung

der Welt und die Formalisierung der Vernunft als Revolution der teleologischen Ethikkonzeption etwa des Aristoteles. »The real is no longer the good. For us, reality is something hard, something which resists reason and value, something which is recalcitrant to form.«² Irgendwie müssen nun Wert, Pflicht, Verpflichtung mit der Welt in Verbindung gebracht werden. Dies bringt Korsgaard zu Kant. »For it was Kant who completed the revolution, when he said that reason – which is form – isn't in the world, but is something that we impose upon it. The ethics of autonomy is the only one consistent with the metaphysics of the modern world [...].«³

Die Frage stellt sich, wie die Normativität einer körperlosen Seele oder einer weltlosen Vernunft zu Handlungen und zu moralisch, sozial oder politisch geregeltem und normiertem Verhalten in der Welt führen kann und soll. Zumindest bei Kant wird der Abgrund zwischen einer reinen Pflicht und der Möglichkeit von erfahrbar freien Handlungen in der Welt als ein zentrales Problem der praktischen Philosophie thematisiert.

Auch muss man sich fragen, wie sich unser Körper, der dem Reich der Kausalität angehört, von reinen weltlichen Phänomenen oder gar von Maschinen unterscheidet. Sowohl Beschreibungen des Körpers und seiner Funktionen etwa in der Enzyklopädie Diderots und D'Alemberts wie auch Automaten-Erzählungen etwa in der fantastischen Literatur des späten 18. und des 19. Jahrhunderts lassen die Grenzen zwischen Körper und Maschine schwinden und doch gleichzeitig spürbar werden.

Als Gegenpol zu dieser einen Grundtendenz des philosophischen Denkens soll hier eine nicht weniger radikale Position erwähnt werden: diejenige Friedrich Nietzsches. Im Kapitel »Von den Verächtern des Körpers« lässt er Zarathustra sprechen: »Ich sagst Du und bist stolz auf dies Wort. Aber das Größere ist – woran Du nicht glauben willst – dein Leib und seine große Vernunft: die sagt nicht Ich, aber tut Ich.«⁴

Und einige Zeilen weiter heißt es: »Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heißt Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er. Es

² Korsgaard, Christine: *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996, 4.

³ a. a. O., 5.

⁴ Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Kritische Studienausgabe, Bd. 4, München 1999, 39.

ist mehr Vernunft in deinem Leibe, als in deiner besten Weisheit. Und wer weiß denn, wozu dein Leib gerade deine beste Weisheit nötig hat?«⁵

Das Selbst, das in der rationalistischen Tradition dem Körper häufig entgegengesetzt wird und durch Vernunft und Selbstbewusstsein bestimmt ist, wird hier körperlich-leiblich gedacht. Die Leidenschaften der Seele, die vom Körper ausgehen und die bei Descartes von einem vernünftigen Willen gelenkt werden können, sind hier selbst Gebieter des Willens. »Das Selbst sagt zum Ich: ›hier fühle Schmerz!‹ Und da leidet es und denkt nach, wie es nicht mehr leide – und dazu eben *soll* es denken.« »Das Selbst sagt zum Ich: ›hier fühle Lust!‹ Da freut es sich und denkt nach, wie es noch oft sich freue – und dazu eben *soll* es denken.«⁶

Nietzsche unterstreicht selbst das »Sollen« im Text seines Zarathustra. Er spricht hiermit ausdrücklich von einer Normativität des Leibes, die erst die Notwendigkeit des Denkens entstehen lässt. Diese Normativität ist mit den Erfahrungen des Schmerzes und der Lust verbunden, nicht als bloße Empfindungen, sondern als Gebieter des Ich.

Aber welche Gebote sind hier diejenigen des Körpers oder des Leibes? Sind es moralische, soziale oder politische Normen oder sind es Gebote jenseits von Gut und Böse, Gebote, die keine andere Normativität haben als diejenige der Behauptung des Leibes selbst? Und sind es Gebote des eigenen Leibes, ohne und wenn nötig gegen die Leiber der anderen? Nach Nietzsche könnte man also fragen, ob sich überhaupt eine moralische, soziale oder politische Normativität aus diesen Geboten entnehmen lässt. Wird der Leib als Quelle von Normativität in die normative Dimension einer leiblichen Vernunft einbezogen oder ersetzt er die Vernunft?

Eine besondere Bedeutung kommt dem Körper auch in der analytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts zu. Die analytische Ontologie argumentiert in weiten Teilen naturalistisch und anticartesianisch. Insbesondere im Rahmen monistischer, materialistischer oder physikalistischer Ontologien bildet der Körper als naturwissenschaftlich beschreibbare und erklärbare Entität die Grundlage auch geistiger und seelischer Phänomene. Betrachtet man allerdings die Rolle des Körpers in normativen Kontexten, so zeigt sich eine erstaunliche Diskrepanz: In

⁵ a. a. O. 40.

⁶ a. a. O. 40.

ethischen Kontexten verliert die fundierende Bedeutung des Körpers ganz ihre Funktion. Gerade die naturalistischen Konzeptionen des Körpers bilden keine Grundlage für normative oder gar ethische Begründungen. Deutlich wird dies etwa in Analysen zum Begriff der Person. In ontologischer Hinsicht wird die Person als verkörpert gedacht, die ethisch relevanten Bestimmungen allerdings sind Selbstbewusstsein, Rationalität und Erinnerung. Diese ausschließlich mentalen Personenbestimmungen sind insbesondere in einigen bio- und medizinethischen Kontexten von großem Einfluss.⁷ Der ethische Begriff der Person wird hier in Anschluss an John Locke explizit vom Begriff des Menschen als organisches Lebewesen unterschieden. Hier entsteht ein Dualismus zwischen normativer Personalität, die Grund für die Zuschreibung bestimmter Rechte ist, und deskriptivem Körper, der als solcher normativ irrelevant ist.⁸

Dass eine strikte Unterscheidung zwischen deskriptiv-körperlichen und normativ-vernünftigen Zuschreibungen zum Menschen problematisch ist, zeigen allerdings schon allgemeine Überlegungen zu den Kontexten, in denen normative und insbesondere ethische Fragen überhaupt erst auftreten und relevant werden. Sowohl die alle ethischen Kontexte eröffnende Intersubjektivität und Bezogenheit auf andere als auch die Vorstellung von Personen als Handlungssubjekten ruhen immer schon auf einem körperlich gedachten Subjekt. Eine Form der normativen Bedeutsamkeit des menschlichen Körpers zeigt sich etwa in folgendem Beispiel: Habermas beschreibt in *Zwischen Naturalismus und Religion* lebensgeschichtliche Wurzeln seines Denkens und insbesondere seiner Sensibilisierung auf das Thema der Intersubjektivität und Öffentlichkeit der Vernunft. Über diese Wurzeln seiner Interessen schreibt er: »Zunächst also die frühe Kindheit mit einer Operation unmittelbar nach der Geburt. Ich glaube nicht, dass dieser Eingriff, was nahe läge, mein Vertrauen in die Umwelt nachhaltig erschüttert hat. Aber diese Intervention könnte das Gefühl von Abhängigkeit und den Sinn für die Relevanz des Umgangs mit Anderen geweckt haben. [...] Als sich jene Gaumenoperation mit fünf Jahren, also bei inzwischen erwachtem Gedächtnis wiederholte, hat sie das Bewusstsein einer tief reichenden Abhängigkeit des einen vom anderen gewiss verschärft. Jedenfalls hat mich diese Sensibilisierung beim

⁷ Singer, Peter: *Practical Ethics*, Cambridge 1993.

⁸ Locke, John: *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford 1975, II, Kap. 27.

Nachdenken über die soziale Natur des Menschen zu jenen philosophischen Ansätzen hingeführt, die die intersubjektive Verfassung des menschlichen Geistes betonen [...].«⁹

Was diese Beschreibung in großer Klarheit zum Ausdruck bringt, ist die Ausgesetztheit des Leibes als Ansatzpunkt der Intersubjektivität. Diese Ausgesetztheit ist keine neutrale Raumzeitlichkeit im Sinne des Physikalismus, sondern eine der existenziellen Abhängigkeit von anderen durch die Notwendigkeit eines medizinischen Eingriffs. Diese Erfahrung der Abhängigkeit und Ausgesetztheit in einen intersubjektiven öffentlichen Raum ist eine zutiefst leibliche. Das Kind, von dem hier die Rede ist, hat keine Wahl, sich der Operation zu unterziehen oder nicht, es ist nicht autonom, sondern fremdbestimmt, es ist gerade aufgrund seiner Körperlichkeit ausgesetzt und auf andere angewiesen.

Das, was Habermas hier als eine prägende Erfahrung schildert, ist nichts, was einem gesunden Kind oder einem Menschen ohne Erfahrungen mit Operationen verschlossen wäre. Die extreme Erfahrung bringt nur zum Bewusstsein und zum Ausdruck, wie Leiblichkeit immer schon Intersubjektivität begründet. Jedes Kind wird geboren, ist auf Nahrung und Schutz von außen angewiesen, ist zunächst einmal ausgesetzt und von anderen abhängig. Und in diesem Milieu, in dieser unbewussten Grunderfahrung gründen dann die Sprache, das Denken und die Handlungsfähigkeit.

Es ist aber nicht nur die Ausgesetztheit und Bedürftigkeit, die in diesem Beispiel auf die fundierende Leistung des Leibes verweist. Diese Ausgesetztheit ist zugleich die Quelle von Tätigkeit und Aktivität. Gerade die Erfahrung der Ausgesetztheit schlägt um oder hat zu ihrer anderen Seite die aktive Beziehung zur Welt und zu anderen. Habermas beschreibt nicht eine traumatische, lähmende Erfahrung, sondern eine äußerst fruchtbare, produktive Quelle seines Tätigseins und der intersubjektiven Vernunft.

Die Verwobenheit von Aktivität und Passivität kommt in dem von Habermas zur Schilderung seines Philosophierens verwendeten Begriff der »Obsession« zum Ausdruck. Seine produktive philosophische Arbeit schildert er hier nicht als freie Entscheidung, zu der er sich selbstbestimmt entschlossen hat, sondern als eine Obsession, eine Gewalt,

⁹ Habermas, Jürgen: »Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit. Lebensgeschichtliche Wurzeln von zwei Gedankenmotiven.« In: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005, 17, 18.

der er unterworfen ist, ein Leiden eher als eine Tätigkeit. Denken, Philosophieren, Sprechen sind aktiver Ausdruck dieser Verletzung.

In einem ganz anderen philosophischen Kontext sieht auch Emmanuel Levinas die Quelle der Rede in der Verletzung eines unterworfenen Subjekts¹⁰, das dem Anderen ausgesetzt ist. Das Subjekt ist zwar der Ursprung seiner Rede, aber jenseits dieses Ursprungs verweist es auf das Wort des Anderen, von dem es besessen ist und worauf es zu antworten hat. Und in seiner Rede setzt es sich dem Anderen aus, was die Schließung der Rede in einen objektiven Diskurs unmöglich macht. »Das Sagen, in dem das sprechende Subjekt sich dem Anderen aussetzt, beschränkt sich nicht auf die Objektivierung des zur Sprache gebrachten Themas: Was ist nur dem Subjekt zugestoßen, was hat es verletzt, dass es seine Gedanken äußert oder dass es sich in seinem Sagen aussetzt?«¹¹ Diese Ausgesetztheit ist für Levinas die Quelle aller Normativität in der Welt.

Im Anschluss an solche Auffassungen scheint es nicht abwegig zu fragen, ob die Tatsache, dass wir uns überhaupt von der normativen Bedeutung von Situationen ansprechen lassen, dass wir uns durch sie aufgefordert fühlen können (auch wenn damit noch nicht entschieden ist, wie wir reagieren, ob wir beispielsweise helfen oder uns abwenden), nicht im Allgemeinen auf einen körperlich-leiblichen Charakter ethischen Selbstverständnisses verweist. Noch vor aller konkreten Normbegründung und der Kontroverse zwischen aristotelischer Ethik, Utilitarismus oder Kantianismus u. a. könnten wir demnach den Sinn normativer Situationen und moralischen Sollens nur verstehen, weil wir, als verletzte Wesen, nie in uns abgeschlossen sind, sondern von vornherein in einem intersubjektiven, normativen Raum existieren. Die Rede von Handlungs-subjekt, Intersubjektivität, Bezogenheit auf andere, Schutzbedürftigkeit und Ausgesetztheit verweist hier auf eine konstitutiv leibliche Dimension des Ich und der anderen.

Wie genau aber sehen diese Beziehungen zwischen Körper oder Leib und Normativität aus? Liefert die Körperlichkeit nur den Anstoß,

¹⁰ Das Subjekt wird durch Unterwerfung (*assujétissement*) zum Subjekt (*sujet*). Levinas spielt wiederholt mit einer Homonymie im Französischen zwischen »sujet« im Sinne von »Subjekt« und von »Untertan«, die auf eine Verbindung beider Termini verweist.

¹¹ Levinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, aus dem Französischen von Thomas Wiemer, Freiburg/München 1992, 188 (leicht veränderte Übersetzung).

den Anlass, den Rahmen für Normativität? Oder ist der Körper darüber hinaus auch Quelle von Normativität? Und wenn der Körper Quelle von Normativität ist, dann fragt sich des Weiteren, wie wir diese Normativität erfahren, welchen Zugang wir zu ihr als Normativität haben und wie sie für uns verbindlich sein kann.

Sie wird uns nicht in normativen Ausdrücken einer artikulierten Sprache gegeben. Sie ist aber auch keine Normativität im Sinne der Naturgesetze, die als solche deskriptiv und nicht präskriptiv sind. Ist es möglich, eine Normativität des Leibes zu erfahren? Merleau-Ponty spricht von einer Prägnanz des Fleisches, die uns vorgibt, wie wir uns ihr gegenüber zu verhalten haben, welche richtige Einstellung wir ihr gegenüber einnehmen sollen. Gibt es in diesem oder in einem ähnlichen Sinn eine Prägnanz etwa des verletzbaren oder des gesunden Leibes, der wir zu antworten hätten?

Es scheint hier sinnvoll, zwischen der Erfahrung des eigenen und des fremden Leibes zu unterscheiden. Denn der eigene Leib ist uns in einer Art und Weise präsent, in Schmerzen und Lustgefühlen, im Hunger, in den Erfahrungen der Anstrengung und der Müdigkeit, wie kein anderer Körper uns präsent sein kann. Er fordert unwiderstehlich, dass wir auf ihn eingehen, auch wenn er nicht immer eindeutig vorgibt, wie das geschehen soll. Dagegen bleibt es eine offene Frage, unter welchen Bedingungen der fremde Leib uns angeht. Ist aber nicht gerade die Erfahrung des fremden Leibes diejenige, wenn überhaupt, die für die Erfahrung einer moralischen, sozialen oder politischen Normativität relevant ist? Und ist die Normativität des fremden Leibes eine körperliche, wenn auch vielleicht nicht eine bloß körperliche Normativität?

1.

Zwischen Körper und Seele

Der Körper und der Mensch.

Körperbegriffe in Platons *Symposion*

Michael Spang

1. Einleitung

Rezeptionsgeschichtlich ist die Lage bei der Frage, welche philosophische Bedeutung dem menschlichen Körper¹ in Platons Denken zukommt, relativ klar. Der Körper wird in den Dialogen Platons, werkchronologisch spätestens ab den Mitteldialogen, im scharfen Gegensatz zur Seele konzipiert. Vor allem der *Phaidon* stellt diese fundamentale Differenz zwischen Körper und Seele in den Mittelpunkt – mit der Konsequenz, dass Körper und Seele als voneinander unabhängige, selbstständige Einheiten gedacht werden können.² Insgesamt lässt sich diese Differenz im Einzelnen für drei Ebenen der philosophischen Systemat-

¹ Ich verwende im Folgenden einheitlich den Begriff »Körper«, auch wenn Fragen berührt werden, die traditionell eher auf das Begriffsfeld »Leib/Leiblichkeit« referieren. Die semantische Extension des bei Platon verwendeten Begriffs σῶμα ist weitgehend kongruent mit der Semantik des deutschen Begriffs »Körper«: Er deckt gleichermaßen geometrische Körper wie lebendige, beseelte Körper ab. (Die platonischen Körper im *Timaios* etwa sind terminologisch ebenso σώματα wie menschliche Körper.) Im Kontext Platons erscheint mir daher der Begriff »Körper« als passend.

² Die Vorstellung, dass der Körper und die Seele des Menschen jeweils eine in sich geschlossene Einheit bilden und nicht in separate Einzelglieder oder Einzelkräfte zerfallen, ist im frühgriechischen Denken noch nicht präsent; sie bildet sich erst im 6./5. Jahrhundert v. Chr., etwa bei Heraklit, heraus, vgl. Snell, Bruno: »Die Auffassung des Menschen bei Homer«, in: Snell, B.: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, 7. Aufl., Göttingen 1993, 13–29. Mit dem Wort ψυχή hat Sokrates »ein neues Schlagwort seiner Zeit aufgegriffen, vielleicht sogar wesentlich mitgeprägt« (Görgemanns, Herwig: *Platon*, Heidelberg 1994, 133). Dass Platon neben einer strengen Körper-Seele-Dichotomie durchaus auch Konzepte entwickelt, die in der Nähe der aristotelischen Vorstellung von der Seele als Organisationsform des organischen Körpers liegen, zeigt Gernot Böhme, *Platons theoretische Philosophie*, Stuttgart 2000, 293f. In physiologischen Vergleichen und Körpermetaphern ist der menschliche Körper im platonischen Werk durchgehend präsent, vgl. dazu die systematische Zusammenstellung bei Joubaud, Catherine: *Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Étude à partir du Timée*, Paris 1991.

tik erkennen. Zunächst unterscheidet sich der Körper von der Seele in *ontologischer* Hinsicht. Der Körper ist sterblich, während die Seele – speziell in den vier Unsterblichkeitsbeweisen im *Phaidon*³ – als über den körperlichen Tod des Menschen hinaus beständig beschrieben wird. Der Tod des Körpers bedeutet demnach in paradoxer Verschränkung den Beginn des eigentlichen Lebens der Seele, wie Platon in dem bekannten Wortspiel vom Körper als Grab der Seele (σῶμα – σῆμα)⁴ formuliert. Der Körper wird so zum Gefängnis der Seele, zu einem Kerker, in dem sie eingeschlossen ist,⁵ sie ist an ihm festgebunden, gleichsam »festgeleimt« (προσκεκολλημένην), und kann als verkörperte Seele das Sein nur »wie durch eine Gefängnistür« (ὥσπερ διὰ εἰσγμοῦ) betrachten.⁶ Zweitens ist die Seele unter *epistemologischer* Perspektive vom Körper unterschieden. Sie ist die Erkenntnisinstanz im Menschen, hat Teil an den Ideen.⁷ Die sinnliche Wahrnehmung des Körpers unterstützt die rationale Erkenntnis der Seele nicht, sondern irritiert sie.⁸ Als unsterblicher Teil des Menschen kann die Seele nur losgelöst vom sterblichen Körper die Grenzen des Körperlichen transzendieren und an Unvergänglichem, platonisch: an der Schau der Ideen, teilhaben. Drittens schließlich ist die Seele auch der Initiator *ethischen* Handelns im Menschen. Sie ist zu intellektueller Erkenntnis fähig, dadurch auch zur Erkenntnis des ethisch Guten, während die körperlichen Bedürfnisse den Philosophen von der Sorge um die Seele abhalten. Die Seele soll über den Körper gebieten, er hat ihr zu dienen.⁹ Zudem lässt sich die Seele verstehen als Sitz des personalen Selbst, des »Ich«, und garantiert durch ihre Unsterblichkeit auch über den Tod des Körpers hinaus die Identität des Selbst.¹⁰

³ Platon, *Phaidon*, 70d7–84b7.

⁴ Platon, *Gorgias*, 493a, und *Kratylos*, 400c. Diese Formel ist allerdings schon vorplatonisch und findet sich etwa bei dem Pythagoräer Philolaos (um 500 v. Chr.), vgl. Diels, Hermann/Kranz, Walter (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6. Aufl., Zürich 1951 (Nachdruck 1996), 44 B 14. Das pythagoräische Denken, besonders die Seelenwanderungslehre, war ein wichtiger Einfluss auf Platons Philosophie.

⁵ Platon, *Phaidon*, 62b4.

⁶ Platon, *Phaidon*, 82e2 f.

⁷ Platon, *Phaidon*, 72e3–76d5.

⁸ Platon, *Phaidon*, 63d3–69e4.

⁹ Platon, *Phaidon*, 79e7–80a8. Im *Kratylos*, 399d1–400c10, leitet Platon die Etymologie von ψυχή her von φύσιν [= σῶμα] ὁχεῖ καὶ ἔχει (»die die körperliche Natur leitet und hält«).

¹⁰ Platon, *Phaidon*, 115c2–116a1.

Das *Symposion* ist vermutlich wie auch der *Phaidon* um 380 v. Chr. verfasst worden.¹¹ Während das Argumentationsziel des *Phaidon*, in dem die letzten Lebensstunden des Sokrates nacherzählt werden, darin besteht, das körperliche Sterben gerade wegen der Höherwertigkeit der unsterblichen Seele als ein für den Philosophen letztlich unbedeutendes Ereignis zu charakterisieren, behandelt das *Symposion* mit dem Thema Liebe einen phänomenalen Bereich, der wesentlich körperliche und seelische Aspekte des Menschen integriert. Das *Symposion* und der *Phaidon* wurden häufig als komplementäre Werke Platons interpretiert: hier das Eros-, dort das Thanatos-Motiv, hier die Zeugung, dort der Tod. Naheliegend scheint daher die Frage, ob die umfänglichen Erörterungen über die Seele im *Phaidon* eine Spiegelung finden in einer Thematisierung des Körpers im *Symposion*.

Die äußere erzählerische Struktur des *Symposion* ist einfach: Geschildert wird ein Trinkgelage, bei dem die Teilnehmer insgesamt sieben Stegreifreden über die Liebe, zum Lob des Gottes Eros halten. Philosophischer Höhepunkt ist die an sechster Stelle gehaltene Rede des Sokrates, in der er seine Begegnung mit der Seherin Diotima wiedergibt; ihr voraus gehen fünf andere Reden. Als siebter Redner schließt sich der erst nach der Sokrates-Rede auf dem Fest eintreffende Alkibiades an, und er spricht nicht mehr über Eros, sondern über Sokrates, den er als Verkörperung des Eros darstellt. In vier dieser sieben Reden, namentlich bei den Rednern Pausanias (2), Eryximachos (3), Aristophanes (4) und Sokrates (6), werden verschiedene Begriffe des menschlichen Körpers teils grob umrissen, teils detaillierter erarbeitet.

Ich möchte in diesem Papier zeigen, dass es in diesen vier Reden schrittweise zu einer Aufwertung des Körpers kommt. Alle Körperbegriffe in diesen Reden referieren zentral auf einen Dualismus, der sukzessive von Redner zu Redner komplexer wird und sich zugleich inhaltlich verschiebt. In der Sokrates-Rede werden einzelne Elemente aus den vorangegangenen Reden systematisch in ein Eros-Konzept integriert, so dass insgesamt in Perspektive auf den Körperbegriff eine Verbindung zwischen den Reden besteht. Besonders aufschlussreich in

¹¹ Vgl. den zusammenfassenden Forschungsüberblick bei Brandwood, Leonard: *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge 1990, und die dortige Schlussfolgerung, 252. Abweichend argumentiert Morrison, John S.: »Four Notes on Plato's Symposium«, in: *The classical quarterly* 1964, 14, 42–46.

diesem Zusammenhang erscheint mir: Die Körperbegriffe im *Symposion* verengen sich hin auf ein Konzept, das nicht in Einklang gebracht werden kann mit der radikalen Abwertung des Körpers in der Seelenlehre des *Phaidon*. Das *Symposion* setzt, unter dieser Perspektive betrachtet, einen Akzent, der gegenläufig ist zu der gängigen Vorstellung platonischer Körperfeindlichkeit.

2. Die Pausanias-Rede

Der erste Redner des abendlichen Gelages, Phaidros, hatte Eros in Anlehnung an die *Theogonie* Hesiods und an Schriften anderer Autoren als den ältesten und damit ehrwürdigsten Gott gepriesen. Pausanias, der als zweiter an der Reihe ist, greift auf eine andere mythologische Überlieferung zurück, in der Aphrodite als Mutter des Eros gilt. Über die Geburt der Aphrodite gibt es zwei Mythen-Traditionen. In Anlehnung an diese unterscheidet Pausanias zwei Aphroditen: die »himmliche« Aphrodite nach der hesiodeischen Tradition, die mutterlos vom Gott Uranos abstammt, und die »gemeine« Aphrodite nach der homerischen Tradition, eine Tochter von Zeus und Dione.¹² Diese Unterscheidung in »göttlich« und »gemein« impliziert bereits eine Wertung.

Im Hinblick auf den Körperbegriff lässt sich die Pausanias-Rede lesen als eine Applikation des eingangs skizzierten »klassischen« platonischen Körper-Seele-Dualismus auf das Thema Liebe. Für Pausanias gibt es einen guten und einen schlechten Eros, eine richtige und eine falsche Art der Liebe, und der Körper wird in diesem Dualismus klar dem schlechten Eros zugeordnet. Der Eros der gemeinen Aphrodite ist Pausanias zufolge

also auch in Wahrheit gemein und bewirkt, was sich eben trifft. Dieser ist es dann auch, den die gewöhnlichen Menschen lieben. Es lieben aber solche erstens nicht minder Frauen als Knaben, sodann, gleichviel wen sie lieben, bei denen mehr den Körper als die Seele und ferner, so sehr sie nur können, die Törichtsten [...]. Der andere [sc. Eros] dagegen stammt von der himmlischen Göttin, die erstens nicht teilhat am Weiblichen, sondern allein am Männlichen [...], und die ferner die ältere ist und von jeder Zügellosigkeit frei.

¹² Pausanias greift mit den Bezeichnungen Ἀφροδίτη οὐράνιος und Ἀφροδίτη πάνδημος Epitheta auf, die im religiösen Kult der Griechen geläufig waren, vgl. den Kommentar von Dover, Kenneth J.: *Plato, Symposium*, Cambridge 1980, 96, ad loc.

Daher wenden sich dann die von diesem Eros Angehauchten dem Männlichen zu, weil sie lieben, was von Natur aus stärker und vernünftiger ist.¹³

Pausanias, der im *Symposion* als homosexueller Partner des Gastgebers Agathon charakterisiert wird, bringt die Zweiheit der Erosen in Verbindung mit den Dualismen Körper – Seele, weiblich – männlich und töricht – vernünftig. Der Körper erfährt dadurch eine klare Devaluierung, da er mit Torheit und (der vom homosexuellen Pausanias als minderwertig angesehenen) Weiblichkeit assoziiert und dadurch als etwas »gemeines« angesehen wird. Pausanias' mythologisches Eroskonzept steht – abgesehen von den Geschlechterbegriffen – in offensichtlicher Nähe zu dem adversativen Körper-Seele-Dualismus des *Phaidon*, dem zufolge gerade die intellektuelle Eignung der Seele, ihre Funktion als Erkenntnisinstanz im Menschen, sie vor dem Körper auszeichnet. Auch der ontologische Dualismus zwischen Sterblichkeit und Unsterblichkeit, den Platon im *Phaidon* besonders in den Unsterblichkeitsbeweisen der Seele akzentuiert, wird von Pausanias aufgegriffen. Die gemeine, sich auf den Körper richtende Liebe ist vergänglich wie ihr Objekt.

Und schlecht ist jener gemeine Liebhaber, der den Körper mehr liebt als die Seele. Ist er doch nicht einmal beständig, denn was er liebt, hat ja selbst keinen Bestand; zugleich nämlich mit der schwindenden Blüte des Körpers, den er liebte, *verschwindet auch er und hebt sich von hinnen* [Homer, *Ilias* 2,71], indem er viele Reden und Versprechungen zuschanden macht. Der Liebhaber aber der Sinnesart, die eine gute ist, bleibt das ganze Leben, denn er ist verschmolzen mit etwas, das Bestand hat.¹⁴

Auch eine ethische Dimension gewinnt Pausanias seinem »himmlischen Eros« ab. Allerdings begründet er diese nicht im platonischen Sinne als ein »Tugendwissen«, als rationale Einsicht in die Tugend (ἀρετή), aus der sich auch konsequent tugendhaftes Handeln ergibt. Für Pausanias ist Kennzeichen des schönen Eros, dass sich der Liebende »um der Tugend willen« dem Geliebten hingibt, »weil er glaubt, durch jenen besser zu werden, sei es in irgendeiner Einsicht oder in einem anderen Teil der Tugend«. ¹⁵ Folglich ist für Pausanias nur die auf den

¹³ Platon, *Symposion*, 181a7–c6. [Alle deutschen Übersetzungen aus dem *Symposion* sind entnommen aus: Plato: *Symposion*, griechisch-deutsch, übersetzt und herausgegeben von Barbara Zehnpfennig, Hamburg 2000.]

¹⁴ Platon, *Symposion*, 183d8–e6.

¹⁵ Platon, *Symposion*, 184c3–6.

himmlischen Eros zurückgehende Liebe auch ethisch akzeptabel. Sie ist deshalb

von höchstem Wert für die Polis wie für den Bürger, weil sie den Liebenden nötigt, viel Sorgfalt auf seine eigene Tugend [ἀρετήν] und auf den Geliebten zu verwenden. Alle anderen Arten von Liebe aber gehören der anderen Götin an, der gemeinen.¹⁶

Die gesamte Rede des Pausanias ist von einem scharf gezeichneten, konträren Dualismus durchzogen. Der Begriff des Körpers ist darin insgesamt nicht zentral, wird aber an mehreren Stellen aufgegriffen und innerhalb dieses Dualismus klar der minderwertigen Liebe zugeordnet. Als minderwertig kann der Körper nach der Pausanias-Rede deshalb betrachtet werden, (1) weil der Eros, der sich auf den Körper bezieht, eine Liebe zu den »Törchten« ist, (2) weil der Körper sterblich ist und (3) weil mit diesem Eros nicht das Bemühen um tugendhaftes Handeln einhergeht. Die konträre Gegenüberstellung wird also von Pausanias auf epistemologischer, ontologischer und ethischer Ebene durchgearbeitet.

3. Die Eryximachos-Rede

Der dritte Redner des *Symposion* ist der Arzt Eryximachos. Es ist sicher kein zufälliger Umstand, dass Platon, indem er dramaturgisch nun einen Arzt als Sprecher auftreten lässt, das Körperthema auf subtile Weise hervorkehrt. Eryximachos greift am Beginn seines Vortrags ausdrücklich den von Pausanias eingeführten Dualismus der zwei Eroten auf, modifiziert ihn aber grundlegend auf zwei Ebenen: Inhaltlich wird der Liebesdualismus nun auf den Bereich der Metaphysik und Naturphilosophie übertragen, in seiner logischen Form verändert er sich von einem gegensätzlichen oder adversativen zu einem impliziten oder dialektischen; dialektisch in dem Sinne, dass eine Sache immer zugleich in sich auch ihren Widerspruch impliziert. Eros wird bei Eryximachos so zu einer metaphysischen Entität. Er versinnbildlicht die innere, dialektische Widersprüchlichkeit, die die gesamte Ontologie durchzieht und permanent in der Waage gehalten werden muss. Der harmonisierte Eros garantiert die Einheit alles Seienden im Ausgleich des ihm imma-

¹⁶ Platon, *Symposion*, 185b6–c2.

nenten Antagonismus. Nicht zufällig zitiert Eryximachos in seiner Rede Heraklit.¹⁷ Die Begriffe Streit, Krieg und Harmonie, die in der Philosophie Heraklits zentral sind, stehen offensichtlich in großer Nähe zur Erostheorie des Eryximachos. Der dialektische Antagonismus wird von Heraklit entworfen als ontische Struktur, die unhintergebar zuallererst in den Dingen ist. Der Krieg als Aufeinandertreffen einander widerstreitender Kräfte ist für Heraklit die Grundverfasstheit des Seins.

Der zweifache Eros wirkt für Eryximachos nicht nur bei den Liebesbeziehungen zwischen Menschen, sondern wohne dem gesamten Sein inne. Eryximachos spricht zwar vom Standpunkt des Arztes aus, extrapoliert aber seine Auffassung über den Eros aus der Kenntnis seiner »Fachwissenschaft« und weitet so den Wirkungsbereich des Eros auf die gesamte Ontologie aus.

Dass er [sc. Eros] aber nicht allein über die Seelen der Menschen Gewalt hat in ihrem Verhältnis zu den Schönen, sondern auch in ihrem Verhältnis zu vielem anderen und in vielen anderen Dingen wohnt, in den Körpern aller Lebewesen, wie auch in den Gewächsen der Erde, ja mit einem Wort in allem, was ist [ἐν πᾶσι τοῖς οὐσι] – das glaube ich aus der Heilkunde, dieser unserer Kunst, ersehen zu haben, wie groß und bewunderungswürdig der Gott ist und sich auf alles erstreckt, sowohl in menschlichen als auch in göttlichen Dingen.¹⁸

Eros ist eine Kraft, die sich von den untersten ontologischen Ebenen, den »Gewächsen der Erde«, bis hin zu den obersten, den »göttlichen Dingen«, erstreckt.

Ziel der Medizin muss es sein, einen Ausgleich der Gegenkräfte zu finden, die die Funktionen des Körpers aufrecht erhalten.

[...] Gesundheit und Krankheit des Körpers sind zugestandenermaßen verschieden und einander unähnlich; das Unähnliche aber begehrt und liebt das Unähnliche.¹⁹

Gesundheit und Krankheit interpretiert Eryximachos also als Komplementärkräfte, von denen wir die eine nicht ohne die andere denken

¹⁷ Platon, *Symposion*, 187a3–6 (= Diels/Kranz (Hg.) 1951, 22 B 51). Zum herakliteischen Anteil in der Eryximachos-Rede vgl. Picht, Georg: *Platons Dialoge »Nomoi« und »Symposion«*, hg. von Constanze Eisenbart in Zusammenarbeit mit Enno Rudolph, Stuttgart 1990 (= Georg Picht – Vorlesungen und Schriften 6), 521–529.

¹⁸ Platon, *Symposion*, 186a3–b3.

¹⁹ Platon, *Symposion*, 186b6–9.

können. Er definiert demnach seine Fachdisziplin, die Medizin, als »die Kenntnis der Liebesregungen des Körpers in Bezug auf Anfüllung und Entleerung«. ²⁰ Aufgabe des Arztes ist es, »das Feindseligste im Körper einander befreundet [zu] machen« und zu »bewirken, daß es sich liebt«. ²¹ Der Arzt hat eine dialektische Einheit zu erzeugen. Ziel der Heilung ist es nicht, eine der beiden Kräfte zu Ungunsten der anderen aufzulösen, sondern den Gegensatz zu harmonisieren.

Diese Grundidee eines dialektischen Dualismus geht Eryximachos exemplarisch neben dem Körper noch in drei weiteren ontologischen Ebenen durch, so dass sie sich insgesamt auf folgendes Vierer-Schema bringen lassen: der Bereich des Körperlichen (Medizin, ähnlich Gymnastik oder Landbau), der Bereich des Menschlich-Unkörperlichen (Musik), der Bereich des Kosmischen (Jahreslauf, Astronomie), der Bereich des Göttlichen (Religion, Mantik). ²² Damit ist der gesamte Bereich des Seins, vom menschlichen Körper bis zu den Göttern abgedeckt. Der Dualismus des zweifachen Eros ist all diesen Stufen inhärent. In allen Seins-Bereichen kommt es darauf an, einen Ausgleich zwischen den beiden gegensätzlichen, einander widerstrebenden Erosen zu erreichen.

Ganz ähnlich wie die Medizin ist für Eryximachos demnach die Musik »eine Wissenschaft von der Liebe in Bezug auf Harmonie und Rhythmus«. ²³ Der Gang der Jahreszeiten ist dann für den Menschen zuträglich, wenn die Qualitäten Warm, Kalt, Feucht und Trocken »zu Harmonie und maßvoller Mischung gelangen«, ²⁴ und die religiöse Seherkunst steht in einer gewissen Parallelität zur Heilkunst, weil sie die Aufgabe hat, »beide Arten der Liebe zu beaufsichtigen und zu heilen [ἱατρεύειν]«. ²⁵

Was lässt sich daraus für den Körperbegriff in der Eryximachos-Rede folgern? Eryximachos nimmt zwar die dualistische Erosdeutung

²⁰ Platon, *Symposion*, 186c6 f.

²¹ Platon, *Symposion*, 186d5 f.

²² Die vier Textblöcke umfassen die Bereiche 186b2–187a1, 187a1–188a1, 188a1–b6 und 188b6–d9, so die gängige Anordnung nach Hoffmann, Ernst: *Über Platons Symposion*, Heidelberg 1947, 12, und Vretska, Karl: »Zu Form und Aufbau von Platons Symposion«, in: *Serta Philologica Aenipontana*, Innsbruck 1962, 143–156, hier: 145. Eine ähnliche, aber dreigliedrige Strukturierung schlägt Picht 1990, 533 f., vor.

²³ Platon, *Symposion*, 187c4 f.

²⁴ Platon, *Symposion*, 188a4.

²⁵ Platon, *Symposion*, 188c7.

des Pausanias auf, formt sie aber grundlegend um. Hatte Pausanias noch vor allem die ethische Komponente der Liebe betont und dadurch Eros sozusagen auf das Gebiet der Anthropologie beschränkt, erweitert Eryximachos Eros zu einer im eigentlichen Sinne »kosmischen«, also das gesamte Sein ordnenden Kraft. Die Orientierung auf den Menschen hin bleibt dennoch erhalten. Eryximachos deutet alle ontologischen Stufen immer im Hinblick auf den Menschen, genauer: auf den menschlichen Körper, beschreibt also etwa für den Menschen schädliche Seuchen und Krankheiten, die aus einem unharmonisierten Klima,²⁶ oder menschliche Frevelhandlungen, die aus einem unausgeglichenen Verhältnis gegenüber den Göttern hervorgehen.²⁷ Entscheidend aber in unserem Zusammenhang ist, dass der Körper nun nicht mehr – wie bei Pausanias – ausschließlich dem schlechten Eros zugeordnet wird. Bei Pausanias konnte Liebe gut oder schlecht sein, aber die bloß körperliche Liebe war wegen der Unbeständigkeit und Minderwertigkeit des Körpers in jedem Fall schlecht. Bei Eryximachos nun ist der Körper als solcher weder gut noch schlecht, sondern trägt in sich, wie alle anderen Dinge auch, einen erotischen Antagonismus.²⁸ Dadurch wird der menschliche Körper aufgewertet. Gerade durch den Eros ist der Körper analog zu allen anderen ontologischen Stufen. Eine Bewertung des Körpers hängt wie bei allen anderen Seinsbereichen davon ab, ob der einträchtige Ausgleich des erotischen Dualismus gelingt.

4. Die Aristophanes-Rede

Mit einem ins Auge fallenden dramaturgischen Kunstgriff hebt Platon beim Übergang zum nächsten Redner, dem Komödiendichter Aristophanes, den Körperaspekt im Gang des Dialogs abermals hervor. Aristophanes hätte eigentlich vor Eryximachos seine Rede halten sollen, hatte aber zu dem Zeitpunkt, als er an der Reihe war, mit einer körper-

²⁶ Platon, *Symposion*, 188a1–b6.

²⁷ Platon, *Symposion*, 188c1–3.

²⁸ Vgl. Picht 1990, 520: »[...] die Ethik hat es mit dem Menschen als einem leiblich-seelischem Wesen zu tun, das durch seinen Leib mit der gesamten Natur, durch seine Seele mit den Göttern verbunden ist. Der Mensch kann das Problem seines Daseins nur lösen, wenn es ihm gelingt, die beiden Sphären, denen er durch seinen Leib und seine Seele angehört, zum Einklang zu bringen.«

lichen Fehlfunktion, einem Schluckauf, zu kämpfen. Eryximachos, der Arzt, empfahl Aristophanes als Therapie gegen den Schluckauf künstlich hervorgerufenen Niesen und zog auf Aristophanes Bitten hin seinen Redebeitrag vor.²⁹ Am Ende der Eryximachos-Rede ist Aristophanes kuriert und kann sprechen. Seine Heilung vom Schluckauf nimmt er jedoch als Argument gegen die Eros-Theorie seines Vorredners. Er wundere sich, sagt er, »wie doch der geordnete Zustand des Körpers solches Geräusch und solchen Kitzel verlangen kann, wie es das Niesen ist«. ³⁰ Dass der unausgewogene Zustand des Körpers beim Schluckauf durch das ungeordnete Niesen in ein Gleichgewicht zurückkehren kann, passt seiner Meinung nach nicht zum Harmonieprinzip der Medizin, wie es Eryximachos entworfen hatte. Der mit dem Schluckauf assoziierte Körperbegriff ist damit Bindeglied zwischen den beiden Rednern, die ja schon allein durch den Tausch in der Rednerliste aufeinander bezogen werden.³¹ Das Körperthema wird akzentuiert.

Tatsächlich ist das zentrale Element der Aristophanes-Rede, der berühmte Mythos von den Kugelmenschen, eine Ätiologie des Eros aus dem Wesen des menschlichen Körpers.³² Denn ursprünglich, so

²⁹ Platon, *Symposion*, 185c4–e4.

³⁰ Platon, *Symposion*, 189a3–5.

³¹ Die Debatte um die Bedeutung und Gruppierung der fünf vorsokratischen Reden ist ein Hauptstreitpunkt bei zahlreichen Interpretationen des *Symposion*. Dabei wird zu- meist die interpretatorische Polyvalenz, die jedem Kunstwerk eigen ist, ignoriert: Unter verschiedenen Blickwinkeln lässt der Text verschiedene Leseweisen zu. Die meines Erachtens naheliegende Verbindung zwischen der Eryximachos- und der Aristophanes- rede wird von den meisten Interpreten nicht gezogen, vgl. die Forschungsüberblicke bei Zehnppennig, Barbara, *Einführung*, in: Plato 2000, XII–XXIX, sowie in den konträren Positionen von Scheier, Claus-Artur: »Schein und Erscheinung im platonischen ›Symposion‹«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 1983, 90, 363–375, und Oeing-Hanhoff, Ludger: »Replik. Systematisch erzeugter Schein in einer spekulativen Deutung von Platons ›Symposion‹. Zur Kritik eines verfehlten Interpretationsansatzes«, a. a. O., 375–381. Die Verbindungslinie zwischen den vorsokratischen Reden und der Sokrates-Diotima-Passage hebt überzeugend hervor: Dorter, Kenneth: »The significance of the speeches in Plato's *Symposium*«, in: *Philosophy and Rhetoric* 1969, 2, 215–234.

³² Der Kugelmenschen-Mythos ist eine äußerst komplexe und vielschichtige Textpassage. In ihm fließt nicht nur Platons Auseinandersetzung mit mehreren anderen philosophischen Vorgängern wie Empedokles (vgl. O'Brien, Denis: »Die Aristophanes-Rede im *Symposion*: Der empedokleische Hintergrund und seine philosophische Bedeutung«, in: Janka, M./Schäfer, C. (Hg.): *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt 2002, 176–193) oder Hippokrates (vgl. Gauss, Hermann: *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons*, Band 2/2, Bern 1958, 89) zusammen, sondern er zeigt auch eine enge Verankerung in

der vorgetragene Mythos, hatten die Menschen einen kugelförmigen Körper, zwei Köpfe, vier Arme und vier Beine. Die Menschen stammten von den Himmelskörpern ab, deren Perfektion sich in der als perfekt angesehenen geometrischen Form der Kugel³³ abbildet. Die Menschen in dieser körperlichen Gestalt waren dadurch mächtige Wesen, die sich zur Rivalität mit den Göttern hinreißen ließen. Zeus und die übrigen Götter bestraften diese Hybris der Menschen und beschränkten ihre Macht, indem sie ihren perfekten kugelförmigen Körper zertrennten. Aus einem Kugelmenschen wurden zwei getrennte Menschen. »Jeder von uns«, sagt Aristophanes, »ist daher nur ein Teilstück eines Menschen«, er ist »aus einem zwei geworden« und »sucht demnach beständig sein Gegenstück.«³⁴ Zunächst lässt sich also konstatieren, dass Aristophanes ganz ähnlich wie Eryximachos von einem dialektischen Körperdualismus ausgeht: Der Mensch besteht in einer dialektischen, zweigeteilten Einheit, die nur ganz wird in der harmonischen Vereinigung beider Teile.

Neu allerdings ist die Perspektive: Aristophanes richtet seinen Blick nicht auf den Kosmos insgesamt wie der Arzt und Naturphilosoph Eryximachos, sondern er seziert – ganz Komödiendichter – anthropologisch das Wesen des Menschen, die Bedingungen des Menschseins. Indem Aristophanes einen Mythos von der Körpertrennung erzählt, bleibt der medizinisch-körperliche Kontext der Eryximachos-Rede erhalten. Es sind die Folgen eines chirurgischen Eingriffs, die den heutigen Menschen von den Kugelmenschen unterscheiden. Auch die heilkundliche Perspektive seines Vorredners führt der Dichter Aristophanes fort. Allerdings mit einer prägnanten Wendung: Während für den Mediziner Eryximachos der Arzt noch als Heiler gedacht werden konnte, ist es für Aristophanes eine unsinnige, ja hochmütige Vorstellung, der Mensch könne sich selbst heilen. Die offensichtliche Zerrissenheit und Defektivität menschlicher Existenz ist eine prinzipielle, da

der mythologischen Tradition (vgl. Dover, Kenneth J.: »Aristophanes' speech in Plato's Symposium«, in: *Journal of hellenic studies* 1966, 86, 41–50). Auch dass Platon dem Komödiendichter Aristophanes eine burleske Anknüpfung an den Mythos vom »Ur-Ei« der orphischen Theogonie in den Mund legt, ist nicht unwahrscheinlich, zumal der historische Aristophanes diese Mythentradition in seinem Stück *Die Vögel*, V. 695 ff., parodiert hatte.

³³ Vgl. z. B. Platon, *Timaos*, 33b5–7, wo die Kugelgestalt des gesamten Kosmos als die vollendetste (τελειώτατον) geometrische Form beschrieben wird.

³⁴ Platon, *Symposion*, 191d3–5.

sie von Zeus veranlasst wurde und somit ihre Ursachen im Bereich des Transzendenten, dem Menschen nicht unmittelbar Zugänglichen hat. Heilung können nur die Götter leisten, und so beschreibt Aristophanes das Wirken des Liebesgottes Eros an mehreren Stellen als das eines Arztes [ἰατρός]³⁵, der die Krankheit des Menschen zu heilen versucht.

Der Mensch kann die Urkrankheit des Menschen nicht kurieren, weil er sich selbst letztlich nicht zugänglich ist. Aristophanes beschreibt dies – mit Gespür für komödienhaftes Kolorit – am Beispiel eines Liebespaares, das schon viele Jahre gemeinsam gelebt hat. Das Paar liebt sich, kann aber das eigene Verhalten, das Verlangen nach dem Partner, nicht zum Gegenstand der Reflexion machen und die Ursache des eigenen Begehrens ergründen.

Und diejenigen, die ihr ganzes Leben miteinander zubringen, diese sind es, die nicht einmal zu sagen wüßten, was sie voneinander wollen. Denn das bloße Zusammensein im Liebesgenuß kann es doch nicht sein, dessentwegen jeder sich so freut und mit so großem Eifer danach strebt, mit dem anderen zusammen zu sein. Etwas ganz anderes ist es offenbar, das die Seele beider will, aber nicht aussprechen kann, sondern nur ahnen lässt und in Rätseln andeutet.³⁶

Liebe definiert Aristophanes gemäß seinem Mythos als »Streben nach dem Ganzen«³⁷, doch dieses durch die Teilung des Körpers vorgegebene Begehren nach Ganzheit kann die Seele nicht reflektieren, weil diese Ganzheit eine jenseitige ist. Der Mensch kann sich selbst nicht heilen, weil mit der körperlichen auch die seelische Ganzheit des Menschen zerstört ist. Der Mensch als Seele-Körper-Einheit ist defekt und zerschnitten. Die gewaltsame Veränderung des Ur-Menschen durch Zeus ist nicht bloß körperlich-physiologisch, sondern sie trifft das Wesen des Menschen. Unter diesem Blickwinkel könnte man hier tatsächlich von einer Normativität des Körperlichen sprechen: Der Mensch agiert nach Handlungsmaßgaben, die ihm gerade durch seine (verletzte) Körperlichkeit vorgegeben sind und die von der Seele als dem Reflexionsvermögen rational nicht eingeholt werden können.

Pausanias und Eryximachos hatten, wie gezeigt, in ihren Reden stets eine deutliche Trennung körperlicher und seelischer Aspekte vor-

³⁵ Platon, *Symposion*, 189d1, nochmals 191d3 und am Ende der Rede 193d5.

³⁶ Platon, *Symposion*, 192c2–d2.

³⁷ Platon, *Symposion*, 193d10–193a1: τοῦ ὅλου οὖν τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ἔρωσ ὄνομα.

genommen. Die Deutung des aristophanischen Kugelmenschenmythos führt zwar nicht zu einer Auflösung dieser Trennung, aber die Einheit und wechselseitige Zusammengehörigkeit körperlicher und seelischer Aspekte im Menschen wird hier stark betont. Es ist ein interessanter Umstand, dass der Begriff »Körper« (σῶμα) in der gesamten Aristophanes-Rede an keiner Stelle verwendet wird, obwohl der vorgetragene Mythos, zumindest auf der Ebene der erzählten Handlung, in erster Linie Körperaspekte beschreibt. Die Verstümmelung der »Gestalt der Menschen« (τοῦ ἀνθρώπου τὸ εἶδος³⁸) als Strafe des Zeus ist nicht lediglich ein chirurgischer Vorgang, sondern sie betrifft – wie auch das Wirken des Eros, des Arztes, der diese Verstümmelung zu heilen versucht – in gleichem Maße körperliche und seelische Aspekte. Zeus schädigte nicht den Körper, sondern er zerschnitt den »Menschen« (ἔτεμνε τοὺς ἀνθρώπους δίχα)³⁹, seine »Natur« (ἡ φύσις δίχα ἐτμήθη)⁴⁰ in zwei Teile. Körper und Seele bilden zusammen den Menschen und wurden beide gleichermaßen durch die göttliche Strafe geschädigt. Eros als Folge dieser Strafe ist daher ein Begehren, das körperliche und seelische Aspekte zugleich betrifft. Auch diese Vorstellung, die hier in Form eines Mythos vorgebracht wird, greift Diotima später auf. Gerhard Krüger hat in seiner Interpretation der Aristophanes-Rede hervorgehoben, dass Eros bei Aristophanes gerade im Vergleich mit dem Standpunkt des aufgeklärten Arztes Eryximachos nicht mehr ein bloß körperlich-medizinisches Phänomen ist, sondern den Menschen als Ganzes, seine »Natur« betrifft. »Der Standpunkt des Arztes«, schreibt Krüger, »wird dem Ernst der Seele in der erotischen Leidenschaft nicht gerecht: in ihm verrät sich mehr als nur ein gesunder oder kranker Trieb des Leibes. [...] Die Aufklärung verkennt, dass die menschliche Liebesregung nicht nur auf diejenige Vereinigung ausgeht, die der Befriedigung des leiblichen Triebes dient. Dann brauchte die Vereinigung nur vorübergehend zu sein. Das Pathos der Lust, welche ›Ewigkeit will‹, indem sie eine Wesenseinigung womöglich über den Tod hinaus sucht, lässt sich nicht medizinisch, sondern nur mythisch fassen. Aristophanes sucht den Grund des erotischen Lebens nicht in dem gesunden oder kranken Zustand des Leibes, sondern da-

³⁸ Platon, *Symposion*, 189e5 f.

³⁹ Platon, *Symposion*, 190d7.

⁴⁰ Platon, *Symposion*, 191a5, ähnlich d2.

rin, dass die Natur des leiblich-seelischen Menschen selbst »krank« ist.«⁴¹

Nicht nur die unhintergehbare Zerrissenheit ist damit Wesenselement des Menschen, sondern auch die Liebe. Auch sie ist Vorgabe und Bedingung menschlichen Seins. Sich-Verlieben ist dadurch keine Selbstbemächtigung des Menschen, kein »autonomer« Selbstvollzug, sondern etwas dem Menschen – gewissermaßen zwanghaft – Wesenhaftes. Manche Interpreten haben den Kugelmenschenmythos durchaus passend als eine dichterische Ätiologie der *romantischen* Liebe beschrieben:⁴² Verliebte glauben, die fehlende andere Hälfte ihrer Person gefunden zu haben, für die sie ursprünglich geschaffen waren; ihr Liebesverhalten ist irrational und unreflektiert, und sobald sie mit ihrem Partner vereint sind, kümmern sie sich oft wenig um ihre soziale Umgebung, scheinen bedürfnislos in sich zu ruhen wie die in sich geschlossenen, perfekten Kugelmenschen.

Hinzu kommt ein weiteres Element, das der romantischen Liebe eigen ist: das Gefühl der Unendlichkeit oder »Unsterblichkeit« der Liebe, die Lust, die »Ewigkeit will«.⁴³ Auch diese Thematik führt der Theatermann Aristophanes dramaturgisch originell und literarisch anspielungsreich⁴⁴ ein: Er lässt den Schmiedegott Hephaistos auftreten. »Was ist es denn nun, was ihr voneinander wollt, ihr Menschen?«, fragt dieser die »Ratlosen«, denen ihre lebenslange Liebe unergründlich erscheint.

Begehrt ihr etwa, euch so nahe zu sein wie möglich, euch also Tag und Nacht nicht voneinander zu trennen? Denn wenn ihr dies begehrt, so will ich euch verschmelzen und in eins zusammenschweißen, so dass ihr, die ihr jetzt zwei

⁴¹ Krüger, Gerhard: *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, 3. Aufl., Frankfurt/Main 1963, 122 f.

⁴² Diesen Aspekt betonen beispielsweise Allen, Reginald E.: *The Dialogues of Plato*, Band 2, *The Symposium*, Übersetzung und Kommentar, New Haven/London 1991, 33–35, und Gould, Thomas: *Platonic Love*, London 1963, 33.

⁴³ Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra III*, Das andere Tanzlied 3, Kritische Studienausgabe, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Band 4, 3. Aufl., München u. a. 1993, 285 f. Zu den engen Bezügen zwischen Nietzsche und der platonischen Liebeslehre vgl. Bremer, Dieter: »Nietzsches Dionysos und Platons Eros«, in: Patzer, A. (Hg.): *Apophoreta. Für Uvo Hölscher zum 60. Geburtstag*, Bonn 1975, 21–72.

⁴⁴ Im Hintergrund steht hier die burleske Episode aus Homers *Odyssee* (8, 272–329), in der Hephaistos seine untreue Gattin Aphrodite beim Liebesakt mit ihrem Liebhaber Ares durch eiserne Fesseln zusammenkettet und sie so den übrigen Göttern vorführt.

seid, eins werdet, und solange ihr lebt, als ein einziger beide zusammenlebt, und wenn ihr gestorben seid, auch dort im Hades im Tode vereint nicht zwei, sondern einer seid.⁴⁵

Ist es also die über den Tod hinausgehende Einheit mit dem Geliebten, die die Verliebten begehren, ohne dies artikulieren zu können? Nach Aristophanes würde den Menschen ihr wahres Begehren erst durch den Vorschlag des Hephaistos bewusst:

Dies hörend, des sind wir gewiß, würde kein einziger sich weigern oder zu erkennen geben, daß er etwas anderes wolle, sondern jeder würde meinen, eben das gehört zu haben, was er längst schon beehrte [...].⁴⁶

Hephaistos bietet nicht weniger an, als die von Zeus als Strafe verhängte Zerrissenheit des Menschen in einer wieder hergestellten Einheit aufzuheben. Liebe im Sinne des Aristophanes geht über den Tod hinaus, hat ihr eigentliches Ziel im Jenseitigen. »Die Umarmung«, so beschreibt dies Seth Benardete, »ist ein vergeblicher Versuch, seine andere Hälfte zu ergreifen, die nicht der andere ist, der jeweils umarmt wird.«⁴⁷ Damit klingt ein gedankliches Motiv an, das in der späteren Diotima-Passage zu einem zentralen Element der Liebestheorie ausgearbeitet wird: Liebe als eine Kraft, die die Grenzen des Sterblichen zu überschreiten versucht, als Streben nach der »Verunendlichung« und Selbsttranszendenz des Menschen.

Bei Aristophanes nun hat sich der Dualismus des guten und des schlechten Eros transformiert in einen Dualismus des Menschen: Liebe ist nicht mehr wie bei Eryximachos die duale Kraft, die es zu harmonisieren gilt, sondern Liebe ist die transzendente, über das Menschliche hinausgreifende Kraft, die den seelisch wie körperlich dualen Menschen harmonisiert. Eros unterliegt nicht einem Dualismus, sondern er überwindet einen Dualismus. Mit dieser Modifikation der Denkfigur des erotischen Dualismus hat Aristophanes den entscheidenden Schritt hin zur Diotima-Passage vollzogen.

⁴⁵ Platon, *Symposion*, 192d3–e4.

⁴⁶ Platon, *Symposion*, 192e5–8.

⁴⁷ Benardete, Seth: *On Plato's Symposium / Über Platons Symposion*. Vortrag gehalten in der Carl Friedrich von Siemens Stiftung am 15. Juni 1993, München 1994, 50.

5. Die Diotima-Passage

Die Diotima-Passage vereinigt viele Motive aus den vorangegangenen Reden und ist insgesamt auch erheblich komplexer. Ich will daher im Folgenden versuchen, in groben Strichen die entscheidenden Modifikationen des Eros-Konzepts gegenüber dem vorangegangenen Konzept bei Aristophanes aufzuzeigen.

Eros ist für Diotima kein Gott mehr, sondern ein Dämon. Zentral wird dadurch der Begriff des »zwischen« [μεταξύ]. Alles Dämonische, sagt Diotima, »ist zwischen Gott und Sterblichem« und »da es in der Mitte zwischen beiden steht, ergänzt es sie, so dass das Ganze in sich selbst verbunden ist«. ⁴⁸ Ähnlich wie bei Aristophanes führt Eros auch hier zwei dualistische Elemente zu einer dialektischen Einheit in eins zusammen. Nun aber besteht der Dualismus nicht zwischen den zwei Teilen des zerschnittenen Menschen, sondern zwischen Göttlichem und Menschlichem. Eros ist nicht mehr der Arzt, der den zweigeteilten Menschen heilt, sondern Eros ist das »Zwischen«, das die Bereiche des Menschlichen und Göttlichen verbindet. Eros wird zum Definiens des nach Weisheit strebenden Philosophen.

[Diotima:] Von den Göttern philosophiert keiner oder begehrt, weise zu werden; er ist es nämlich schon [...]. Ebensovienig philosophieren die Unwissenden, noch begehren sie, weise zu werden. Denn eben dies ist ja das Schlimme an der Unwissenheit, daß sie, ohne schön und gut und vernünftig zu sein, sich selbst doch zu genügen meint.

[Sokrates:] Wer sind also die Philosophen [...]?

[Diotima:] Das ist doch nun schon jedem Kinde klar, daß es die zwischen beiden sind, zu denen auch Eros gehören dürfte. ⁴⁹

Eros steht demnach für den Drang des Menschen, philosophierend die Grenze zwischen Menschlichem und Göttlichem zu transzendieren. ⁵⁰ Welche Implikationen bringt dieser Erosbegriff für den menschlichen Körper mit sich? Nach dem klassischen Bild des platonischen Körper-

⁴⁸ Platon, *Symposion*, 202e1–7.

⁴⁹ Platon, *Symposion*, 204a1–b2.

⁵⁰ Nicht nur für das *Symposion*, sondern auch für den *Lysis* und den *Phaidros* resümiert Robin, Léon: *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris 1964 (Original 1933), 167, diese »synthetische Natur«, die er der platonischen Theorie der Liebe zuschreibt: »Mais toute la suite de notre étude n'a fait encore que développer la même idée: l'Amour est un démon, il établit une relation entre des mondes opposés [...], il unit la nature sensible à la nature intelligible [...].«

Seele-Dualismus müsste man erwarten, dass diese Transzendenz vom Sterblichen zum Unsterblichen der Seele vorbehalten bleibt, während der Körper auf diesem Weg ein Hindernis darstellt. Stattdessen gibt Diotima eine Definition der Liebe, die explizit Körper und Seele umgreift: Liebe

ist [...] nämlich ein Erzeugen im Schönen [τόκος ἐν καλῷ], sowohl dem Körper als auch der Seele nach. [...] Es ist dies aber eine göttliche Sache, und dem sterblichen Lebewesen wohnt dies als etwas Unsterbliches inne, die Schwangerschaft und die Zeugung.⁵¹

Eros steht nun nicht mehr für das Streben nach Ganzheit mit dem fehlenden menschlichen Teilkörper, sondern für das Streben nach Ganzheit mit dem Göttlichen, Transzendenten, das sich nur im Schönen vollziehen kann. Der Begriff des Schönen bekommt hier eine eminent ontologische und damit metaphysische Konnotation, und »weil das Drängen nach dem Schönen Drängen nach dem Sein ist, so ist die einzige Möglichkeit, im Werden am Sein teilzuhaben, das Erzeugen«.⁵²

Unter der Fragestellung nach dem Körperbegriff, der ich in dieser Untersuchung nachgehe, tritt hier der Kern der Anthropologie des *Symposion* zutage. Erst durch diese, von Eros vermittelte Teilhabe am Göttlichen werden wir zu Menschen. Diese seelische und körperliche Selbsttranszendenz macht den Menschen zum Menschen. Durch »Zeugung« [τόκος], so der zentrale Begriff, den Platon hier einführt⁵³, transzendiert der Mensch seine Sterblichkeit, nicht indem er Unsterblichkeit erlangt, sondern indem er durch die erotische Erzeugung Kontinuität erreicht – Kontinuität, das heißt in diesem Kontext Identität. Platon rekurriert an dieser Stelle auf das klassische philosophische Problem »personaler Identität«⁵⁴, ein Problem, das schon der Mythos von

⁵¹ Platon, *Symposion*, 206b6–c8.

⁵² Grassi, Ernesto: *Die Theorie des Schönen in der Antike*, Köln 1980 (Original 1962), 116.

⁵³ Die Bedeutung dieses Begriffs für die Diotima-Passage zeigt plausibel und die vorangegangene Forschung zusammenführend Pender, Elizabeth E.: »Spiritual pregnancy in Plato's *Symposium*«, in: *The classical quarterly* 1992, 42. 72–86.

⁵⁴ Der Terminus »Person« im Hinblick auf die platonische Philosophie ist freilich ein Anachronismus. Die Problematik des Begriffs der Identität wird allerdings schon in der Vorsokratik diskutiert (Parmenides, Heraklit), und auch die ethisch und anthropologisch relevante Frage der Lokalisierung des »Ich« oder »Selbst« klingt – wie eingangs erwähnt – im *Phaidon* an. Vgl. die differenzierte Analyse des Begriffs der »Selbigkeit« bei Platon von Böhme 2000, 251–261.

den Kugelmenschen, die ein zerrissenes Selbst, eine zerschnittene Identität besitzen, spiegelt. Körper und Seele werden dabei auffällig stark betont.

Denn auch von jedem einzelnen Lebewesen sagt man, es lebe und sei dasselbe [τὸ αὐτό], wie man von frühester Kindheit an bis ins Greisenalter jemanden als denselben [ὁ αὐτός] bezeichnet. Dieser nun, der niemals dasselbe [τὰ αὐτά] an sich hat, wird dennoch der selbe [ὁ αὐτός] genannt. Tatsächlich wird er fortwährend ein Neuer, und das Alte verliert er – Haare, Fleisch, Knochen, Blut, kurz den ganzen Körper. Und das gilt nicht nur in Bezug auf den Körper, sondern auch in Bezug auf die Seele: die Gewohnheiten, der Charakter, Meinungen, Begierden, Lüste, Sorgen, Ängste – von diesem bleibt nie etwas in jedem sich gleich [τὰ αὐτά], sondern das eine entsteht, das andere vergeht.⁵⁵

Weder unsere körperliche noch unsere seelische Existenz können folglich unsere Identität ausmachen. Erst durch einen Zeugungsakt transzendiert der Mensch die Grenze zur Sphäre des Göttlichen – und dies gilt sowohl im Hinblick auf die Seele als auch auf den Körper:

Denn auf diese Weise wird alles Sterbliche erhalten, nicht etwa dadurch, dass es schlechterdings immer dasselbe bleibt wie das Göttliche, sondern dadurch, dass das Fortgehende und Veraltende stets ein anderes Neues, von gleicher Art wie es selbst, zurücklässt. Durch diese Einrichtung, Sokrates, hat das Sterbliche an der Unsterblichkeit teil, der Körper und auch alles übrige.⁵⁶

Die auffällig starke Betonung des Körpers in diesem Zusammenhang belegt, dass es eben gerade nicht ausschließlich die Seele ist, der die Teilhabe am Göttlichen vorbehalten bleibt. Diese Feststellung führt allerdings nicht zwingend zu der Folgerung, dass die Seele im *Symposion* als sterblich gedacht wird. (Ihre Unsterblichkeit wird allerdings an keiner Stelle des Textes ausdrücklich benannt, auch nicht in der Diotima-Passage.⁵⁷) Hinsichtlich der hier umrissenen anthropologischen Fragestellung lässt sich aber festhalten, dass die Seele gerade nicht die Kontinuität und Identität eines Selbst garantieren kann.

Dadurch vollzieht Diotima gegenüber der Anthropologie des Kugelmenschenmythos der Aristophanes-Rede eine signifikante Wende. Bei Aristophanes waren die Menschen ihrem Selbst nicht zugänglich und konnten sich selbst nicht reflektieren, weil die Spaltung des Men-

⁵⁵ Platon, *Symposion*, 207d4–e5.

⁵⁶ Platon, *Symposion*, 208a7–b 4.

⁵⁷ Eine Kontextualisierung dieses Befundes leistet Steiner, Peter M.: *Psyche bei Platon*, Göttingen 1992 (= Neue Studien zur Philosophie 3), 78–83.

schen übermenschlich verursacht war. Diotima geht einen Schritt weiter: Nicht durch die Reflexion auf uns selbst, sondern durch die erotisch geleitete Reflexion auf das Göttliche werden wir erst zu uns selbst. Weder Körper noch Seele als solche können unsere Identität ausmachen, da sie beide einem stetigen Wandlungsprozess unterliegen. Identität erfordert eine Verbindung mit dem Unveränderlichen, die weder Körper noch Seele allein leisten können.

6. Schlussfolgerungen

Betrachtet man die Diotima-Passage unter der Perspektive des Körper- und des Seelenbegriffs, so erweist sich, dass das von Diotima formulierte Liebeskonzept durchaus anschlussfähig ist an die platonische Ideenlehre, allerdings – und das sollte in diesem Papier herausgestellt werden – in Hinsicht auf die im Liebesbegriff des *Symposion* betonte Komponente der philosophischen Anthropologie, gewissermaßen als Kontrapunkt, einen stark aufgewerteten Körperbegriff einführt. Diese Aufwertung des Körpers wird im Text schrittweise expliziert. Pausanias vertritt eine klare dualistische Position. Er unterscheidet einen guten und einen schlechten Eros, und der Körper mit allen seinen negativen Konnotationen (Sterblichkeit, fehlender Beitrag zur Erkenntnisleistung, sittliche Minderwertigkeit) wird der Seite des schlechten Eros zugeschlagen. Eryximachos, der Arzt, übernimmt die Dualität der Erosen, verlagert sie aber als duales Prinzip in den Körper, so dass der Körper selbst nicht mehr ausschließlich der guten oder schlechten Seite zugeordnet werden kann. Entscheidend für die Bewertung ist nun die richtige Balance zwischen den beiden polaren Kräften. In der Rede des Aristophanes wird Eros selbst zur harmonisierenden Kraft, die den Menschen zur Einheit macht. Körper und Seele bestimmen den Menschen hier gleichermaßen. Eros ist nicht mehr dem Menschen immanent, er steht außerhalb der Sphäre des Menschlichen und ist Signum der göttlich verursachten Verletztheit des Menschen. Auch bei Diotima ist Eros ein harmonisierendes Moment, das den Menschen sowohl seelisch als auch körperlich am Unsterblichen teilhaben lässt und dadurch Identität ermöglicht. Das Liebeskonzept der Diotima ist unter der Perspektive, welche Rolle der Körper in der philosophischen Anthropologie des *Symposion* einnimmt, Ziel- und Höhepunkt einer begrifflichen Verschiebung vom rein adversativen Körper-Seele-Dualismus (Pau-

sanias) hin zu einem Begriff des Menschen, der ein Selbst erst in der körperlichen und seelischen Transzendenz zu konstituieren vermag.

Was leistet dieser Liebesbegriff der Diotima? Zunächst ist unter philosophiehistorischem Aspekt eine Differenz zur – rezeptionsgeschichtlich gesehen – »klassischen« Position des platonischen Körperbegriffs zu konstatieren. Die Reden im *Symposion* zeigen eine deutlich verlagerte Gewichtung des Körper-Seele-Dualismus zugunsten des Körperbegriffs.⁵⁸ In dieser Tendenz lässt sich der Körper nicht mehr als Gefängnis der Seele denken. Der Körper wird gerade nicht bloß als Teil der Welt des Sinnlichen aufgefasst, während die Seele als Teilhaberin an der Welt des Geistigen, am Bereich der Ideen davon prinzipiell unterschieden ist. Im Liebesbegriff der Diotima hebt sich diese prinzipielle Differenz zwischen Körper und Seele auf. Thema des *Symposion* ist, Barbara Zehnfpennig zufolge, gerade die »Versöhnung von Sinnlichkeit und Geistigkeit durch eine Liebe, die im Sinnlichen schon das Geistige wahrnimmt und die Sinnlichkeit achtet, ohne sich in ihr zu verlieren«.⁵⁹

In systematischer Fragerichtung zeigt sich im Körperbegriff des *Symposion* ein vielschichtiger anthropologischer Entwurf. Liebe wird charakterisiert als Vorbedingung menschlicher Existenz. Der Mensch ist wesentlich liebend, Liebe ist *conditio humana*. Wir werden erst zu Menschen, wir werden erst ein Selbst, wenn wir diese Liebe leben. Die Ganzheit des Menschen ist nur im Vollzug dieser erotischen Transzendenzbewegung einholbar. Die Liebe zwischen zwei Menschen ist nicht das Wesen der Liebe, sondern nur oberflächlicher Ausdruck des eigentlichen Urgrunds menschlicher Existenz. Wie Wissen für Platon kein Haben, sondern immer nur iterierter Vollzug des Erkennens ist⁶⁰, so

⁵⁸ Die Körperlichkeit des Eros arbeitet Platon im übrigen in der dramaturgisch wie inhaltlich vom Rest des *Symposion* abgesetzten Alkibiades-Rede heraus: Alkibiades beschreibt Sokrates gerade unter äußerlichen Aspekten als »Verkörperung« des Eros und schildert seine vergeblichen Bemühungen um homosexuellen Verkehr mit Sokrates. Vgl. Gould 1963, 45 f. Schon Marsilio Ficino behandelt in seinem *Symposion*-Kommentar *De amore* (oratio 7, cap. 2) diese Parallelität detailliert. Das Thema schlägt sich auch im wohl ps.-platonischen Dialog *Alkibiades I* nieder, wo das Leib-Seele-Problem einen zentralen Gegenstand bildet. Vgl. dazu Ruprecht, Louis A.: *Symposia. Plato, the erotic, and moral value*, Albany 1999, 78–83.

⁵⁹ Vgl. Zehnfpennig, Barbara, *Einführung*, in: Plato 2000, VII.

⁶⁰ Die Parallele zwischen Erkenntnis- und Liebestheorie im *Symposion* drängt sich auf, wobei die erkenntnistheoretische Perspektive des Textes sicher vorrangig ist. Es ist geradezu die eigentliche Pointe der Rede der Diotima und damit systematischer Haupt-

ist die körperliche Existenz des Menschen kein bloßes materielles Sein, sondern Neu- oder Weitergabe: Zeugung. Menschliches Dasein lässt sich nur lesen als perpetuiertes Streben über die Grenzen des Menschlichen hinaus. Dadurch erst werden wir zu Personen, gewinnen wir personale Identität. Liebe ist tatsächlich der einzig mögliche Selbstvollzug des Menschen: Ich bin ein Ich weder durch meinen Körper noch allein durch meine Seele, sondern ich bin ein Ich durch die Möglichkeit der seelischen und körperlichen Selbsttranszendenz. Eros als körperlich-seelisches Phänomen stiftet allererst Identität. Unter dieser anthropologischen Perspektive bilden Seele und Körper gleichrangige Elemente menschlichen Seins.

punkt des *Symposion*, dass hier Liebes- und Erkenntnisstreben als letztlich koinzident beschrieben werden, vgl. Detel, Wolfgang: »Eros und Wissen in Platons *Symposion*«, in: Schieman, G./ Mersch, D./ Böhme, G. (Hg.): *Platon im nachmetaphysischen Zeitalter*, Darmstadt 2006, 137–153. Freilich muss darauf hingewiesen werden, dass nach der Lehre Diotimas, ausgeführt in der berühmten Aufstiegsschilderung (Platon, *Symposion*, 210a5–211c9), der Körper als Erkenntnis- bzw. Liebesgegenstand in der Rangstufung unterhalb der Seele steht.

Der menschliche Körper ist das beste Bild der menschlichen Seele

Ralf Stoecker

Der Titel dieses Beitrags, »Der menschliche Körper ist das beste Bild der menschlichen Seele«, stammt nicht von mir. Er findet sich im sogenannten Teil II der *Philosophischen Untersuchungen* Ludwig Wittgensteins, der eine Reihe von Anmerkungen umfasst, die von den Nachlassverwaltern Wittgensteins an den Text der *Philosophischen Untersuchungen* angehängt wurden, weil sie zur selben Zeit wie der eigentliche Text entstanden sind und deshalb zu dessen Verständnis beitragen können.¹ Das gilt nicht zuletzt auch für die Aussage, der menschliche Körper sei das beste Bild der menschlichen Seele, denn damit fasst Wittgenstein meines Erachtens sehr pointiert seine Haltung zum Leib-Seele-Verhältnis zusammen.

Ich möchte hier nun keine Wittgenstein-Exegese betreiben, mir geht es darum zu zeigen, dass man auch heute noch in der Philosophie des Geistes eine Menge von Wittgenstein lernen kann. Deshalb beginne ich im ersten Teil meines Beitrags damit, in enger Anlehnung an Wittgenstein ein paar ganz generelle Überlegungen zum Körper und der Seele anzustellen. Im zweiten Teil ergänze ich sie durch Überlegungen von Gilbert Ryle, einem Zeitgenossen Wittgensteins. Im dritten Teil möchte ich das, was ich vorher allgemein erläutert habe, an einem konkreten Beispiel vorführen, der Beziehung zwischen Intentionen und Handlungen, und dies schließlich im sehr knappen vierten Teil durch eine Reflexion über den Zusammenhang zwischen Leib, Seele und Normativität ergänzen.

Wie soll man also Wittgensteins Behauptung verstehen: »Der menschliche Körper ist das beste Bild der menschlichen Seele«? – Die Rede von einem *besten* Bild der Seele suggeriert offenkundig, dass es auch andere, weniger gute Bilder gibt. Das Bild, das Wittgenstein dabei

¹ Wittgenstein, Ludwig: »Philosophische Untersuchungen«, in: Wittgenstein, L.: *Schriften 1*, 4. Aufl., Frankfurt a. M. 1980, 489.

im Auge hatte, kann man vielleicht als das platonische Bild der Seele bezeichnen, obwohl er selbst es nicht Platon zuordnet. Es ist das Bild, dem zufolge die Seele etwas ist, das sich *im* Körper des Menschen befindet. Allerdings war Wittgenstein, anders als Platon, nicht besonders an der Seele als einer eigenen Entität interessiert, die womöglich nach seinem Tod noch weiter existiert.² Was ihn interessierte, war vielmehr das, was auch die meisten von uns an der Seele interessiert, das Seelenleben, das psychische Geschehen.

Gleichwohl aber ist unser Verständnis des Seelenlebens immer noch stark vom platonischen Bild geprägt, oder vielleicht besser: durchtränkt. Denn so wie wir über das Seelenleben reden, in unserem alltagspsychologischen Vokabular, ist es für uns nach wie vor ein Geschehen in uns, in unserem Körper. Ich lasse mir Dinge durch den Kopf gehen, es brodeln in mir, wenn ich beleidigt werde, und habe ich dann genug, dann lasse ich den ganzen Frust aus mir heraus. So wie wir reden, findet unser Seelenleben zweifellos in uns, in unserem Körper statt.

Auf den ersten Blick ist dieser Umstand allerdings ganz harmlos. Schließlich, könnte man sagen, sind dies bloß bildliche Redeweisen, wie wir sie häufig in der Sprache finden, ohne dass daran etwas auszusetzen wäre. So wie im Sommer die Sonne lacht, so brodeln es eben in einem, wenn man sich beleidigt fühlt – letzteres zeugt so wenig von einem platonischen Seelenverständnis wie ersteres von einer veralteten Kosmologie. Doch Wittgenstein ist skeptischer, auch wenn wir natürlich keine brodelnden Blasen im Körper annehmen, so lauert dennoch in den Bildern unserer Sprache eine reale Gefahr intellektueller Verwirrung, denn sie drohen, unser ernsthaftes, nicht-metaphorisches Nachdenken in die falsche Richtung zu führen.

Ein Gleichnis, das in die Formen unserer Sprache aufgenommen ist, bewirkt einen falschen Schein; der beunruhigt uns.³
Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache.⁴

Wittgenstein war also der Meinung, dass wir uns gerade in unserem tiefsten, philosophischen Nachdenken durch die Bilder und Gleichnisse

² Der klassische Platon-Text ist hier natürlich der *Phaidon*. Vgl. auch die Beschreibung des Verhältnisses zwischen Seele und Körper im *Timaios*.

³ Wittgenstein 1980, § 12.

⁴ a. a. O., § 109.

irreführen lassen, die in unsere Sprache eingedrungen sind, z. B. durch das platonische Bild vom Seelenleben, das im Körper stattfindet.

Hierfür lassen sich auch leicht Belege finden, die zumindest auf den ersten Blick Wittgensteins Diagnose zu bestätigen scheinen, so zum Beispiel in der erkenntnistheoretischen Vermutung, man könne im Grunde genommen gar nicht wissen, was andere Menschen denken, glauben, fühlen oder beabsichtigen, weil dies doch alles hinter ihrer Stirn, also irgendwo im Menschen stattfinde. Nur er könne das alles wissen, wir könnten es bloß raten oder erschließen. Ausgehend von der Idee, dass sich das Seelenleben im Inneren des Menschen abspielt, gelangt man also prompt zum Problem des Fremdpsychischen und seinem Gegenstück, dem Problem der Autorität der Ersten Person. Im Alltag findet sich zwar weder das eine noch das andere, weder haben wir immer Schwierigkeiten zu erkennen, was ein anderer fühlt oder will, noch gehen wir davon aus, dass er selbst dies immer weiß – denn im Alltag können wir mit dem metaphorischen Charakter dieser Redeweisen umgehen. Aber, so Wittgenstein, wenn wir den Alltag hinter uns lassen und uns intellektuell, philosophisch mit der Psyche beschäftigen, dann gewinnt plötzlich das in der Sprache verwurzelte platonische Bild die Oberhand.

Wittgenstein beschreibt diese Haltung des Philosophierens so:

Ein Bild wird heraufbeschworen, das *eindeutig* den Sinn [alltagspsychologischer Ausdrücke, R. S.] zu bestimmen scheint. Die wirkliche Verwendung scheint etwas Verunreinigtes der gegenüber, die das Bild uns vorzeichnet. [...] Die Ausdrucksweise scheint für einen Gott zugeschnitten zu sein, der weiß, was wir nicht wissen können; er [...] sieht in das Bewußtsein hinein. [...] In der wirklichen Verwendung der Ausdrücke machen wir gleichsam Umwege, gehen durch Nebengassen; während wir wohl die breite Straße vor uns sehen, sie aber freilich nicht benützen können, weil sie permanent gesperrt ist.⁵

Wir kennen das aus dem Religionsunterricht. Allein Gott kann in unsere Seele oder in unsere Herzen schauen. Als Menschen müssen wir hingegen auf krummen Wegen, durch Rückschlüsse aus dem, was unser Gegenüber uns in seinem Benehmen preisgibt, zu erfahren suchen, wie es um ihn steht. Wenn man sich reflektierend über die Seele Gedanken macht, wenn, wie Wittgenstein es an einer Stelle pointiert aus-

⁵ a. a. O., § 426.

drückt, »die Sprache feiert«⁶, dann gewinnen plötzlich die Bilder, die in unsere Formulierungen eingewoben sind, ein Eigenleben und drängen uns in die vielfältigen Paradoxien und Antinomen, an denen die Philosophie, und nicht nur die Philosophie des Geistes, seit Jahrtausenden herumrätselt.

Spätestens hier könnte man Wittgenstein entgegnen, dass er es sich allzu einfach macht. Erstens ist es zweifelhaft, ob sich ernst zu nehmende philosophische Probleme wirklich so leicht in Luft auflösen lassen, und zweitens möchte man jetzt natürlich gerne wissen, worin Wittgensteins alternatives Modell der menschlichen Seele besteht, das nicht im platonischen Innen und Außen gefangen ist.

Der erste Einwand ist berechtigt. Bisher hat die Philosophie noch jeden Versuch, sie für grundsätzlich verwirrt zu erklären, überlebt, und daran hat sich auch nach Wittgensteins Tod nichts geändert. Ich möchte aber zumindest zwei aktuelle Beispiele nennen, auf die seine Diagnose ziemlich gut zu passen scheint, obwohl er von ihnen noch gar nichts hatte wissen konnte.

Das erste Beispiel stammt aus der angewandten Ethik. Es ist die Hirntod-Debatte, mit der ich mich vor einigen Jahren etwas intensiver auseinander gesetzt habe.⁷ Bekanntlich war die Frage, ob ein Mensch, dessen Gehirn abgestorben ist, tot ist, in Deutschland in den 90er Jahren bis zur Verabschiedung des Transplantationsgesetzes heftig umstritten. Worauf es mir hier aber ankommt, ist die Tatsache, dass die Hirntod-Konzeption zunächst, Ende der 60er Jahre, schnell und problemlos etabliert wurde, akzeptiert nicht nur von technologiefixierten Ärzten, sondern auch beispielsweise von vielen Theologen und der breiten Bevölkerung. Nach meiner Überzeugung war dafür die implizite Annahme maßgeblich, dass die Seele des Menschen, dasjenige, was den Körper im Tod verlässt, tatsächlich im Menschen lokalisiert ist, und zwar nicht einfach irgendwo, auch nicht im Herz, wie naturwissenschaftlich ungebildete Menschen denken könnten, sondern im Gehirn. Das alte platonische Bild der Seele im Körper, das auch schon Platon später dadurch präzisiert hat, dass er die eigentliche Geistseele im Kopf verortete, vereinigte sich mit den zunehmenden neurophysiologischen Kenntnissen zu der Überzeugung, dass die Psyche natürlich im Gehirn zu lokalisieren sei.

⁶ a. a. O., § 38.

⁷ Vgl. Stoecker, Ralf: *Der Hirntod*, Freiburg/München, 2. Aufl. 2010.

Denselben Weg ging auch die moderne Philosophie des Geistes, mein zweites Beispiel, die nur wenige Jahrzehnte nach Wittgensteins Tod das Leib-Seele-Problem in ein Geist-Gehirn-Problem verwandelt hat und jetzt beispielsweise Fragen stellt wie die, ob Schmerzen identisch mit bestimmten zerebralen Ereignissen seien, oder wie wohl die Inhalte unserer Überzeugungen im Gehirn repräsentiert seien. Abermals passt das platonische Bild perfekt zur modernen Naturwissenschaft, nur dass die Seele nicht dem Körper als ganzem gegenüber steht, sondern selbst einen Teil bildet, den höchsten, in dem wir eigentlich stecken, unser Gehirn. Entsprechend eingängig sind dann auch alle möglichen philosophischen Fiktionen explantierter Gehirne, die entweder »in the vat« in Nährflüssigkeit aufgehoben oder in andere Körper (genauer müsste man sagen: Restkörper) verpflanzt werden.

Die bloße Tatsache, dass sich die moderne Naturwissenschaft gut mit einer antiken Anthropologie verbinden lässt, ist natürlich noch kein Einwand gegen dieses Modell. Auch der Atomismus stammt aus der Antike, trotzdem bestreitet niemand der heutigen Physik das Recht, die Welt als aus Atomen zusammengesetzt zu sehen. Warum sollte man also den Menschen nicht ebenfalls als aufgebaut aus be-seeltem Gehirn plus Restkörper auffassen?

Oder, um es mit Wittgenstein zu sagen, inwiefern bietet der Körper tatsächlich ein besseres Bild der Seele? Damit komme ich zum zweiten Einwand, der eigentlich bloß die Retourkutsche ist: Machs doch besser! Ein erster Hinweis, inwieweit aus Wittgensteins Sicht der Körper das bessere Bild der Seele bietet, findet sich in dem folgenden Zitat:

Wenn man das Benehmen eines Lebewesens sieht, sieht man seine Seele.⁸

Wittgenstein dreht also den Spieß geradezu um. Eben weil wir häufig sehen können, wie es einem Menschen geht, was er will oder denkt, kann dieses Seelenleben nichts Verborgenes im Inneren sein. Wir sehen doch, was mit ihm ist. Das Seelenleben eines Menschen zu sehen heißt, so Wittgenstein, diesen Menschen unter einem bestimmten *Aspekt* zu sehen. Was er damit meint, dass wir etwas unter einem Aspekt sehen, hat Wittgenstein mit Hilfe eines Vexierbilds erläutert, dem berühmten Hasen-Enten-Kopf, dessen Original vermutlich in den Fliegenden Blättern von 1892 erschienen ist, bevor er in der Psycho-

⁸ Wittgenstein 1980, § 356.

logie und seit Wittgenstein auch in der Philosophie Karriere machte. So wie wir den abgebildeten Kopf mal als Hasenkopf, mal als Entenkopf sehen, so sehen wir Wittgenstein zufolge einen Menschen mal als verblüfft, mal als belustigt, mal als verstimmt, aber auch mal als jemanden, der gerade essen gehen will oder sich philosophische Gedanken macht. Das psychische Geschehen ist nicht die Ursache des Benehmens, es ist ein Aspekt des Benehmens, deshalb sehen wir die Seele eines Menschen, wenn wir sein Benehmen sehen.

Der Begriff des Benehmens darf allerdings nicht zu eng verstanden werden. Es geht nicht nur um Verhalten, geschweige denn nur um Handlungen, sondern auch um die Situation, die raumzeitliche Umgebung des Menschen.

Ich sehe ein Bild, das einen lächelnden Kopf darstellt. Was tue ich, wenn ich das Lächeln einmal als freundliches, einmal als ein böses auffasse? Stelle ich es mir nicht oft in einer räumlichen und zeitlichen Umgebung vor, die freundlich oder böse ist?⁹

Wie bei der Kippfigur der Effekt verschwindet, wenn man sie in eine entsprechende Umgebung stellt, so ist auch die Wahrnehmung des Seelenlebens darauf angewiesen, dass man den Kontext sieht und richtig versteht. Und natürlich kann man sich irren. Das vermeintliche Wohlwollen des Gegenübers entpuppt sich als Rachedurst, das versunkene Denken als bloße Schläfrigkeit. Es gibt Täuschung, Selbstbeherrschung, Heuchelei, Hysterie und so weiter. Nur – das ist zumindest die Botschaft Wittgensteins – der Irrtum liegt niemals darin, dass wir falsche Rückschlüsse auf etwas im Inneren eines Menschen gezogen haben, sondern nur darin, dass ein umfassenderer Blick das Bild zum Kippen gebracht hätte.

Die Feststellung, dass wir die Seele eines Lebewesens sehen, wenn wir sein Benehmen sehen, könnte allerdings einen in den Augen vieler heutiger Theoretiker schrecklichen Verdacht wecken. Wittgenstein selbst antizipiert diesen Verdacht, wenn er seinen imaginären Gesprächspartner in den *Philosophischen Untersuchungen* fragen lässt:

»Bist du nicht doch ein verkappter Behaviourist? Sagst du nicht doch, im Grunde, daß alles Fiktion ist außer dem menschlichen Benehmen?«¹⁰

⁹ a. a. O., § 539.

¹⁰ a. a. O., § 307.

Wenn das Aspektsehen eine Erklärung für unsere Erkenntnis des Seelenlebens anderer Menschen liefert, dann – so der Vorwurf – ist die Annahme, es gäbe etwas Seelisches jenseits des bloßen Benehmens des Menschen ein Irrtum, eine Fiktion – sprich: Wittgenstein muss ein Behaviorist sein.

Wittgenstein aber bestreitet dies, und zwar aufgrund einer, wie ich finde, eminent wichtigen philosophischen Überlegung, die ich deshalb etwas ausführlicher zitieren möchte.

Wenn ich von einer Fiktion rede, dann von einer *grammatischen* Fiktion. Wie kommt es nur zum philosophischen Problem der seelischen Vorgänge und Zustände und des Behaviourism? Der erste Schritt ist der ganz unauffällige. Wir reden von Vorgängen und Zuständen, und lassen ihre Natur unentschieden! Wir werden vielleicht einmal mehr über sie wissen meinen wir. Aber eben dadurch haben wir uns auf eine bestimmte Betrachtungsweise festgelegt. Denn wir haben einen bestimmten Begriff davon, was es heißt: einen Vorgang näher kennen zu lernen. (Der entscheidende Schritt im Taschenspielerkunststück ist getan, und gerade er schien uns unschuldig.) Und nun zerfällt der Vergleich, der uns unsere Gedanken hätte begreiflich machen sollen. Wir müssen also den noch unverstandenen Prozeß im noch unerforschten Medium leugnen. Und so scheinen wir also die geistigen Vorgänge geeignet zu haben. Und wollen sie doch natürlich nicht leugnen!¹¹

Die grammatische Fiktion liegt darin anzunehmen, dass sich die Wörter (zumindest die Substantive) auf Sachen, Ereignisse, Vorgänge in der Welt beziehen, so dass es immer sinnvoll ist zu fragen, welchen Teil des globalen Inventars dieses oder jenes Wort herauspicks und wie sich dieses Teil zu anderen Teilen verhält. Dabei gibt es dann bestimmte Sachen oder Vorgänge, die sozusagen mustergültig sind, beispielsweise makroskopische materielle Gegenstände und deren Veränderungen. Wenn psychische Vorgänge aber ›so etwas‹ wie diese paradigmatischen Vorgänge sein sollen, dann scheinen sie entweder damit identisch sein zu müssen (was einem nur die Wahl zwischen Behaviorismus und Geist-Gehirn-Identitätstheorie lässt), oder sie sind etwas Befremdliches, Obskures und vermutlich Epiphänomenales. Wir stecken in der Falle des Leib-Seele-Problems.

Aber wie gesagt, der Taschenspielertrick, der uns da hineingelotst hat, liegt in der viel zu einfachen sprachphilosophischen Annahme von der Beziehung zwischen dem psychischen Vokabular und der Welt. Es

¹¹ a. a. O., §§ 307, 308.

ist erst die falsche Vorstellung davon, was unser Seelenleben überhaupt *sein könnte*, die die behavioristische These provoziert, es sei nichts anderes als Verhalten.

Das ist der erste Schritt auf dem Weg zu einem antiplatonischen Verständnis des menschlichen Seelenlebens, doch er ist abermals negativ: Man braucht kein Behaviorist zu sein. Was aber lässt sich positiv über das Verhältnis zwischen Leib und Seele sagen? An dieser Stelle ist es schwieriger, sich auf Wittgenstein zu stützen, unter anderem deshalb, weil Wittgenstein allgemein gegenüber affirmativen Aussagen in der Philosophie misstrauisch war. Ich möchte deshalb, wie schon angekündigt, sozusagen in voller Fahrt die Pferde wechseln und mich bei einem anderen Autoren aufschwingen, der zur selben Zeit wie Wittgenstein an einer ähnlich radikalen Kritik der ontologischen Basis der Philosophie des Geistes gearbeitet hat, Gilbert Ryle. Ryle, dessen Hauptwerk, *The Concept of Mind*, allgemein zu den wichtigsten Werken in der Philosophie des Geistes des 20. Jahrhunderts gezählt wird, stand bei seinen Kritikern noch stärker als Wittgenstein unter dem Verdacht, eine behavioristische Philosophie des Geistes vertreten zu haben. Und aus denselben Gründen wie bei Wittgenstein war dieser Verdacht falsch.

Worum es Ryle in dem Buch *The Concept of Mind* geht, macht er gleich im ersten Kapitel deutlich. Ryle kritisiert darin eine Position, die er als die »offizielle Lehre« bezeichnet und die einer Art cartesischem Dualismus entspricht. Für diese Kritik am ontologischen Leib-Seele-Dualismus wird er heute allgemein auch hoch geschätzt, dabei wird aber häufig übersehen, dass Ryles Anliegen wesentlich tiefer geht. Worauf es ihm eigentlich ankommt, zeigen die folgenden Passagen, die alle aus dem ersten Kapitel stammen:

Die offizielle Lehre [...] lautet ungefähr so: »Jedes menschliche Wesen [...] hat sowohl einen Körper als auch einen Geist. [...] die Dinge und Ereignisse, die zur physikalischen Welt gehören, einschließlich seines eigenen Körpers, sind dem Menschen äußerlich, die Vorgänge in seinem Geiste dagegen innerlich. Der Gegensatz zwischen äußerlich und innerlich soll natürlich metaphorisch verstanden werden [...] Aber diesen guten Vorsätzen wird man nur allzu oft untreu. [...]«

So lautet kurz die offizielle Lehre. Ich werde oft mit absichtlicher Geringschätzung von ihr als dem »Dogma vom Gespenst in der Maschine« sprechen. Ich hoffe zu zeigen, daß sie ganz und gar falsch ist, nicht nur in Einzelheiten, sondern grundsätzlich. [...] Sie besteht aus einem einzigen großen Irrtum,

einem Irrtum von ganz besonderer Art, nämlich einer Kategorienverwechslung. [...] Das Dogma ist daher ein philosophischer Mythos. Wenn ich also im weiteren versuchen werde, diesen Mythos zu vernichten, wird man mich wahrscheinlich dahin missverstehen, daß ich wohlbekannte Tatsachen des menschlichen Geisteslebens abstreiten wolle, und meine Verteidigung, ich wolle nur die Logik der Geistestätigkeitsbegriffe richtig stellen, wird wahrscheinlich als eine bloße Ausflucht abgetan werden.¹²

Ich hoffe, die Ähnlichkeiten mit Wittgenstein sind deutlich geworden: die Warnung, sich nicht von der Innen-Außen-Metaphorik einfangen zu lassen, sowie die Ansicht, der grundlegende Fehler der herkömmlichen Philosophie des Geistes liege in einem Missverständnis der Grammatik, oder, wie Ryle es nennt, Logik der alltagspsychologischen Sprache. Aber Ryle ist, wenn man so will, philosophisch konservativer als Wittgenstein. Er beschränkt sich nicht darauf, die Fehler zu konstatieren – also auf die therapeutische Philosophie in Wittgensteins Sinn –, er versucht auch, eine alternative Konzeption des menschlichen Seelenlebens zu entwickeln, eine Konzeption, die wiederum sehr gut zu Wittgensteins These passt, dass der menschliche Körper das beste Bild der menschlichen Seele ist.

Um diese Konzeption zu verstehen, ist es wichtig, Ryles Diagnose des Kategorienfehlers genauer zu betrachten:

Da die Wörter für geistiges Verhalten nicht als die Bezeichnungen von mechanischen Prozessen zu deuten sind, so sind sie also als Bezeichnungen von nichtmechanischen Prozessen zu deuten. [...] Die Unterschiede zwischen dem Körperlichen und Geistigen wurden so als Unterschiede innerhalb des gemeinsamen Rahmens der Kategorien ›Ding‹, ›Material‹, ›Eigenschaft‹, ›Zustand‹, ›Vorgang‹, ›Veränderung‹, ›Ursache‹ und ›Wirkung‹ dargestellt. Geister sind Dinge, aber Dinge von anderer Art als Körper; geistige Vorgänge sind Ursachen und Wirkungen, aber Ursachen und Wirkungen anderer Art als Körperbewegungen. Und so weiter. [...]

Beschreibungen geistiger Tätigkeiten mussten mit Hilfe barer Verneinungen der besonderen Körperbeschreibungen vorgenommen werden [...] Ein Geist ist nicht ein Stückchen Uhrwerk, es ist nur ein Stückchen Nichtuhrwerk. So betrachtet ist der menschliche Geist nicht bloß ein an eine Maschine gespannter Geist, er ist selbst nur eine Geistermaschine.¹³

Auch hier ist die Parallele zu Wittgenstein offenkundig: Die Irrtümer entstehen, weil wir an die Frage, was das Seelenleben eigentlich ist, mit

¹² Ryle, Gilbert: *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart 1997, 7, 8, 13, 14.

¹³ a. a. O., 18, 19.

einer zu engen Vorstellung der möglichen Antworten gehen. Ryle legt hier besonderes Gewicht auf die Feststellung, dass wir uns unbestreitbar *aufgrund* unseres psychischen Geschehens so benehmen, wie wir uns benehmen. Wir stöhnen, *weil* wir Zahnschmerzen haben, lachen *aus* guter Laune, gehen in den Keller, *weil* wir Wein holen wollen, runzeln erbost die Stirn, zittern vor Aufregung usw.

Was aber ist damit gemeint, dass wir etwas tun, *weil* wir dieses oder jenes fühlen, denken, wollen? Früher, zu Descartes Zeiten, in den Kindertagen der Newtonschen Mechanik, lag es Ryle zufolge sehr nahe, das Seelenleben als eine *mechanische Ursache* des Benehmens aufzufassen. Unser Benehmen wird von unserem Seelenleben verursacht. Das klang einerseits einleuchtend, andererseits aber war es für Descartes aus verschiedenen (nicht zuletzt religiösen) Gründen inakzeptabel, die Seele einfach als Teil einer gewöhnlichen physiologischen Mechanik zu erachten, als einen körperlichen Mechanismus im Inneren des Menschen. Also machte er sie, so Ryle, zu einer irgendwie ganz anderen, einer Geistermechanik. Wünsche und Absichten, Stimmungen und Emotionen wurden zu geisterhaften Pseudorädchen im Uhrwerk eines Pseudomechanismus.

Das war eine unhaltbare Position – aber, so Ryle, sie war nicht erst unhaltbar wegen des »Pseudo«, d.h. wegen der Verlegenheitslösung, etwas »in der Art« von echten Mechanismen zu postulieren. Der Fehler lag nicht in dem *Gespenstergeist* in der Maschine, sondern vielmehr in dem »in der Maschine«. Er lag in dem »unschuldigen Taschenspieler-schritt«, anzunehmen, dass sich das »weil« beispielsweise in »Ich gehe in den Keller, weil ich Wein holen will« genauso auf die Welt bezieht wie das »weil« in »Der Keller steht unter Wasser, weil das Abflussrohr gebrochen ist«. Dass diese Annahme aber unhaltbar ist, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass sie einen dazu nötigt, die Menschen mit Gespenstern zu bevölkern.

Ryles Diagnose lautet also: Die Seele ist kein Mechanismus im Kopf, weder ein realer, materialer, noch ein schattenhaft geistiger. Deshalb sind beide Konzeptionen letztlich falsch, sowohl die materialistische, wie die dualistische. Ja, im Grunde war die dualistische Konzeption gegenüber der materialistischen sogar ein Fortschritt, weil, wie Ryle ganz am Ende des Buches sagt, der verzweifelte Rückgriff auf eine Geisterwelt zumindest von einem Problembewusstsein zeugt, das Seelenleben jedenfalls nicht *einfach* mechanisch konzipieren zu können.

Was aber ist die Alternative Ryles? Sein Vorschlag, der ihm den

Ruf eines Behavioristen eingebracht hat und der zudem in der Diskussion häufig als längst widerlegt gilt, lautet: Seelische Phänomene haben einen dispositionalen Charakter. Von einem Menschen zu sagen, wie dieser sich fühlt, was er glaubt, möchte, in welcher Stimmung er ist, usw., bedeutet nicht unbedingt, über sein tatsächliches Benehmen zu sprechen, wohl aber über seine Neigung, seine Disposition zu bestimmtem Benehmen. Zugegeben, man kann in den Keller gehen wollen, ohne wirklich in den Keller zu gehen, man kann gute Laune haben und doch ein ernstes Gesicht machen, man kann die Zahnschmerzen tapfer verbeißen und nicht jammern, aber es wäre, gegeben diese seelischen Voraussetzungen, jedenfalls *nicht verwunderlich*, wenn man tatsächlich in den Keller gehen, laut lachen oder jammernd das Gesicht verziehen würde. Guter Laune zu sein ist aus dieser Sicht eine Eigenschaft, die nicht wesentlich anders funktioniert als die Eigenschaft eines Stuhles, zerbrechlich zu sein: Gegeben die passenden Umstände ist es nicht verwunderlich, wenn der Gutgelaunte lacht, so wie es nicht verwunderlich ist, dass der zerbrechliche Stuhl zusammenbricht.

Wie gesagt, diese Konzeption gilt heute als überholt. Dafür sind vor allem zwei Typen von Einwänden verantwortlich: Das Zombie- und das Spezifitätsproblem.

Zombies sind in der Philosophie (anders beispielsweise als in der Ethnologie) Wesen, die äußerlich ununterscheidbar von normalen, lebendigen Menschen, aber nicht bei Bewusstsein sind, die sich also nur so benehmen, als dächten und fühlten sie etwas, während sie in Wirklichkeit innerlich leer und tot sind. Der Vorwurf gegen Ryle lautet, dass er so tut, als wären wir alle bloß Zombies, dass er ignoriert, dass Zahnschmerzen nicht nur zum Jammern disponieren, sondern dass sie vor allem eines tun, nämlich wehtun.

Eigentlich ist dieser Einwand eine simple *Petitio principii*: Die Annahme von Zombies, also Wesen, die genau dieselben Verhaltensdispositionen haben wie wir, wenn uns etwas weh tut, denen aber nichts weh tut, ist schlichtweg äquivalent zu der Annahme, dass Schmerzen keine Verhaltensdispositionen sind. Seine Suggestivität erhält er aber von der scheinbaren Vorstellbarkeit dieser Wesen – ihrer inneren Leere (die wir dann prompt wieder an ein äußeres Merkmal knüpfen, z. B. einen leeren, starren Blick). Es ist wieder das platonische Bild der Seele, das diesen Einwand scheinbar plausibel macht.

Der zweite Einwand ist der der mangelnden Spezifität. Dispositionen sind dadurch gekennzeichnet, dass sie unter bestimmten Bedin-

gungen, eine bestimmte Reaktion oder auch eine bestimmte Bandbreite von Reaktionen hervorrufen. Dass der Stuhl zerbrechlich ist, heißt zwar nicht, dass er stets zerbricht, es bedeutet aber, dass er zerbricht, *wenn* er mit etwas Schwerem belastet wird. Solche Konditionale lassen sich für viele alltägliche Dispositionen aufstellen, diesem Einwand zufolge aber nicht für psychische Phänomene. Es gibt keine Bedingung, unter der jemand mit Zahnschmerzen stets jammert, jemand mit guter Laune notwendigerweise lacht. Deshalb, so der Einwand, sei die These, das Seelenleben sei dispositional, allenfalls leer, weil sich anders als bei gewöhnlichen Dispositionen keine Korrelationen zwischen Umständen und darauf folgenden Verhaltensweisen finden.

Dieser Einwand ist nicht nur stark, sondern schlagend, wenn man Ryle so liest, als würde er irgendeine Form des Reduktionismus anstreben, also eine Position, die manchmal als »semantischer Behaviorismus« bezeichnet wird. Es wäre absurd auch nur prinzipiell anzunehmen, dass sich unser alltagspsychologisches Vokabular in ein nicht-psychologisches Vokabular übersetzen ließe, in dem ausschließlich von Verhaltensdispositionen die Rede ist.

Aber auch ein irreduzibles psychologisches Vokabular kann man versuchen, verständlich zu machen. Man kann fragen, wovon hier eigentlich die Rede ist. Und vor allem kann man fragen, warum dieses Vokabular eigentlich so gut funktioniert, wie es funktioniert. Auch in dieser Hinsicht ist der Hinweis auf die mangelnde Spezifität allerdings ein starker Einwand. Das gilt vor allem mit Bezug auf einen speziellen Teil unseres Seelenlebens, die intentionalen Einstellungen, also Wünsche, Meinungen, Hoffnungen usw. Die Rede von intentionalen Einstellungen hat für uns eine existenziell wichtige Funktion. Sie nehmen eine zentrale Stellung in unserem Verständnis anderer und auch von uns selbst ein. Das liegt daran, dass vieles in unserem Leben geschieht, weil wir dieses oder jenes glauben, wollen, hoffen etc. Menschen sind wesentlich intentional handelnde Akteure, Akteure, deren Tun sich aus ihren intentionalen Einstellungen erklären lässt. Jede Konzeption des Seelenlebens muss irgendwie verständlich machen, dass unsere Einstellungen diese explanatorische Rolle spielen.

Das Verständnis der intentionalen Einstellungen als Dispositionen verspricht dies zwar. Wir wissen, dass Dispositionen ein Geschehen erklären können, z. B. das Zusammenbrechen eines Stuhls. Dispositionen haben eine genuin explanatorische Funktion. Aber um diese nutzen zu können, muss man zumindest ungefähr etwas darüber wissen,

unter welchen Umständen die Disposition zu welchem Geschehen führt, und das – so der Spezifitätseinwand – wissen wir im Falle der intentionalen Einstellungen nicht. Betrachten wir beispielsweise die Überzeugung, dass Deutschland 2012 Europameister wird. Zu welchem Verhalten unter welchen Umständen disponiert diese Überzeugung? Allgemein scheint man dazu gar nichts sagen zu können. Manche Menschen, die diese Überzeugung haben, setzen Himmel und Hölle in Bewegung, um Karten fürs Endspiel zu bekommen, andere tragen ihr Vermögen in ein Wettbüro, wieder andere machen sarkastische Bemerkungen über den zu erwartenden Freudentaumel. Und sollte es dann doch nicht so kommen und Deutschland gewinnt nicht, dann werden sich die einen die Haare raufen, die anderen ins Fäustchen lachen. Kurz, es scheint ausgeschlossen zu sein, etwas Allgemeinverbindliches darüber zu sagen, wie sich jemand unter welchen Umständen verhält, der glaubt, dass Deutschland Europameister wird. Trotzdem erklären wir uns aber das Verhalten der Leute, ihr Wetten und Haareraufen, im Rückgriff auf diese Überzeugung. Es muss deshalb mehr an der Überzeugung sein als bloß, dass sie eine völlig unspezifische Disposition ist. Die Überzeugung muss die Handlungen der Leute erklären, weil sie die *bestimmte Überzeugung* ist, die sie ist, eben die Überzeugung, dass Deutschland Europameister wird.

Kurz, es ist der *Inhalt* der Überzeugung, dass Deutschland gewinnen wird, der es uns erlaubt, mit ihrer Hilfe zu erklären, dass jemand, eine Person, viel Geld zum Wettbüro trägt. Eine befriedigende Erklärung der intentionalen Einstellungen muss dieser explanatorischen Rolle des intentionalen Gehalts Rechnung tragen. Das aber, so der Spezifitätseinwand gegen Ryle, kann seine Konzeption nicht leisten.

Stattdessen lockt abermals verführerisch das platonische Bild. Die Person, die ihr Geld verwettet, hat doch, könnte man sagen, die *Vorstellung*, dass Deutschland Europameister wird, sie stellt es sich vor, sie hat es sich in ihren Kopf gesetzt, es muss also irgendwie da drin sein, sie muss eine *mentale Repräsentation* des Inhalts ihrer Überzeugung haben. Diese Repräsentation wiederum sorgt dafür, im Konzert mit anderen Repräsentationen und nach Gesetzen, die im Großen und Ganzen der Rationalität und Logik folgen, dass sich die Person auf bestimmte Weise verhält. Das ist das platonische Bild des menschlichen Handelns, das heute zumindest die analytische Philosophie des Geistes prägt und nach meinem Eindruck auch von Psychologen und Neurowissenschaftlern favorisiert wird, die wiederum danach fahn-

den, diese inneren Abläufe im Gehirn zu lokalisieren und genauer zu beschreiben.

Wer wie ich dieses Bild nicht überzeugend findet, steht also vor dem Problem, einen anderen Ausweg aus dem Spezifitätsvorwurf zu finden. Der Ausweg, der mir am plausibelsten scheint, setzt paradoxerweise bei einem Philosophen an, der als einer der prominentesten Vertreter der modernen Orthodoxie gilt, Donald Davidson. Davidson hat in seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Konzeption mentaler Repräsentationen darauf hingewiesen, dass dasjenige, was häufig als der Inhalt oder Gehalt einer propositionalen Einstellung bezeichnet wird, zunächst nur ein Mittel sprachlicher Bezugnahme ist.¹⁴ Propositionale Einstellungen sind Einstellungen, auf die man sich durch Verweis auf eine Proposition, einen dass-Satz, bezieht. Damit ist aber nicht gesagt, dass sich so etwas wie dieser Satz in oder an dem Menschen finden muss, der diese Einstellung hat. In Davidsons instruktivem Vergleich: Diese dass-Sätze fungieren analog den Zahlen, mit denen man das Gewicht eines Körpers angibt. Ein Stein aber kann 7 Kilogramm wiegen, ohne dass sich irgendwo in oder an dem Stein eine Sieben findet. Wir verwenden sprachliche Äußerungen, Sätze, als Maß für die Einstellungen (Wünsche, Meinungen, Überzeugungen) eines Akteurs. Es sind *unsere* Sätze, die wir verwenden, um ihn zu beschreiben, nicht irgendetwas an oder in ihm.

Es bleibt aber immer noch das Spezifitätsproblem: Wozu disponieren diese Einstellungen, die wir im Rückgriff auf dass-Sätze beschreiben, einen Menschen? Und inwiefern erklärt sich daraus sein Benehmen? Die Antwort, die bei Davidson allenfalls angedeutet ist, findet sich in der kommunikativen Praxis der Handlungsbewertung.¹⁵ Wir sind aufgewachsen und leben in einer Gemeinschaft, in der es üblich ist, Handlungen sprachlich vor- und nachzubereiten, also darüber zu sprechen, was zu tun sei, und darüber, was von bereits Getanem zu halten sei. Das beginnt bei den lobenden und tadelnden, ermunternden und verbietenden Worten der Eltern und zieht sich hin bis zu erregten

¹⁴ Vgl. Davidson, Donald: »What Is Present to the Mind?«, in: Davidson, D.: *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford 2001, 53–67.

¹⁵ Ich habe dies an anderer Stelle ausführlicher dargelegt, z. B. in »Acting for Reasons – A Grass Root Approach«, in: Sandis, C. (Hg.): *New Essays on the Explanation of Action*, Basingstoke 2009, 276–292; »In den Zeiten, wo das Wünschen noch geholfen hat«, in: *Analyse und Kritik* 2002, 24, 209–230.

Debatten in der Politik oder im Ehestreit. Wir haben es ausgiebig gelernt, uns an solchen kommunikativen praktischen Überlegungen zu beteiligen, wir haben es auch gelernt, sie für uns allein durchzuführen, und wir haben gelernt, uns entsprechend den Resultaten dieser Überlegungen zu verhalten. Vor allem aber haben wir gelernt, uns weitgehend so zu verhalten, dass es erst gar nicht nötig ist, diese Überlegungen anzustellen. Als erwachsene Akteure benehmen wir uns über weite Strecken ohnehin so, als würden wir ständig darüber nachdenken, was wir tun sollen – zum Glück verhalten wir uns so, denn das entsprechende Überlegen wäre viel zu langsam und mühsam.

Akzeptiert man aber, dass wir sowohl die Eigenschaft haben, uns in unserem Verhalten am praktischen Überlegen (allein oder mit anderen) zu orientieren, als auch die Eigenschaft, uns häufig so zu verhalten, als ob wir dauernd überlegen würden, dann findet sich darin die gesuchte Erklärung der Funktionsweise von Zuschreibungen intentionaler oder propositionaler Einstellungen. Indem wir Menschen in Beziehung zu dass-Sätzen stellen, beschreiben wir sie als Akteure, die sich so verhalten, als würden sie sich an Überlegungen orientieren, für die sie die betreffenden Sätze in eine gemeinsame Überlegung einbringen würden. Wer beispielsweise glaubt, dass Deutschland Europameister wird, verhält sich so, als hätte er sich zuvor Gedanken darüber gemacht, was zu tun sei, und dabei ins Feld geführt: »Deutschland wird Europameister«. Bezweifelt er dagegen, dass Deutschland Europameister wird, verhält er sich so, als hätte er sich gesagt: »Niemals wird Deutschland Europameister«, usw. Unser Vokabular intentionaler Einstellungen versieht den betrachteten Menschen also mit Bruchstücken eines fiktiven praktischen Diskurses, basierend auf der begründeten Annahme, dass er jemand ist, der sich so benimmt, als würde er diesen Diskurs tatsächlich laufend führen. Wir betrachten ihn, wie ich dies gelegentlich genannt habe, als *Denker-Simulator*.

Die Antwort auf die Frage, wozu eine intentionale Einstellung einen Akteur disponiert, muss also, streng genommen, lauten: Eine intentionale Einstellung zu haben, heißt nicht bloß, zu einem Verhalten disponiert zu sein, sondern es heißt, sich tatsächlich ständig auf eine bestimmte Weise zu verhalten, auf eine Weise, die einer praktischen Überlegung entspricht, die der Akteur anstellen könnte (und teilweise vielleicht auch angestellt hat) und in die der intentionale Gehalt der intentionalen Einstellung als Argument eingeflossen wäre. Auch der Akteur, der gerne Wein aus dem Keller holen möchte, aber

sitzen bleibt, beispielsweise weil er keine Szene eines Fußballspiels im Fernsehen verpassen möchte, benimmt sich so, als hätte er sich gesagt: »Es wäre doch jetzt gut, Wein hoch zu holen«, nur dass er sich so verhält, als hätte er zugleich auch hinzugefügt: »Aber dann verpasse ich vielleicht das entscheidende Tor«.

Wir verstehen den Akteur also sozusagen mit einem running commentary seines Tuns und setzen voraus, dass er so beschaffen ist, dazu disponiert ist, sein Tun an diesem laufenden Kommentar auszurichten. Darin liegt die explanatorische Kraft dieses Teils unseres psychologischen Vokabulars.

Diese letzten Bemerkungen waren zweifellos sehr kurz und skizzenhaft, aber sie sollen zweierlei zeigen. Erstens, zumindest mit Bezug auf einen Teil unseres Seelenlebens, die intentionalen Einstellungen, kommen wir tatsächlich mit dem sich in einer Umgebung benehmen, körperlichen Menschen aus, ohne die Voraussetzung machen zu müssen, über ein Innenleben zu reden. Und zweitens gelingt dies gerade deshalb, weil wir Menschen Teilnehmer einer ganz bestimmten sozialen Praxis, der sprachlichen Handlungsbewertung, der kommunikativen praktischen Vernunft, sind. Erst diese Praxis macht uns zu Akteuren mit Absichten, Wünschen und Überzeugungen.

Eine soziale Praxis der Handlungsbewertung ist aber eine *normative* Praxis. Damit meine ich nicht nur, dass es in ihr darum geht, was man tun und lassen sollte und was nicht, sondern dass in ihr Menschen für ihr Tun *verantwortlich* gemacht werden. Akteure simulieren keine gepflegten ethischen Gesprächskreise, sondern praktische Erwägungen, in denen es darum geht, was ein bestimmter Mensch tut und lässt, und hier *setzen wir nicht bloß voraus*, dass dieser Mensch sich so benimmt, als würde er sich durch Überlegungen leiten lassen, hier *verlangen* wir es von ihm. Die kommunikative praktische Vernunft basiert also darauf, dass wir uns gegenseitig *zur Verantwortung ziehen*, dass uns bestimmte Bereiche der Welt zugerechnet werden, für die wir im Prinzip bereit sein müssen, Rechenschaft abzulegen. Das intentionale Vokabular, die Zuschreibung von Meinungen, Wünschen etc., basiert deshalb nicht einfach auf einer Annahme darüber, wie andere Menschen sozusagen gebaut sind, ob sie also als Denker-Simulatoren fungieren, es basiert darauf, dass wir es den anderen Akteuren abverlangen. Unsere Intentionalität ist eine Konsequenz der sozialen Praxis, Menschen für etwas verantwortlich zu machen, und in diesem Sinn wesentlich normativ.

Lassen Sie mich nach diesem Parforce-Ritt durch verschiedene Urwälder der modernen Philosophie des Geistes versuchen, kurz zusammenzufassen, was ich hoffe, gewonnen zu haben. Die ursprüngliche platonische Zweiteilung des Menschen in *psyche* und *soma*, die die Biologie in Bezug auf die lebensspendende Rolle der Seele schon seit mindestens hundert Jahren ad acta gelegt hat, sollte auch in Bezug auf das Seelenleben überwunden werden, allerdings nicht so, wie es häufig in der modernen Philosophie des Geistes geschieht, durch die Inkorporation des Seelenlebens in das Innere des Menschen, insbesondere in sein Gehirn, sondern dadurch, dass man akzeptiert, dass wir mit dem psychologischen Vokabular *über* dasselbe reden wie mit dem physiologischen – oder besser: über *denselben*, nämlich den Menschen –, nur dass wir etwas anderes über ihn sagen. Was auf den ersten Blick dagegen spricht, sind die Vorurteile, erstens, das Seelenleben sei etwas Verborgenes, uns nicht direkt Zugängliches, und zweitens, es sei sozusagen der Motor unseres Verhaltens. Beide Vorurteile hoffe ich, in meinem Beitrag ein wenig untergraben zu haben.¹⁶

¹⁶ Ich möchte mich bei den Herausgebern dieses Bandes, Anne Reichold und Pascal Delhom, für die Einladung bedanken mitzuwirken, sowie bei Jens Kulenkampff, Eike von Savigny, Hans-Julius Schneider und Thomas Spitzley für ihre kritische Durchsicht des Manuskripts.

2. Die leibliche Ordnung des Körpers

Die Ethik und das Lebendige

Die Frage nach der Normativität des Leibes aus der Sicht einer Theorie des Lebendigen

Elisabeth List

Im klassischen Kanon der Ethik hatten die Gegebenheiten und die Formen leiblichen Lebens keinen besonderen Stellenwert. Menschliches Leben erschien, wie alles kreatürliche Leben, als etwas von Natur Vorgegebenes und jenseits dessen, was in den Bereich menschlichen Handelns und Entscheidens fällt. Erst als sich zeigte, dass die Lebensverhältnisse der industriellen Zivilisation in vielem unübersehbare Auswirkungen auf leibliches Befinden und Gesundheits- bzw. Krankheitsbefunde haben, rückten die bisher unbedachten Bedingtheiten körperlicher Existenz des alltäglichen Lebens in den Vordergrund, ohne jedoch ins Zentrum ethischer Reflexion zu rücken.

1. Die Abwesenheit des Leibes/Körpers im Raum des ethischen Denkens

Fragen einer Ethik des Lebendigen stellten sich erst unabweislich, seit die Entwicklungen in den Biowissenschaften und insbesondere in den Biotechnologien lange gehegte Überzeugungen von der Naturwüchsigkeit und Unveränderbarkeit der körperlichen Verfassung des Menschen grundsätzlich in Frage stellten und neuen Überzeugungen von der Herstellbarkeit, der Transformier- und Reparierbarkeit von Leben Nahrung gaben. Auch wenn bestimmte Erwartungen in die Machbarkeit von Lebensprozessen durch Technologien vorerst übertrieben erscheinen, hat sich der Spielraum technischer Interventionen so erweitert, dass die Frage nach einer ethischen Normierung solcher Eingriffe unabweisbar wurde. In kürzester Zeit formierte sich ein neuer Zweig angewandter Ethik, die Bioethik, als direkte Antwort auf die durch die neuen Biotechnologien, vor allem im Bereich der Reproduktion, der Molekulargenetik und der Neurobiologie entstandenen Probleme.

Die neue Bioethik geht aus von den theoretischen Prämissen des

zeitgenössischen biowissenschaftlichen Denkens und von den moralischen Prämissen des Utilitarismus oder einer deontologischen Ethik im Sinne Kants. Welche Folgen ergeben sich aus diesen Prämissen für den Umgang mit dem Körper? Wie stellt sich die Frage nach dem Umgang mit dem Lebendigen, dem gelebten Körper, mit dem Leib? Die Frage nach der Rolle des Lebendigen und des Leiblichen für die Ethik bleibt im Rahmen dieser philosophischen Traditionen und damit auch für die Bioethik unbedacht und damit auch die Frage, wie und ob dem Körper bzw. dem Leib so etwas wie eine ihm eigene Normativität zugesprochen werden kann.

Hier ist bei der Verwendung der Begriffe Achtsamkeit geboten: Die Frage nach dem Verhältnis von *Körper* und *Normativität* unterschlägt durch die Form, wie sie gestellt ist, die entscheidende Differenz von Körper und Leib. Dass dem cartesischen Körper, also dem Körper, wie er im Sinne des Körper-Geist-Dualismus verstanden wird, nämlich als materiales Substrat des Lebens, keine Normativität zukommt, ist zunächst evident. Kann man, ausgehend vom Körper-Geist-Dualismus, von einer Normativität des Leibes sprechen? Normativität bedeutet die Fähigkeit, Normen zu setzen. Der Körper ist in vielfacher Weise normativ »besetzt«. Aber ist er es selbst, der Normen setzt? Sind es nicht eher Akteure und Akteurinnen, die den Körper von außen wahrnehmen, den fremden Körper und den eigenen, und ihn zum Objekt der Bewertung, der Normierung, der Kontrolle machen? Ein solches Ansinnen, den Körper zum Gegenstand der Bewertung und der Normierung zu machen, würde eine bestimmte Weise, den Körper zu sehen, voraussetzen – eben jene, die sich aus den dualistischen Grundannahmen des Denkens der Moderne ergeben.

Eben dieses Denkmodell findet sich auch im Hauptstrom der traditionellen Ethik, und insbesondere in der modernen Bioethik. Die These, die ich vertrete, ist, dass die Theorien der Bioethik die Perspektive gelebter Körperlichkeit ausgeblendet haben. Sie sind am Thema des Lebendigen vorbeigegangen. Offenbar hat der Begriff des Lebendigen, ebenso der Begriff des Leibes, in ihnen keinen Ort. Das ist die Folge davon, dass sie unbefragt die ontologischen und epistemologischen Prämissen der Tradition neuzeitlichen Denkens übernehmen.

Hinsichtlich dessen, was mit dem Wortteil »Bio« im Konzept »Bioethik« zu verstehen ist, verlässt sich der bioethische Diskurs auf die Auskünfte der dafür zuständigen wissenschaftlichen Disziplinen. Diese liefern die Objekte bioethischer Debatten: Föten, Embryonen,

Stammzellen. Als Folge der dualistischen Sicht von Phänomenen des Lebendigen erscheinen sie als Objekte, als Objekte der Verfügung, der technischen Verfügung, für die die Bioethik ethische Rechtfertigungen oder Begründungen zu finden sucht. Dass Formen oder Bestandteile des lebendigen Körpers auf die eine oder andere Weise durch Techniken hergestellt, manipuliert und verändert werden können, wird als Faktum, als fraglos gegeben vorausgesetzt. Die Konjunktur dieses neuen Bioethik-Diskurses hat mit dazu beigetragen, dass die Grundfrage hinsichtlich des Status des Lebendigen völlig aus dem Blick geraten ist. Die Folge davon: Bislang hat die Bioethik im Wesentlichen keinen anderen Effekt als den Biotechnologien, ungeachtet ihrer kontroversiellen Beurteilung, schrittweise jene Akzeptanz in der Öffentlichkeit zu verschaffen, die sie für ihre Unternehmungen brauchen. Wenn diese Beobachtung zutrifft, dann hat die Bioethik als ein Unternehmen der philosophischen Kritik offenbar versagt.

2. Die Ethik und das Lebendige – Leben und Ethik neu denken

Ein Grund dieses Versagens könnte darin liegen, dass die wirklich entscheidenden Fragen nicht gestellt wurden, weil die gedanklichen Prämissen, von denen der Hauptstrom der Bioethik ausgeht und die ihr Denken zu Fragen des Lebens und des Lebendigen bestimmt, nicht explizit geworden und auch nicht hinterfragt worden sind. Es sind diese Prämissen, die die Relevanz und Tragweite dessen, was die Bioethik an Optionen vorgibt, nicht nur einschränken, sondern in eine von ihr möglicherweise bewusst intendierte Richtung lenken, die eine grundlegende Kritik der Biotechnologie blockiert. Wenn dem so ist, ist es an der Zeit, diesem Mangel abzuweichen. Es geht also darum, die Konzepte von Leben, von Leib und Körper, vom handelnden Subjekt, wie sie im bioethischen Diskurs verstanden werden, gründlich zu überdenken, und ebenso die Grundlagen ethischer Theorie. Das ist das Thema der folgenden Thesen.

3. Lebendigkeit und Leiblichkeit

Zum ersten gilt es zu hinterfragen, was in den Diskursen der Bioethik unter Leben verstanden wird, das heißt, in den Wissenschaften vom

Leben, wie sie in den aktuellen ethischen Diskurs einfließen. Der akademische Diskurs, aber auch eine informierte Öffentlichkeit haben angesichts der spektakulären Entwicklungen der Biotechnologie die neuen Biowissenschaften, die sich nunmehr »Lebenswissenschaften« nennen, und ihre Sicht von Leben als ultimative Antwort auf die Fragen nach dem, was Leben ist, weitgehend akzeptiert. Man akzeptiert die materialistischen Deutungen des Lebens als wissenschaftlich erwiesen, auch in weiten Kreisen der Philosophie. In der Philosophie hat die mittlerweile wegen ihres Irrationalismus in Misskredit geratene Lebensphilosophie zur Diskreditierung des Lebensbegriffs nicht unerheblich beigetragen. Die wissenschaftshistorische Aufarbeitung der Entwicklung des Lebensbegriffs in der Biologie ist bislang sehr lückenhaft.¹ Vor allem jene Traditionen biologischen Denkens, die sich den Paradigmen des physikalistischen und darwinistischen Denkens nicht untergeordnet haben, warten noch auf ihre Rehabilitierung. Eben in diesen Traditionen finden sich Denkansätze, die den lebendigen Körper, den Leib zum Gegenstand der Forschung gemacht und wesentlich zu einer Theorie des Lebendigen beigetragen haben, wie sie in den phänomenologischen Theorien der Leiblichkeit ihre philosophische Fundierung erfahren. Es sind die nichtdualistischen Konzepte des organischen Lebens und des Lebendigen, die im Hauptstrom der traditionellen Erkenntnistheorie und Ethik unberücksichtigt geblieben sind, ebenso wie das Konzept des Leibes und des Leiblichen, das den Körper nicht als Objekt, sondern als Erfahrung eines lebendigen Körpers denkt.

Zunächst gilt es zu unterscheiden zwischen dem Lebendigen allgemein und dem Leiblichen im Besonderen. Erscheinungsformen des Lebendigen sind das, was alle Formen organismischen Lebens teilen, und wodurch sie sich von (organischer und) nichtorganischer Materie unterscheiden. Für seine philosophische Deutung hat Aristoteles Grundlegendes gesagt, wenn er Lebendiges als das bestimmt, was entsteht, wächst und vergeht, als das definiert, was nach seinen Worten den Grund seiner Bewegung in sich selbst hat. Dieser Gedanke der Selbstbewegung findet eine zeitgemäße Formulierung in Viktor v. Weizsäckers Definition von Leben durch seine Fähigkeit zu spontaner Selbstbewegung. In den jüngeren Konzepten der »Autopoiesis« und der Selbstorganisation ist etwas von diesem Gedanken enthalten. Für

¹ Vgl. dazu Palm, Kerstin: »Wer organisiert Leben? Lebensentwürfe der frühen Biologie«, in: *Die Philosophin* 2004, 30, 43–55.

das organisch Lebendige hat Helmuth Plessner als konstitutives Moment seine *Positionalität* hervorgehoben.² Positionalität ist nach Plessner die Fähigkeit lebender Organismen, vom Zentrum ihrer körperlichen Situiertheit aus durch beständigen Austausch mit der Umwelt die eigenen Formen und Grenzen zu erhalten. Positionalität ist auch die Voraussetzung für die Entwicklung höherer Formen der Organisation von Lebendigem wie zum Beispiel kognitive Fähigkeiten wie Gedächtnis und Intelligenz als Voraussetzungen für Bewusstsein und Subjektivität. Höhere Manifestationen des Lebendigen wie Sensitivität und Umweltfähigkeit können verstanden werden als Formen von »Subjektivität vor dem Cogito« – als Formen vorsprachlicher, prädiskursiver Subjektivität.

Alle Potenziale von Subjektivität, Antriebe, Emotionen, kognitive Fähigkeiten, oder anders gesagt, alle Leistungen von Positionalität haben eine unverzichtbare Basis organischer Materialität. Darin sind sich die Phänomenologie des Lebendigen und der Leiblichkeit mit den Vertretern der Neurobiologie durchaus einig. Was jedoch den Standpunkt der Phänomenologie des Leiblichen von einer Theorie des Lebendigen unterscheidet, ist ihr Ausgang vom Standpunkt der Erfahrung.

Von diesem Standpunkt der Erfahrung her erschließt sich das Lebendige als die Erfahrung von Leiblichkeit. Von ihm aus erschließen sich alle Potenziale, die den Menschen zu einem Vernunft- und handlungsfähigen Wesen machen, und damit auch die Fähigkeit zu ethischem Handeln und Entscheiden. Leiblichkeit ist die die menschliche Lebensform ausmachende Weise, ein Körper zu sein. Sie ist damit zugleich die Existenzweise von Subjekten. Das Subjekt der Reflexion, das stillschweigend als Protagonist traditioneller ethischer Diskurse fungiert, ist eine abstrakte Fiktion, die den Blick darauf verstellt, dass Subjekte, die existieren, wesentlich »embodied subjects«, wesentlich leiblich sind. Sowohl das Lebendige als auch das leibliche, lebendige Subjekt entziehen sich der dualistischen kategorialen Trennung von Körper und Geist, die die entscheidende ontologische Prämisse der traditionellen Konzepte der Biowissenschaften wie auch der neuzeitlichen Ethik bilden.

² Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Frankfurt a.M. 1981.

4. Die Fiktion des reinen Vernunftsubjekts und ihr Komplement – der Körper als Objekt

Das Vernunftsubjekt ist eine Denkfigur, die nirgendwo außer im Imaginären einer Kultur der Leibverdrängung einen Ort hat. Es definiert sich als Artikulation der Vernunft, und Vernunft erscheint als das einzige Subjektivität konstituierende Vermögen des Menschen. Ein bestimmtes Ideal des Erkennens und der Vernunft definiert vorweg die Idee des Subjekts. Diese Gleichsetzung von Vernunft und Subjektivität ist leitend für die Tradition der Erkenntnistheorie wie auch der Ethik.

So wie aus dem Bild des Subjekts die Spuren seiner Verkörpertheit gelöscht sind, ist das Bild des Körpers, das die Biologie in der Linie von Descartes zeichnet, das Bild eines materialen Körpers ohne Spur von Subjektivität. Die alltägliche Wahrnehmung des lebendigen Körpers, seiner Spontaneität und seines Eigensinns hat sich dem Materialismus und Reduktionismus des cartesischen Körperbilds lange hartnäckig widersetzt. Mit der »molekularen Revolution« der Biowissenschaften, mit der Verlagerung der Prozesse des Lebendigen auf die Ebene molekularer Prozesse erhielt der ontologische Dualismus eine neue Bestätigung. Die eigentümliche Spontaneität der Manifestationen des Lebendigen erscheint nun in der quasi-intentionalen Sprache des Codes und der genetischen Information, in denen die molekularen Prozesse beschrieben werden, mit den Mitteln der digitalen Analyse dingfest gemacht und endgültig »entzaubert«, aufgelöst in die mikroskopische Materialität organisch-physiologischer Prozesse. Das Resultat dieses Vorgangs wird sichtbar in den allgegenwärtigen Präsentationen von Erfolgsmeldungen der Biowissenschaften. Da heißt es: Alles Leben ist Chemie, »lesbar« gemacht in den Texten der Bioinformatik, messbar, steuerbar, und schließlich: herstellbar.

5. Die epistemologischen und ontologischen Prämissen des Reduktionismus und ihre Alternative: eine Epistemologie des Lebendigen

Die Kritik an den Denkvoraussetzungen von Wissenschaft und Philosophie war ein zentrales Motiv von Husserls Phänomenologie, aber auch neuere Entwicklungen in den Kognitionswissenschaften haben

dazu beigetragen.³ Wesentliche Schritte einer Problematisierung der begrifflichen Voraussetzungen traditioneller Ontologie und Erkenntnistheorie sind in letzter Zeit auch im Zuge der Wende zur Postmoderne gesetzt worden. Derridas Konzept der *différance* war ein entscheidender Anstoß dazu. Es ist eine Absage an ein dichotomisches Denken von Differenzen, wie es die Wahrnehmung von Natur und Kultur, Körper und Subjekt, Mann und Frau traditionell bestimmte. Derridas Konzept bzw. die Bewegung der *différance* ist eine radikale Problematisierung der theoretischen Prämissen des traditionellen modernen Denkens. Ausgehend von de Saussures Entdeckung von Differenz – der Differenz von Phonemen oder Morphemen – als bedeutungstiftendem Mechanismus sprachlicher Zeichensysteme stellte er alle ontologischen Setzungen von stabiler Referenz in Frage. Es gibt demnach keine stabile Ordnung des Realen, alle Benennung von Objekten und Phänomenen ist ein fließender Vorgang von Bedeutungsverschiebungen. Klassifikationen, sagt Derrida, fallen nicht vom Himmel, sondern sind der Effekt von Differenzen, deren Ursache sich im Spiel der Differenzen der Erfassung entzieht.⁴ Derrida hat sich nicht zufällig in seinen letzten Schriften mehr und mehr in den Raum des Politischen verschoben, sein Denken ist zutiefst politisch, auch die Denkbewegung der *différance*. Wie sie Derrida versteht, ist sie eine Form der Erkenntnispolitik.⁵ Die Revision der Bio-Ethik hin zu einer Ethik des Lebendigen, die einer ähnlichen Denkbewegung folgt, betrifft also sowohl ihre erkenntnistheoretischen und ontologischen Grundannahmen wie auch ihre ethischen und politischen Implikationen.

Sie problematisiert zunächst die erkenntnistheoretischen Setzungen und Auslassungen des traditionellen Modells von Erkenntnis, dessen Merkmale kurz gefasst folgende sind: Es ist geleitet vom Prinzip des *Universalismus als »Metanorm« der epistemischen Schließung des Denkraums*. Als Erkenntnis gilt nur, was dieser Norm entspricht. Die wichtigsten Merkmale der Episteme im klassischen Sinn sind 1. Dominanz der Abstraktion, 2. dichotomische Ordnung, 3. Kategorialität als

³ Vgl. etwa Johnson, Mark: *Moral Imagination. Implications of Cognitive Science for Ethics*, Chicago/London 1973.

⁴ Derrida, Jacques: *Randgänge der Philosophie*, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1976, 17.

⁵ Seitter, Walter: *Menschenfassungen. Studien zur Erkenntnispolitikwissenschaft*, München 1985.

Begrenzung des Sagbaren auf den Raum einer begrifflich-logischen Ordnung und 4. Anspruch auf Vollständigkeit und Ausschließlichkeit.

Hier ist nicht der Ort einer ausführlichen Diskussion dieser erkenntnistheoretischen Postulate. Die entscheidenden Beiträge zur Kritik an der traditionellen Epistemologie und Erkenntnistheorie hat die Phänomenologie geleistet. Merleau-Pontys Epistemologie der Leiblichkeit, wie er sie in seinem Hauptwerk, der *Phänomenologie der Wahrnehmung* vorlegte, hat die empirische Analyse von Prozessen des Denkens und der Begriffsbildung in den Kognitionswissenschaften inspiriert.⁶ Merleau-Ponty und Hermann Schmitz haben auf je ihre Weise gezeigt, dass das Programm der Abstraktion und des Universalismus auf der Leugnung der essenziellen Situiertheit des Subjekts der Episteme beruht.⁷ Damit erweist sich der Anspruch auf Universalität und Vollständigkeit als Illusion, und zugleich als Ideologie. Denn wie die feministische Kritik zeigt, sind diese epistemologischen Postulate nichts anderes als Projektionen eines männlichen Subjekts, eine Projektion von Ansprüchen auf Hegemonie und Herrschaft, wie sie den männlichen Habitus und das männliche Unbewusste kennzeichnen.⁸ Derrida bezeichnet deshalb die Denkbewegung der poststrukturalistischen *différance* als eine Bewegung des *devenir femme*, des Frau-Werdens.

Das bedeutet keine Absage an das Unternehmen der Erkenntnistheorie überhaupt. Stattdessen richtet sich das Augenmerk auf die eigentümlichen Auslassungen, die dieses Unternehmen bisher bestimmten. Diese Auslassungen verweisen auf die gelegnete *Situiertheit des verkörperten erkennenden Subjekts* und damit auf seine Eigentümlichkeiten als lebendiges Selbst. Diese Eigentümlichkeiten sind keine zeitlosen und abstrakten Bestimmungen, sondern Markierungen seiner konkreten Existenz. Es sind, wie man es im Kontrast zum Universalismus der Abstraktion, die das traditionelle epistemologische Modell definiert, nennen könnte, seine »*Signaturen der Kontingenz*«: Konkretheit, Situiertheit, Offenheit, Endlichkeit. Diese Signaturen der

⁶ Vgl. Lakoff, George/Johnson, Marck: *Metaphors We Live By*, Chicago 1980.

⁷ Vgl. Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1965; Schmitz, Hermann: *System der Philosophie*, Bd. 2, Teil 2, Bonn 1965.

⁸ Fox Keller, Evelyn: *Liebe, Macht und Erkenntnis. Männliche oder weibliche Wissenschaft?* München 1986.

Kontingenz als epistemische Charakteristika des Lebendigen sind das Gegenstück zu den Postulaten der Episteme des androzentrischen Universalismus. Ihre Entdeckung führt hin zu den Eigentümlichkeiten des Lebendigen. Sie sind die Kernpunkte einer Epistemologie des Lebendigen, einer Epistemologie des Offenen und Situiereten, und eine Ethik des Lebendigen müsste von ihr ausgehen.

Eine Epistemologie des Lebendigen und damit auch der leiblichen Erfahrung ist eine Form der Spurensuche, die sich der Konkretheit und Situiertheit gelebter Erfahrung aussetzt und sich durch die Spontaneität und die Kreativität des Unvorhersehbaren überraschen lässt.

6. Die Suche nach dem Lebendigen in Grenzerfahrungen

Wie gelangen wir überhaupt zur »Entdeckung des Lebendigen« in der lebensweltlichen Erfahrung? Das Neugeborene ist für uns Inbegriff von Leben, die Kinder sind quicklebendig und die Jugend strotzt (hoffentlich) vor Übermut und Lebenslust. Aber sie wissen nichts davon. Das Lebendigsein hat die Eigenart, dass es außerhalb der Aufmerksamkeit bleibt, solange es unproblematisch und selbstverständlich verfügbar ist. Die bewusste Auseinandersetzung mit der Körperlichkeit als der notwendigen Bedingung des Lebendigseins setzt also meist erst dann ein, wenn sie als *Grenze* oder Schranke spürbar wird. Das Erleben dieser Grenze kann schmerzhaft, ja sogar tödlich sein, aber es ist eben auch Anlass zur bewussten Wahrnehmung dessen, was es heißt, lebendig zu sein. Deshalb sind bewusste Erfahrungen des Lebendigseins sehr oft Grenzerfahrungen: Erfahrungen von Schmerz, von Behinderung, von Krankheit, die Erfahrung von körperlicher Alterität, Erfahrungen von Alter und Sterben. Die Bewältigung von solchen Erfahrungen von Grenzen, die durch die leibliche Verfassung gesetzt sind, ist ganz wesentlich davon abhängig, ob und wie es gelingt, sie als das Unerwartete, meist oft Schmerzhafte in seiner Offenheit und Situiertheit wahrzunehmen und in die je eigene Existenz zu integrieren. Und es sind genau diese Erfahrungen, in denen sich das normative Potenzial des Leiblichen zeigt.

Die leibhaftige Erfahrung des Lebendigseins findet ihren Ausdruck in der Sphäre des Sprechens, schließlich des Diskurses. Die Sprache des lebendigen Selbst buchstabiert aus, was sich zuerst im Medium des gelebten Körpers manifestiert. Es ist aber nicht die Sprache der

Theorie, sondern die Sprache des Alltags, der Poesie und die der erzählten Geschichten.

7. Eine Ethik des Lebendigen und die Frage nach der Normativität des lebendigen Körpers, des Leibes

Ist dieses lebendige Selbst als normsetzender Akteur vorstellbar? Zunächst: Die dem leibhaften Selbst eigentümliche Spontaneität kann ein ethisches Potenzial entwickeln, indem sie das Tun und Handeln im Modus der Leiblichkeit in bestimmte Richtungen drängt. Dieses Potenzial manifestiert sich als eine Kraft, die sich auf verschiedene Weisen dem Diktat der Norm entzieht oder widersetzt, einem Diktat, das ihm von außen, aus dem Raum der Gesellschaft und Politik entgegenkommt. Die Sprache des Lebendigen ist nicht die des Verbots oder des Gebots, des »Du sollst« oder »Du musst«. Seine performative Kraft ist anderer Art. Sie ist ein Potenzial der Subversivität, des Widerstands gegen Mächte, die leibhaftes Existieren den Zwängen und Normen von außen zu unterwerfen suchen. Es manifestiert sich auch ein Potenzial der spontanen Reaktionen auf die Grenzen, die die physischen Gegebenheiten der körperlichen Existenz im Fall von Krankheit oder Behinderungen setzen. Die sich auf diese Weise manifestierende Spontaneität des Lebendigen hat verschiedene Erscheinungs- und Ausdrucksformen: Spontaneität, Kreativität, Eigensinn, Monstrosität.

Die Frage ist nun, ob der lebendige Organismus neben der ihm eigenen Spontaneität auch ein positiv normsetzendes Potenzial hat. Eine erste Antwort darauf wurde durch verschiedene Theorien und Metaphysiken des Lebens zu geben versucht – ohne Erfolg. In der Geschichte der Biologie hat man eine im Organismus wirkende vitale Energie vermutet, die ihn in die Lage versetzt, vitale Bedürfnisse zu befriedigen – Hunger, Flucht und Angriff, sexuellen Drang. Wäre diese Instanz einer universalen Lebenskraft die möglicherweise gesuchte normative Instanz des Leiblichen, des Körpers? Von den alten Theorien der Lebenskraft bis hin zum Darwinismus und zu Freuds Theorie des Unbewussten werden auf die eine oder andere Art teleologische Momente geltend gemacht, und man könnte fragen, ob dieses teleologische Moment einen Anknüpfungspunkt für die Suche nach einer möglichen Normativität des Leibes bieten könnte. In diesem Punkt hat der dem Logischen Empirismus nahe stehende Philosoph Phillip Frank ein

schlagendes Argument geliefert: Vom Vorliegen einer Zielgerichtetheit im Sinne einer Intentionalität könne man nur dort reden, wo man irgendein Subjekt voraussetzen kann.⁹ Intentionalität und damit Normativität kann man nur annehmen, wo von Subjekten die Rede ist. Das muss man auch für die Frage nach der Normativität des Körpers annehmen. Normativität ist gebunden an die Vorstellung, dass es ein Subjekt gibt, oder ein lebendes Wesen, das subjektartige Eigenschaften und Fähigkeiten hat und deshalb Normen setzen kann.

Eine hypothetisch, spekulativ gesetzte Lebenskraft kann als normsetzende Instanz nicht in Anspruch genommen werden. Sie entzieht sich einer begrifflichen oder empirischen Fassung, und historische Versuche, sie zu bestimmen, etwa bei den Vitalisten oder in Bergsons *élan vital* haben der Kritik nicht standgehalten. Die Gründe dafür sind in den Eigentümlichkeiten des Lebendigen zu sehen, die oben erläutert worden sind. Die Prozesse des Lebendigen sind offen, kontingent, nicht berechenbar. Diese Prozesse können deshalb auch nicht die Basis einer Normsetzung sein. Alle Normsetzungen im Umgang mit dem Lebendigen und insbesondere mit dem menschlich Lebendigen sind Setzungen bewusster, intentionaler, planender Normierung von Akteuren und gehören der Sphäre des Diskursiven, der Sprache an, vielleicht der Ausübung von Macht, und vor allem dem Bereich der ethischen Entscheidungen, die dem Handeln von Menschen eine Richtung geben.

8. Die anthropologischen Voraussetzungen der Ethik

Aus den Befunden einer Epistemologie des Lebendigen, so die Schlussfolgerung, lässt sich eine Normativität des Leiblichen nicht ableiten. Also keine Normativität des Leiblichen? Im Blick auf die ontologischen und erkenntnistheoretischen Prämissen der neuen Bioethik hat sich gezeigt, dass sie Fragen der Leiblichkeit, der gelebten und erfahrenen Körperlichkeit ausblendet. Was ihr, ebenso wie der traditionellen Ethik, fehlt, ist ein theoretischer Rahmen, in dem sich diese Fragen stellen lassen, nämlich nicht nur eine Epistemologie des Lebendigen, sondern der theoretische Rahmen einer Anthropologie, einer philosophischen Anthropologie, in der sich diese Fragen beantworten lassen.

Keine Ethik kann ohne eine anthropologische Basis auskommen.

⁹ Frank, Phillip: *Das Kausalgesetz und seine Grenzen*, Frankfurt a. M. 1988.

Das Ziel der klassischen Ethik ist die Begründung von Regeln des Verhaltens mit den Mitteln der Vernunft. Sie meint, so stellt Ludwig Siep fest, sich dazu auf endgültige Aussagen über das Wesen des Menschen stützen zu können, die freilich von den empirischen Wissenschaften vom Menschen, wie sie sich seit dem 18. Jahrhundert entwickelt haben, nicht mehr bereitgestellt werden. Die Ethik ziehe sich deshalb zurück auf vorgeblich apriorische Erkenntnisse von menschlichen Eigenschaften – von Selbstbewusstsein, Sprache und Vernunft –, auf eine »anthropologiefreie« Minimaethik in Form von formalen Aussagen über Verhaltensregeln (Universalisierbarkeit, Verfahrensregeln des Diskurses etc.).¹⁰ In neuerer Zeit gibt es Versuche, die formale bzw. formalpragmatisch begründete Pflichtenethik durch Formen einer Ethik des guten Lebens im Sinne einer Tugendethik zu ergänzen, in der bestimmte inhaltliche Aussagen über das Gute und das gute Leben eine Rolle spielen. Aber auch noch die tugendethischen Erweiterungen der formalen Pflichtenethik beschränken sich Siep zufolge auf den Schutz und die Wahrung von individuellen Rechten.

Die Fragen des Erlaubten und Gebotenen, die sich für eine Ethik des Lebendigen stellen, sind anderer Art. Sie sind solche, die nicht das Verhältnis zwischen autonomen Individuen betreffen, sondern Fragen nach dem Umgang mit dem leibhaftigen Leben, nach dem Verhältnis zu noch nicht existierenden Individuen zukünftiger Generationen, zu Formen nichtpersonalen menschlichen Lebens (Embryonen, Menschen im Koma), schließlich zu Formen nichtmenschlichen Lebens, zu Tieren, Pflanzen und Landschaft. Mit anderen Worten: Sie müssen die elementaren Gegebenheiten der Eingebundenheit menschlichen Lebens in das zur Kenntnis nehmen, was bisher als Natur, als das Andere der Vernunft aus der ethischen Reflexion ausgeschlossen wurde. Zu diesem Ausgeschlossenen gehört vor allem auch der fühlende Leib, der je eigene Körper, das heißt, in den Worten von Gernot Böhme: der Leib als Natur, die wir selbst sind¹¹, aber auch die nichtmenschlichen Lebensformen, Tiere, der ökologische Lebenszusammenhang.

Um diese Lebensformen, die allesamt Formen des Lebendigen sind, in ihr Denken einzubeziehen, bedarf die Ethik zweierlei. Erstens

¹⁰ Siep, Ludwig: »Ethik und Anthropologie«, in: Barkhaus, A./Meier, M. u. a. (Hg): *Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Frankfurt a. M. 1996, 274–298.

¹¹ Böhme, Gernot: *Leibsein als Aufgabe*, Baden-Baden 2003, 63.

einer anderen Epistemologie, die Leiblichkeit als Manifestation des Lebendigseins und als Ausdruck von Erfahrung des Subjektseins reflektiert und damit zweitens einer grundlegenden Revision des Bildes vom Menschen, das die traditionelle Ethik prägte.

Zunächst zum Zweiten: Die Frage nach der Verfassung des Menschlichen muss neu gestellt werden, und das ist eine Frage, die nur im Rahmen einer philosophischen Anthropologie beantwortet werden kann. Worin besteht nun die Verfassung des Menschlichen? Entscheidende Aussagen dazu finden sich in der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners. Der Grundzug menschlicher Existenz ist für Plessner ihr »Doppelaspekt«: Sie bestimmt sich von innen und von außen, von außen insofern, als der Mensch immer einen Körper hat, den er als Gegenstand, als ein »Außen« wahrnimmt, und von innen, insofern er zugleich dieser Körper »ist« und sich so erfährt.¹² So bestimmt Plessner ontologisch die grundlegende anthropologische Tatsache der Leibgebundenheit menschlicher Existenz. Der Grundbegriff von Plessners Anthropologie ist der Begriff der »exzentrischen Positionalität«: In seiner Existenz essenziell leibgebunden, hat der Mensch aufgrund seiner kognitiven und symbolischen Fähigkeiten die Fähigkeit der Selbstdistanz, die Fähigkeit, sich gewissermaßen »von außen« zu betrachten. Mehr noch: Das ist nicht nur eine menschliche Fähigkeit, sondern die einzig mögliche Existenzweise des Menschen.¹³ Aufgrund seiner Fähigkeit zur Selbstdistanz ist er ein Wesen, das sich selbst und sein Handeln als eine Wahl zwischen Alternativen wahrnimmt, damit ist er fähig, und wie Sartre zu Recht sagt, nachgerade dazu verdammt, sich zu entscheiden, er kann nicht nur, er muss die Freiheit wählen. Mit anderen Worten: Der Mensch ist seiner Verfassung nach ein wesentlich ethikfähiges und ethikbedürftiges Wesen.

9. Normativität des Leiblichen in exzentrischer Positionalität

Die Fähigkeit zu Selbstdistanz, zur »Exzentrizität« im Sinne Plessners, und die Sozialität der menschlichen Lebensform transformieren die Kontingenz und Offenheit des organisch Lebendigen, ohne aber die essenzielle Leibgebundenheit der menschlichen Existenz aufzuheben.

¹² Plessner 1981, 138.

¹³ a. a. O., 360.

Erfahrungen des Lebendig- und Leibseins nehmen Gestalt an in Geschichten und Erzählungen im Medium der Rede und der Sprache, in der Sprache der Lebens-Erfahrung. Aus ihrer Prozessualität, ihrer räumlichen und zeitlichen und sozialen Situiertheit in exzentrischer Positionalität ergibt sich die spezifische Geschichtlichkeit der menschlichen Lebenssituation. Aufgrund seiner Potenziale ist der Mensch ein »Lebensführungswesen«, er muss sein Leben führen, selbst in die Hand nehmen, und erst durch sein Tun wird er zu dem, was er ist, was er sein kann oder soll. Im Zuge dieses Tätigseins durchlebt er Prozesse der Erfahrung und des Lernens, durchläuft er Prozesse der Entwicklung, im Zuge deren er sich ein Bild von sich selbst und der Welt erwirbt, von sich selbst als denkendem und leibhaftig existierendem Dasein. Darin manifestiert sich nicht nur seine Lernfähigkeit, sondern auch seine Kulturfähigkeit, seine Fähigkeit zur Selbstveränderung. In diesem Prozess der Formung des Selbst spielen die Manifestationen des Lebendigen, Lust und Schmerz, Angst und Freude eine wichtige Rolle. Sie sind die Impulsgeber für menschliches Tun und Lassen, für Aktivität und Rückzug. Aber eine Ethik des Lebendigen ergibt sich aus ihnen allein nicht. Sie setzt eine Form des Wissens voraus, über das der Mensch kraft seiner Kulturfähigkeit verfügt.

Die Entwicklung des Einzelnen ist eingebunden in die seiner Gruppe und ihres Wissens. Wissen über sich selbst in Form von Theorien über sich selbst und die Welt und eine Ethik des Umgangs mit ihnen sind ein spätes Produkt der Evolution. Ihm, dem kulturell in Geschichten, Mythen und schließlich durch die Wissenschaft vermittelten Wissen, verdankt sich die Möglichkeit einer Ethik, auch einer Ethik des Lebendigen. Die Ethik als Ergebnis der Fähigkeit zu Selbstdistanz in exzentrischer Positionalität ist mehr als ein formaler Kalkül der Präferenzen. Sie umfasst ein Wissen um die Lebenssituation in exzentrischer Positionalität, ein Wissen um die wechselseitige Bedingtheit und Wechselwirkung zwischen dem Körper, dem Selbst und der Welt, einschließlich der Welt der Anderen. Aber nicht dieses Wissen für sich genommen ist das, worauf eine Ethik des Lebendigen zielt, sondern etwas anderes. Es ist, wie Ludwig Siep sagt, die Weise, »wie man in den wichtigsten Tätigkeiten bzw. in den Grundzügen der Lebensführung nicht versagt bzw. wie man sie ›richtig‹ macht«¹⁴, es ist »ethisches Können«. Konkret: Wie geht man mit sich selbst und ande-

¹⁴ Siep 1996, 291.

ren um in Situationen der Krankheit, der Behinderung, der Sucht? Insofern ist das Thema der Ethik nichts anderes als »das Leben lernen«¹⁵ und ihr Ziel ist die Kultivierung der dem Menschen eigenen Tendenzen und Motive der Selbstentfaltung.

10. Konsequenzen für eine Ethik des Lebendigen und der Leiblichkeit

Erst eine um die anthropologischen Dimensionen erweiterte Ethik, die die Kulturfähigkeit des Menschen in exzentrischer Positionalität, das heißt die seine Lebenssituation ausmachende Verbindung von leiblicher Situiertheit und Reflektiertheit, zur Kenntnis nimmt, kann die Frage nach der Normativität des Leibes stellen. Sie orientiert sich nicht, wie die traditionelle Ethik, am Ziel der Vervollkommenung des autonomen Willens, sondern an der Fähigkeit des Umgangs mit sich selbst, als Wesen, das Körper ist. In einem solchen Zusammenhang stellt sich nun die Frage nach einem angemessenen, und das heißt: normativ ausgezeichneten Umgang mit dem eigenen Körper, aber auch nach dem Umgang mit dem Leib der Anderen sowie mit nichtmenschlichen Lebewesen. An die Stelle einer Rechtskultur, in deren Zentrum das Ideal individueller Autonomie steht, tritt eine andere, eine, die sich an jenen Gegebenheiten orientiert, die wesentlich zur *conditio humana* gehören, und die mit ihrer Kategorisierung als »Natur« aus dem Bereich ethischer Reflexion lange ausgeschlossen blieben – vor allem das eigene Leib- und Lebendigsein. Natürlich gibt es hier eine Reihe von ungeklärten Problemen. Denn das gesuchte Telos eines angemessenen Umgangs mit der Natur als dem Inbegriff des Lebendigen lässt sich aus den Aussagen der modernen Biologie oder Medizin nicht ableiten. Alles, was man bisher »Natur« nannte, ist nicht einfach gegeben, sondern in sich historisch wandelnden und von Kultur zu Kultur variierenden Formen vermittelt.

Dennoch gibt es ein Wissen um die Möglichkeiten und Formen eines »kultivierenden Umgangs« mit den Dingen der Natur, einschließlich des eigenen Körpers.¹⁶ Dieses Wissen explizit zu machen

¹⁵ a. a. O.

¹⁶ a. a. O., 294.

wäre Aufgabe einer Ethik des Lebendigen. Eine Ethik, die das versucht, bedeutet dreierlei: Erstens, sie wird nicht die Form einer strikt begründenden Prinzipienethik haben können, sondern eher die Form einer beratenden Orientierung auf der Basis des Wissens, das die philosophische Anthropologie, die Medizinwissenschaften, aber auch die Sozialwissenschaften und die Kulturanthropologie zum Verständnis der menschlichen Lebenssituation zur Verfügung stellen. Zweitens, und das ist für die Fragen nach den eingangs erörterten ontologischen und epistemologischen Prämissen der traditionellen Ethik entscheidend, sie wird die Tatsache der Offenheit und Situiertheit aller Prozesse des Lebendigen, die Signaturen seiner Kontingenz, respektieren und die ontologischen und epistemologischen Prämissen der Vergangenheit verabschieden. Und schließlich drittens, und das ergibt sich aus dem eben erwähnten Punkt, ihr erster und letzter Bezugspunkt ist die gelebte Erfahrung, die allein einen Zugang schafft zum lebendigen Körper der Erfahrung, zum lebendigen Subjekt.

11. Normativität ohne Normen?

Eine anthropologische Fundierung der Ethik liefert den Schlüssel zur Frage nach der Normativität des Leiblichen – des lebendigen Körpers, jedenfalls, wenn man diese Aufgabe einer philosophischen Anthropologie vom Zuschnitt Helmuth Plessners zutraut. Plessner bietet das Modell einer Anthropologie, die der Tatsache der Leiblichkeit, der Leibgebundenheit der menschlichen Existenz eine zentrale Rolle zuweist. Auf ihrer Basis kann man der Frage nach der Normativität des Leibes einen klaren Sinn geben und sie auch beantworten. Die Normativität des Leibes lässt sich im Sinne Plessners aus dem »Doppelaspekt« menschlicher Existenz auf zwei Weisen in den Blick nehmen: Erstens aus der Perspektive unmittelbarer Positionalität und Situiertheit leiblichen Seins, im Erleben von Lust und Leid, manifestiert der Leib ein normatives Potenzial in der Form seiner Subversivität, seiner Renitenz, seiner Widerständigkeit, die im Prädiskursiven angesiedelt ist. Und zweitens aus der Perspektive exzentrischer Positionalität, das heißt: im Medium der Sprache, des kulturellen Wissens entfaltet sich das normative Potenzial des Leibes in Gestalt einer ethischen Theorie, die die Lebensbedingungen, vor allem die Leibgebundenheit der menschlichen Existenz reflektiert und die Form einer Ethik des Leben-

digen annimmt, die dem traditionellen ethischen Denken eine wesentliche Dimension hinzufügt.

Aufgabe einer Ethik des Lebendigen wäre es, diese beiden Perspektiven zu verbinden. Sie müsste die Welt des Diskursiven offen halten für die unbemerkten und unerwarteten Botschaften aus dem diffusen Feld des Lebendigen. Diese Botschaften liegen zwischen den Polen von Lust und Schmerz, von Attraktion und Aversion. Eine Ethik des Lebendigen müsste anders als die so genannte Bio-Ethik die Sprache des lebendigen Körpers entziffern und ihren Botschaften Gewicht geben in Entscheidungen, wo es um Normen, um Normativität geht: In der Frage nach dem, was Lust und Schmerz, was normal und anormal, was angemessen und was nicht angemessen ist, was Gesundsein und Kranksein bedeutet. Sie müsste zuhören können, sie müsste die Offenheit des Narrativen besitzen, Raum lassen für Bilder und Metaphern, für die Sprache des Imaginären.

Eine postmoderne Ethik? In ihren Folgen vielleicht, aber nicht in ihren Gründen und Anlässen. Ihre Anlässe sind Anlässe konkreter leiblicher Befindlichkeiten, die den Ausschlag geben in Fragen, bei denen es um ganz konkrete Lebens- und Überlebensfragen geht, und es geht darum, diese Fragen sich aus der Perspektive derer zu stellen, die in ihrem körperlichen, leibhaftigen Dasein unmittelbar betroffen sind, in kritischen Situationen, wo dieses Dasein auf dem Spiel steht. Im Leben derer, die durch Krankheit oder Behinderung beeinträchtigt, deren Chancen auf leibhaftiges Wohlbefinden, auf Heilsein, auf Überleben überhaupt in Frage gestellt sind.

Eine solche Ethik kann nicht eine Ethik der Gebote und der strikten Regeln sein, die sich auf Prinzipien der Universalität oder Universalisierbarkeit, der strikten Abgrenzungen und Ausschließlichkeiten beruft. Sie könnte im guten Sinn eine Form der Lebensberatung sein, die Optionen eröffnet, ohne Lebenschancen zu beschränken. Eine Ethik des Leiblich-Lebendigen wäre offen für die Kontingenzen der konkreten Lebenssituationen, eine vielleicht paradoxe Form der Normativität ohne Normen.

Menschenkinder werden geboren, Dackelwelpen geworfen – Die Normativität der leiblichen Ordnung

Christina Schües

Es ist, als haben die Menschen seit Plato das Faktum des Geborens nicht ernst nehmen können, sondern nur das des Sterbens. Im Geborenssein etabliert sich das Menschliche als ein irdisches Reich, auf das hin sich ein Jeder bezieht, in dem er seinen Platz sucht und findet, ohne jeden Gedanken daran, dass er selbst eines Tages wieder weggeht. Hier ist seine Verantwortung, Chance etc. (Hannah Arendt: Denktagebücher)

Ethik ist eine menschliche Angelegenheit. Ihre Aufgabe ist es, die Verhältnisse und Beziehungen zwischen den Menschen sowie zwischen Menschen und Tieren und zwischen den Menschen und der Umwelt zu bestimmen und zu bewerten. Sie bedarf der Zwischenmenschlichkeit, denn sie ist *zwischen* den Menschen verortet, sie wird von Menschen konstituiert und in Handlungen verwirklicht. Ethik regelt neben dem Recht und der Religion die Verhältnisse und Beziehungen zwischen den Menschen.

Bis in das Zeitalter der Aufklärung wurde eine anthropozentrische Ethik vertreten; Tiere wurden bestenfalls um der Menschlichkeit willen geschützt. Doch spätestens mit dem 19. Jahrhundert wird Ethik üblicherweise breiter aufgefasst, auch die Natur, Tiere oder Pflanzen, Wesen, die nicht selber handeln, werden in ethische Überlegungen *um ihrer selbst willen* einbezogen. So werden alle Lebewesen spätestens mit der Etablierung der Tierethik, Medizinethik, ökologischen Ethik mehr oder weniger in den ethischen Bereich aufgenommen und genießen gewisse Schutzrechte. Allerdings wird nicht-menschlichen Lebewesen, also Tieren oder Pflanzen, nur ethisches Handeln zuteil, ohne dass von ihnen selbstverantwortliches, ethisches Handeln erwartet würde. Ein Subjektstatus wird Tieren, Pflanzen, der Natur insgesamt verwehrt, denn sie gelten als der Natur zugehörig und die Natur handelt nicht ethisch. Wenn ein Erdbeben ausbricht, dann ist dies tragisch, vielleicht sterben sogar Menschen, aber Vorwürfe wird man der Natur

nicht machen können. Dem bissigen Hund wird man nicht mit *ethischen* Vorhaltungen begegnen, eher wird der Besitzer zur Verantwortung gezogen. Das heißt, in diesen Bereichen, die zwar die menschliche Umwelt betreffen, aber in denen es nicht um Menschen als Handelnde geht, besteht eine Asymmetrie, nämlich die zwischen einem handelnden Subjekt auf der einen Seite und dem Objekt, dem eine ethische Handlung zuteil werden kann oder demgegenüber sich Menschen ethisch oder unethisch (oder auch a-ethisch) verhalten können, auf der anderen Seite.

Eine anthropozentrische Ethik geht von einer (mindestens potenziellen) mitmenschlichen Subjekt-Subjekt-Beziehung aus und zielt darauf ab, die Beziehungen zwischen den Menschen zu gestalten. Wenngleich die Beziehung zwischen Menschen, z. B. in einem Fürsorgeverhältnis, asymmetrisch sein kann, geht es letztendlich um die Ermöglichung einer ethischen Subjektivität, um ein ethisches Verhältnis und eine ethische Beziehung zwischen Subjekten, das mindestens potenziell ein Wechselverhältnis sein kann. So wird zwar vom Neugeborenen noch kein ethisches Verhalten erwartet, dennoch soll er oder sie *prinzipiell* als Mitglied einer mitmenschlichen Gemeinschaft behandelt werden, und zwar so, *als ob* schon sehr bald ethische Forderungen an ihn oder sie herangetragen werden können.¹ Schon sehr bald – bereits vom Kind – werden bestimmte ethische Normenbefolgungen, wie z. B. die Anerkennung des Tötungsverbots, Diebstahlverbots bzw. allgemeine Bereitschaft zur Hilfe, erwartet. Nur Menschen, die nicht bei vollem Bewusstsein sind, erkennt man entweder rechtlich ›mildernde Umstände‹ zu oder spricht sie ethisch von der Verantwortung (teilweise) frei. Diese Situationen werden aber vor dem Hintergrund verhandelt, dass Menschen *prinzipiell* ethische Subjekte sind. Da Ethik auf der Grundlage der mitmenschlichen Gemeinschaft gebildet und nur den Menschen verantwortliches Handeln zugeschrieben wird, sind die Menschen diejenigen, die in Bezug auf die Wahrung und Gewährung der Grundrechte ein Privileg gegenüber den Tieren genießen. Folglich bezieht sich eine anthropozentrische Ethik auf den intersubjektiven Bereich zwischen Menschen und die nicht-anthropozentrische Ethik auf das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, nämlich einem Objekt,

¹ Die Anerkennung eines Neugeborenen als Mitglied der sittlichen mitmenschlichen Gemeinschaft gilt prinzipiell; das führt allerdings *faktisch* nicht dazu, dass notwendig Kinder wirklich vor Gewalt geschützt sind.

dem man – aus welchen Gründen auch immer – bestimmte Schutzrechte zuerkennt und dem bestimmte Forderungen unterstellt werden, etwa beim Betteln eines Hundes um Zuwendung. Von *wem* verantwortliches Handeln erwartet wird oder *wem* bestimmte Grundrechte verliehen werden, hängt davon ab, ob wir ein »Wesen« als Mitglied der ethischen Gemeinschaft betrachten oder nicht. Gewisse Grundrechte können prinzipiell allen Lebewesen zuerkannt werden, verantwortliches Handeln ist nicht an die Verleihung von Grundrechten, z. B. dem Recht auf Leben, geknüpft. Allerdings werden Grundrechte in Konflikt miteinander geraten, wenn sie gleichermaßen allen Lebewesen zugesprochen würden.

Die Frage, *wen* wir als Mitglied der mitmenschlichen Gemeinschaft betrachten, wird auf der Grundlage der Vorstellung beantwortet, *wie* überhaupt jemand Mitglied der ethischen Gemeinschaft werden kann. Mitglied der ethischen Gemeinschaft wird man nicht durch die schlichte rationale Entscheidung zu einem Eintritt wie zu einem Fußballclub, aus dem man auch wieder austreten kann.² Vielmehr möchte ich die These vertreten, dass die *Normativität der leiblichen Ordnung* Grundlage dafür ist, *wer* als Mitglied der ethischen Gemeinschaft der Menschen anerkannt ist und *welchem* Wesen diese Mitgliedschaft verwehrt wird. Die Klärung der Normativität der leiblichen Ordnung beruht auf folgender Grundannahme: Die Art und Weise, *wie* ein Lebewesen auf die Welt kommt und *wie* eine ethische Gemeinschaft dieses »Auf-die-Welt-Kommen« betrachtet, bedingt, ob jemand als Mitglied der mitmenschlichen ethischen Gemeinschaft bezeichnet und aufgenommen wird und welche Praxis als »normal« angesehen wird.

Prinzipiell werden Grundwerte – etwa das Recht auf Leben und auf den Schutz der Würde – im zwischenmenschlichen Zusammenhang anerkannt. Die Anerkennung bestimmter Grundwerte und -rechte korreliert mit der Anerkennung einer bestimmten leiblichen Ordnung. Das heißt, die *anerkannte* leibliche Ordnung ist eine Voraussetzung für die Mitgliedschaft in der mitmenschlichen Gemeinschaft und für die Forderung, dass jedes Mitglied *prinzipiell* bestimmte Werte und Normen durch sein Handeln befolgen, verwirklichen und konstituieren sollte.

² Zur Frage der Verknüpfung von Anerkennung und der Aufnahme in die Gemeinschaft mit Gerechtigkeit siehe z. B. die Diskussion von Walzer, Michael: *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt a. M. 1998, 65–107.

Die Anerkennung des zwischenmenschlichen Bereichs als normative Dimension bedarf der fortwährenden Erneuerung. Normen aufgrund von anthropologischen Eigenschaften oder Grundbedürfnissen zu begründen, ist entweder dem Vorwurf eines unfundierten Essentialismus ausgesetzt oder der Unhaltbarkeit einer unvollständigen Liste aus der Sicht eines Monozentrismus. Im meinem Beitrag möchte ich eine *anthropologische Grundstruktur* diskutieren, die m. E. bereits anerkannt sein muss, um die Geltung von Normen und Grundwerten im zwischenmenschlichen Bereich zu begründen. Diese anthropologische Grundstruktur möchte ich im Hinblick auf die in der Tatsache des Geborenwerdens gründende mitmenschliche Bezogenheit und Pluralität entfalten. Ein Vergleich mit der leiblichen Grundordnung der Nutztiere dient dazu, die These des Zusammenhangs zwischen der jeweiligen Beschreibung der leiblichen Ordnung und der korrespondierenden Normativität zu verdeutlichen. Menschenkinder werden *geboren*, Dackelwelpen *geworfen*, Säue *ferkeln* und Kühe *kalben* – je nachdem, wie die reproduktiven und generativen Zusammenhänge beschrieben werden, werden die moralischen Konstellationen gedacht. Anders formuliert: Die Art der Deskription der körperlichen und leiblichen Zusammenhänge offenbart eine bestimmte ethische Haltung.

Diese Überlegungen treffen den Kern der Unterscheidungen zwischen einer anthropozentrischen und einer nicht-anthropozentrischen Ethik sowie zwischen den Gattungen der Tiere und der menschlichen Gattung. Letztere Unterscheidung wird von vielen Tierethikern mit dem Speziesismusvorwurf unterlaufen. Dieser Vorwurf geht von der Annahme eines unfundierten Gattungsprivilegs des Menschen aus, das sich in der Auffassung äußert, der Mensch genieße bestimmte Rechte lediglich aufgrund seiner Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung.

1. Anthropozentrische und nicht-anthropozentrische Ethik

In der Gesellschaft wird von jedem Menschen die Fähigkeit zu einer ethischen Haltung erwartet. Unabhängig davon, ob von reziproken oder asymmetrischen Beziehungen zwischen Menschen ausgegangen wird, stimmen die unterschiedlichen ethischen Ansätze – wie etwa die Tugendethik, die Pflichtenethik oder der Utilitarismus (mit Einschränkungen) – darin überein, dass die Verhältnisse zwischen den Menschen

innerhalb einer Gemeinschaft von ethischen Werten, die als Leitfaden für das richtige, gute Handeln genommen werden, bestimmt werden. Prägend für unser mitmenschliches Verhältnis ist im Allgemeinen die Formulierung des Kant'schen Kategorischen Imperatives, die besagt, dass man den Menschen nicht instrumentalisieren dürfe. »Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.«³ Dahinter steht die Einsicht, dass in den Handlungen jeweils der Zweck des Menschen, also die Tatsache, dass Menschen Mitglieder der sittlichen Gemeinschaft sind, realisiert werden soll.

Für die meisten Menschen ist die Beziehung zwischen Mensch und Tier von einem Nutzenverhältnis geprägt. Manchmal werden Tiere von Menschen auch als Schädlinge betrachtet oder sie sind ihnen einfach gleichgültig. Vom Tier wird kein ethisches Verhalten erwartet, bestenfalls wird ihm Gutwilligkeit oder Bravheit, bisweilen Stärke oder Mut unterstellt. Unser – und hierin liegt schon eine verschwörerische Andeutung – Verhältnis zum Tier ist parasitär.⁴ Der Parasit nistet sich bei einem Tier ein und sichert seine Existenz durch die Ausnutzung des Wirts. Tiere werden geschlachtet und gegessen, ihre Milch, Eier, Häute usw. werden genutzt, sie dienen der Beschäftigung, der Forschung oder der Therapie. Je nach kulturellen, historischen oder nationalen Geflogenheiten kommen den Tieren aber auch gewisse Schutzrechte zu. Das Tierschutzgesetz selbst ist vergleichsweise jung; erst 1933 wurde nach verschiedenen Anläufen in den zwanziger und Anfang der dreißiger Jahre ein eigenes deutsches Tierschutzgesetz verabschiedet, in dem erstmalig der Gedanke mit amtlicher Begründung deutlich wurde, dass »das Tier des Tieres wegen geschützt werden muss«.⁵ Dieser Grundgedanke kennzeichnet eigentlich erst einen nicht-anthropozentrischen ethischen Tierschutz. *Ethischer Tierschutz* ist die Bezeichnung einer Tierschutzrichtung, die auf der Auffassung beruht, dass Tiere *um ihrer*

³ Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Kant, I.: *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Bd. VII, hg. von W. Weischedel, Frankfurt a.M. 1977, 61, BA 67. Anhänger des Utilitarismus würden allerdings das allgemeine Instrumentalisierungsverbot nicht teilen.

⁴ Siehe Thurnherr, Urs: »Tierethik«, in: Pieper, A./Thurnherr, U. (Hg.): *Angewandte Ethik. Eine Einführung*, München 1998, 56–77.

⁵ Deutscher Reichsanzeiger 1933, Nr. 281, zitiert in Teutsch, Gotthard M.: *Mensch und Tier. Lexikon der Tierschutzethik*, Göttingen 1987, 59 (Stichwort »ethischer Tierschutz«).

selbst willen geschützt werden sollen. Dieser eher jungen Tierschutzrichtung geht eine längere Kritik an dem anthropozentrischen Tierschutz voraus, der eigentlich nur den bestraft, der »öffentlich oder in Ärgerniß erregender Weise Thiere boshaft quält oder roh mißhandelt«. ⁶ Die Konsequenz dieser im Reichsstrafgesetzbuch von 1871 verzeichneten Ordnung basiert auf dem Gedanken, dass Tiere zu schützen seien, weil deren Quälereien womöglich die öffentliche Ruhe stören könnten oder das menschliche Gemüt verletzen würden. D.h. die Gründe für den Tierschutz basieren nicht auf der Perspektive des Tieres und dessen Empfindsamkeit oder Verletzlichkeit selbst, sondern in der möglichen seelischen oder gefühlsmäßigen Empfindsamkeit der Menschen bzw. im Kant'schen Gedanken, dass Menschen nicht verrohen oder die Moralität nicht verdorben werden sollten. ⁷

Die Annahme, dass Tiere um ihrer selbst willen zu schützen seien, obwohl sie nicht ethik-konstituierende Mitglieder einer sittlichen Gemeinschaft sein können, gründet auf der Ansicht, dass sie verletzbar sind, Schmerzen fühlen können und somit Bewusstsein haben. ⁸ Dieser Beobachtung liegt die Überlegung zugrunde, dass Menschen und Tiere gleichermaßen Lebewesen sind, dass Lebewesen mehr oder weniger starke Schmerzen empfinden können, mehr oder weniger Bewusstsein haben oder für die Zukunft vorsorgen können. Mit dem so genannten Contra-Speziesargument vertreten einige Tierschützer, wie z. B. Peter Singer, die Auffassung, dass es gleichermaßen einem Rassismus gleichkäme, wenn Menschen nur aufgrund der Zugehörigkeit zur biologischen Gattung Mensch mehr geschützt würden als Tiere. ⁹ Diese

⁶ Reichsstrafgesetzbuch, §360, Nr. 13. Erwähnt in Kluefing, Edeltraut: »Die gesetzlichen Regelungen der nationalsozialistischen Reichsregierung für den Tierschutz, den Naturschutz und den Umweltschutz«, in: Radkau, J./ Uekötter, F. (Hg.): *Naturschutz und Nationalsozialismus*, Frankfurt a. M./New York 2003, 77–104, 82.

⁷ Vgl. Kant 1777, §17.

⁸ Die Gegenposition dazu, nämlich die Auffassung, dass Tiere keine Seelen haben und auch keine Schmerzen fühlen können, vertrat z. B. noch René Descartes. Helmut F. Kaplan (*Tierrechte. Die Philosophie einer Befreiungsbewegung*, Göttingen 2000, 15–19) beschreibt sehr anschaulich die Schmerz- und Leidensfähigkeit der Tiere und gibt zahlreiche Literaturhinweise.

⁹ Merkel, Reinhard: »Contra Speziesargument: Zum normativen Status des Embryos und zum Schutz der Ethik gegen ihre biologistische Degradierung«, in: Damschen, G./ Schönecker, D. (Hg.): *Der moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und contra Spezies-, Kontinuum-, Identitäts- und Potentialitätsargument*, Berlin/New York 2002, 35–58; Singer, Peter: *Befreiung der Tiere*, München 1982.

Auffassung beruht auf der Beobachtung, dass z. B. menschliche Embryonen sowohl körperlich als auch verstandesmäßig weniger ausgebildet sind als ein Huhn oder ein Rind. »Warum also sollte das eine weniger entwickelte Lebewesen mehr Lebensrecht haben als das weiter entwickelte?« lautet die rhetorische Frage, die 1789 bereits Jeremy Bentham gestellt hatte.¹⁰ Auch das Potenzialitätsargument, das dem menschlichen Embryo gewisse Grundrechte zuspricht, weil er noch ein ausgewachsener Mensch werden kann und das Huhn schlicht Huhn bleibt, wird von den Verfechtern des Contra-Speziesargument abgelehnt. Die Ablehnung, die ich hier nur kurz andeuten will, bedient sich meistens Argumenten der Analogie, wie z. B. dem, dass Prinz Charles ja auch noch nicht alle Rechte eines Königs habe.¹¹ M. E. ist diese Argumentation nicht stichhaltig: Grundsätzlich ist es problematisch, Grundrechte auf der Basis von Beobachtungen von Verhalten, Körperentwicklung oder Bewusstseinszuständen zu verleihen. Das Argument der Analogie unterliegt dem schlichten Kategorienfehler zwischen gesellschaftlichen Regeln, die der Differenzierung der Gesellschaft dienen, und Grundrechten, die existenziell Menschen vor etwas schützen oder zu etwas befähigen sollen.¹² Somit halte ich das Niederreißen der Gattungsgrenzen für unüberzeugend und nicht hilfreich für die Konstitution und Anerkennung von Werten und Normen im zwischenmenschlichen Bereich oder im Mensch/Tier-Verhältnis.

Eine rein biologische Artzugehörigkeit muss für die Frage der Legitimation von Grundwerten und -rechten nicht bemüht werden. Gleichmaßen ist nichts gewonnen, wenn die Artgrenzen eingerissen werden und eine von Wissenschaftlern zugeschriebene Hierarchisierung von körperlichen Empfindsamkeiten, Bewusstseinszuständen etc. als Kriterium für die Anerkennung von Grundwerten angenommen wird. Diese Kriterien werden anhand von Annahmen über das vereinzelte Lebewesen zugeschrieben; das Verhalten, die Hirnströme oder Verhaltensversuche dienen der Feststellung der Kriterien, die die Grundlage

¹⁰ Vgl. die Schrift von Jeremy Bentham (*Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London 1970), in der er sinngemäß schrieb, dass ein Pferd oder ein Hund ungleich viel rationaler und kommunikativer seien als ein Kleinkind und dass es auf die Leidensfähigkeit ankäme (283). Singer beruft sich gerne auf die historische Kategorienverschiebung von Bentham (vgl. a. a. O., 26).

¹¹ Singer, Peter: *Praktische Ethik*, aus dem Engl. von J.-C. Wolf, Stuttgart 1984, 165.

¹² Schockenhoff, Eberhard: »Pro Speziesargument: Zum moralischen und ontologischen Status des Embryos«, in: Damschen/Schönecker 2002, 11–33, 17.

für die Beurteilung der leiblichen Befindlichkeit und Fähigkeit und der ihnen entsprechenden Normen sind. Grundlage des gegenwärtigen Tierschutzes sind Kriterien, die die körperliche Unversehrtheit und körperliche Schmerzen betreffen. Die »freie Natur« ist nur sehr eingeschränkt Vorbild für diese Kriterien, denn Zuchttiere sind nicht für die (heute auch kaum vorhandene) »Natur« gemacht, sondern dafür, dass sie uns, sei es als Nahrung oder als Begleitung, »dienen«. Wildtiere, deren Lebensräume oft sehr eingeschränkt werden, unterliegen zwar nicht der menschlichen Zuchtauswahl und direkten Raumzuteilung, aber auch sie werden individuell, je nach körperlicher Beschaffenheit und Verhalten anhand äußerlicher Kriterien als mehr oder weniger schützenswert eingeschätzt.¹³

Die Beziehungen zwischen den Tieren der gleichen Art spielen eine Rolle hinsichtlich der Fortpflanzung, inklusive des Brunftverhaltens oder der Aufzucht des Nachwuchses. Das Sozialverhalten, etwa ob die Tiere in einer Herde oder als Einzelgänger leben, sowie die Verhältnisse zwischen den Arten, etwa ob sie in der Nahrungskette als Fleischlieferanten dienen oder Konkurrenten sind, werden untersucht. Aber diese Betrachtungen haben nicht den Anspruch, eine Ethik innerhalb der Beziehungen und Verhältnisse zwischen den Tieren zu etablieren. Diese Beobachtung soll keine Kritik sein, sondern vielmehr die These unterstützen, dass das Einreißen der Tier/Mensch-Grenze inkonsequent ist, da *von* den Menschen *für* den Umgang der Menschen *mit* den Tieren eine *Tierethik* entworfen wird; ebenso werden von den Menschen für die zwischenmenschlichen Beziehungen Werte und Normen konstituiert, die einen ethischen Umgang miteinander ermöglichen sollen.

Die Unterschiede zwischen Menschen und Tieren werden durch die Beschreibung der jeweiligen leiblichen Ordnungen und Beziehungsstrukturen, die in der Geburt begründet sind, besonders deutlich ausgedrückt. Meine These ist, dass die Geburt im Sinne des Geborenwerdens und die Geburt im Sinne des Geworfenwerdens fundamentale Unterschiede freilegen in Bezug auf unser Verständnis der normativen Grundstrukturen. Die jeweilige leibliche Ordnung der generativen Zusammenhänge ist die Grundlage dafür, welche Werte und Normen anerkannt werden. Annahmen und Kriterien des Leibes, wie etwa Verletzbarkeit, Empfindlichkeit oder dgl., basieren eigentlich auf einer Ethik, die bereits konstituiert ist und genau diese Kriterien als Grund-

¹³ In diesem Beitrag habe ich eher die Nutztiere im Blick.

lage für einen Schutz des jeweiligen Individuums anerkennt. Im Folgenden möchte ich nach einem Vergleich des Geworfenseins und Geborens die ethischen Konsequenzen dieser unterschiedenen Weisen des Auf-die-Welt-Kommens herausstellen. Hierbei wird nicht nur das Geworfensein vom Geborenssein zu unterscheiden sein, sondern auch ein Begriff von *Welt* differenziert werden.

2. Leibliche Ordnungen

2.1 Tiere werden geworfen

Der Begriff der Geworfenheit ist in der Philosophiegeschichte durch Martin Heidegger prominent geworden. Martin Heidegger bestimmt die Geworfenheit als Seinscharakter des Daseins, dessen Da ihm immer schon vorausgesetzt ist. *Wohin* das Sein geht und *woher* es kommt, bleibt dem Dasein allerdings verborgen. Dass es *ist*, ist ihm bekannt, indem es sich vorfindet.¹⁴ Heidegger denkt im Zusammenhang der Selbstbezüglichkeit an das Dasein des Menschen. Die Geworfenheit ist wesentlich »nichtig«, sie weist »Nichtigkeit« auf, denn »seiend ist das Dasein geworfenes, *nicht* von ihm selbst in sein Da gebracht«.¹⁵ Hinter die Geworfenheit kommt es nie zurück, da es ständig sein »Dass« ist. Somit besitzt das Selbst ein Seinkönnen, dessen Grund es aber nicht selbst gelegt hat. Wie *ist* dieser geworfene Grund? Heideggers Antwort ist: »Einzig so, daß es (das Seiende) sich auf Möglichkeiten entwirft, in die es geworfen ist«¹⁶ und hinter denen es ständig, da als geworfenes existierend, zurückbleibt. Somit *beschwert* die Geworfenheit das Dasein und bindet es an Gegebenheiten und überantwortete Faktizitäten, denen es zu entkommen gilt. Mit dieser Formulierung rückt Heidegger das geworfene Dasein in den Bereich der Natur und entrückt es von der Weltbezogenheit, die der Geburt wesentlich ist. Dieser Akosmismus kennzeichnet die Sicht auf Tiere, deren Beziehungen naturhaft, aber nicht als weltbezogen gedeutet werden. Die Welt-

¹⁴ Vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen 1979, 135. Geworfenheit sollte nicht verstanden werden im Sinne eines ontisch-existenzialistischen Verlassen-seins oder – etwa im Sinne Sartres – als Ausgesetztsein in eine Welt des Absurden.

¹⁵ a. a. O., 284.

¹⁶ a. a. O.

bezogenheit ist eine Charakteristik, die nur den Wesen, also Menschen zukommt, die welt-schaffend sind, d. h. sich von der Natur absetzen können.

Heideggers Überlegung, dass die Geworfenheit die überantwortete Faktizität des Daseins *beschwert*, deutet auf die grundsätzliche Gebundenheit an naturhafte Gegebenheiten. Heideggers Begriff der Nichtigkeit deutet hier eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis zur Faktizität an: »Nichtigkeit« bezeichnet einen »Fluch« des Daseins.¹⁷ So hat Heidegger die Geworfenheit auf Menschen bezogen, und ihr Dasein unterscheidet sich von einem (z. B. tierhaften) Seienden dadurch, dass es zur Selbstaufklärung fähig ist und dass es »je-meiniges« ist. Aber ich bin nur zufällig ich und gleichzeitig *nicht-ich*, denn mein Dasein ist nicht sofort ein *Selbst*, sondern immer *erst einmal* »verfallen« an die Welt, d. h. das (menschliche) Dasein findet sich als verfallen vor. Tiere bleiben somit verfallen, aber nicht an die Welt-zusammenhänge, sondern an die naturhaften Faktizitäten der Natur und als Erzeugte für die »Abzweckung« in der Welt.¹⁸

Woher kommt aber das Dasein, *woher* wird es geworfen? Diese Frage zeigt sehr eindringlich die Unangemessenheit und die Ränder der Heidegger'schen Architektonik, denn das geworfene Dasein kommt aus dem Nichts und geht in das Nichts: Ein Mensch hat Eltern, aber ein geworfenes Dasein, und hier kann wirklich an einen Hund oder ein Kalb gedacht werden, ist ein Da ohne Eltern und es hinterlässt auch seinerseits keine Nachfahren.¹⁹ Günter Anders kritisiert an Heideggers Daseinsanalytik, dass dem Dasein wesentliche Bedürfnisse, seine Leiblichkeit und seine Herkunft abgesprochen werden und dass das ontische *Woher* und *Wie* der Geworfenheit verschlossen bleibt. Auch die Seinsweisen des Leibes, seine Bedürfnisse, Freuden und Leiden sind ihm unbekannt, sie gehören nicht dazu, wenigstens nicht in der eigentlichen Existenzweise. Der Wurf geschah in Anonymität, Eltern gibt es keine, also wurde »das Dasein« auch nicht geboren.²⁰

¹⁷ Anders, Günther: *Über Heidegger*, München 2001, 46.

¹⁸ Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 6. Auflage, Tübingen 1990, 17. Gadamer benutzt diesen treffenden Begriff im Zusammenhang mit seiner Kritik an einer an äußere Ziele (etwa die Wirtschaft) gebundenen Bildung.

¹⁹ Anders 2001, 50f. Der Begriff der Nachfahren würde in diesem Zusammenhang nur als zoologischer Begriff der Zucht sinnvoll sein.

²⁰ Dem Dasein ist seine Faktizität überantwortet aus dem Nichts und es *darf* sich der

Wenn die Geworfenheit als ein Ausgesetzt-werden-in-die-Welt verstanden wird und dieses Ausgesetzt-werden die Konsequenz eines Ausgesetzt-seins in der Welt hat, dann hat in diesem Kontext die Geburt die Bedeutung des Ausgesetzt-seins in der Welt. Wird die Geburt als ein *Aussetzen* verstanden, dann wird auf die gebärende Mutter, die zeugenden Eltern und die Herkunft zwar *formal* oder *zoologisch* hingewiesen, aber das würde für ein Nachdenken über den Sinn, über das, was Bindung und Zuwendung heißen würde, nicht ausreichen. Die Gleichsetzung der Geburt mit Aussetzung bedeutet, dass die Entbindung des Kindes zur Freiheit gleichgesetzt wird mit der Freiheit des Kindes. Doch ein Kind, das nach der Entbindung ausgesetzt wird, ist nicht frei, sondern tot. Dem Nutztier geht es einerseits ähnlich, andererseits ganz anders: Es wird abgesetzt, geworfen, ausgesetzt, aber nicht in die Freiheit oder in den Tod, sondern in ein Kontrollsystem, das sein Überleben und Wachstum bis zur Schlachtung und für die Nutzung sichert.

Diese Beschreibungen des Geworfenseins gleichen dem Vokabular und letztlich der körperlichen Ordnung, die der Reproduktion der Nutztiere zugrunde liegt. Werfen oder Absetzen des Jungtieres entspricht einer allgemeinen zoologischen Begrifflichkeit. Aber nicht nur werden Tiere im Heidegger'schen Sinne der Daseinsanalytik ausgesetzt, der Wurf, also die Geburt der Jungtiere, findet seine Bezeichnung vom *Produkt* her: Die Kuh kalbt, die Sau ferkelt, das Schaf

Aufgabe stellen, ohne Vorgaben sich frei zu wählen. Keine adlige Herkunft begleitet es, sondern als vorgefundenes Man soll das Heidegger'sche Dasein sich aus diesem anonymen Man, aus der Verlorenheit an die Welt und an die Anderen befreien. Diese Befreiung gelingt, wenn es »vorläuft« in die eigene Existenz und es schafft, alles zu vergessen, was es binden könnte. Beziehungen werden als Unfreiheit, als Selbstverlorenheit diagnostiziert; erst frei, ein Selbst wäre ein Mensch in der Vereinzelung im Sein zum Tode. Eigentlich ist Heideggers Motiv für seine Daseinsanalytik ein gesellschaftskritisches: Eine der alltäglichen Erfahrungen der Menschen ist die *Geworfenheit der Existenz*, nämlich die Lebenserfahrung, dass *man* in die Situationen des Lebens hineingerät wie in den Alltag, in die Beziehungsstrukturen der Lebenswelt oder in eine bestimmte geschichtliche Epoche. Diese Lebenserfahrung des Geworfenwerdens führt dazu, dass der Einzelne sich nicht mehr als entscheidungsmächtig in der jeweiligen Situation erfährt, deshalb sein Selbst in der Uneigentlichkeit der Alltäglichkeit verliert und seinem Leben jeglichen Sinn abspricht. Heideggers Werk ist eine Antwort auf die Heimatlosigkeit des rationalen und autonomen Subjekts der cartesianisch-neuzeitlichen Metaphysik. Als Gegenmodell zur allgemeinen Vernunft der Aufklärung und als Weiterführung zu Nietzsches Umwertung aller Werte sowie im Rückgriff auf Aristoteles' Begriffsmuster sucht Heidegger nach der existenziellen Grundsituation und dem Sein des Daseins.

lammt. Üblicherweise wird – zumindest in konventionellen Mastbetrieben – das Kalb, das Ferkel oder das Lamm sofort von seiner Tiermutter getrennt und in den Aufzuchtstall gebracht, wo es dem Mastvorgang zuträgliche Flaschennahrung und kleinste Räumlichkeiten erwarten. Bewertungskriterien für Tierschutz sind meist Schmerzempfinden und Leidensfähigkeit, die aufgrund des beobachtbaren Reifegrades des Bewusstseins und des Verhaltens bemessen werden. Die körperliche Ordnung der Geburt spielt für den Diskurs der Tierethik eine völlig untergeordnete bzw. meist keine Rolle. Wenige Autoren wie etwa Helmut Kaplan schreiben, dass Jungtiere leiden und ihnen Schaden zugefügt wird, wenn sie zu früh von der Tiermutter getrennt werden.²¹ Normalerweise werden zum Beispiel Kälber direkt nach der Geburt von ihren Müttern getrennt, in dunkle Ställe gesperrt und mit Ersatzmilch versorgt, der jegliches Eisen entzogen ist. Das Ergebnis ist weißes Kalbfleisch von künstlich anämisch gehaltenen Tieren.²² Welpen – und in diesem Zusammenhang differiert das Vokabular – werden üblicherweise nach der Geburt ca. 10 Wochen bei der Hündin gelassen. Mit »tierethischen« Normen wird sensibel darauf reagiert, dass das Produkt »Hund« nicht einfach ein Fleischkörper ist, sondern neben dem gewünschten Aussehen auch bestimmte charakterliche Merkmale aufweisen muss, um dem Menschen ein angemessener Begleiter zu sein.

Interessanterweise, und hier wäre ein ausführlicher Bericht aus der kulturhistorischen Geschichte der Sklaverei angemessen, wurden die verwandtschaftlichen Beziehungen und Bindungen der Sklaven ignoriert: Mann und Frau, Mutter und Kind, Geschwister wurden rücksichtslos auseinandergerissen, wenn es um ihren Weiterverkauf oder Arbeitseinsatz ging. Dieses ist ein Zeichen dafür, dass die biologischen Artgrenzen nicht absolut sind, sondern die Mitgliedschaft zur

²¹ Zum Sozialleben siehe Kaplans (Kaplan 2000, 27–38) Ausführungen. Die Differenzierung von Leidens- und Schadenszufügung macht Kaplan (Kaplan 2000, 76–78) mit Unterstützung von Tom Regan (*The Case for Animal Rights*, Berkeley 1984) und dem Begriff des Wohlergehens deutlich.

²² Ab dem 1. Juli 2008 darf in Deutschland das Fleisch von Rindern nur noch als Kalbfleisch bezeichnet werden, wenn die Tiere bei ihrer Schlachtung maximal acht Monate alt waren. So steht es in einer EU-Verordnung, mit der die Bezeichnung von Fleisch von Rindern bis zu einem Alter von 12 Monaten geregelt wird. Damit gibt es zumindest bei der amtlichen Bezeichnung keine Unterschiede mehr zwischen weißem Kalbfleisch und Roséfleisch, und die Kälber haben, wenigstens von Amts wegen, eine Chance auf gesündere Nahrung (<http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=CELEX:32007R0700:DE:NOT>).

sittlichen Gemeinschaft diejenigen, die *nur* als wirtschaftliches, wertbares Gut gesehen werden, ausschließt.²³ Das können oder konnten eben auch Menschen sein, die dann nicht geboren, sondern geworfen werden.

2.2 Menschen werden geboren

Die leibliche Ordnung der Menschen besteht wesentlich darin, dass jeder Mensch von einer Frau geboren wurde. Diese Tatsache steht dafür, dass mindestens eine Person, nämlich die Mutter, am Ort der Geburt anwesend war. Wenn sie das Kind sofort nach der Geburt verlässt, so hat sie diese erste Beziehung abgebrochen. Wird die Geburt nicht als ein Ereignis in einem generativen Zusammenhang und als ein Anfang eines konkreten Beziehungszusammenhanges verstanden, dann wird das Geborenwerden zum Geworfenwerden, das Gebären zum Werfen, die Frau zur Kuh im Stall.

Die Geburt bedeutet *strukturell*, dass jeder in einem generativen Zusammenhang geboren wurde. Eine Beziehung bestimmt den Anfang auf der Welt. Adriana Cavarero fasst das Verhältnis von Anfängen und Geburt als fundamentale Beziehung. »Am Anfang steht für die Existierenden die Beziehung. Oder besser, die Beziehung ist der Anfang: eine konkrete, endliche Beziehung zu einer anderen Existierenden. Eine zufällige, aber doch zugleich unersetzbare Beziehung. Eine Beziehung, die im Erscheinen selbst geschieht und die Einheit von Existenz und Erscheinung bestätigt.«²⁴

Das konstitutive Erscheinen eines leiblichen Selbst bleibt stets abhängig und kontextbezogen in einem Beziehungsraum mit Anderen. Mindestens die Mutter garantiert auf dem Schauplatz der Geburt jenen konstitutionellen Aspekt des Erscheinens einer Existierenden in ihrer unhintergehbaren leiblichen und damit geschlechtlichen Existenz. Die Beziehung der Geborenen bzw. des Geborenen mit einer anderen Existierenden ist eine konkrete und endliche, für sie oder ihn die Erscheinung garantierende Beziehung. Ein Embryo ist in einer körperlichen und intensiven Bezogenheit *mit* der werdenden Mutter verbunden;

²³ Vgl. Kaplan 2000, 117.

²⁴ Cavarero, Adriana: »Schauplätze der Einzigartigkeit«, in: Stoller, S./Vetter, H. (Hg.): *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, Wien 1997, 207–226, 212.

einer Verbundenheit, die auch *für* die schwangere Frau prägend ist. Durch die Entbindung des Kindes auf die Welt ist diese Bezogenheit verwandelt: Von nun an bestimmen Nähe und Distanz die mitmenschliche Beziehung, das neugeborene Kind wird wahrgenommen als *jemand*, es kann zurückschauen und »zurück«-tasten. Wenn aber *nur* das Geschlecht und die Neugeborenenwerte bestimmt werden, dann wird es betrachtet wie ein Objekt. Die Tatsache, dass ein Neugeborenes schaut und tastet, auch Kontakt sucht, würde dann, wenn es wie ein Gegenstand geprüft würde, schlicht übersehen. Der Anfang ist eine Beziehung am Ort der Geburt; aber es ist eine Beziehung, die offen ist für viele Möglichkeiten von Einstellungen. Diese erste Beziehung – im besten Falle nicht-objektivierende und mitmenschliche Beziehung – ist eine unerinnerbare Erfahrung und bleibt im Sinne der anonymen Natalität als *Spur* erhalten.

Diese leibliche Ordnung der Natalität bedeutet im Sinne einer anthropologischen Grundannahme einerseits, dass der oder die Geborene angefangen wurde und, so sagt es Hannah Arendt, deshalb die Fähigkeit zum Anfangen, also zum Handeln und Sprechen, auf der Welt bekommen hat.²⁵ Andererseits benennt der Begriff der Natalität einen fundamentalen generativen Zusammenhang, der sich in einer kreuzweisen Grundstruktur auffächert.²⁶ Die *vertikale Achse* verläuft zwischen Vergangenheit und Zukunft und bezeichnet die historische Dimension, *von wem* jemand geboren ist. Hier liegt die Tiefe der Vergangenheit, die ich nicht bewusst erlebt habe, weil ich noch nicht geboren war, die aber mein Dasein in Form von Geschichten, Traditionen und Befindlichkeiten beerbt. Die Tatsache, dass jemand von jemandem geboren ist, deutet auf den Begriff der Mutterschaft.

Mit Emmanuel Lévinas argumentiert, bildet die Mutterschaft die materielle Basis für die ethische Einzigartigkeit des Menschen;²⁷ die

²⁵ Arendt, Hannah: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, 5. Aufl., München/Zürich 1987, 166.

²⁶ Den Gedanken der kreuzweise angeordneten generativen Struktur habe ich bereits in *Philosophie des Geborens*, Freiburg i. B./München 2008, 357 ff., entwickelt.

²⁷ Lévinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. von T. Wiemer, Freiburg/München 1992, 174. Pascal Delhom hat in seiner Lektüre von Lévinas' Werk auf die Einzigartigkeit der ethischen Beziehung zum Kind in der Triade von Zeitlichkeit, Verantwortung und Mutterschaft hingewiesen (*Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, München 2000, 55 f.). Den Begriff der Mutterschaft selbst, der nicht auf ein Geschlecht zu begrenzen ist, in seiner Verknüpfung mit Schwangerschaft, Gebären und Körper in ihrer ethischen Bedeutung hat

Schwangerschaft ist nicht, wie man unter Berufung auf eine lange (philosophische) Tradition behaupten könnte, »ein Unterworfensein unter die anonymen Anforderungen der Spezies, der weibliche Körper nicht eine Art Umschlagplatz für die Zwecke der Natur. Mit der Schwangerschaft hat ein originäres und höchst persönliches Entstehen für einen Anderen seinen leiblichen Anfang.«²⁸ Im generativen Zusammenhang, dessen materielle Basis die Schwangerschaft und (mindestens) die Mutterschaft ist, liegt die nicht substituierbare Basis für die Hervorbringung einer ethischen Subjektivität. »Ohne die meiner eigenen bewussten Existenz vorgängige Bereitschaft einer Anderen, mich zu tragen, wäre diese meine Existenz nicht.«²⁹ Für die Hervorbringung einer ethischen Subjektivität muss sich jemand (tragend) und sehr bewusst eingesetzt haben. Diese mitmenschliche, elementare ethische Beziehung des »Nährens, Kleidens und Beherbergens« beginnt nach Lévinas bereits in der Schwangerschaft und mit der mütterlichen Fürsorge *für* den Anderen. Ohne diese Fürsorge würde das ungeborene Kind nur »Fleisch und Knochen« sein, ein »Stück Wirklichkeit ohne besondere Bedeutung oder Signifikanz«.³⁰ Die Fürsorge der Anderen und das Geboren-worden-sein von jemandem bestätigen somit die Mitgliedschaft des Geborenen in der mitmenschlichen ethischen Gemeinschaft.

Die Fürsorge für die Anderen ist auf der *horizontalen Achse* der Mit-Gegenwart angesiedelt. Die Mit-Gegenwart ist eine Dimension der kulturellen Werte und Normen, die zwischen den Menschen, *mit* denen jemand geboren ist, verortet sind. Somit kann dieser generative Zusammenhang als normative Beziehungsstruktur der kreuzweisen Verschränkung von Geschichtlichkeit und Mit-Welt in der Gegenwart beschrieben werden. Diese kreuzweise strukturelle Verschränkung verknüpft die allgemeine und abstrakte Struktur mit der individuellen und

Sabine Gürtler kommentiert: »Der Begriff der Mutterschaft in ›Jenseits des Seins‹. Zur phänomenologischen Begründung der Sozialität des Subjekts bei Emmanuel Lévinas«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1994, 4, 653–670.

²⁸ Gürtler, Sabine: *Elementare Ethik. Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Lévinas*, München 2001 (= Übergänge 41), 369.

²⁹ Sandherr, Susanne: *Die heimliche Geburt des Subjekts. Das Subjekt und sein Werden im Denken Emmanuel Lévinas*, Stuttgart 1998, 162.

³⁰ Thoné, Astrid: »A Radical Gift. Ethics and Motherhood in Emmanuel Lévinas' *Otherwise than Being*«, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 1998, 29 (2), 116–131, 121; siehe auch Schües 2008, 304 f.

konkreten Ausgestaltung. Das Allgemeine umfasst die Tatsache, dass allen Menschen diese Struktur eigen ist und sie abstrakt für die Menschen und ihre strukturelle Verortungen gezeichnet werden kann; das Konkrete bedeutet, dass jedem Menschen in seiner Einzigartigkeit eine besondere Weise der Beziehungen, Bezüge und Verhältnisse eigen ist, was heißt, dass diese Struktur je nach den persönlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Gegebenheiten konkret gestaltet und unterschiedlich mit Sinn gefüllt werden kann.

Die Struktur der kreuzweisen Dualität besitzt den Status einer strukturellen *anthropologischen* Universalität; die Konkretheit hat den philosophischen Status der Kontingenz und kennzeichnet die Unterschiedlichkeit, wie letztendlich diese Struktur gelebt werden kann/könnte. Wenn auch jeder Mensch von einer Frau geboren wird, so ist doch die Art und Weise, *wo* und *wie* diese Geburt stattfindet und *wie* sich die Beziehung mit ihr und den Mitmenschen auf der Welt gestaltet, unterschiedlich, nämlich je nach den individuellen, gesellschaftlichen und kulturellen Normen und Gegebenheiten. Somit verknüpft die Struktur der kreuzweisen Dualität, die von der leiblichen Ordnung des Geborensseins in ihren unterschiedlichen Aspekten bestimmt ist, die Dimensionen zwischen Allgemeinheit und Pluralität, zwischen Universalität und konkreten Differenzen.

Einer Welt, die entsprechend der leiblichen Ordnung der Natalität gestaltet ist, liegt die Privilegierung von Beziehungen und Pluralität zugrunde. Der Fokus auf Beziehungen ruft dazu auf, dass Beziehungen gestaltet werden müssen und dass so etwas wie »Welt« zwischen Menschen, also in Beziehungen, entstehen kann. Philosophisch kann nicht die Hauptfrage sein, wie ein Subjekt zur Beziehung kommt oder warum es ethisch handelt, sondern umgekehrt müssten zwei Grundfragen gestellt werden: Erstens wie es denn sein konnte, dass jahrhundertlang *der* Mensch oder *das* Ego als isoliertes, beziehungsloses Wesen den Ausgangspunkt des Philosophierens bildete, ohne die Zerstörung der ursprünglichen Beziehung und die Gründe der Isolierung des Ichs offenzulegen? Zweitens warum diese generative Struktur zwischen den Menschen die Menschen normativ besonders macht, aber Tiere nicht? Letztendlich ist jedem erfolgreichen Hunde- oder Pferdezüchter an einem gelungen aufgebauten Stammbaum seiner Tiere gelegen. Zwar gleicht die »Vaterschaft« eher der Vielweiberei, dennoch könnte man doch behaupten, strukturell gäbe es Ähnlichkeiten zum menschlichen Generationenzusammenhang. Eine erste Antwort liegt in der

Gattungsexklusivität. Menschen werden von Menschen *geboren*, Tiere von Tieren *geworfen*. Diese schlichte Differenz begründet das Denkprinzip der Natalität.

Der Anspruch eines Denkprinzips der Natalität liegt darin, dass von einer *Normalität* ausgegangen wird, die die Beziehungen an den Anfang setzt und diese Beziehungen als grundlegend für die Co-Konstitution von Selbst, Welt und Geschichte sieht. Diese Beziehung basiert auf Pluralität. Pluralität bedeutet erst einmal ganz schlicht, dass jeder Mensch einzigartig und anders ist als andere Menschen, die je gelebt haben, leben oder leben werden. Aber sie bedeutet auch, dass Menschen einander gleichen, nämlich darin, dass alle von einer Frau geboren wurden oder werden. Alle Versuche, die grundsätzliche Verschiedenheit der Menschen zugunsten einer einheitlichen Doktrin einzudampfen, würden in einem Kollaps der Beziehungszusammenhänge, die die Welt gestalten, resultieren. Somit bezeichnet der Begriff der Pluralität die grundlegende Einsicht, dass maßgebliche Unterschiede zwischen den Menschen, vor allem ihre Einzigartigkeit, aber auch ihre Kulturalität, Leiblichkeit, Geschlechtlichkeit, Herkunftigkeit und Endlichkeit, in den Mittelpunkt gerückt werden.

Somit ist die Gebärtlichkeit, die schlichte Tatsache, dass Menschen geboren werden, eine Voraussetzung von Welt, eine *conditio mundana*, denn sie kann sowohl für den Fortbestand als auch für die Pluralität, also die Vielfältigkeit der Perspektiven sorgen, wenn sie die ihr angemessene Anerkennung erfährt. Somit wäre eine Welt ohne die leibliche Ordnung der Geburt, den Garant von Brüchen, Beziehungen und generativen Zusammenhängen, undenkbar. Es sind die generativen Zusammenhänge, die das Leben – sowohl das Überleben als auch die Möglichkeit des ›guten‹ Lebens – des Einzelnen und den Fortbestand der Welt(en) sichern. Die Pluralität der Welt wird nicht einfach durch die radikale Andersheit verschiedener Menschen aufrechterhalten, sondern auch durch die wiederkehrende Struktur der generativen Zusammenhänge (repräsentiert als kreuzweise Dualität), die eine Grundlage für die prinzipielle Verständigungsmöglichkeit zwischen unterschiedlichen Kulturen, gesellschaftlichen Gruppen und einzelnen Generationen bietet. Die These der Pluralität folgt aus der Tatsache, dass alle Menschen als einzigartig und individuell in eine konkrete kulturelle, historische und generative Welt geboren sind und von ihr in Anspruch genommen wurden (und werden). In ihrem Zusammenleben in der Welt oder, genauer, in den Welten verwirklichen und ge-

stalten sie diese Welt je nachdem wie sie in ihr leben und handeln. Der Verlust der Pluralität bedeutet zum einen den Verlust der wesentlich menschlichen Fähigkeit, etwas zu beginnen, und zum anderen den Verlust der Welt zwischen den Menschen. Somit würde jeder Angriff auf die Pluralität und die Beziehungszusammenhänge die Welt auf die Ebene des einfachen biologischen Überlebens oder zoologischen Kontrollierens reduzieren. Somit möchte ich die Auffassung vertreten, dass eine Ethik der Verantwortung dem Grundprinzip der Natalität folgt und entsprechend in mitmenschlichen generativen Zusammenhängen gründet.

3. Die Gestaltung der Welt hängt von der Verantwortungsübernahme der Menschen für ihr Geborensein ab

»Philosophisch gesprochen ist Handeln die Antwort des Menschen auf das Geborenwerden als eine der Grundbedingungen seiner Existenz: da wir alle durch Geburt als Neuankömmlinge und als Neu-Anfänger auf die Welt kommen, sind wir fähig, etwas Neues zu beginnen [...].«³¹ Die Freiheit des Anfangens ist die Möglichkeit von Neuankömmlingen.³² Im Zusammenhang mit dem politischen öffentlichen Raum, in den ein Individuum durch sein Handeln und Sprechen eintreten kann, werden von Arendt jene Bestimmungen wiederholt, die im Zusammenhang der *ersten* Geburt als die primäre Beziehung zwischen Existenz und Geburt erkannt wurden. Nicht umsonst nennt sie das Sich-Einschalten in die Welt, gemeint ist hier der öffentlich-politische Raum, in dem Menschen miteinander sprechend und handelnd in Beziehung treten, eine *zweite* Geburt. »Sprechend und handelnd schalten wir uns in die Welt der Menschen ein, die existierte, bevor wir in sie geboren wurden, und diese Einschaltung ist wie eine *zweite* Geburt, in der wir die nackte Tatsache des Geborenseins bestätigen, gleichsam die Verantwortung dafür auf uns nehmen.«³³ Die Verantwortung bestätigt die Geburt so wie eine Antwort eine Frage aufnimmt. Die Verantwortung übernehmen heißt erstens, sich nicht fest gefügten Gegebenhei-

³¹ Arendt, Hannah: *Macht und Gewalt*, München/Zürich 1994, 81.

³² Vgl. Arendt 1987, 166; Arendt, Hannah: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München/Zürich 1984, 256 f.

³³ Arendt 1987, 167.

ten oder überantworteten Faktizitäten zu beugen, sondern auch innezuhalten, nachzudenken, zu urteilen und sich dann erneut in Handlungsverläufe einzuschalten. Dieser Moment des Sich-Einschaltens gleicht einem Neu-Anfangen in der Welt und hat somit Ähnlichkeit mit der Geburt. Da jeder Anfang auch eine Neuaufnahme und Bestätigung mitmenschlicher Beziehungen ist, bedeutet Verantwortung auch den Versuch, sich und Andere in der Mit-Menschlichkeit zu bestätigen. Hierdurch wird eine ethische Komponente deutlich. Zweitens bezieht sich der Verantwortungsbegriff auf die Tatsache des Geborenseins von jemandem in einem sehr konkreten Sinn. Für diejenigen, die in meinem Kontext der Bezogenheit leben, übernehme ich in einem gewissen Sinne die Verantwortung. Doch ist der Fokus in diesem Zusammenhang nicht der Andere oder seine Handlung, sondern die Konstitution mitmenschlicher (gelungener) Beziehungen und die Aufrechterhaltung von Pluralität. Somit ist, drittens, Verantwortung auf die *Gestaltung* der Welt gerichtet. Für Arendt wäre dies die politische Welt, aber ich denke, der Begriff von Welt muss um die Dimension einer moralischen Welt erweitert werden, d. h. um eine Welt, die auf der Grundlage von Beziehungen und Pluralität zwischen den Menschen verortet ist. Somit bezeichnet Arendt die Einschaltung in die Welt als *zweite* Geburt, weil wir mit ihr für unser Geborensein und für das »Wohlergehen«³⁴ der Welt die Verantwortung auf uns nehmen. Allerdings kann die Verantwortung einer Person unmöglich auf die ganze Welt gerichtet sein, dies käme einer völligen Überforderung gleich. Meine Verantwortung »antwortet« auf die Welt, so wie ich sie vorfinde und so wie ich sie – weil ich zum Anfangen begabt bin – mitkonstituieren kann. Sehe ich, zum Beispiel, einen rassistischen Angriff gegen einen Mitmenschen, dann ist es auf jeden Fall nett zu helfen, aber diese Hilfe könnte ein doppeltes Motiv haben: Zum einen möchte ich schlicht dem angegriffenen Menschen

³⁴ In Diskussionen um Gleichheit und Gerechtigkeit wird der Begriff Wohlergehen als die »Befriedigung von Neigungen« verstanden. »Je mehr die Neigungen eines Individuums – nach ihrer Bedeutung für dieses Individuum gewichtet – befriedigt werden, desto größer ist sein Wohlergehen« (Arneson, Richard J.: »Gleichheit und gleiche Chancen zur Erlangung von Wohlergehen«, in: Honneth, A. (Hg.): *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Frankfurt a.M. 1994, 331–350, 336). Statt den Begriff des Wohlergehens nur auf ein Individuum im Verhältnis zu seinen Interessen und Neigungen zu beziehen, vertrete ich im Unterschied hierzu ein Konzept von Wohlergehen, das darüber hinaus auch die Welt besonders im Hinblick auf diese Bezogenheitsstrukturen mit einschließt.

zur Seite stehen, aber zum anderen Sorge ich für die Gestaltung der Welt, die nicht von Intoleranz und rassistischen Übergriffen geprägt sein soll. D. h. das in diesem Beispiel beschriebene Entstehen für Hilfe und Toleranz, und gegen Rassismus und Intoleranz, richtet sich sowohl auf eine einzelne Person als auch auf die Gestaltung der Welt.

Der Begriff der Verantwortung öffnet folglich eine ethische Dimension, die nicht-reziproke, asymmetrische Beziehungen umfasst und die Beziehungen und die Welt *zwischen* den Menschen fundiert. Hans Jonas' ökologische Ethik könnte in diesem Zusammenhang als moralisch paradigmatisch betrachtet werden. Allerdings möchte ich nicht mit Jonas die natürliche Eltern-Kind-Beziehung als »zeitloses Urbild aller Verantwortung«, die »naturgegeben« und entsprechend der traditionellen Geschlechterrollen der Frau obliegt, hochstilisieren.³⁵ Meine Thematisierung der Sinndimension der nicht-reziproken, asymmetrischen generativen Grundstruktur betont, dass es zwar wichtig ist, die gleichberechtigte Teilnahme an ethischen Diskursen zu fördern, dass aber nicht von reziproken und symmetrischen Beziehungen in der Gesellschaft ausgegangen werden kann, schon allein deshalb nicht, weil Menschen ungleich geboren werden und nicht alle gleichermaßen als Akteure im ethischen Bereich auftreten können.³⁶ Verantwortung richtet sich auf das »Wohlergehen« der Menschen, aber auch anderer Lebewesen; und sie dient der Gestaltung der (Beziehungs-)Welt in Anbetracht einer grundsätzlichen Pluralität, die es zu erhalten gilt.

³⁵ Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a. M. 1984, 234 f. Gerade weil das Kind, besonders das kleine Kind, keine Forderungen stellt, ist es eine Forderung an die Mutter und den Vater (oder eventuell andere Menschen), die sich um es kümmern, denn sonst stünde gleich neben der Geburt der Tod, wie Karin Ulrich-Eschemann (*Vom Geborenwerden des Menschen. Theologische und philosophische Erkundungen*, Münster 2000, 70 f.) richtig bemerkt. Zentral wird hier nicht ein Gefühl der Liebe oder des Mitleids abgeleitet, sondern ein Dasein von Verantwortung, das bei Jonas durch die Natur bewirkt wird. Die Grundlage für ein Sollen in der Natur zu finden, scheint mir allerdings gewagt; und zu sagen, dass ein Säugling keine Forderungen habe, trifft die Sache m. E. nicht, eher ist er als der Anvertraute aufgrund seiner Hilflosigkeit als Säugling und Tragling *maßlos* in seinen Forderungen und dadurch stets bedroht von Enttäuschungen.

³⁶ Siehe dazu von Lisa Conradi die kritischen Ausführungen zu einer auf Reziprozität und Symmetrie beruhenden Pflichtenethik und den alternativen Entwurf einer Ethik, die die Fürsorge und die Bezogenheit von Menschen aufeinander in Asymmetrie als zentral erachtet (*Take Care. Grundlagen einer Ethik der Achtsamkeit*, Frankfurt a. M. 2001).

Verantwortung umschließt somit eine persönliche Einsicht *in* die Welt und die Sorge *für* die Welt mit der Konsequenz einer Stärkung des ethischen Bereichs und der aktiven Mitgestaltung der Welt – im Unterschied zum derzeitigen Trend der Ökonomisierung und Funktionalisierung –, einer Welt der mitmenschlichen Beziehungen, Verhältnisse, Kompetenzen und Werte. Folglich richtet sich Verantwortung auf die Gestaltung der Welt, die als Erscheinungsraum zwischen den Menschen verstanden wird und für den die Pluralität konstitutiv ist. Arendt deutet die Sorge für die Welt *zwischen* den Menschen mit dem Diktum »*amor mundi*«:³⁷ »Die Liebe der Welt« ist ein Genitiv und beinhaltet somit eine doppelte Bedeutung. Zum einen kann *amor mundi* akkusativisch als Liebe zur Welt, als Sorge um und Verantwortung für die Welt gedeutet werden und zum anderen als die Sorge der Welt, d. h. der Zwischenwelt, der Beziehungsnetze, in die Menschen hineingeboren werden, in denen sie leben, handeln und sprechen, die sie weiterspinnen – und in denen auch sie (vielleicht) Verantwortung, Sorge oder Liebe für sich erfahren bzw. erfahren haben. Das Arendt'sche Diktum zeigt, Verantwortung geht niemals nur von einem Menschen alleine aus, sondern sie basiert auf der Anteilnahme und Sorge, die einem Menschen bereits zuteil wurde. Wenn jemand auf die Neugeborenen und auf die Kinder in der Welt »antwortet«, sie mit verantwortet und sie von der Welt her empfängt, dann wird es jeder neuen Generation gelingen, eine neue »Zwischenwelt« zu knüpfen.

Wenn das Geborensein bedeutet, dass die Beziehung der Anfang und der/die Geborene grundsätzlich einzigartig ist, dann geht es in der Übernahme des eigenen Geborenseins um diese prinzipielle Anerkennung: die Anerkennung der Beziehung als Anfang, die Anerkennung der Einzigartigkeit eines jeden, der Beziehung und des Beziehungsraums zwischen den Menschen in Respekt für die Pluralität der Welt. Diese Anerkennung wird im Konzept einer Verantwortung, die für die Gestaltung der Welt einzustehen versucht, bewahrt.

³⁷ *Amor* heißt übersetzt Liebe. Da hier der Begriff in Verbindung mit *mundi* verwendet wird, ist er eher im Sinne des christlichen Begriffs *caritas* (als Nächstenliebe ohne Begehren) zu verstehen. Da Arendt die philosophische Tradition des *contemptus mundi* ablehnte, war »*amor mundi*« der ursprünglich geplante Titel für *Vita Activa* (im Englischen *The Human Condition* genannt): Young-Bruehl, Elisabeth: *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt a. M. 1991, 447.

4. Die Aussetzung und die Gestaltung der Welt

Der skizzierte Verantwortungsbegriff beruht auf der Grundannahme der Gebürtlichkeit des Menschen und des generativen Zusammenhangs zwischen den Menschen. Tiere kamen in diesem Szenario nicht vor. Tiere werden geworfen, wie bereits beschrieben. Sie werden ausgesetzt. In welche Welt werden sie ausgesetzt? Die leibliche Ordnung, die Grundlage für eine Ethik und für Verantwortung ist, wird vollständig ausgeblendet. Die Aussetzung des Tieres erfolgt in eine Welt, in der die Norm des Produktes, also des erzeugten Fleisches oder der Milch, über die Gestaltung bestimmt.

Ein agrarindustrielles Vokabular beschreibt die leibliche Ordnung und die Geworfenheit der Nutztiere. Tierschutz wird bestenfalls aufgrund von beobachtbarem Schmerzverhalten und imaginierten Raummetern verhandelt. Folglich scheint es mir konsequent, eine anthropozentrische Ethik zu vertreten, die sich auf die Gestaltung der mitmenschlichen Welt richtet und das Leiden der Tiere allenfalls im Hinblick auf die Sentimentalitäten der Menschen betrachtet.

Aber ich möchte auch noch eine alternative Schlussfolgerung zur Sprache bringen: Sie gründet auf den Gedanken, dass wir erstens im gewissen Sinne in nur *einer* Welt leben, d. h. die Gestaltung der ›Tierwelt‹ ist Teil ›unserer Welt‹ und in diese zumindest sprachlich und normativ eingewoben, wenngleich oft räumlich ausgegrenzt in Hallen mit doppeltem Schleusentor. Diese Spannung zwischen Ausgrenzung und Einverleibung lässt uns Menschen nicht unberührt. Das agrarindustrielle Nutzenvokabular schlägt auf die sprachliche Verfasstheit und gefühlsmäßige Befindlichkeit der Menschen zurück. Deutlich wird dies zum Beispiel im Zusammenhang der Organtransplantation und »menschlichen Ersatzteil-Industrie«. ³⁸

Zweitens, die angesprochenen Beschreibungen der leiblichen Ordnung der Tiere enthalten nicht die These, dass es grundsätzlich falsch sei, Tiere zu töten oder zu nutzen. Für diese Position müssten weitere Argumente angeführt werden. Mir ging es vor allem um die Frage, inwiefern die Beschreibung der leiblichen Ordnung des Geworfenseins auf eine bestimmte Praxis hindeutet. Entsprechend vertrete ich die These, dass die Parameter, mit denen die leibliche Ordnung der Geburt

³⁸ Schneider, Ingrid: *Föten. Der neue medizinische Rohstoff*, Frankfurt a. M./New York 1998, 20.

Menschenkinder werden geboren, Dackelwelpen geworfen

als Geworfenheit bestimmt wird, ethische Fragestellungen von vornherein ausklammern. Die Frage, die gestellt werden muss, lautet: Dürfen Lebewesen gezeugt und auf die Welt geworfen werden, um sie zu quälen oder zu töten? Die Beschreibungsmodi der jeweiligen Normativität der leiblichen Ordnung geben unterschiedliche Antworten für die Praxis – und das gilt für Menschen und für Tiere.

Das Erleiden von Verletzungen als leibliche Quelle von Normativität

Pascal Delhom

Aus der Perspektive des Erleidens sind Verletzungen etwas, was nicht sein soll.

Dies ist nicht so, weil jemand verboten hätte, Verletzungen zu erleiden, oder weil ein Gesetz dies untersagen würde: Das Erleiden entzieht sich nämlich der spezifischen Normativität eines Gebotes oder eines Verbotes, eines Gesetzes oder eines Befehls. Denn diese Formen der Normativität betreffen das Handeln und nicht das Erleiden. Sie schreiben vor, dass etwas getan oder unterlassen werden soll. Sie können nicht vorschreiben, dass etwas nicht erlitten wird.

Und doch besitzt das Erleiden eine eigene Art der Normativität, die nicht von Normen abhängt. Das, was wir oder andere erleiden, erfahren wir nicht mit der Neutralität eines unbeteiligten Beobachters, sondern mit der wertenden Empfindsamkeit eines Beteiligten.

Dies hängt erstens damit zusammen, dass wir das Erlittene, wie auch jedes Erlebnis, als schön und wünschenswert oder als unangenehm und abstoßend empfinden können. Unabhängig von Werturteilen und von bewussten Entscheidungen führt diese Empfindung zu einer gewissen Selektivität unseres Erlebens. Wir richten uns nach ihr in der Bestimmung dessen, was wir erleben und was wir vermeiden wollen. Wir streben nach bestimmten Erlebnissen und meiden andere. Dies ist eine normative Prägung der Erfahrung, die der Kantschen Pflichtethik entgegengesetzt ist, die jedoch den Grund jeder utilitaristischen Ethik bildet. Sie rührt nicht von einer reinen Vernunft her, sondern wohnt jeder Erfahrung inne, insofern diese konstitutiv die Erfahrung eines Lebewesens ist, das die Welt nicht von außen betrachtet und entsprechend neutral sein könnte, sondern selbst in der Welt lebt und in ihr eingebunden ist.

Die negative Normativität der Verletzung geht allerdings noch über diese normative Färbung jeder Erfahrung hinaus. Denn wir *erfahren* nicht nur eine Verletzung, wir *erleiden* sie. Wir sind nicht das Sub-

jekt einer Verletzung im selben Sinn, in dem wir das Subjekt unserer Erfahrungen sind: Wir sind ihr ausgesetzt und unterworfen (*sub-jecti*), wir werden von ihr getroffen und affiziert,¹ noch bevor wir sie als Objekt unserer Erfahrung konstituieren können. Eine Verletzung hängt nicht von unserem Willen und von der Selektivität unserer Wahrnehmung ab, sondern wir sind in unserer Empfindung ihrer »blinden Rohheit« unterworfen.

Es stimmt zwar, dass wir uns als Subjekte unseres Wahrnehmens und unseres Handelns von der rohen Welt der Dinge zurückgezogen haben. Wir konstituieren aus der Distanz eine Welt von Gegenständen und von Erfahrungen, die wir mit anderen teilen können. In dieser subjektiven und intersubjektiven Welt werden wir selten an die Rohheit der elementaren Kräfte der natürlichen Welt erinnert.² Doch als körperliche Lebewesen gehören wir doch zu dieser Welt der Dinge und sind fortwährend ihren Kräften ausgesetzt. Wir werden daran erinnert, wenn wir von ihnen derart getroffen sind, dass wir sie weder ignorieren noch in die Ordnung unserer subjektiven und intersubjektiven Welt integrieren können. Ein solches Geschehen ist die Verletzung. Sie wird nicht nur als etwas erfahren, das wir lieber vermeiden würden, sondern sie stört die intentional konstituierte Ordnung unserer Subjektivität und unserer Beziehung zur Welt. Sie stört unsere Stellung als Subjekte von Erfahrungen und Handlungen. Sie beeinträchtigt unsere Empfindsamkeit und unsere Beweglichkeit. Deswegen soll sie nicht sein. Die negative Normativität des Erleidens einer Verletzung drückt nicht eine Präferenz aus, sondern eine Absage an diese Störungen.

Wie soll aber diese Normativität, wie soll dieses »sollen« verstanden werden? Woher rührt die normative Absage, die ein Lebewesen an das Erleiden einer Verletzung erteilt?

¹ Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Bruchlinien der Erfahrung*, Frankfurt/M. 2002, 58 ff.

² In seiner Analyse des Romans von Michel Tournier, *Freitag oder im Schoß des Pazifik* (aus dem Französischen von Herta Osten, Frankfurt/M. 1982), beschreibt Gilles Deleuze die Brutalität der Dinge, wenn sie, wie dies für Robinson auf seiner Insel der Fall ist, nicht in der durch den Blick des anderen ermöglichten Struktur der Welt eingebunden sind: Deleuze, Gilles: »Michel Tournier und die Welt ohne anderen«, in: *Logik des Sinns*, aus dem Französischen von Bernhard Dieckmann, Frankfurt/M. 1993, 368 f. In der Verletzung sind wir einer ähnlichen, erlittenen Brutalität ausgesetzt.

Die Verletzung

In seiner Abhandlung über den Schmerz schreibt Christian Grüny, dass dieser in unserer Erfahrung einen negativen Index hat. »Der Schmerz ist falsch, er soll nicht sein.«³ Der Schmerz stellt eine Absage des Leidenden an das dar, was dieser erleidet. Er ist nicht nur ein unangenehmes Gefühl, sondern er »kann als Zeichen des Widerstandes verstanden werden, den der Körper leistet, indem er zumindest gegen das Zugefügte protestiert.«⁴

Der Schmerz wird hier nicht als bloßes Phänomen verstanden, sondern als *Zeichen* eines Widerstands des Körpers. Der Körper, der eine Verletzung erleidet, wehrt sich gegen das Erlittene und wir erfahren im Schmerz zugleich das Erlittene und diesen Widerstand. Der Schmerz, könnte man sagen, ist die Erfahrung des Erlittenen *in* unserem Widerstand. Doch der Schmerz ist nur ein mögliches Zeichen unter anderen. Er ist das Zeichen eines Widerstandes, bei dem sich unser Körper in sich selbst zurückzieht. Der Widerstand kann sich aber auch in einer nach außen gerichteten Wut manifestieren, die betäubend sein kann, oder in der Angst als Form des Weltverlustes. Er kann sich auch in Formen der Unterbrechung unseres intentionalen Bewusstseins zeigen, in Störungen von Empfindungs-, Wahrnehmungs- und Bewegungsabläufen, wie wir sehen werden. Auch eine Verletzung, die schmerzlos ist, die vielleicht sogar mit der Unmöglichkeit verbunden ist, Schmerzen zu empfinden, wird, wenn und sobald sie erfahren wird, als etwas erfahren, was nicht sein soll. Nicht also – oder zumindest nicht nur – auf Grund des Schmerzes, eines Gefühls der Wut, der Ohnmacht oder der Angst wird jede Verletzung mit einem negativen Index erfahren, sondern grundsätzlich deswegen, weil sie erlitten wird und weil wir diesem Erleiden widerstehen.

Allerdings muss dieser Widerstand erfahren werden, sei es im Schmerz oder in anderen Formen der Erfahrung, wenn er die Quelle einer Normativität in der Welt sein soll. Es ist zwar möglich, dass wir eine Verletzung unseres Körpers nie erfahren. Die Zerstörung von Nervenzentren zum Beispiel, etwa durch eine psychopharmazeutische Behandlung, kann dazu führen, dass der Betroffene nie von seiner Ver-

³ Grüny, Christian: *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*, Würzburg 2004, 33.

⁴ A. a. O.

letzung erfährt, dass er sie und vieles mehr nicht mehr wahrnehmen kann. Das heißt nicht, dass er nicht verletzt wurde, aber wohl, dass der Widerstand seines Körpers nie seine Erfahrung als negativer Index prägen wird und entsprechend auch nie für ihn zur Quelle einer Normativität werden kann. Einerseits verweist also die Erfahrung einer Verletzung auf diese Verletzung selbst und auf den Widerstand des Körpers als Quelle einer sie prägenden Normativität, andererseits kann diese Verletzung nur dadurch, dass sie erfahren wird, in die Welt der empfindenden und sich bewegenden, wahrnehmenden und handelnden Subjekte eintreten und in ihr als Quelle von Normativität fungieren. Die Normativität des Körpers, die aus der Verletzung herrührt, ist nicht nur eine Normativität der erlittenen, sondern immer auch der erfahrenen Verletzung.

Das Verständnis dieser Normativität hängt im Wesentlichen vom Verständnis der erlittenen Verletzung und des Widerstandes des Körpers ab, in denen sie ihre Quelle findet. Was allerdings Verletzungen sind und wie sie erlitten werden, ist noch weitgehend ungeklärt, sowohl in unserem Alltagsverständnis wie auch in der Philosophie.

Diese Unklarheit rührt erstens von der häufigen Gleichsetzung von Verletzung und Schmerz her, die zwar den Vorteil hat, dass sie sich auf eine – mehr oder weniger – bekannte Erfahrung bezieht und so von allen nachvollziehbar ist, die jedoch den Nachteil hat, dass sie uns davon abhält zu fragen, was die Verletzung selbst ist und warum sie auch dann mit einer negativen Normativität belegt wird, wenn sie schmerzlos ist.

Die Unklarheit über die Verletzung hat im deutschen Sprachraum einen zweiten Grund: Das Wort »Verletzung« bedeutet einerseits die Missachtung einer Norm oder eines Gesetzes und wird auf Englisch oder auf Französisch mit dem Wort »violation« wiedergegeben. Es bedeutet aber auch die Verletzung eines Lebewesens und entspricht dann dem englischen »injury« oder dem französischen »blessure«. Die Verletzung im ersten Sinn wird durch die Normativität eines Gesetzes oder einer Norm ermöglicht, die gelten muss, um missachtet werden zu können. Die Verletzung eines Lebewesens wird dagegen unabhängig von bestehenden Normen erlitten. Sie kann also nicht durch sie definiert werden, sondern muss als eine eigentümliche Erfahrung beschrieben werden. Nur sie kann als eine besondere Quelle von Normativität gelten, insofern sie nicht von außen als etwas bestimmt wird, was verboten ist, sondern inhärent als etwas erfahren wird, was nicht sein soll.

Ein dritter Grund der Unklarheit über das, was Verletzungen sind, liegt in der Möglichkeit einer naturalistischen Beschreibung: Wenn die Verletzung nicht mit dem Schmerz identifiziert wird, der nur unmittelbar und »von innen« gespürt wird, dann wird sie meistens als dessen Ursache verstanden, das heißt als ein weltliches Phänomen, das von außen betrachtet werden kann. Doch die Verletzung ist als solche nicht nur ein weltliches Phänomen. Denn es ist für sie konstitutiv, dass sie erlitten wird. Sie ist also keine besondere Form der Beschädigung eines Gegenstandes, die sich dadurch von anderen Formen unterscheidet, dass sie etwas anderes, nämlich ein Lebewesen, oder dasselbe auf andere Weise beschädigt: nicht etwa wie eine Krankheit, sondern wie eine Verletzung. Sie unterscheidet sich auch nicht nur dadurch von der Beschädigung von Sachen, dass der verletzte »Gegenstand« bestimmte Eigenschaften besitzt, die die Rede von einer Verletzung erlauben, etwa die Empfindsamkeit und die eigenständige Beweglichkeit. Denn es stimmt zwar, dass nur Lebewesen verletzt werden können und dass diese dadurch definiert werden können, dass sie empfinden und sich selbst bewegen können. Doch gerade diese Eigenschaften machen aus, dass das verletzbare Lebewesen nie nur ein Gegenstand der Betrachtung, sondern immer auch das Subjekt seiner eigenen Empfindsamkeit und Beweglichkeit ist. Entsprechend ist es auch das Subjekt seines Erleidens. Seine Verletzung setzt seine Subjektivität voraus und kann nicht unabhängig von ihr, als Objekt, verstanden werden. Wenn also im Folgenden von Verletzungen die Rede ist, dann im Sinne einer bestimmten Art des Erleidens durch ein leibliches Subjekt, wobei sowohl die Leiblichkeit des Subjekts wie auch die Verletzung als eine spezifische Art des Erleidens noch näher bestimmt werden müssen.

Diese nähere Bestimmung geht von der Tatsache aus, dass ein Subjekt nur insofern Subjekt des Erleidens sein kann, als es mitten in der Welt steht, zur Welt gehört und nicht nur die Gegenstände der Welt aus der Distanz betrachtet und intentional als Objekte seiner Wahrnehmung konstituiert. Es kann nur insofern von der Materialität der Welt affiziert werden, als es selber eine materielle Dimension innehat.⁵ Das Subjekt einer physischen Verletzung ist also notwendig

⁵ Auf ähnliche Weise kann man sagen, dass die Subjektivität nur deswegen sprachlich verletzt werden kann, weil sie in der Sprache steht oder, wie Judith Butler schreibt, sprachlich konstituiert wird. (Vgl. Butler, Judith: *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*, aus dem Englischen von Katharina Menke und Markus Krist, Berlin 1988, 44; vgl.

körperlich. Umgekehrt kann aber auch der Körper nur deswegen verletzlich sein, weil er Subjekt von Empfindungen und Bewegungen ist und weil er *als Subjektivität* von der materiellen Welt affiziert wird. Der Körper als *res extensa* könnte nur beschädigt werden. Nur ein Leib also, als körperliche Subjektivität oder als subjektiver Körper, ist verletzlich.

Hierbei müssen zwei Aspekte des Leibes hervorgehoben werden, die für seine Verletzlichkeit relevant sind: Der Leib ist erstens der Körper eines Lebewesen: Er ist insofern das körperliche Subjekt von Empfindungen und Bewegungen, als er *lebendig* ist. Zweitens ist der Leib für die leibliche Subjektivität immer der *eigene* Körper, im Unterschied zu allen anderen Körpern in der Welt.

Der lebendige Leib

Der Leib ist ein lebendiger Körper. Als solcher kann er empfinden und sich bewegen. Und er ist der einheitliche und vereinende Pol all seiner Bewegungen und Empfindungen: Indem er sich bewegt, vereint er in sich alle Bewegungen, die von ihm ausgehen. Indem er empfindet, vereint er alle Empfindungen, die ihn affizieren. In diesem Sinne kann man sagen, dass er ein Subjekt ist.

In einem ähnlichen Sinn ist der Leib das Subjekt seiner Verletzungen: So wie die Bewegung eines einzelnen Gliedes eigentlich eine Bewegung des ganzen Lebewesens, seines ganzen Leibes ist, und so wie eine Empfindung in einem Körperteil vom ganzen Lebewesen in seinem Leib empfunden wird, so wird nie nur ein Glied oder ein Körperteil verletzt, sondern das Lebewesen selbst am besagten Glied oder Körperteil.

Nicht »meine Füße sind kalt«, sondern »mir ist kalt an den Füßen«, ist die richtige Beschreibung einer Empfindung; nicht »mein Arm bewegt sich« und auch nicht »ich bewege meinen Arm« (wie wenn er für mich ein Gegenstand wäre), sondern »ich bewege mich in oder an meinem Arm« wäre die richtige Beschreibung einer Bewe-

auch Pascal Delhom: »Die geraubte Stimme«, in: Herrmann, S. K./Krämer, S./Kuch, H. (Hg.): *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*, Bielefeld 2007, 229–247.) Im Folgenden konzentriere ich mich aber auf die leibliche Dimension der Subjektivität, die für die Frage nach der Normativität des Körpers allein relevant ist.

gung, auch wenn die Alltagssprache dies nicht so ausdrückt. Und entsprechend ist auch nicht »mein Finger ist verletzt«, sondern »ich bin am Finger verletzt« die richtige Beschreibung einer erlittenen Verletzung.

Das, was wir mit diesem »Ich« ausdrücken, ist nichts Anderes als die subjektive Einheit eines Leibes, der empfindet, sich bewegt oder verletzt wird. Wenn wir fühlen, konzentriert sich der ganze Leib auf dieses Gefühl und gestaltet sich um es herum. Wenn wir uns bewegen und zum Beispiel etwas mit unserer Hand greifen wollen, bewegt sich der ganze Körper zu diesem Etwas hin, verändert sein Gleichgewicht, streckt sich hin, geht in der Handbewegung auf.

Auch wenn ich hier hauptsächlich über den menschlichen Leib schreibe, gilt dies für die Tiere genauso wie für die Menschen. Wir leben als Leib in der unmittelbaren Einheit unserer Empfindungen und Bewegungen. Diese Unmittelbarkeit bedeutet, dass das Lebewesen nicht nachträglich als Einheit seiner Empfindungen und Bewegungen konstituiert wird, sondern zugleich und ohne Distanz in jedem Teil des Leibes lebt, empfindet und sich bewegt. Wenn jemand sich kratzen will, braucht er nicht die Stelle zu suchen, die juckt, und er braucht nicht seine Hand zu suchen und wie von außen zu führen, um die richtige Stelle zu erreichen. Er ist bei sich sowohl in der juckenden Stelle wie auch in der kratzenden Hand. Deswegen finden sie sich, ohne sich suchen zu müssen.⁶

Der lebendige Leib hat ein nicht-intentionales, präreflexives Bewusstsein seiner selbst, wie Jean-Paul Sartre sagen würde,⁷ in dem er sich selbst unmittelbar gegeben ist. So weiß jedes Lebewesen, wo sich die Teile und die Glieder seines Körpers befinden, auch wenn es sie

⁶ Henri Bergson bemerkt zwar, »dass die Lokalisation einer Empfindung an einer Stelle des Körpers tatsächlich einer besonderen Erziehung bedarf. Es dauert eine Weile, bis ein Kind dazu kommt, genau die Stelle der Haut zu finden, wo es einen Stich empfangen hat.« (Bergson, Henri: *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, aus dem Französischen von Julius Frankenberger, Hamburg 1991, 46.) Aber gerade diese Erziehung setzt voraus, so Bergson, dass jede Empfindung eine Art »Lokalfarbe« hat, die es ermöglicht, dass sie mit einer bestimmten Bewegung oder Wahrnehmung assoziiert wird. Und diese Lokalfarbe kann wiederum nicht selber durch Erziehung erworben werden. Sie ist die Art, wie der Leib sich selbst in seinen Teilen gegeben ist.

⁷ Vgl. Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, aus dem Französischen von Traugott König und Hans Schöneberg, Reinbek 1993, 21 f.

nicht sieht oder berührt. Allerdings ist dieses Selbstbewusstsein nicht unabhängig von Empfindungen und Bewegungen gegeben. Wenn wir uns eine Zeit lang nicht bewegen und keine neue Empfindung haben, zum Beispiel wenn unser Bein eingeschlafen ist, wissen wir nicht »von innen aus«, wo es ist. Eine minimale Empfindung reicht allerdings aus, um uns dessen wieder bewusst zu werden.

Diese Verknüpfung zwischen leiblichem Selbstbewusstsein, Bewegung und Empfindung bedeutet, dass der Leib nicht isoliert, sondern immer zugleich ein Bewusstsein seiner unmittelbaren Umgebung ist.⁸ Der Leib verhält sich nicht zu ihr wie zu einem getrennten Gegenstand, sondern sie bilden zusammen ein System, in dem der Leib empfinden und sich bewegen kann. Hierbei prägt der Leib durch seine Verfasstheit die Struktur seiner Umgebung, wie auch umgekehrt die Umgebung die mannigfaltigen Gegebenheiten des leiblichen Bewusstseins bedingt. Die Umwelt eines leiblichen Subjektes ist leiblich strukturiert und sie bildet wiederum den subjektiven Raum, in dem der Leib empfindet und sich bewegt.

Ein grundlegendes Element dieses Systems ist seine Orientierung. Sie hängt nicht von der natürlichen Beschaffenheit dessen ab, was uns umgibt, sondern sie geht vom Leib aus, der von Natur aus gerichtet ist. Er öffnet sich und bewegt sich nicht auf gleiche Weise in alle Richtungen, sondern privilegiert diejenige, in die unsere Augen sich öffnen und in die unsere Nase uns führt, in die auch unsere Hände und unsere Füße sich natürlich hinbewegen. Unser Mund, der zur Einverleibung von Essbarem und Trinkbarem aus der Welt und zur Kommunikation mit anderen Menschen dient, befindet sich auch auf der Seite unseres Leibes, mit der wir uns der Welt zuwenden. Und dies gilt auch für unsere sexuellen Organe.

Diese von unserem Leib privilegierte Richtung hat nicht nur eine räumliche, sondern auch eine zeitliche Bedeutung: Das, was für uns

⁸ Die Unmittelbarkeit dieser Umgebung bedeutet hier keine Nähe innerhalb eines messbaren Raumes, sondern die Distanzlosigkeit zwischen dem empfindenden Leib und dem, was er empfindet, zwischen seinen Bewegungen und dem Umfeld, in dem er sich bewegt. Die unmittelbare Umgebung unserer Augen oder unserer Ohren ist im objektiven Raum wesentlich weiter als diejenige unseres Geruchsinns und vor allem unseres Tastsinns, wobei dieses Verhältnis bei verschiedenen Tieren sehr unterschiedlich ist. Doch für die Empfindung ist diese Umgebung immer und auf gleiche Weise distanzlos. Wir sind leiblich *beim* Gesehenen wie wir *beim* Berührten sind.

*vor*ne ist, was *vor* uns steht, ist sowohl das, dem wir leiblich zugewandt sind, wie auch das, wozu wir uns in der unmittelbaren Zukunft hinbewegen oder wovon wir uns abwenden können. Diese zeitliche Offenheit des Leibes ergibt sich dadurch, dass die unterschiedlichen Felder unserer Empfindung sich nur zum Teil decken, dass aber sie dennoch durch die Einheit unserer leiblichen Subjektivität miteinander verbunden sind. Dadurch ist die unmittelbare Umwelt, die uns durch einen Sinn gegeben wird, zugleich und auch unmittelbar eine offene Möglichkeit der Empfindung für die anderen Sinne und der Bewegung für unseren ganzen Leib. Zum Beispiel ist die Umwelt, die uns durch unsere Augen, unsere Nase oder unsere Ohren gegeben ist, für unsere Hände und Füße eine offene Möglichkeit des Greifens und des Gehens, für unsere Haut eine offene Möglichkeit der Empfindung von Härte oder Wärme. Und umgekehrt kann die Umwelt des Greifens eine offene Möglichkeit des Sehens oder des Verzehrens sein, wenn wir das, was wir mit unserer Hand erreicht haben, vor unsere Augen oder zu unserem Mund führen. In diesem Sinne ist das, was vor uns steht, auch das, was uns bevorsteht. Diese unmittelbare Zukunft, die uns durch die Unterschiede zwischen den Feldern unserer Empfindung gegeben ist, kann auch wiederum räumlich als die Tiefe unserer Umwelt aufgefasst werden.

Die Einzige Öffnung, die sich eindeutig auf der anderen Seite unseres Leibes befindet, dient der Ausscheidung dessen, was wir nicht assimilieren können und was wir entsprechend »hinter uns« lassen. Diese Öffnung trägt somit auch zum Gerichtetsein unseres Leibes bei.

Eine Ausnahme bildet allerdings unser Hörsinn, der nicht so gerichtet ist wie die übrigen Sinne und wie die Organe unserer Bewegungen. Er gibt uns dadurch Zugang zu einem Raum neben und hinter uns, der für uns sonst kaum erreichbar oder nur sehr eng wäre. Er wirkt aber der Orientierung unseres Leibes und unserer Umwelt nicht entgegen, sondern verleiht uns ein Gleichgewicht, das wir sonst nicht hätten.

Wir müssen uns also unsere Umwelt als das Zusammenspiel all unserer Empfindungsfelder und Bewegungsmöglichkeiten vorstellen. Sie ist dünn hinter uns, sehr dicht im gemeinsamen Feld unserer Sicht, unseres Gehör-, Geruchs- und Tastsinns, sehr weitläufig als Sichtfeld, eher seitlich gerichtet durch unseren Hörsinn. Sie macht sich überwiegend vor uns breit, wobei die einzelnen Sinnesempfindungen und ihre Zusammensetzung sich ändern, wenn auch nur ein Sinn nicht beteiligt wird. Darüber hinaus ist die leibliche Orientierung unserer Umwelt

nicht starr. Sie hängt von den Bewegungen unseres Leibes im Ganzen und in seinen Teilen ab. Drehen wir den Kopf in eine Richtung, verlagern sich unser visuelles und unser Geruchsfeld in dieselbe Richtung, ohne dass sich dadurch notwendig unser Tastfeld bewegt. Lehnen wir uns gegen eine Wand an, so wird uns unser hinteres Tastfeld mit erhöhter Intensität und Differenzierung bewusst, ohne dass sich dadurch die anderen Empfindungsfelder wesentlich verlagern. Schließen wir die Augen, so ändert sich nicht notwendig die Richtung der anderen Empfindungsfelder, wohl aber ihre Intensität und zugleich verringert sich die Reichweite unserer ganzen Umwelt. Auf ähnliche Weise verändert jede Bewegung unseres Leibes mehr oder weniger die Richtung unserer einzelnen Empfindungsfelder, ihr Verhältnis zueinander, ihre Intensität und entsprechend die Disposition unserer ganzen Umwelt.

Dieses System, das unsere Bewegungen und Empfindungen mit unserer unmittelbaren Umwelt verbindet, ist also in ständiger Bewegung und Umbildung. Es ist ein lebendiges System, dank dem wir unsere Umwelt mit Leben füllen, leiblich orientieren und besetzen. Der lebendige Leib bildet den subjektiven Pol dieses Systems. Dies unterscheidet ihn wesentlich vom Körper als *res extensa*. Es trägt dazu bei, dass der Leib nicht nur wie ein Ding beschädigt, sondern im eigentlichen Sinne verletzt werden kann.

Das heißt erstens, dass eine Verletzung uns nicht nur in unserem Körper, sondern immer auch in unserem Leib und in unserem leiblichen Verhältnis zur Welt trifft, im lebendigen Zusammenhang unserer Empfindungs- und Bewegungsfelder. Wir erleiden nicht nur einen Knochenbruch am Bein, sondern eine Unfähigkeit zu gehen und eine äußerste Empfindlichkeit an der getroffenen Stelle unseres Leibes. Wir erleiden nicht nur einen Schnitt an der Hand, sondern eine Behinderung des Anfassens und des Greifens; nicht nur die Zerstörung eines Nervenzentrums, sondern auch, vielleicht, die Lähmung (eines Teiles) unseres Leibes und die Unempfindlichkeit desselben. Für einen Rechtschreiber, der an der rechten Hand verletzt ist, sind viele Objekte schwerer, das Schreiben fast unmöglich und die Erreichbarkeit vieler Gegenstände verringert. Für jemanden, der am Bein verletzt ist, sind die Distanzen, die er zu Fuß zurücklegen muss, länger. Es handelt sich hierbei nicht um ein subjektives Gefühl gegenüber einer unveränderten Welt, sondern um die tatsächlich veränderte Erreichbarkeit der Umwelt und entsprechend um die gestörte Ordnung und Orientierung unseres leiblichen Umfeldes. Eine Verletzung verändert nicht nur

unseren Leib, sondern immer auch die Weise, wie uns die Welt gegeben ist, wie wir sie erreichen können und wie wir ihr ausgesetzt sind.

Diese weltliche Dimension spielt eine entscheidende Rolle in der Bestimmung des Widerstandes unseres Leibes gegen seine Verletzung. Denn das, was eine Verletzung beeinträchtigt, ist kein isolierter Körper, sondern das Verhältnis zwischen einem Leib und seiner Umwelt. Eine Verletzung, die nicht heilt, zwingt uns dazu, dieses Verhältnis neu einzurichten. Und es gibt kaum eine Verletzung, die vollständig heilt.

Doch eine Verletzung ist nur unzulänglich beschrieben, wenn wir uns ausschließlich auf die Beeinträchtigung von Empfindungen und Bewegungen in der Welt und auf die Störung einer lebendigen Ordnung konzentrieren. Denn sie ist auch meistens ein wahrnehmbares Phänomen. Sie ist als solches ein Objekt in der Welt und nicht nur eine Beeinträchtigung des subjektiven Pols derselben. Sie ist eine Beschädigung unseres Körpers und wir nehmen sie als solche wahr.

Wie kann aber das subjektive Erleiden einer Verletzung mit ihrer objektiven Wahrnehmung derart verbunden sein, dass wir sie als dieselbe Verletzung auffassen? Diese Frage stellt sich einerseits für den Erleidenden selbst, der eine Verletzung am eigenen Körper sieht, wie er auch andere Gegenstände sehen könnte, und dennoch weiß: »Ich bin verletzt«, noch bevor er etwa Schmerzen empfindet und bevor er seine Verletzung als eine Einschränkung seines Zugangs zur Welt erlebt. Wie bezieht er diese Verletzung auf sich selbst?

Dieselbe Frage stellt sich andererseits für die Außerstehenden, die eine Verletzung sehen, sie nur als ein weltliches Phänomen wahrnehmen können und sie trotzdem als Verletzung auffassen, das heißt als etwas, das von jemandem erlitten wird. Wie ist dies möglich?

Der eigene Leib (der Eigenleib)

Dass wir unseren wahrnehmbaren Körper mit unserem Leib als subjektivem Pol von Empfindungen und Bewegungen identifizieren, ist das Ergebnis eines doppelten Prozesses, in dem wir einerseits unseren Leib und unsere Umwelt vergegenständlichen und zum Körper bzw. zu gegenständlicher Welt werden lassen, in dem wir andererseits und zugleich unseren Körper uns aneignen und von allen anderen Körpern in der Welt abgrenzen. Dieser doppelte Prozess setzt den Leib als lebendigen Körper voraus, denn dieser ist sowohl der Ausgangspunkt seiner

Vergegenständlichung wie auch der subjektive Pol der Aneignung des Körpers und seiner Abgrenzung von der Welt. Nur ein leibliches Lebewesen kann sich einen Körper aneignen. Dieser doppelte Prozess besteht aber darin, die Unmittelbarkeit des Verhältnisses des Leibes zu sich selbst und zu seiner Umwelt zu verlassen und dadurch ein neues Verhältnis aus der Distanz zu ermöglichen, wobei erst diese Distanz die Identifikation zwischen dem Körper und dem Leib ermöglicht und erfordert.

Der Prozess der Vergegenständlichung unseres Leibes und seiner Umwelt beginnt, sobald wir auf der Welt sind. Auch wenn die Identifizierung von Gegenständen und besonders die Identifizierung unseres Körpers als Gegenstand nicht sofort möglich ist, fangen wir bereits mit der Geburt an, nicht nur unsere Umwelt als das zu erleben, was uns affiziert und worin wir uns zunehmend bewegen können, sondern auch zu lernen, Gegenstände in ihrer Beständigkeit wahrzunehmen und wieder zu erkennen. Später lernen wir auch, die Welt als die Gesamtheit dieser Gegenstände und als den Hintergrund jedes einzelnen zu erfahren. Dies tun wir, weil wir nicht nur als Lebewesen wie alle Tiere geworfen wurden, sondern als menschliche Kinder in eine von Menschen konstruierte und konstituierte Welt hineingeboren wurden.⁹ Wir wurden in dieser Welt von Menschen empfangen,¹⁰ die sie uns als unsere Welt vermitteln und uns in sie hineinführen. Sie zeigen uns Gegenstände und benennen sie, so dass wir sie zu erkennen lernen. Sie erscheinen uns selber als wiederkehrende Individuen, die uns ansehen und ansprechen, die wir zu identifizieren lernen und deren Namen wir uns auch merken können. Sie sprechen uns als dieselben an und geben auch uns einen Namen, an dem wir uns selber erkennen.

Die Welt, in die wir so hineinwachsen, besteht für uns aus intentional erreichbaren Gegenständen, die nicht nur für uns, sondern auch für die anderen Menschen da sind, mit denen wir über sie sprechen können. Sie besteht aus Gegenständen, die auch da bleiben, wenn sie unsere Sinne nicht unmittelbar affizieren und wenn sie nicht für uns in einem unmittelbaren praktischen Kontext stehen. Das heißt,

⁹ Vgl. Schües, Christina: *Philosophie des Geborenseins*, Freiburg/München 2008, besonders Teil II, Kap. IV, Abschnitt 5.2: »Geburt als Bedingung von Intentionalität – Der Grund-Satz«, 289–301, sowie in diesem Band: »Menschenkinder werden geboren, Dackelwelpen geworfen – Die Normativität der leiblichen Ordnung«, 73–95.

¹⁰ Vgl. Levinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, aus dem Französischen von Wolfgang N. Krewani, Freiburg/München 1987, 217 ff.

dass unser Bezug zu diesen Gegenständen auch Bewegungen ermöglicht, die frei von jeder praktischen Bedeutung sind. Wir können etwas zeigen, ohne es greifen zu wollen. Wir können auch, unabhängig von ihrem praktischen Kontext, eine Bewegung nachahmen oder sie üben.

In dieser Welt von Gegenständen¹¹ ist nun unser Leib für uns nicht nur der subjektive Pol von Empfindungen und Bewegungen, sondern auch ein Körper unter anderen Körpern, den wir wahrnehmen können, wenn auch mit gewissen Einschränkungen. Wir können bestimmte Stellen und Glieder unseres Körpers situieren, zeigen und benennen. Wir können auch diesem Körper und seinen Teilen objektive Eigenschaften zuschreiben.

Die Körperwerdung unseres Leibes erfolgt nicht nur dadurch, dass wir in der Welt einen Körper als unseren wahrnehmen, sondern auch indirekt durch unsere Wahrnehmung anderer Gegenstände. Denn alle Gegenstände, die wir wahrnehmen, verweisen auf die Stellung unseres Körpers als den Ort, von dem aus sie wahrgenommen und erreicht werden. Dieser Ort ist nun keine leere Stelle im Raum oder der körperlose Nullpunkt unserer Wahrnehmung. Er ist notwendig leiblich, denn er könnte sonst keinen Gegenstand intentional erreichen. Maurice Merleau-Ponty spricht von einer Zwischenleiblichkeit, die das Sichtbare und Berührbare mit dem Sehenden und Berührenden verbindet und die ausmacht, dass das Sehende im Gesehenen indirekt sichtbar, das Berührende im Berührten selbst berührbar wird.

Die indirekte Selbstwahrnehmung des Wahrnehmenden in den Gegenständen seiner Wahrnehmung gründet auf dieser gemeinsamen Leiblichkeit, ohne die sie unmöglich wäre. Sie entsteht aber durch die Trennung zwischen dem, was vor uns steht, und uns selbst. In dieser Trennung bleiben wir zwar leiblich verbunden mit unserem Gegenstand, aber wir setzen uns ihm auch entgegen, insofern er uns entgegensteht. Und im Gegensatz zu den Feldern unserer Empfindung und unserer leiblichen Bewegung nehmen wir diese Gegenstände nicht mit uns, wenn wir uns bewegen. Sie bleiben an ihrer Stelle stehen, so

¹¹ Auch wenn wir die Beziehung zu Personen in der Welt nicht auf einen Bezug zu Gegenständen reduzieren können, gehören doch für uns die anderen Menschen zur Welt der Gegenstände, insofern sie wahrgenommen und wieder erkannt werden können, insofern also das Wort der Beziehung, wie Martin Buber schreibt, sie für uns in die Welt der Gegenstände einbindet. Vgl. Buber, Martin: »Ich und Du«, in: *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1984, 37, 41 f.

dass wir uns der Diskrepanz zwischen ihrer Stellung und unserer Bewegung bewusst werden. Sie rutschen zum Beispiel in unserem Wahrnehmungsfeld nach links, wenn wir uns nach rechts wenden, oder sie kommen uns entgegen, wenn wir uns zu ihnen hinbewegen. Dadurch erfahren wir indirekt unsere Bewegungen als körperliche Bewegungen, die in der gegenständlichen Welt situiert werden können. Wir erfahren entsprechend unseren Leib als Körper.

Anders auch als unsere Empfindungsfelder, die das Ganze unserer Empfindungen und unserer möglichen leiblichen Bewegungen ausmachen, haben die Gegenstände unserer Wahrnehmung immer eine Seite, die wir nicht wahrnehmen und die dennoch notwendig zu ihnen gehört. Wir nehmen jeweils nur eine Seite von ihnen wahr und die andere wird uns nur vor dem Horizont der Welt mitgegeben. Diese Einseitigkeit der Wahrnehmung verweist nicht nur auf das Gerichtetsein unseres Leibes als ihre Quelle, sondern sie lässt uns auch indirekt die Orientierung unseres Körpers erfahren: Als Leib sind wir den Gegenständen zugewandt, als Körper sind wir ihnen entgegengesetzt.

Auf diese Weise trägt die Orientierung der gegenständlichen Welt zur indirekten Konstitution unseres Körpers als privilegierten Gegenstandes in der Welt bei.¹² So verweist die Verteilung der Gegenstände unserer Wahrnehmung neben-, hinter- oder übereinander bzw. links oder rechts von einer intentionalen Achse in unserem Wahrnehmungsfeld auf das Gerichtetsein und auf die aufrechte Haltung unseres Leibes und wir erfahren dadurch indirekt die Eigenschaften unseres Körpers in seinem Verhältnis zur Welt. Nach Merleau-Ponty wird diese Berührbarkeit des Berührenden und Sichtbarkeit des Sehenden noch eindeutiger vor dem Blick der anderen: »Sobald wir andere Sehende sehen, haben wir nicht mehr nur den Blick ohne Pupille vor uns, das spiegelnde Glas der Dinge, diesen schwachen Abglanz, dies Phantom unserer selbst, das sie hervorrufen, indem sie uns zwischen ihnen einen Ort zuweisen, von wo aus wir sie sehen: fortan sind wir uns durch fremde Augen voll sichtbar: diese Leerstelle, an der sich unsere Augen und unser Rücken befinden, ist von nun an gefüllt, angefüllt mit ebenfalls Sichtbarem, aber mit einem solchen, über das wir nicht ver-

¹² Zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen Leib und Raum vgl. u. a. Bollnow, Otto Friedrich: *Mensch und Raum*, Stuttgart 1963, besonders Teil I, Kap. 3 (»Das natürliche Achsensystem«) und Kap. 4 (»Die Mitte des Raums«), auch wenn Bollnow die Unterscheidung zwischen Körper und Leib anders setzt, als ich es hier tue.

fügen«. ¹³ Vor den anderen ist unser Leib zum Körper geworden und er ist als Körper sichtbar und berührbar.

Und doch ist es für uns in unserer alltäglichen Einstellung selbstverständlich, dass dieser Körper kein beliebiger Gegenstand in der Welt, sondern unser eigener Körper ist. Wir gehen sogar davon aus, dass wir mit diesem *Körper* empfinden und uns bewegen. Wir unterscheiden also nicht zwischen unserem wahrnehmbaren Körper und unserem lebendigen Leib. Wir identifizieren den einen mit dem anderen. Wir setzen sie zwar nicht gleich wie zwei Gegenstände, deren Identität wir behaupten würden, denn unser Leib ist für uns nie ein Gegenstand, sondern der Ausgangspunkt unseres intentionalen Zugangs zur Welt der Gegenstände. Wir setzen sie aber gleich, indem wir unserem Körper eine von innen gelebte Empfindlichkeit und Beweglichkeit zuschreiben, die im eigentlichen Sinne nur unserem Leib zukommen kann.

In der Welt lernen wir zwar, unseren Leib aus der Distanz als Körper wahrzunehmen. Wir vergegenständlichen ihn. Aber umgekehrt eignen wir uns diesen Körper auch wieder an und »verleiblichen« ihn. Wie können wir dies tun? Wie können wir uns diesen Gegenstand derart aneignen, dass wir ihn als unseren Leib, als uns selbst erfassen?

Bereits René Descartes bemerkte, obwohl er von einer Trennung zwischen Körper und Seele ausging, dass unser Körper der einzige Gegenstand ist, der immer bei uns ist und von dem wir uns nicht trennen können. ¹⁴ Unser Körper ist sogar derart bei uns, dass wir ihn nur bedingt und nie vollständig aus der Distanz betrachten können. Wir können genauso wenig unsere Stirn wie unseren Rücken sehen, es sei denn in einem Spiegel. Wir können Teile unseres Rückens auch kaum berühren, und dann nur mit den Fingerspitzen. Und viele Teile unseres Körpers sind zum Beispiel für unseren Mund nicht erreichbar. Wir können weder unseren Körper so wenden noch uns um ihn herum so bewegen, dass wir ihn von allen Seiten wahrnehmen können, obwohl er beweglich und wir mobil sind. Diese Unmöglichkeit liegt darin, dass wir uns dazu wohl um uns selbst drehen müssten und nicht um einen Gegenstand, der uns fremd wäre. Unser Leib und unser Körper sind also nicht

¹³ Merleau-Ponty, Maurice: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, aus dem Französischen von Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels, München 1986, 188 (leicht veränderte Übersetzung).

¹⁴ Vgl. Descartes, René: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, aus dem Lateinischen von Artur Buchenau, Hamburg 1994, 65.

zwei getrennte Gegenstände, sondern die zwei Seiten eines lebendigen Körpers in der Welt.

In diesem Sinn beschreibt Maurice Merleau-Ponty, wie etwa die Hand, mit der wir in der Welt Gegenstände berühren, zugleich für unsere andere Hand und für unseren Blick ein möglicher Gegenstand ist.¹⁵ Sie greift einerseits mit absoluter Treffsicherheit einen Stift auf einem Tisch, weil sie mit unserem Blick eine leibliche Einheit bildet und so bereits bei dem Stift ist, zu dem sie sich hinbewegt. Aber sie ist auch ein Gegenstand für denselben Blick, der die Distanz zwischen Hand und Stift sieht und messen könnte. Sie ist auch ein Gegenstand für unsere andere Hand, die sie berühren könnte. Umgekehrt ist die gesehene und berührte Hand nicht nur ein Objekt vor unseren Augen und unter unserer anderen Hand, sondern ihre Bewegung ist leiblich und sie wird als solche durch den ganzen Leib als Einheit vollzogen. Unser Körper kann nie auf seine Gegenständlichkeit reduziert werden, er ist zugleich unser Leib.

Und doch hebt diese mehrfache Angleichung von Körper und Leib nicht die Diskrepanz zwischen den zwei Zugangsweisen, die sie für uns bedeuten. Meistens merken wir diese Diskrepanz wegen der Verschränkung zwischen Körper und Leib nicht. Wir merken sie aber unter anderem, wenn es eine desorientierende Veränderung in der Weise gibt, wie unser objektiver Körper uns gegeben wird, etwa wenn wir uns in einem Spiegel sehen und eine Stelle an unserem Kopf berühren wollen. Wir bewegen dann meistens unsere Hand in die falsche Richtung, wenn sich unsere Bewegung nach unserem Spiegelbild richtet, und in die richtige, wenn sie unserem leiblichen Gefühl folgt. Eine ähnliche Diskrepanz erfahren wir, wenn wir mit überkreuzten Armen und umgedrehten Händen unsere Finger verschränken und dann einen Finger zu bewegen versuchen, den jemand uns zeigt, ohne ihn zu berühren. Auch dann unterbricht sich die Assoziation zwischen unserem (sich bewegenden) Leib und unserem (gesehenen) Körper. Wir bewegen nicht selten den falschen Finger. Dies ändert sich allerdings, sobald jemand den zu bewegenden Finger berührt, denn dann wird die leibliche Verknüpfung zwischen Empfindung und Bewegung wieder hergestellt.

Dass wir also meistens im Alltag unseren Körper mit unserem Leib identifizieren, kann weder bedeuten, dass wir in unserem Körper

¹⁵ Vgl. Merleau-Ponty 1986, 176.

empfinden und uns mit ihm bewegen, noch dass wir unseren Leib wahrnehmen, sondern es rührt erstens von daher, dass unser Körper unter allen Gegenständen der Welt eine privilegierte Stellung hat, von der wir uns nie trennen können und die derjenigen des Leibes ähnelt: Er ist immer bei uns und er wird uns auch in unserer Wahrnehmung von Gegenständen in der Welt als das gegeben, von wo aus wir diese erreichen. Die Identifizierung rührt zweitens von daher, dass unser Körper der einzige Gegenstand ist, in dem unser Leib für uns indirekt sichtbar und berührbar ist. Auf die Quelle unserer Empfindungen und Bewegungen, die für uns nie ein Gegenstand sein kann, können wir sonst unsere Aufmerksamkeit nur lenken, wenn wir uns von der alltäglichen und wohl auch wissenschaftlichen Einstellung einer intentionalen Beziehung zur Welt abwenden und uns fragen, woher wir die Welt betrachten. Dies tun aber nur wenige Menschen und wir tun es selten.

Die Identifizierung unseres Körpers mit unserem Leib geht einher mit einer Grenzziehung zwischen ihm und allen anderen Gegenständen in der Welt. Auf unserer Seite dieser Grenze steht der eigene Körper, der uns nie gegenübersteht und der immer von Sichtbarem zu Sehendem, von Berührtem zu Berührendem umschlagen kann. Alle anderen Körper gehören für uns zur Welt der Gegenstände, die uns zwar mehr oder weniger nah und vertraut sein können, die uns auch gehören können und die trotzdem nicht unser eigener Körper sind im Sinne des Eigenkörpers.

Diese Grenze ist nicht objektiv. Sie kann nicht von außen festgelegt und beschrieben werden, denn sie würde dann zur Welt der Gegenstände gehören. Sie ist eine Grenze zwischen Eigenem und Fremdem, die nur asymmetrisch vom Eigenen her bestimmt werden kann. Sie hängt vom Prozess der Aneignung des eigenen Körpers ab und nicht von objektiven Kriterien wie die Fläche unserer Haut oder die Maßen unseres Körpers. Sie hängt also von der Weise ab, wie unser Körper uns gegeben wird und wie wir ihn uns aneignen: als Objekt unserer Wahrnehmung, im Spiegel der geordneten Welt oder vor dem Blick der anderen Menschen.

Nun sind die Aneignung des eigenen Körpers und die Grenzziehung zwischen ihm und allen anderen Gegenständen in der Welt die Bedingungen dafür, dass wir nicht nur leiblich, sondern auch in Bezug auf unseren Körper die Erfahrung machen können, dass wir verletzt sind. Danach ist eine Verletzung für uns nicht nur etwas, das wir emp-

finden und das unser Verhältnis zu unserer Umwelt stört oder zerstört, sondern auch etwas, was wir wahrnehmen können. Auf Grund der Identifizierung meines Körpers mit meinem Leib ist die Wunde, die ich an meinem Bein sehe, *dieselbe* Verletzung wie diejenige, die ich im Schmerz empfinde und die mich daran hindert zu gehen. Und sie ist auch dann meine Verletzung, wenn ich sie nur von außen wahrnehme aber keinen Schmerz empfinde und keine Veränderung meiner Beweglichkeit merke. Denn das Blut, das ich fließen sehe, ist *mein* Blut. Dasselbe gilt für eine Verletzung, die ich nur über den Blick anderer erfahre, etwa wenn diese bei der Ansicht meines verletzten Gesichts zurückschrecken, bleich werden oder erstarren. Denn ich weiß, dass *ich* es bin, der diese Reaktion bei ihnen auslöst, und nicht etwa ein Körper, mit dem ich nur äußerlich verbunden wäre.

Darin liegt – neben unserem leiblichen Widerstand gegen die Störung unseres Empfindungsfeldes und die Beeinträchtigung unserer Beweglichkeit – ein zweiter Grund des Widerstands unseres Leibes gegen jede Verletzung, die uns affiziert. Denn das, was wir als Verletzung erfahren, ist, insofern wir es wahrnehmen oder im Blick der anderen erfahren, eine Beschädigung unseres Körpers. In der Welt unserer Erfahrung können wir aber nicht umhin, uns mit diesem Körper zu identifizieren. Und doch widerstrebt es uns, seine Beschädigung in unser Leben zu integrieren. Die Verletzung bleibt uns fremd und mit ihr wird für uns etwas fremd im eigenen Körper.

Diese Fremdheit der Verletzung ist etwas, das in unser Leben einbricht. Sie ist nicht die natürliche Fremdheit bestimmter Teile oder Aspekte unseres Körpers, die damit zusammenhängen, dass wir uns selbst nur beschränkt und immer aus einer bestimmten Perspektive erfahren, dass uns zum Beispiel unser Profil weniger vertraut ist als unser Gesicht, das wir immer von vorne im Spiegel sehen. Sie ist eine Fremdheit, die die Grenzziehung zwischen dem, was zu uns gehört, und dem, was für uns ein Gegenstand ist oder sein sollte, übertreten hat. Wir müssen sie als ein Teil von uns erkennen, obwohl wir sie nicht assimilieren können.

In extremen Fällen kann dieser Widerstand unseres Leibes gegen die Verletzung unseres Körpers zu einer Spaltung zwischen Leib und Körper führen, wie etwa im Phänomen des Phantomgliedes:¹⁶ Nach der Amputation eines Gliedes »weigert sich« der Leib, die wahrnehmbare

¹⁶ Zum Phänomen des Phantomgliedes, vgl. Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie*

und wahrgenommene Amputation in sein Leben zu integrieren, und hat weiterhin Empfindungen im nicht mehr vorhandenen Glied, bzw. er bewegt dieses, zieht es etwa zu sich, um durch eine Tür zu gehen.

Meistens führt allerdings der Widerstand des Leibes gegen die Assimilierung der Verletzung nicht zu einer dermaßen radikalen Wahrnehmungs- und Verhaltensstörung. Aber jede Verletzung bedeutet für uns die Störung unseres Verhältnisses zum eigenen Körper und zur gegenständlichen Welt. Sie bedeutet die Durchbrechung der Grenze zwischen dem, was uns eigen und was uns fremd ist. Deswegen markiert jede Verletzung nicht nur – im besten Fall – den Anfang eines Heilungsprozesses, sondern auch den Anfang eines Prozesses der Anpassung, in dem wir uns unseren Körper neu aneignen, in dem wir unser Verhältnis zur Welt neu erfinden und die Grenzziehung zwischen Eigenem und Fremden neu bestimmen müssen. Diese neue Ordnung unserer Erfahrung wird immer die Spur der Verletzung behalten, die sie ausgelöst hat.

Die Normativität des verletzlichen Körpers

Der leibliche Widerstand gegen eine erlittene Verletzung ist also ein doppelter. Er ist erstens ein Widerstand des lebendigen Leibes gegen die unmittelbare Beeinträchtigung seiner Empfindsamkeit und seiner Beweglichkeit. Er ist zweitens ein Widerstand des Leibes gegen die Beschädigung seiner selbst als Eigenkörper in der Wahrnehmung. Dieser doppelte Widerstand macht aus, dass wir eine Verletzung immer als etwas erfahren, was nicht sein soll. Er ist die Quelle einer Normativität des Leibes, die nicht von äußeren Normen oder von einer Ordnung der Vernunft abhängt, sondern durch und durch leiblich ist.

Diese Normativität des Leibes ist keine ethische und auch keine soziale oder politische Normativität. Denn sie schreibt nicht vor, was wir tun oder lassen sollen. Sie ist aber vielleicht eine Bedingung jeder Normativität, die unser Handeln betrifft.

Sobald nämlich eine Verletzung nicht die eigene ist, die nur erlitten werden kann, sondern diejenige anderer Menschen, dann wird sie uns weder in der Unmittelbarkeit unserer Empfindlichkeit und un-

der Wahrnehmung, aus dem Französischen von Rudolf Boehm, Berlin 1966, Teil I, Kap. I, §3 und 5.

serer Beweglichkeit noch in der Selbstbezüglichkeit unseres eigenen Körpers gegeben. Sie ist uns nur als Verletzung zugänglich, weil sich uns jemand als verletzlich präsentiert, weil jemand sich uns in seiner Verletzlichkeit aussetzt und zugleich diese Verletzlichkeit als das präsentiert, was nicht sein soll. Die Verletzlichkeit der anderen ist für uns in dem Sinne zugänglich und zugleich ethisch normativ (ohne jedoch bereits universale Normen zu formulieren), weil sie an uns in der Form eines Verbots adressiert wird. Emmanuel Levinas hat auf unvergleichbare Weise auf diese Quelle des Ethischen im Wort des verletzlichen und sterblichen Anderen hingewiesen.¹⁷

Umgekehrt können wir unsere eigene Verletzlichkeit als Quelle einer sozialen Normativität einsetzen. Sie entsteht dadurch, dass wir uns vertrauend den anderen aussetzen, als verletzlich in die Beziehung eintreten und aufgrund dieser Verletzlichkeit eine Verpflichtung der anderen uns gegenüber entstehen lassen. Die Verletzlichkeit des Vertrauenden ist zwar nicht als solche schon normativ. Sie wird es aber dadurch, dass sie zusammen mit dem Objekt des Vertrauens dem anderen anvertraut wird. »Für den Vertrauenden ist seine Verwundbarkeit das Instrument, mit dem er eine Vertrauensbeziehung in Gang bringt. Erst aus seinem eigenen Vertrauen ergibt sich die Möglichkeit, als eine Norm zu formulieren, dass sein Vertrauen nicht enttäuscht werde.«¹⁸

Sowohl die ethische Normativität des Wortes des anderen wie auch die soziale Normativität des Vertrauens haben eine andere Quelle als die bloße Normativität des verletzlichen Körpers. Sie verweisen aber beide auf die Normativität des Leibes, die besagt, dass eine Verletzung nicht sein soll, und ohne die sie nicht gedacht werden könnten.

¹⁷ Vgl. Levinas 1987, 103 und *passim*.

¹⁸ Luhmann, Niklas: *Vertrauen*, Stuttgart 1968, 55.

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, 199 f.

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 unmittelbar 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.

Verschwundet 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 zu einander. 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.

Zurück zum Ursprung der Einfühlung: von der Inter- zur Hyperästhesie (über die transzendente Ästhesiologie und darüber hinaus)

Natalie Depraz

Die Mit-Generativität der transzendentalen Ästhesiologie und der empirischen Hyperästhesie

Im Folgenden möchte ich über die Erfahrung der Einfühlung sprechen, vor allem über die Weise, wie sie Husserl ursprünglich als Paarung, d. h. als primären passiven zwischenleiblichen Untergrund bezeichnet, um einige originäre Gestalten behandeln zu können, die sich als ›hyper-ästhetisch‹ charakterisieren lassen. Unter Hyperästhesie¹ verstehe ich eine Steigerung des Fühlens, die von einem feinsinnigen, scharfen leiblichen Bewusstsein zeugt. Zu diesem Bewusstsein kann man aber erst einen Zugang gewinnen, wenn man eine genauere Prüfung unternimmt, d. h. auch eine anhaltende Übung leistet. Um ein direktes Schauen – ohne Konstruktion und ohne Vorstellung – zu erreichen, muss die hier durchgeführte phänomenologische Beschreibung dieser hyperästhetischen Gestalten klar empirisch verankert werden.

Mit der Absicht, Beschreibungen zu gewinnen, die ein originäres Verhältnis des Mitfühlens offenbaren, stütze ich mich auf Gebiete wie die enaktive Neurobiologie, die Kinderpsychologie, die Psychoanalyse (Freud/Lacan) oder auch die psychiatrisch inspirierte Familientherapie. Hier finden sich Beschreibungen der Paarung (*coupling*), des ›Mimis-

¹ Diesen Terminus habe ich in einem Artikel benutzt (»When Transcendental Genesis Encounters the Naturalisation Project«, in: Petitot, J./Varela, F. J./Pachoud, B./Roy, J.-M. (Hg.): *Naturalizing Phenomenology*, Stanford 1999, 464–483), um ein Vorbewusstsein der leiblichen Phänomene zu beschreiben, das dank einer Übung zugänglich werden kann; ich habe es auch in meinem Buch: Depraz, Natalie: *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Dordrecht 2001, wiederaufgenommen, und dies in Bezug auf das Tier als Subjekt, das durch sein Triebbewusstsein charakterisiert wird.

mus« (*mimisme*)², des Eros und der Resonanz. Wie gelingt es solchen hyperästhetischen Erfahrungen, die husserlsche Analyse der transzendentalen Ästhetik zu unterfüttern und zu erneuern? Wie vermag wiederum diese, ihnen einen relevanten strukturellen Rahmen zu verleihen? Mein Ziel besteht darin, die husserlsche transzendente Ästhetik von Neuem zu bedenken, indem ich deren Thematisierung im Rahmen der Erfahrung der Mitrezeptivität in der passiven Synthesis mit der wissenschaftlichen Methodologie der (von Francisco Varela zuerst formulierten) »wechselseitigen generativen Zwänge« vergleiche.

Ich möchte dabei weder die Phänomenologie auf die Ästhetik anwenden noch die Phänomenologie durch die Ästhetik erneuern. In einem Fall wäre die erste die fundierende Methode der zweiten, die dann als eine regionale Ontologie verstanden wäre. Daraus folgt eine phänomenologische Ästhetik in der Linie von Roman Ingarden und Mikel Dufrenne. Im anderen Fall entwickelte man eine »ästhetische Phänomenologie«, wie sie exemplarisch bei Merleau-Ponty vorliegt. Jenseits dieser Alternative bietet sich meiner Ansicht nach eine dritte Möglichkeit, die übrigens eher diesseits des oben gebildeten Gegensatzes steht und die radikale Einheit (im Sinne der erfahrungsmäßigen Kontinuität) der Phänomenologie als transzendentaler intersubjektiver Erfahrung des Fühlens und der Hyperästhesie als empirischer immanenter Logik der Sinnlichkeit erforscht.

In dieser Hinsicht scheint es mir angemessener, anstatt von »Ästhetik« im Sinne Husserls³ oder im Sinne der früheren transzendentalen Ästhetik Kants zu sprechen, das Adjektiv »ästhesisch« und das Substantiv »Ästhesiologie« zu verwenden, um dadurch meine (und auch Husserls) Erforschung von jedem schwierigen Versuch einer Gleichsetzung von Phänomenologie und Ästhetik (im Sinne einer Kunsttheorie) zu unterscheiden. Übrigens benutzt Husserl selber das Wort »Ästhesiologie« an einigen Stellen, in denen er das Projekt einer Empiriokratie

² Das Wort stammt vom französischen Psychologen Marcel Jousse in seinem Werk *Anthropologie du geste*, 3 Bde., Paris 1978.

³ Vgl. Husserl, Edmund, Ms. F I 37, 68b, wo Husserl von einer »neuen transzendentalen Ästhetik« spricht. Dieses Manuskript ist nicht in der deutschen Ausgabe der *Analysen zur passiven Synthesis*, in: Husserl, Edmund: *Gesammelte Werke, Husserliana*, Den Haag bzw. Dordrecht/Boston/Lancaster 1950 ff., (im Folgenden: *Hua*), Bd. XI aufgenommen worden, befindet sich aber in der Einleitung der von Vincenzo Costa herausgegebenen italienischen Ausgabe: *Lezioni sulla sintesi passiva*, Mailand 1993.

als empirischer Phänomenologie anspricht.⁴ Francisco Varelas Konzept der Mit-Generativität ermöglicht es, die methodologische Sackgasse, die durch die Erhaltung einer statischen Dualität zwischen verschiedenen Erfahrungsfeldern entsteht, zu vermeiden und ein einheitliches Urerfahrungsfeld erscheinen zu lassen, welches aus beiden sich gegenseitig ergänzenden empirischen und transzendentalen Beleuchtungen mit zum Vorschein kommt bzw. miterzeugt, mitgeneriert wird.

Wir befinden uns hier also in einem ursprünglicheren und unmittelbareren (nicht so idealen und phantasiegeprägten) Feld, in dem die Phänomenologie ihre organische Verwurzelung wiederzuentdecken vermag. Kurz, wir sind auf dem empirischen und direkten Urboden eines originären Fühlens, das von vornherein bei Husserl als ein geteiltes Fühlen, d. h. als ein Mitfühlen aufgefasst wird. Allerdings führt die Erforschung einer solchen sinnlichen Verankerung den Phänomenologen dazu, auf eine Anzahl von rein theoretischen Ansprüchen zu verzichten, so dass er sich genauer mit der praktischen Generativität einer solchen transzendentalen Ästhesiologie auseinandersetzen kann.

Die husserlsche Paarung als transzendentaler Leitfaden einer inter-ästhetischen Ontologie

Als Schlüsselerfahrung der Intersubjektivität bei Husserl ist die Einfühlung folgendermaßen gegliedert: Sie enthält vier Schichten, die sich unterscheiden, aber auch ergänzen⁵; diese Schichten sind nicht chronologisch geordnet, sondern entsprechen einer »Logik des Erfahrens« (Gene Gendlin spricht von »logic of experiencing«⁶). In unserer intersubjektiven Erfahrung, die jederzeit generisch als Analogisierung aufgefasst wird, finden sie zusammen statt. Worin besteht eine solche Analogisierung? Genau in dem Moment, in dem der Andere mich selbst erfährt und mich als einen seinem Körper ähnlichen Körper kon-

⁴ Vgl. Hua XV, 235.

⁵ In Bezug auf diese Gliederung, vgl. Depraz, Natalie: »The Husserlian Theory of Intersubjectivity as Alterology: Emergent Theories and Wisdom Traditions in the Light of Genetic Phenomenology«, in: Thompson, E. (Hg.): *Between Ourselves. Second-person Issues in the study of consciousness*, Thorverton/Charlottesville 2001, 169–178, besonders 172–173.

⁶ Gendlin, Eugene: *Experiencing and the Creation of Meaning: A philosophical and psychological approach to the subjective*, (Glencoe 1962) Evanston 1997, 3 f.

stituiert, erfahre ich den Anderen als einen meinem Körper ähnlichen Körper und konstituiere ihn als einen solchen (einer äußerlichen Gleichheit gemäß); indem er mich als Körper konstituiert, lässt der Andere in mir meinen Körper als Objekt erscheinen, während ich ihn [meinen Körper] als einen habitusmäßigen und unbewußten Leib auf-fasste; indem ich wiederum den Körper des Anderen als einen habitus-mäßigen und unbewussten Leib konstituiere, lasse ich den Leibkörper des Anderen als Subjekt erscheinen, während er die Tendenz hatte, ihn zu objektivieren (einer innerlichen Gleichheit gemäß). Eine solche Erfahrung der Analogisierung entfaltet sich in vier Etappen:

1. eine passive Assoziation zwischen dem eigenen Leib und dem Leib des Anderen;
2. ein Hineinphantasieren in die psychischen Erlebnisse des Anderen;
3. ein verdeutlichendes Verständnis des Anderen als eines für mich Fremden und
4. eine ethische Verantwortung für den Anderen als (sich freuende und leidende) Person.

Da ich mich hier ausschließlich für die sinnlich-hyletische Schicht der Erfahrung der Einfühlung interessiere, werde ich mich auf die erste Etappe, d. h. auf die passive Assoziation zwischen dem eigenen Leib und dem Leib des Anderen konzentrieren, welche von Husserl technischerweise »Paarung« genannt wird, und ich werde die darauffolgenden (phantasierenden, deutenden und ethischen) Etappen beiseite lassen. Obwohl Husserl als Mathematiker diesen Namen auf Grund seiner Leidenschaft für die Formalisierung gewählt hat, beschreibt »Paarung« auch auf bemerkenswerte Weise, was in unserer sinnlichsten und materiellsten verleblichten Erfahrung des Anderen passiert.

Zunächst wird die husserlsche Einfühlung nicht in erster Linie durch meine visuelle Wahrnehmung des Leibes des Anderen bedingt, was bedeuten würde, dass wir es wesentlich mit dem Entgegentreten zweier wahrnehmender und reflexiver Bilder des Leibes (*body images*) zu tun hätten; die Einfühlung ist zunächst in einer viel passiveren und ursprünglicheren Erfahrung verankert, die unsere beiden leiblichen (Erlebnis-)Ströme (*flux charnels*) – in physiologischen kognitiven Worten: unsere Körperschemata (*body schemes*) – betrifft.⁷ Das Wort

⁷ Vgl. de Priester, Helena/Knockaert, Veroniek (Hg.): *Body Image and Body Schema*, Amsterdam 2004.

Paarung, das sehr schön auf französisch mit ›*couplage*‹ und auf englisch mit ›*coupling*‹ übersetzt wurde, bezeichnet diesen hyletischen Untergrund. Die Paarung entspricht einem Prozess der rezeptiven Assoziation, durch welchen mein Leib und der Leib des Anderen ein ähnliches Fungieren unseres sinnlichen (haptischen, akustischen, optischen und propriozeptischen) Verhaltens, unseres weltlichen Benehmens, unserer praktischen Akte und unserer affektiven Gewohnheiten erfahren.

Deshalb kann die Paarung als eine unmittelbare und gesamte Erfahrung von sinnlich erlebter Ähnlichkeit aufgefasst werden, obwohl die Singularität jedes Leibes nicht deswegen vergessen wird (wie es beim Holismus der Fall ist). Kurzum, die Paarung ist der originärste Vorgang der Einfühlung: Jede intersubjektive Erfahrung stammt daraus, sei es die Erfahrung einer Nicht-Symmetrie (sei diese pathologisch oder nicht) oder eine Erfahrung, in der man sich auf einen Aspekt des Leibes (Gesicht oder Hände) konzentriert.

Die Erfahrung der ›Paarung‹ im weiten Sinne scheint (zusammen mit den Erfahrungen der Retention und der Protention im Verständnis der lebendigen Gegenwart, mit der Heraushebung der kategorialen Anschauung oder mit der Methode der Reduktion) eine der wichtigsten Entdeckungen Husserls zu sein, weil sie die Intersubjektivität mit der leiblichen Erfahrung verbindet, was unser Verständnis der Verleiblichung vertieft. Erstens wird die Intersubjektivität in unserer originärsten Erfahrung, d. h. in der rezeptiven Assoziation zwischen unseren Leibern, wieder verankert⁸; zweitens entspricht die Paarung als solche einem innigen sinnlichen Bereich: Die Beschreibung des Urprozesses der Verschmelzung und des Kontrastes zwischen den sinnlichen (visuellen, akustischen, haptischen oder kinästhetischen) Feldern wird allgemein von Husserl als ein Vorgang der passiven Synthesis bezeichnet, aber diese bezieht sich eigentlich auf unsere radikal zweideutige Erfahrung des Fühlens, welche dem doppelten (heterogenen und homogenen) Rhythmus der sinnlichen Empfindungen des Leibes entspricht.⁹

Ausgehend von der ästhesiologischen transzendentalen Erfahrung

⁸ Vgl. *Hua I (Cartesianische Meditationen)*; *Hua XIII–XV (Zur Phänomenologie der Intersubjektivität)*; Yamaguchi, Ichiro: *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Den Haag 1982.

⁹ Vgl. *Hua XI*; Montavont, Anne: »Le phénomène de l'affection dans les Analyses sur la synthèse passive«, in: *Alter. Revue de Phénoménologie*, N 2: *Temporalité et affection* 1994, 119–139; Depraz 2001.

der Paarung bei Husserl möchte ich jetzt die Beschreibung der vier ursprünglichen Erfahrungen behandeln, die alle mit dieser urästhetischen einfühlenden Erfahrung zu tun haben. Ausgehend vom Allgemeinen, d. h. von der Paarung zwischen dem Lebewesen und seiner Umgebung, werde ich mich dann der Erfahrung der Nachahmung (des »Mimismus«) beim Kind und auch der erotischen Erfahrung zuwenden, bevor ich zuletzt zu einer sehr spezifischen Erfahrung komme: der Resonanz mit den psychotischen Subjekten. Mit dieser empirischen Erforschung der verschiedenen Gestalten der Hyperästhesie möchte ich zeigen, wie die husserlsche Perspektive zugleich aufklärend wirkt und aufgeklärt wird, gemäß einer mit-generativen Pendelbewegung, die ein erneuertes hyper- und interästhetisches Erfahrungsfeld erscheinen lässt.

Das »coupling« / »acoplamiento« in der enaktiven Autopoiesis

Im Rahmen der Selbstorganisationstheorien, die am Ende der 40er-Jahre mit der Kybernetik und dann erneut am Anfang der 70er-Jahre mit der zweiten Kybernetik als kontextuelle leibhaftige Kognition entwickelt wurden,¹⁰ wird das Lebewesen von der physiologischen Theorie und ferner von der Biologie als ein selbständiger Organismus betrachtet: Seine Identität besteht in einer inneren Selbstorganisation, die doch seine Umgebung einbezieht. Die Selbstorganisationstheorie stützt sich einerseits auf die kantsche Theorie des Organismus in der *Kritik der Urteilskraft*: Dort wird dieser als eine Totalität betrachtet, die nicht auf ihre Organe reduziert werden kann, während jene Organe doch funktionsmäßig durcheinander ersetzbar sind.¹¹ Andererseits ver-

¹⁰ Vgl. Gardner, Howard: *The mind's new science. A History of the cognitive revolution*, New York 1985; Dupuy, Jean-Pierre: *Aux origines des sciences cognitives*, Paris 1994; Dumouchel, Paul/Dupuy, Jean-Pierre (Hg.): *L'auto-organisation. De la physique au politique*, Paris 1983.

¹¹ Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg 1924 (1974), §65, 237: »(...) daher ersetzt (die Uhr) auch nicht von selbst die ihr entwandten Teile, oder vergütet ihren Mangel in der ersten Bildung durch den Beitritt der übrigen, oder bessert sich etwa selbst aus, wenn sie in Unordnung geraten ist: welches alles wir dagegen von der organisierten Natur erwarten können« (meine Hervorhebungen); vgl. auch Weber, Andreas/Varela, Francisco J.: »Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality«, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 2002, 1 (2), 97–125.

bindet sich diese Theorie auch mit dem ökologischen Denken, welches das innerliche Verhältnis des Lebewesens mit der natürlichen Umgebung berücksichtigt.¹² Das heißt, dass wir es mit einer doppelten, zusammen vorkommenden Bewegung einer innerlichen Selbstbewegtheit und einer äußeren, umgebungsbezogenen Zirkularität zu tun haben.

Am Anfang der 70er-Jahre entwickelt die ›Chilenische Schule‹ ein höchst relevantes Modell von doppelter Inner- und Außenzirkularität: Umberto Maturana und Francisco Varela nannten diese Zirkularität ›Auto-poiesis‹.¹³ Nach den beiden Biologen ist das zusammenhängende Gebilde, d.h. die Selbständigkeit, die vom System selbst hervorgebracht wird, allen Lebewesen gemeinsam.¹⁴ Deshalb besitzen sie alle die Fähigkeit, ihre Identität trotz der Fluktuationen, die sie affizieren, zu bewahren.¹⁵ Sie verhalten sich als dynamische Systeme, die kontinuierliche *strukturelle* Veränderungen auf dem Grund einer *organisatorischen* Invarianz erscheinen lassen. Darum ist ihr Hauptzug ihre geschlossene, selbstreferentielle Zirkelorganisation, welche eine innerliche, von den Autoren ›organisatorische oder operative Geschlossenheit‹ (*clausura operacional*) genannte Plastizität hervorbringt.¹⁶ Als solche bezeichnet sie das Gebiet der Interaktion des Systems mit der Umgebung, die verschiedene mögliche Modalitäten von Paarung des Systems mit der Umgebung bedingt.

›*Acoplamiento*‹ (Paarung) ist nämlich der Name, der von Maturana und Varela gewählt wurde, um eine solche strukturelle Interaktion des Organismus mit der Umgebung zu bezeichnen, wie sie aus der

¹² Vgl. sehr früh: Uexküll, Jakob von: *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen – Bedeutungslehre*, Hamburg 1956, sowie: Ducas, Reuven: *Cognitive ecology. The evolutionary ecology of information processing and decision making*, Chicago 1998.

¹³ In Bezug auf diese Schule, vgl. Rudrauf, David/Lutz, Antoine/Cosmelli, Diego/Lachaux, Jean-Philippe/Le van Quyen, Michel: »From autopoiesis to neurophenomenology: Francisco Varela's exploration of the biophysics of being«, in: *Biological Research, A Tribute to Francisco Varela (1946–2001)* 2003, 36 (1), 27–67.

¹⁴ Vgl. Maturana, Humberto/Varela, Francisco J.: *De Maquinas y seres vivos: una teoria sobre la organizacion biologica*, Santiago 1973; englische Fassung: *Autopoiesis and Cognition: The realization of the living*, Boston 1980; vgl. auch: Varela, Francisco J./Maturana, Humberto/Uribe, Ricardo: »Autopoiesis: The organization of living systems, its characterisation and a model«, in: *BioSystems* 1974, 5, 187–196.

¹⁵ Varela, Francisco J.: *Principles of Biological Autonomy*, New York 1979, Kapitel II.

¹⁶ a. a. O.

operativen Geschlossenheit hervorgeht: »Der Organismus und die Umgebung sind miteinander in gegenseitiger Spezifizierung und Selektion verbunden [...]«. ¹⁷ Oder auch: »Obwohl sie viel komplexer und verstrickter sind, teilen diese Systeme trotzdem [...] die Eigenschaften, autonom zu sein (eine operative Geschlossenheit zu haben) und strukturell gepaart zu sein. Solche autonomen Systeme stehen in einem drastischen Kontrast zu Systemen, deren Paarung mit der Umgebung durch Input-Output-Verhältnisse spezifiziert sind.« ¹⁸

Die autopoietische Paarung wird nicht auf leibliche Lebewesen beschränkt ¹⁹, welche allerdings »autopoietische Systeme im physischen Raum« ²⁰ sind; sie ist auch im künstlichen Leben, in der Linguistik und in den sozialen Wissenschaften am Werk. In der Tat handelt es sich hier nur um ein anderes Wort, um die zirkelhafte Interaktion zwischen dem individuellen Subjekt und dem anderen Subjekt im weitesten Sinne zu charakterisieren. In dieser Hinsicht kann wohl die Erfahrung der autopoietischen Paarung als Leitfaden und allgemeiner Rahmen für das Studium von spezifischeren Einfühlungsverhältnissen gelten. Deshalb ist seine Tragweite in der Biologie so groß wie die husserlsche Paarung in der Mathematik. Doch die Paarung erweist sich als ein zu allgemeines Verhältnis zwischen dem Selbst und dem Anderen, um die inter-ästhetische Erfahrung der Einfühlung als assoziative passive Synthesis auf eigentliche Weise zu fassen. Wie Francisco Varela selbst sehr früh in seiner Forschungsarbeit mit Maturana feststellt: »Unsere Herangehensweise wird mechanistisch sein. [...] Wir übernehmen eigentlich die Grundprinzipien der Kybernetik und der Systemtheorie. Was nur das Wesen des modernen Mechanismus ist. Lebende Systeme sind ›Maschinen‹«. ²¹ Es scheint, dass wir es bei dieser Bio-logik ²² mit einer Art potenzieller Neodialektik zu tun haben, bei der die sinnliche Einmaligkeit des Anderen kaum in Betracht gezogen wird. In dieser Hinsicht ist es fruchtbar, die von Henri Atlan vorgeschlagene Perspektive

¹⁷ Varela, Francisco J./Thompson, Evan/Rosch, Eleanor: *The Embodied Mind: Cognitive science and human experience*, Cambridge MA 1991, Kap. 8., 172. (Übersetzung: Pascal Delhom).

¹⁸ a. a. O., 156 f. (Übersetzung: P. D.).

¹⁹ Dies behaupten Rudrauf/Lutz/Cosmelli/Lachaux/Le van Quyen 2003, 31.

²⁰ Varela, Francisco J.: »Not one, not two«, in: *CoEvolution Quart* 12, 62–67, 62 (Übersetzung: P. D.).

²¹ Varela, 1979, 42 (Übersetzung: P. D.).

²² Vgl. Varela/Thompson/Rosch 1991.

auf die Selbstorganisation des Lebewesens mit jener von Varela in Verbindung zu setzen. Beide führen sie am Anfang der 80er-Jahre folgenderweise ein: Während der eine die Wichtigkeit der Indeterminiertheit betont, die eine Plastizität des Lebewesens eröffnet und deren innere Alterität überdies ein Schlüssel des Aufbaus seiner Identität ist, bezeichnet der andere das lebendige System als eine geschlossene und selbstregulierte Struktur, deren selbstbezogene Identität sein Verhältnis zu seiner Umgebung erzeugt.²³

Kurzum, bei der Paarung des Lebewesens mit der Umgebung haben wir es mit einem mit-organischen Verhältnis zu tun, das tief in die ursinnliche (auch vegetative, d.h. affektive) Dynamik eindringt und folglich die Bewegung des lebendigen Fühlens mit der ursprünglichen Rezeptivität seiner Umgebung originär einstimmt. Doch es ergibt sich eine anonyme Hyperästhesie, d.h. ein nicht-singularisiertes Mitfühlen. Die radikale Ko-Immanenz dieses undifferenzierten Fühlens erlaubt es nicht, dass eine Inter-Ästhesie entstehen kann, in der zwei »ipse« (singularisiertes Selbst) in ein nicht austauschbares Verhältnis eintreten.

»Intussuszeptiver« Mimismus

Daher ergibt sich die Notwendigkeit, spezifischere Erfahrungsrahmen zu bemühen, die auf den Anderen als verleiblichte Person auf eigentliche Weise achten. Denn obgleich Varelas Verständnis der Selbständigkeit des Lebewesens als eines Organismus, der selbst seine Paarung mit dem Anderen hervorbringen kann, durchaus originell ist, müssen wir die sinnliche Einmaligkeit dieses gepaarten Anderen genauer ins Auge fassen.

In dieser Hinsicht ist die Einfühlung zwischen dem Erwachsenen und dem Kind von besonderem Interesse. Sie bezieht sich auf ein bemerkenswertes interpersonales Verhältnis, das völlig spezifisch unter unseren vielfältigen sozialen Verhältnissen und zugleich absolut generisch ist: Wir alle hatten eine solche Erfahrung als Kind, sei es als un-

²³ Vgl. Dupuy, Jean-Pierre: »Einleitung«, in: Dumouchel/Dupuy 1983, 20; Varela, Francisco J.: »L'auto-organisation: de l'apparence au mécanisme«, in: a.a.O., 147–165; Atlan, Henri: »L'émergence du nouveau et du sens«, in: a.a.O., 115–131; Livet, Pierre: »La fascination de l'auto-organisation«, in: a.a.O., 165–172.

sere eigene (in der ersten Person) oder als Erfahrung der Kinder der Anderen (in der zweiten Person).

Zunächst gilt es, eine vorbereitende Unterscheidung zwischen Kindern und Neugeborenen einzuführen. Dies ist keine formelle Unterscheidung: Sie erweist sich als die Quelle von Differenzierungen, die mit der Art von inter-ästhetischen Erfahrungen zu tun haben, die wir von diesen ›kleinen‹ Personen erwarten. Während die Neugeborenen (der lateinischen Etymologie ›in-fans‹ gemäß) nicht sprechen können, besitzen die Kinder eine mehr oder weniger komplexe Sprache. Wenn wir die husserlsche Schichtung der Einfühlung im Kopf behalten, scheint es, als entspräche hier die Paarung des Lebewesens mit seiner Umgebung sowie die Einfühlung mit dem Neugeborenen einer Form der passiven und affektiven Mitrezeptivität (diejenige der husserlschen Paarung), während die Einfühlung mit dem Kind (sowie unter Erwachsenen) wenigstens das Hineinphantasieren und den Deutungsglauben einschließen würde, d.h. die Etappen zwei und drei der Einfühlung. Doch das Neugeborene ist eine einmalige Person, was einen inter-ästhetischen Rahmen voraussetzt, der fordernder als eine einfache Paarung ist; obwohl wir es bei dem Neugeborenen mit einer passiven strukturellen Assoziation zwischen zwei Leibern zu tun haben, wird diese zu einem spezifischen Verhältnis mit diesem einmaligen Anderen, den ich sehe, höre, taste oder spüre.

Doch das, was aus dem Neugeborenen eine Person macht, bezieht sich nicht auf außerordentliche ethische Sorgen oder auf absolute geistige Wünsche. Im Gegenteil: Es hat mit dessen sehr einfacher und sehr nackter Fähigkeit zu tun, bloß ›hier‹ zu sein, wie es buddhistische und christliche Mönche betonen.²⁴ Die ganze Beziehung, die das Neugeborene allmählich mit den Anderen herstellt sowie das Lernen, das sich daraus ergibt, bestehen in einer gründlichen Nachahmung. Während die rationale Einstellung den Akzent auf die Reproduktion und auf die Wiederholung legt, weil es für sehr eindeutig gehalten wird, dass das gewickelte Neugeborene einfach vegetativ und jedes Verhältnisses zur Welt beraubt ist, dass also das Kind (nur) ein kleiner Erwachsener ist, betonen moderne und postmoderne Auffassungen das schöpferische Verhalten des Neugeborenen. Sie unterstreichen also seine fortwährende Entdeckung der Umwelt und sein kontinuierliches Lernen im

²⁴ Vgl. Panikkar, Raimon: *Elogio de la sencillez*, Estella (Navarra) 1993; Clark, Andy: *Being there. Putting Brain, Body and World Together Again*, Cambridge MA 1996.

Lauf der verschiedenen Phasen seiner Entwicklung. In dieser Hinsicht weist die zeitgenössische Psychologie auf das unmittelbare Verhältnis des Neugeborenen zu seiner Umwelt hin. Obwohl es weder spricht noch läuft, sind seine visuellen, taktilen und kinästhetischen Fähigkeiten faszinierend und derart entwickelt, dass seine affektive Stimmung (*affective attunement*), wie bewiesen wurde, schon bei der Geburt anfängt.²⁵ Seit den allerersten Minuten seines Lebens ist das Neugeborene fähig, die Bewegungen der Zunge, die Ausdrücke des Gesichts nachzuahmen. Ganz im Gegensatz zu Merleau-Pontys Behauptung ist also das Kind imstande, ganz am Anfang seines Lebens im hyper-ästhetischen Verhältnis (also mit starker Intensität in dem Augenblick) mit anderen Personen zu sein.²⁶

Ausgehend von dieser Veränderung in der Auffassung des Kindes, auf die ich mich stütze, möchte ich mich auf die anthropologische Forschung Marcel Joussets beziehen, der als Jesuit am Anfang der 30er-Jahre des 20. Jahrhunderts an der Sorbonne Vorlesungen hielt: Mündliche Zeugnisse erwähnen Merleau-Ponty als Zuhörer der ersten Vorlesungen Joussets. Besonders in seinem Hauptwerk *Anthropologie du geste*²⁷ entwickelt er ein Verständnis der Einfühlung mit dem Neugeborenen, das radikalerweise die Nachahmung als Leitfaden nimmt. Er bezeichnet nämlich die Tätigkeit des Neugeborenen als ›Mimismus‹. Demnach ahmt das Neugeborene nicht nach, was es sieht, es *ist* unmittelbar, was es sieht: Wir haben es nicht mit einem abstrakten und äußerlichen Verhältnis der Reproduktion zu tun, sondern mit einer eigentlichen, aktiven, archaischen und ursprünglichen Verkörperung der gesamten vielfältigen sinnlichen Einstellung des Anderen. In dieser Hinsicht besteht Joussets Originalität in der Neuentdeckung der Echtheit verinnerlichter Dispositionen und urorganischer Einstellungen, die unsere stärkste und verleblichste menschliche Fähigkeit bilden.

Wie Merleau-Ponty bevorzugt Jousse die Beweglichkeit vor der Wahrnehmung und den Ausdruck vor der Kategorisierung. In diesem Zusammenhang benutzt er ein interessantes Wort, um unsere Tendenz

²⁵ Vgl. Stern, Daniel: *The Interpersonal world of the infant*, New York 1985.

²⁶ Vgl. Meltzoff, Andrew N./Moore, M. Keith: »Infant's Understanding of People and Things: From Body Imitation to Folk Psychology«, in: Bermudez, J. L./Marcel, A. J./Eilan, N. (Hg.): *The Body and the Self*, Cambridge MA, 1995, 43–69; Gallagher Shaun/Meltzoff, Andrew N.: »The earliest sense of self and others: Merleau-Ponty and recent developmental studies«, in: *Philosophical Psychology* 1996, 9 (2), 211–233.

²⁷ Jousse 1978.

zur kategorialen Abstraktion zu bezeichnen: Er spricht von einer ›Algebrose‹ (*algèbrose*)²⁸; in Kontrast jedoch zu Merleau-Ponty und im Einklang mit einigen zeitgenössischen kognitiv-pragmatischen Werken stellt er unsere Gesten in den Vordergrund, weil sie unsere Urfähigkeit bilden, nicht einfach zu gestikulieren, sondern einen beweglichen (immer verschiedenen, doch logischen) leiblichen innerlichen und originären Stil weiterzubilden. Indem der ›Mimismus‹ erstens auf der Beweglichkeit, zweitens auf dem Ausdruck und drittens auf der Geste gründet, ist er die einzige Fähigkeit, die es dem Neugeborenen ermöglicht, der Andere zu *sein*, ohne sich jemals in ihn (mittelbar) hineinzuphantasieren oder mit ihm pathologisch zu verschmelzen.

In dieser Hinsicht ist der ›Mimismus‹ weder eine mittelbare Trennung noch eine pathologische Verschmelzung. Er gründet sich auf der spontanen Tendenz des Kindes, immer wieder zu spielen, wie Jousse schreibt, ›nachzuspielen‹ (*rejouer*): »[...] ce qui frappe, quand on observe l'être humain aussi spontané que possible, n'est-ce pas une tendance instinctive à rejouer gestuellement ou, plus exactement, à *mimer* toutes les actions des êtres vivants, toutes les attitudes des objets inanimés qui l'entourent?« (»[...] ist nicht das, was auffällt, wenn man den möglichst spontanen Menschen beobachtet, eine instinktmäßige Tendenz, mit Gesten nachzuspielen oder, genauer, alle Handlungen der Lebewesen, alle Haltungen der unbelebten Objekte, die ihn umgeben, *nachzuahmen*?«²⁹ Nach Jousse kommt eine solche Fähigkeit auf die Beobachtung von Aristoteles selbst zurück: »Car mimer est congénital au petit *Anthropos* qui diffère des autres animaux en ce qu'il est le plus mimeur et que par le mimisme il acquiert ses premières connaissances.« (»Denn das Nachahmen ist ein Teil des dem Menschen von seiner Natur her eigentümlichen Verhaltens, und zwar von der Kindheit an – ja gerade dadurch unterscheidet sich der Mensch von den anderen Lebewesen, dass er die größte Fähigkeit zur Nachahmung hat; auch die ersten Lernschritte macht er durch Nachahmen ...«)³⁰ Jousse schreibt auch: »Der Mimismus ist die instinktive Tendenz, die allein der *Anthropos* besitzt, die Gesten der Wirklichkeit, die sich vor ihm ›abgespielt‹ haben, ›nachzuspielen‹ (*rejouer*). Diese große zwingende

²⁸ a. a. O., Bd. 3, 43–49.

²⁹ a. a. O., 30 (Übersetzung: P. D.)

³⁰ Aristoteles, *Poetik*, IV, 2, zuerst in der Übersetzung von Jousse. Die deutsche Übersetzung aus dem Griechischen ist von Arbogast Schmitt, Berlin 2008, 6.

Kraft haben wir, sobald wir zum Leben erwachen.«³¹ Deshalb ist das Spielen ein Treiben, das mit unserem Willen zur Macht nichts zu tun hat, das heisst es steht ganz im Kontrast zu aller Beherrschung: »Das Kind will nicht spielen, es *wird* gespielt.«³² Zum Beispiel ahmt das Kind den Zug nicht nach, es *ist* der Zug.

Wenn die einfühlungsmäßige Hyperästhesie, wie Jousse sie auffasst, weder einen mittelbaren Vorgang der Analogisierung bildet (im Sinne der husserlschen Einfühlung) noch eine affektive verschmolzene Einigung mit dem Anderen (im Sinne der schellerschen Einfühlung), wie kann man sie dann bezeichnen? Noch einmal gebraucht Jousse ein Wort, das den »Mimismus« des Neugeborenen exakt beschreibt: er spricht von »Intussuszeption«. In erster Linie mag dieses Wort ganz technisch und pathologisch klingen: Es stünde dem Verständnis des Psychologen Theodor Lipps nah, der in dieser Hinsicht von einer sinnlichen und affektiven Introjektion spricht. Nun übt Husserl sehr früh Kritik an dieser Auffassung, gegen die er seine eigene Theorie der gelebten Analogisierung bildet. Doch ist die »Intussuszeption« ein umfassender Prozess der kognitiven Aneignung, durch welchen das Neugeborene buchstäblich die Anderen und die Welt kennen lernt: »Die Intussuszeption ist die nach innen (*intus*) getragene Erfassung der Außenwelt (*suscipere*), das heisst, [sie ist] die Übereinstimmung mit allen Gesten der Natur, um sie dann auszudrücken [...]; diese Handlungen werden in dem Menschen zu »Gesten«, der sie empfängt und nachspielt.«³³ Deshalb ist eine Analogie feststellbar zwischen dem »Mimismus« und der Erfahrung, die wir manchmal machen, mit dem Anderen eins zu sein, d. h. im selben Moment das gleiche Gefühl zu haben oder gleich zu handeln. Ein solches Mit-Geschehen des Fühlens ist keineswegs eine Verschmelzung, denn jeder fühlt und handelt weiterhin selbst, aber sie setzt eine bemerkenswerte (erlebte und ausgeübte) Fähigkeit voraus, die sinnlichen Intensitätsphasen zusammen zu erleben oder, um ein in den kognitiven Neurowissenschaften bekanntes Wort zu gebrauchen, zu »synchronisieren«. Diese Fähigkeit zur ästhesiologischen Synchronisierung entspricht allerdings weder der reflexartigen animalischen Mimik noch dem willentlichen erwachsenen Mimetismus: Sie schließt Unterschiede ein, die sich auf die Bewegungen, die

³¹ Jousse 1978, 30 (Übersetzung: P. D.).

³² a. a. O., 71 (Übersetzung: P. D.).

³³ a. a. O., 42 (Übersetzung: P. D.).

Töne oder auch auf die Arten von Blicken beziehen. Deshalb benutzt Jousse verschiedene Wörter, wie ›Kinemimismus‹ oder ›Phonomimismus‹, um genau die verschiedenen Fähigkeiten des Neugeborenen zu charakterisieren.

Kurz, die Interästhesie, die im ›Mimismus‹ am Werk ist, erlaubt es, die Hyperästhesie als Intensität des geteilten Fühlens genauer zu fassen, indem ihre Verankerung in der Zeitlichkeit der Koinzidenz oder zumindest der Synchronisierung betont wird. Die Singularisierung des Fühlens, die als Mitfühlen aufgefasst wird, bleibt in der Paarung bei Varela tendenziell anonym. Sie wird dann bei Jousse dank der dichten Zeit eines geteilten Augenblickes grundlegend vollzogen.

Eros als Ethos

Nun ist eine solche Fähigkeit, das Fühlen zu synchronisieren, genau das, was eine andere Urerfahrung charakterisiert, die wir jetzt in Betracht ziehen wollen: den Eros.

Husserl behauptet in den 20er-Jahren, dass das Wichtigste in der erotischen Erfahrung darin besteht, die Lust des Anderen zu empfangen, so dass damit eine Lustgemeinschaft erreicht wird.³⁴ Eine ähnliche Meinung findet sich in der analytischen Auffassung, wie sie zur gleichen Zeit zuerst von Freud entwickelt wurde, später von Lacan und auch von gewissen feministischen Denkerinnen: Die Psychoanalyse als Therapie zielt darauf, das Individuum von seinen neurotischen Verbindungen mit seinen Eltern zu befreien und ihm die Möglichkeit zu bieten, eine solche Einstellung von Offenheit und von Freiheit gegenüber dem Lebenspartner zu gewinnen. Dies ist die Rolle der ›Übertragung‹, die als praktische Methode der Befreiung unvermeidlich die

³⁴ Vgl. Hua XIV (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2: 1921–1928), n 9 (1922), 177: »[...] wie im Geschlechtsgenuss, es kann nicht nur dieser statthaben, sondern beide Teile können genießend nicht nur jeder für sich des Genusses innesein, sondern sie können als miteinander und durcheinander Genießende und genießende Betätigung Erstrebende füreinander dasein, in eins den Genuß in diesem Durcheinander erstrebend können sie eine *Einheit genießender Gemeinschaft* herstellen. Der Andere und seine Einwilligung, mindestens Fügsamkeit ist nicht nur Mittel des Genusses [...], sondern dass der Andere an einer Betätigung beteiligt ist, dass eine Willenseinheit beide umspannt und eine Einheit beiderseitigen Tuns herbeiführt und beide in eins Lust genießen, das ist selbst Gegenstand des Genusses, für jeden also, dass der andere genießt.«

künstliche Neurose einer Gegenübertragung hervorruft, welche diesmal auf den Analytiker gerichtet wird.³⁵ So wie Freud uns gelehrt hat, uns auf unsere Selbstdezentrierung zu stützen, so betont Lacan unsere radikale Tendenz zum Nichtwissen: Unser Leben beherrschen wir nicht, der Andere weiss es gewöhnlich besser als ich. Nach Lacan ist der Analytiker ein wissen-sollendes Subjekt, was für ihn eine unerhörte Situation der Übertragung darstellt, da seine radikale Ethik darin besteht, eine »Epochè über das Verrückte des Begehrens des Anderen« (*epochè sur la folie du désir de l'autre*) zu vollziehen, wie Rajchman hellstichtig schreibt. Kurz: es handelt sich um ein »Umgehen-können mit unseren unbewussten Begierden« (*savoir-faire avec nos désirs inconscients*).³⁶ Indem wir uns immer wieder mit unseren eigenen Begierden auseinandersetzen, ist es uns möglich, jederzeit ein echtes erotisches Verhältnis neu zu schaffen. In dieser Hinsicht beschränkt sich der Eros allerdings nicht auf die sexuellen Beziehungen oder eben auf das einzige Verhältnis mit unserem Partner. Der Eros entspricht eher der radikalen Verwandlung unserer Beziehung zum Anderen, d. h. unserer Fähigkeit, diesen Anderen jederzeit als einen Gast in unserem Leben zu betrachten. Allerdings scheint ein solcher beständiger Empfang, eine solche unaufhörliche Bereitschaft, eine solche vollständige Offenheit viel leichter mit Freunden zu sein, weil diese eigentlich nur gelegentlich nach Hause eingeladen werden; im Gegenteil (anscheinend vielleicht paradoxerweise) mag eine solche Einstellung viel höhere Anforderungen in Bezug auf die Person zu stellen, mit der man sein Leben lebt, weil die Routinen des alltäglichen Lebens tendenziell dazu verleiten, unsere gewöhnlichen Mechanismen zu aktivieren und unsere Kreativität, d. h. die inter- und hyperästhetische Spannung der augenblicklichen Gegenwart zu vermindern. Obwohl der Eros nicht auf das erotische Verhältnis eines Paares begrenzt wird, kann man deshalb sagen, dass es sich um eine Art exemplarische experimentelle Situation handelt, in der man quasi ausschließlich mit dem vorausgesetzten und gegebenen Charakter des Verhältnisses arbeitet, so dass dessen Echtheit jederzeit wieder geprüft werden muss.

³⁵ Vgl. Freud, Sigmund: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1916), Frankfurt M. 1991; Lacan, Jacques: *Das Seminar*, Buch 7, *Die Ethik der Psychoanalyse*, Berlin 1995; ders.: *Das Seminar*, Buch 11, *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, Berlin 1987; Rajchman, John: *Le savoir-faire avec l'inconscient: Ethique et psychanalyse*, Bordeaux 1978; Irigaray, Luce: *Ethique de la différence sexuelle*, Paris 1984.

³⁶ Rajchman 1978, 8; 18 f.

Auf eine solche radikale Einfühlung, die der Sorge für den Anderen einen ethischen Vorrang verleiht, hatte schon Husserl generisch aufgemerkt:

In der Welt üben Menschen aufeinander ›geistige Einwirkungen‹, sie treten in geistige Verbindungen, sie wirken aufeinander von Ich zu Ich, dass ich so tue, davon weiss der Andere und das bestimmt ihn, seinerseits ›sich danach zu richten‹. Sie wirken aber auch ineinander, ich nehme den Willen des Anderen in meinen Willen auf, ich diene ihm. Was ich tue, tue ich nicht bloß von mir aus, sondern in seinem Auftrage, in meinem Wirken wirkt sich sein Wollen aus. Mitleidend, mitfreuend leide ich nicht bloß als Ich, sondern in meinem Leid lebt das fremde Leid, oder auch umgekehrt, ich bin in den Anderen versunken und lebe in seinem Leben, und speziell, leide sein Leiden. Wie ich sein Urteil miturteile (nicht etwa in der Art, dass ich mit ihm ›übereinstimme‹, sofern mein selbstgebildetes Urteil sich stimmend deckt mit seinem selbstgebildeten Urteil, sondern sein Urteil im Nachverstehen und ohne alle nachkommende Bejahung miturteile), so fühle ich sein Leiden mit; sein Wollen kann ich so nicht mitwollen, aber ich kann mich an seinem Handeln beteiligen oder ich kann dienend oder herrschend mit ihm eine Willenseinheit bilden.

Ich kann sich mit Ich (Du) vereinigen, Ich berührt sich, deckt sich in eigentümlicher Weise mit Gegen-Ich, das Tun des einen und das Tun des anderen ist nicht bloß ein getrenntes paralleles Tun, nur ein gleiches, harmonisch zusammenklingend und sich einigend zu einem einheitlichen Akkord. Diese Einheitlichkeit kann aber eine sehr verschiedene sein. Der eingefühlte Andere kann außer mir bleiben und ohne Einheit mit mir, ich sehe ihm bloß zu und verstehe ihn nach, ich kann mit ihm denken und fühlen, mich mit ihm berührend und mit ihm Stellung nehmend, ich kann aber auch in ihm leben in einem Stück meines Willenslebens, in ihm wollen als meinem Unterworfenen, und lebt dann in sich selbst und bewusst in den Strecken seiner Verpflichtungen, in der Sphäre seines ›Dienstes‹ als in seinem Wollen mein Wollen in sich tragend, in seinem Handeln mein Handeln vollziehend. Ich kann auch den Anderen in mich hineingebildet tragen als mein Vorbild, das ich ganz in mein zentrales Ich aufgenommen habe; tuend tue ich, als ob er an meiner Stelle wäre.³⁷

Eine solche erotische Gemeinschaft im weiten Sinne ist radikal mit-ästhetisch und wird doch mitnichten mystisch oder fusionell. Man müsste sie hier von einer bloß einfühlungsmäßigen, analogisierenden Erfahrung unterscheiden, in der ich mich in den inneren Zustand des Anderen hineinphantasiere. Doch ich höre nicht auf, in meinem abso-

³⁷ Hua XIV, Nr. 13, §9, 268 f.

luten Hier zu bleiben, während der Andere in seinem Dort bleibt.³⁸ Aber sie muss auch von einem bloßen »Mit-Pathos«³⁹ unterschieden werden, durch das ich unmittelbar mit dem Anderen verschmolzen werde, in dem also beide Affektionen auf eine ursprüngliche Einheit zurückgeführt werden. Weder eine Analogisierung, die zwar erfahren wird, aber doch aufgebaut und also vermittelt wird, noch eine pathische Verschmelzung, die als eine unmittelbare Tätigkeit fungiert, können erklären, wie die in der Reduktion gegebene Gemeinschaft aus einer Inter-affektion entsteht, in der die einmalige und individuelle Begegnung zwischen zwei Egos stattfindet (und von Generation zu Generation immer wieder stattfindet). Eine solche Inter-affektion entspricht einer radikal leiblichen und mitrezeptiven Reduktion, die auf einer Dezentrierung des selbstbezogenen Individuums beruht, so dass sie die inter-ästhetische Qualität der Alterität, die am Werk ist, und auch das hier gegebene Fühlen erfassen kann. Eine erlebte analogische Erfahrung, die auf der Austauschbarkeit der Ich- und Du-Räume begründet wird, setzt die Dualität beider Individuen, also ein noch äußerliches Verhältnis voraus. Eine tiefere Einfühlung, die unterdessen keine Verschmelzung (kein reines *Pathos*) ist, bringt eine Mit-Individualität dank eines Vorgangs der Mit-Individualisierung hervor.

Wenn man nun eine solche Ethik des Eros im Kopf hat, dann fällt der fragwürdige Charakter der von Michel Henry und Jean-Luc Marion vorgeschlagenen Beschreibungen auf: Der Erstere ist der Meinung, die irreduzible Dualität jedes Triebflusses sei die einzige und endgültige Realität unseres erotischen Verhältnisses; der Erotismus, so wird daraus geschlossen, unterscheidet sich vielleicht nicht allzu sehr von zwei »Selbst-Erotismen«.⁴⁰ Kurz, »da wo das Begehren sich selbst erreicht, vermag es nicht, die Lust des Anderen zu erreichen«. Es ermöglicht höchstens die einfache Koexistenz »zweier Spasmen, die nicht imstande sind, ihre eigene Trennung zu überwinden«.⁴¹ Wie kann man hier die Anwesenheit des Anderen, das heißt die Mit-Inten-

³⁸ Vgl. *Hua I (Cartesianische Meditationen)*, §53 ff. Vgl. auch zum Beispiel *Hua XIV*, Nr. 13 (1922).

³⁹ Henry, Michel: *Phénoménologie matérielle*, Paris 1990, dritter Teil. Wichtig zu bemerken ist, dass Michel Henry als Urbild der pathischen Miterföhlung das Verhältnis zwischen der Mutter und dem Kind benutzt, weil sie eine ursprünglich nicht-intentionale Einföhlung ist.

⁴⁰ Henry, Michel: *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000, 237; 303.

⁴¹ a. a. O., 302.

sität unserer beider Fühlen verstehen? Wie steht es mit dem Inter-Erotismus? Wie steht es mit der Fähigkeit, sich zu vergessen, die voraussetzt, dass ich radikal vom Anderen verwandelt werde und gleichzeitig ihn selbst verwandle? Was Jean-Luc Marion betrifft, beschreibt er das erotische Phänomen als ein »durchgestrichenes Phänomen« (*phénomène raturé*). Nach ihm wird eine solche Erfahrung »durchgestrichen«, weil die »Erotisierung nie die Person als solche erreicht« oder weil sie unsere Personhaftigkeit immer naturalisiert.⁴² In diesem Sinne setzt er den menschlichen Eros, der immer als ein Scheitern unserer Person betrachtet wird, dem göttlichen Eros entgegen, der als ein gesättigtes Phänomen (*phénomène saturé*), d. h. als eine helle und volle Realität beschrieben wird.

Auf der Suche nach einem echteren Verständnis der erotischen Erfahrung sind wir dazu veranlasst, die praktischen Lehren, die traditionell von gewissen christlichen und buddhistischen Mönchen vermittelt werden, genauer zu betrachten. In dieser Hinsicht bemüht sich der tibetische buddhistische Lehrer Chögyam Trungpa in seinen Seminaren der siebziger Jahre, die Lehren des Mönches Shantideva über das Mitleid zu erneuern⁴³; auch in diesem Sinne gelingt es dem zeitgenössischen östlich-christlichen griechischen Philosophen Christos Yannaras, die biblische Erzählung des *Hohenliedes* wieder lebendig zu machen, indem er die alten Lehren von Evagre über die Leidenschaften und ihre Gegenkräfte völlig aktuell macht.⁴⁴ Im Grunde genommen bringen beide, jeder auf seine Weise, bemerkenswerte Schlüssel, um eine erotische Aufmerksamkeit auf den Anderen zu entwickeln.⁴⁵ Im

⁴² Marion, Jean-Luc: *Le phénomène érotique*, Paris 2003, 238–40. In Bezug auf beide Perspektiven, vgl. Depraz, Natalie: »Phénoménologie de la chair et théologie de l'eros«, in: Henry, M. (Hg.): *Pensée de la vie et culture contemporaine*, Paris 2006, 167–181. Oder weiter: Depraz, Natalie: *Le corps glorieux. Phénoménologie pratique de la Philocalie des Pères du désert et des Pères de l'Eglise*, Bruxelles 2008, Kap. V.

⁴³ Shantideva, *The Way of the Bodhisattva*, Boston/London 1997; Trungpa, Chogyam: *Training the Mind and Cultivating Loving-Kindness*, London 1993; vgl. auch Depraz, Natalie: »Empathy and Compassion as Experiential Praxis: Confronting Phenomenological Analysis and Buddhist Teachings«, in: Carr, D./Embree L. (Hg.): *Space, time, culture*, Dordrecht 2004, 189–200.

⁴⁴ Evagre le Pontique: *Traité pratique (Praktikè)*, Paris 1989, (= Sources Chrétiennes 170); Yannaras, Christos: *Variations sur le Cantique des Cantiques*, Paris 1992.

⁴⁵ Vgl. Depraz, Natalie: »Eros et intersubjectivité«, in: Hatem, J. (Hg.): *Michel Henry, la parole de vie*, Paris 2003, 167–180, wo ich kritisch die Auffassung des Erotismus bei Michel Henry einschätze, indem ich buddhistische Gegenerfahrungen erwähne.

Gegensatz zu der regressiven oder narzistischen Duplizität, die von der Sorglosigkeit für die Lust des Anderen erzeugt wird, setzt die einführende Ethik, die im Mittelpunkt der Erfahrung des Eros liegt, eine Fluidität und eine Beweglichkeit meiner eigenen leiblichen Einstellung gegenüber den Anderen voraus. Eine solche Einstellung bringt also einen bedingungslosen Vorrang der Lust des Anderen über meine eigene zum Vorschein. Weit entfernt von der egoistischen Duplizität des Selbst-Erotismus schliesst der Inter-Erotismus eine Sorge um Transparenz gegenüber den Wünschen des Anderen und ein spontanes Empfangen seiner Begierde ein. Daher rührt auch die Synchronisierung beider Lüste, obwohl jede ihre eigene Qualität behält. Wenn man seinen eigenen Willen oder seine selbstständige Begierde vergisst, heißt es, dass die Begierde des Anderen in den Vordergrund tritt, so dass eine unerwartete gegenseitige Rezeptivität geschaffen wird. Aus der buddhistischen Perspektive entwickelt Chögyam Trungpa durch die Meditation eine solche Aufmerksamkeit (*mindfulness*) für die Erwartungen des Anderen, dass dem geübten Meditierenden eine höchst synchronisierte Teilung des Genusses gelingen kann.⁴⁶ Deshalb lässt das Mitleid im Sinne des Mahayana-Buddhismus ein echtes Fühlen des Fühlens des Anderen genau in dem Moment entstehen, in dem dieser es fühlt.⁴⁷ Aus der christlichen Perspektive beschreibt Yannaras eine ähnliche Ethik des Eros: Wie Trungpa betont er die wechselseitige Aufmerksamkeit, die sie voraussetzt; im Gegensatz zu ihm fasst er aber die erotische Erfahrung allgemein als eine relationale Interpersonalität auf; wiederum im Gegensatz zu Michel Henry konzentriert er sich nicht auf die Triebhaftigkeit, sondern lässt uns auf die Ebene einer Ethik der Abgeschiedenheit (*détachement*) übergehen; und im Gegensatz zu Jean-Luc Marion verbindet er die Triebhaftigkeit und die Ethik. Deshalb wird der Eros als eine radikal relationale Erfahrung dargestellt, die sich (wie bei Marion und Henry) seiner möglichen Schwierigkeiten wie seines möglichen Scheiterns bewusst wird, die auch in Bezug auf unsere mögliche Erfahrung der Selbstverwandlung hell-sichtig ist. Daher kommt die Kontinuität zwischen der Natur und der Gnade, oder zwischen der Menschlichkeit und dem Absoluten, die für die östliche Kirche so typisch ist. So schreibt Yannaras: »Nach dem Scheitern wissen wir, dass der Eros der *Modus* des Lebens ist, aber ein *Modus*, der für unsere menschliche Na-

⁴⁶ Vgl. Trungpa, Chogyam: *Meditation in action*, Boston MA 1981.

⁴⁷ Shantideva 1997, 189 ff.

tur unerreichbar ist. Unsere Natur dürstet verzweifelt nach Beziehung, ohne zu wissen, wie man im Modus der Beziehung existiert. Sie weiß nicht, wie man teilt, sie weiß nicht, wie man innig verbunden wird. Sie weiß nur, wie man sich das Leben aneignet, es besitzt und es genießt. Wir kosten nur die Fülle durch die innige Verbundenheit (*communion*) des Lebens mit dem Anderen. Aber der Impuls unserer Natur verwandelt die innige Verbundenheit in eine Forderung nach Eigentum und nach Besitz des Anderen.«⁴⁸ Doch ist der Eros als radikale relationale Erfahrung keineswegs »verblasst«, wie Marion behauptet: »Wir dürsten nach dem Leben. Und wir dürsten nicht nach ihm mit Gedanken oder mit Begriffen. Nicht einmal mit unserem Willen. Wir dürsten nach ihm mit unserem Körper und unserer Seele. Der in unserer Natur diffuse Impuls des Lebens durchblutet die geringsten Winkel unserer Existenz. Er trägt uns unwiderstehlich zur Beziehung hin, zum »Mit-Sein« des Paarlebens.«⁴⁹ Nach Yannaras, der in seinem Neuverständnis des christlichen Eros auch sehr von der Psychoanalyse Lacans beeinflusst wird, sind wir als Subjekte ein »erotisches Ereignis«, das aus der »erotischen Lust ein Vollzugsverhältnis« macht.⁵⁰

Zusammenfassend kann man die hyperästhetische Qualität, die charakteristisch für das erotische Verhältnis ist, als Beweglichkeit, als Fluidität und als Offenheit des intensiven Fühlens bezeichnen, was die erotische Interästhesie als eine wechselseitige Intensivierung des Fühlens darstellt.

Zusammenführungen und Resonanz

Ich möchte jetzt die Tragweite des hyperästhetischen Verhältnisses erweitern, indem ich es vertiefe. Während der »Mimismus« und der Eros einfühlungsmäßigen Verhältnissen der Individualisierung von Angesicht zu Angesicht entsprechen, die die Mit-Intensität des geteilten gegenwärtigen Moments betonen, ist die Familientherapie ein bemerkenswerter Rahmen, um die interästhetische Erfahrung in einem

⁴⁸ Yannaras 1992, 8 (Übersetzung: P. D.).

⁴⁹ Yannaras 1992, 9 (Übersetzung: P. D.).

⁵⁰ Yannaras, Christos: »Psychoanalysis and Orthodox Anthropology«, in: Chirban, J. T. (Hg.): *Personhood. Orthodox Christianity and the Connection Between Body, Mind, and Soul*, Westport CT, 1996, 83–89 (Übersetzung: P. D.).

weiteren und tieferen Sinne zu erforschen. Zuerst in einem weiteren Sinne: In dem Zusammenhang der Familie ist die Einfühlung keineswegs auf Verhältnisse von Angesicht zu Angesicht begrenzt, sondern sie setzt eine Vielheit von Verhältnissen voraus, die doch ganz persönlich sind. Dies bedeutet, dass wir es mit einer nicht-anonymen Gemeinschaft zu tun haben. In einem tieferen Sinne wird im therapeutischen Kontext die Interästhesie zu einem noch intensiveren Verhältnis mit Psychotikern, die allerdings höchst fordernd sind. Deshalb wird der Psychiater gezwungen, seine gewöhnliche einfühlungsmäßige Einstellung zu verändern und eine mitleidende Einstellung einzunehmen.

Die Familientherapie beruht zunächst auf der zweiten Kybernetik, wie sie urbildlich von Heinz von Foerster ins Werk gesetzt wurde. Sie wird dann mit der Forschung über die autopoietische Paarung, die von Maturana und Varela begonnen wurde, vorangetrieben. Als allgemeine Leithypothese gilt folgendes: Wenn es unmöglich ist, den Beobachter von dem Beobachteten abzutrennen, wie kann dann der Therapeut das Beschriebene von seiner eigenen Existenz unterscheiden?⁵¹ Spezifischer scheint das holistische Urbild der Systemik eine relevante Theorie darzubieten, um zu verstehen, was in einer kritischen Familiensituation vorkommt.⁵² Dies heißt, genauer gesagt, dass es nicht das Familiensystem ist, das das Problem hervorbringt, sondern ganz im Gegenteil: Das Problem lässt das System zum Vorschein kommen.

Indem sie sich auf Gesamtmodelle dieser Art stützt, die das therapeutische Bestreben fördern, einen vorgängigen, vorkritischen Zustand (*homeostasis*) neu zu bilden, versucht die Familientherapie, wie sie exemplarisch von Mony Elkaïm beeinflusst wurde, weiter fortzuschreiten. Der Therapeut gebraucht das, was er *fühlt*, als Anzeige einer Brücke zwischen sich selbst, dem Psychotiker und der Familie, indem er sich bemüht, den Leuten zu helfen, ohne in ihr Leben hineinzutreten, das heißt, ohne eine hineintretende Einstellung zu haben oder ohne die Situation selbst als hineintretend zu erleben. Es scheint, als hätten wir es mit einer affektiv-intensivierten interästhetischen Erfahrung zu tun: Der Psychiater benutzt die kritische Situation und ihre absolute Dringlichkeit, um die Einfühlung zwischen den verschiedenen

⁵¹ Vgl. von Foerster, Heinz: *Observing Systems* (Systems Inquiry Series), Salinas CA 1981.

⁵² Hoffman, Lynn: »Constructing Realities: An Art of Lenses«, in: *Family Process*, 1990, 29 (1), 1–12.

Gliedern der Familie zu verstärken. Wenn die Verknüpfungen zwischen den Familienmitgliedern zerbrochen sind, wird er versuchen, die Kommunikation zwischen ihnen neu zu schaffen, obwohl die Krise zerbrochene Verknüpfungen anzeigt. In Kontrast zu dem eigentlich husserlschen Verständnis der einfühlungsmäßigen Interästhesie ist (1) die Einfühlung, die in der Familientherapie am Werk ist, eine intensiv gefühlte Erfahrung und nicht in erster Linie ein kognitiver Vorgang. Überdies ist (2) die affektiv erlebte Erfahrung des Therapeuten nicht seine eigene. Mit anderen Worten handelt es sich nicht um seine ausschließlich individuelle Erfahrung, sondern um eine affektive Intensität, die als ein Teilen mit allen Mitgliedern der Familie auftritt: Deshalb ist eine solche Mit-ästhesie kein Hineinphantasieren eigener psychischer Zustände in die psychischen Zustände des Anderen, sondern das gemeinsam gefühlte Auftreten einer ursprünglich gemeinsam erlebten Erfahrung. Zuletzt muss (3) die Einstellung des Therapeuten flexibel genug in Bezug auf seine eigenen tiefen Überzeugungen und auf seine verwurzelten Vorurteile sein, um eine für die Auffassung der Situation geeignete Flexibilität zu schaffen, was eine Wiederholung des gleichen kritischen Vorgangs zu vermeiden erlaubt. Wenn der Therapeut nämlich nicht flexibel genug ist, wird er unvermeidlich die tiefen Überzeugungen der Familie bestätigen. Diese drei spezifischen Züge der interästhetischen Erfahrung im Rahmen der Familientherapie bringen uns dazu, eine begriffliche Modifikation einzuführen und statt von Einfühlung von Resonanz zu sprechen, so dass die hier im Spiel befindliche eigentümliche Qualität der Interästhesie, d. h. ihre eigentlich relationale Intensivierung berücksichtigt wird.

Im Rahmen seiner auf der eigenen Praxis gründenden Überlegungen entschließt sich der zeitgenössische Psychiater Mony Elkaïm, das Wort ›Resonanz‹ zu benutzen, um die Vielfältigkeit der Beziehungen auf verschiedenen Ebenen in der gesamten Familiensituation zu beschreiben.⁵³ In dieser Hinsicht bezeichnet der Begriff der ›Zusammen-

⁵³ Elkaïm, Mony: »Co-constructions, systèmes et fonctions« in: ders.: *Etapes d'une évolution*, Toulouse 1993, 253–256, hier: 255: »The co-constructed bridge [...] is not only built within the persons in the therapy-room, but it also involves the rules of other systems at work at the same time, be it the institutional system in which the family is taken care of or even the rules of broader social and cultural systems. I called »resonances« these situations in which different systems seem to resonate around common themes. [...] with resonance as a new tool, it is possible to think the transversal link that creates a unity between the individual, the family and the social context.« Vgl. auch:

stellung« (*assemblage*), den Mory Elkaïm auch im selben Sinne einführt, »ein Ganzes aus vielfältigen Elementen, das die Verwandlung eines therapeutischen Systems ermöglicht, das aber auch imstande ist, seine Evolution zu stoppen«. ⁵⁴ Indem die Resonanz auf dieser Erfahrung der ›Zusammenstellung‹, die von dem Reichtum der Beziehungen zeugt, gründet, ohne dass sie jedoch auf ihre Funktionalität oder auf ihre Bedeutung begrenzt wird, erweist sie sich als eine Erfahrung, die umfassendere Verbindungen zwischen verschiedenen menschlichen anscheinend gegensätzlichen Systemen neu zu schaffen versucht. ⁵⁵

Obwohl die Tradition der Daseinsanalyse, wie sie von Ludwig Binswanger begründet, von Wolfgang Blankenburg entwickelt und von Jean Naudin radikalisiert wurde, ins Zentrum ihrer therapeutischen Praxis die Einfühlung des Psychiaters mit der Person stellt, hat man es noch mit einem Verhältnis von Individuum zu Individuum zu tun. Was der Begriff der Resonanz zum Vorschein bringt, liegt an der Beweglichkeit von vielfältigen und veränderlichen Beziehungen. Deshalb ist die Einfühlung kein Verhältnis zwischen einem Ego und einem anderen Ego: Man würde sonst das Risiko einer engen Identifizierung eingehen. Sie entspricht eher der Leichtigkeit eines Tanzes, wo das Paar sich immer wieder bewegt und verändert. Als Folge dieses Bildes wird die Resonanz eine Erfahrung des vielfältigen mitgegenwärtigen Fühlens, in der aus dem relationalen Gebilde eine vielfache Intensivierung des Fühlens der Situation entsteht.

Die transzendente Inter-Ästhesiologie neufassen: die Paarung im Licht des hyperästhetischen Mitfühlens

Durch diese vier Erfahrungskontexte wird die Ästhesiologie der husserlschen *Paarung* ihrerseits radikal verändert: 1) das »coupling« bietet uns eine doppelte Dynamik der Autonomie des Lebewesens und der Empfänglichkeit für den Anderen, welche von der Selbständigkeit des Lebewesens generiert wird; 2) der ›Mimismus‹ lässt die Bewegung

Depraz, Natalie/Mauriac, Frédéric: »La résonance comme époque éthique«, in: *Alter. Revue de Phénoménologie*, N 13: *Éthique et phénoménologie* 2004, 263–279.

⁵⁴ Elkaïm, Mory: *Si tu m'aimes, ne m'aime pas*, Paris 1989, 21–22.

⁵⁵ In dieser Hinsicht, vgl. auch Neuburger, Robert: »Éthique du changement, éthique du choix. Introduction à une thérapie familiale constructiviste« in: Rey, Y./Prieur, B. (Hg.): *Systèmes, éthiques, perspectives en thérapie familiale*, Paris 1991, 105–117.

einer Koinzidenz der Gebärde des Kindes und dessen, was es erfährt, auftauchen; 3) der Eros ist eine radikale relationale Erfahrung der gegenseitigen Rezeptivität; 4) die Resonanz erlaubt es, dass sich die affektive Beweglichkeit der einfühlenden Erfahrung durch ihre Vervielfältigung verwirklicht.

In einem gewissen Sinne hatte Husserl eine solche Verwandlung der Interästhesie in jene hyperästhetische Intensivierung in einigen seiner Beispiele antizipiert: Sein Interesse für diese vier Gestalten (die Tiere, die Neugeborenen, die Verrückten und die Fremden) einerseits, seine Erwähnung der Musikerfahrung der Resonanz im Konzertsaal andererseits zeigen, wie er eine solche Qualität der Intensität des Fühlens in der Gegenwart für den Anderen und für die Anderen empfinden kann, ohne dass er sie thematisch ausgearbeitet hätte.

Lacans Antigone

Zur Normativität des Lustprinzips und dessen Jenseits

Christoph F. E. Holzhey

I.

Jacques Lacans siebtes Seminar (1959–60) beschäftigt sich mit der *Ethik der Psychoanalyse*.¹ Es gewährt der klassischen Tragödie eine derart zentrale Rolle, dass es sich selbst als Tragödie lesen lässt und damit die Frage aufwirft, ob die darin verfochtene Ethik nicht lediglich in einem psychoanalytischen Wissen, sondern letztlich in ästhetischer Erfahrung begründet ist. Während »Die tragische Dimension der psychoanalytischen Erfahrung« den Schlussakt bildet, soll es im vierten Akt um nichts weniger gehen als »Das Wesen der Tragödie«. Der Untertitel »Ein Kommentar zur *Antigone* des Sophokles« schränkt etwas ein und mag überraschen, denkt man doch bei den gewiss innigen Bezügen zwischen Freuds Psychoanalyse und der griechischen Tragödie zuvorderst weniger an Antigone als an ihren Vater und Halbbruder Ödipus. Doch Lacan rechtfertigt seine Wahl nicht nur damit, dass die Tragödie mit ihrem von Aristoteles definierten Ziel der Katharsis noch ursprünglicher als durch ihre Verbindung mit dem Ödipuskomplex an der Wurzel der psychoanalytischen Erfahrung steht (294), sondern räumt *Antigone* dabei auch eine Sonderstellung ein. Er legt nahe, dass es bei der Katharsis in der Tragödie wie auch in der Psychoanalyse weniger um Abfuhr und Abreaktion geht, etwa um die Entledigung übler Säfte im Sinne der Humoralpathologie, sondern um eine Reinigung (295). Dabei geht es sicherlich auch um eine Reinigung von Leidenschaften, von Furcht und Mitleid, aber letztlich habe Katharsis insbesondere den »Sinn einer Reinigung des Begehrens« (385). Was Antigone am Ende von Lacans Analyse dann auszeichnet,

¹ Lacan, Jacques: *Das Seminar von Jacques Lacan Buch VII (1959–1960). Die Ethik der Psychoanalyse*, Weinheim, Berlin 1996. Verweise auf diesen Band sind im Fließtext in Klammern angegeben.

ist, dass sie »die Erfüllung dessen, was man das reine Begehren nennen kann, bis an die Grenze [treibt] [...]. Dieses Begehren verkörpert sie.« (339) Indem sie einem »reinen Begehren« einen Körper gibt, illustriert und verkörpert Antigone aber Lacans Ethik, welche sich »in der folgenden Frage darstellt, die den Wert eines jüngsten Gerichts hat – Habt Ihr konform mit Eurem Begehren gehandelt, das Euch innewohnt?« (374)

Diese Aussagen entfalten ihre Bedeutung erst im Kontext des gesamten Seminars, wo Illustration und Ethik, reines Begehren und Körperlichkeit in einem derart spannungsreichen Verhältnis zueinander stehen, dass deren Kopplung geradezu der Realisierung des Unmöglichen gleich zu kommen scheint. In der Tat zieht sich durch Lacans Ethikseminar der Versuch, Grenzen zu einem Gebiet zu bestimmen und zu überschreiten, dessen Zugang aus verschiedenen Gründen verwehrt ist, nicht zuletzt deswegen, weil es jenseits von Bild und Sprache anzusiedeln ist. Alles scheint sich um einen Bereich zu drehen, der kognitiv nicht zugänglich und konzeptuell nicht fassbar ist, von dem aber gerade deshalb behauptet wird, dass er im höchsten Grade real und ethisch relevant ist. Was das Seminar mühsam umschreibt, ohne je zum Punkt kommen können zu scheinen, soll Sophokles' Tragödie offenbar gelingen und es in der Figur von Antigone verkörpern. Umgekehrt lässt sich aber dieses Gelingen und Verkörpern nicht begreifen, ohne auf vorhergehende Episoden des Seminars zurück zu greifen, wie etwa diejenigen, die seinem Aufsatz »Kant avec Sade« zugrunde liegen. Erst Lacans Seminar lässt Antigone das reine Begehren verkörpern und die Ethik der Psychoanalyse illustrieren. So gehört das gesamte Seminar zur *Antigone*, wie Lacan sie verstanden haben will, und ist selbst als Tragödie zu lesen. Lacans Antigonelektüre kann daher als Lektüeranweisung für sein eigenes Seminar als Tragödie genommen werden. Meine Frage ist dabei, welche Konsequenzen eine derartige Selbstbezogenheit hat, und insbesondere, inwiefern Lacans Spiegelung in Antigone darauf hindeutet, dass seine Ethik der Psychoanalyse letztlich ästhetisch begründet ist.

Es spricht viel dafür, dass der Körper in der Psychoanalyse insofern normgebend ist, als er zwischen Lust und Unlust unterscheidet und somit sein Handeln gemäß des Lustprinzips bestimmt. So erscheint die Lust-Unlust-Unterscheidung bei Freud als die einzig natürlich vorgegebene Unterscheidung, aus der alle anderen Strukturen der Psyche und ihrer Erkenntnis- und Urteilsfunktionen folgen, angefan-

gen von der Konstitution des Lust-Ichs, aber auch des Real-Ichs.² Allerdings zielt Lacan gerade mit der Reinheit des Begehrens gegen utilitaristische Ansätze auf einen Bereich jenseits des Lustprinzips ab, so dass vielmehr der Unterscheidung zwischen dem Lustprinzip und seinem Jenseits eine normgebende, oder zumindest normermöglichende Funktion zukäme. Die Grundfrage, die ich aber stellen möchte, ist, ob nicht durch diese Verdopplung von Unterscheidungen die ursprüngliche Annahme einer elementaren, unhintergehbaren Lust-Unlust-Unterscheidung infrage gestellt und letztlich in eine Unentschiedenheit geführt wird, die Normen nicht vorgibt, sondern fordert, und schon die Abgrenzung eines Bereichs jenseits des Lustprinzips als eine unreflektiert normative Konstruktion erscheinen lässt.

II.

In Sophokles' Tragödie findet sich die abgrenzende Unterscheidung zwischen dem Lustprinzip und seinem Jenseits im Gegensatz von Kreon und Antigone repräsentiert. Während Hegel nahelegt, dass beide gleichermaßen schuldig sind, stellt sich Lacan völlig auf die Seite von Antigone.³ Doch zunächst seien an einige Elemente von Sophokles' um 441 v. Chr. entstandener Tragödie erinnert. Antigone ist die Tochter von Iokaste, der Mutter und Frau von Ödipus, und somit auch Tochter und Halbschwester von Ödipus. Antigones Bruder Eteokles war König der Stadt Theben, die kurz vor Handlungsbeginn von einem Heer unter der Führung ihres anderen Bruders Polyneikes angegriffen wurde. Die beiden Brüder töten sich gegenseitig, und Kreon, der als Bruder von Iokaste die Nachfolge antritt, bestimmt, dass Eteokles ehrenhaft bestattet, Polyneikes aber vor den Toren der Stadt un-

² Vgl. Freud, Sigmund: »Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens«, in: Freud, S.: *Gesammelte Werke*, Bd. 8, 9. Aufl., Frankfurt a. M. 1996, 229–38; Freud, Sigmund, »Die Verneinung«, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 14, 7. Aufl., Frankfurt a. M. 1991, 9–15; Freud, Sigmund, »Triebe und Triebchicksale«, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 10, 8. Aufl., Frankfurt a. M. 1991, 209–32.

³ Vgl. Penney, James: »Beyond Atè: Lacan, Ethics, and the Real«, in: *JPCS: Journal for the Psychoanalysis of Culture & Society* 2002, 7.1, 24, 35 und Copjec, Joan: »The Tomb of Perseverance: On Antigone«, in: Copjec, J./Sorkin, M. (Hg.): *Giving Ground: The Politics of Propinquity*, New York 1999, 235.

bestattet den Tieren zum Fraß überlassen werden soll. Dabei stellt Kreon jeden Versuch, Polyneikes zu bestatten unter Todesstrafe. Die Tragödie beginnt damit, dass Antigone ihre Schwester Ismene erfolglos davon zu überzeugen versucht, gemeinsam ihren Bruder Polyneikes zu begraben. Schließlich unternimmt sie es alleine, bestreut nachts den Leichnam mit Staub und wird dabei beim zweiten Mal von den Wächtern, die die Umsetzung von Kreons Dekret sicherstellen sollen, erfasst. Sie leugnet ihre Tat nicht und beruft sich dabei in einer zentralen Stelle auf den Vorrang ungeschriebener, göttlicher Gesetze. Auf Kreons Frage, wie sie es wagte, sein ihr bekanntes Gesetz zu übertreten, antwortet sie:

Der das verkündete, war ja nicht Zeus,
Auch Dike in der Totengötter Rat
Gab solch Gesetz den Menschen nie. So groß
Schien dein Befehl mir nicht, der sterbliche,
Dass er die ungeschriebnen Gottgebote,
Die wandellosen, konnte übertreffen.
Sie stammen nicht von heute oder gestern,
Sie leben immer, keiner weiß, seit wann.⁴

Kreon beharrt dagegen auf sein zum Wohle des Volkes erlassenes Gesetz und macht auch für seine Nichte keine Ausnahme. Er lässt sie lebendig begraben, wovon ihn auch Haimon, sein Sohn und Bräutigam Antigones, nicht abhalten kann. Nur als der Seher Teiresias ihm glaubhaft Unheil ankündigt, beginnt Kreon zu zweifeln. Er bestattet Polyneikes, kommt aber zu spät zu Antigone, die sich erhängt hat. Auch Haimon und Kreons Frau Eurydike töten sich selbst, während sich Kreon gebrochen wegführen lässt.

Hegels einflussreiche Anmerkungen legen nahe, dass in diesem Stück alle Beteiligten deshalb ein tragisches Ende finden, weil zu diesem historischen Zeitpunkt keine andere Versöhnung oder Vermittlung zwischen den gegensätzlichen Gesetzen der Menschen und der Götter, zwischen dem allgemeinen Willen und dem »Blut der Familie«, möglich war. Antigone und Kreon stellen sich gleichermaßen einseitig auf die Seite des göttlichen bzw. menschlichen Gesetzes, erblicken auf der anderen Seite nur »menschliche zufällige Gewalttätigkeit« bzw. »Eigensinn«, »Ungehorsam« und »Wille der Einzelheit«, und machen

⁴ Sophokles: *Antigone*, übers. v. W. Kuchenmüller. Stuttgart 2000, Z. 450–57.

sich aufgrund dieser Einseitigkeit notwendigerweise durch die Tat schuldig.⁵

Lacan stimmt Hegel bezüglich Kreon grundsätzlich zu und sieht Kreons Urteilsfehler darin bestehen, dass er nicht nur das Gute will, sondern auch aus dem Wohl aller das höchste Gesetz macht. Kreons Sprache sei »vollkommen dem konform [...], was bei Kant der Begriff des Guten heißt« (311). Aber, so erklärt Lacan wenig später kategorisch: »Das Gute vermag nicht über alles zu herrschen, ohne daß ein Exzeß auftaucht, dessen fatale Konsequenzen die Tragödie uns kundtut.« (311) Dieser Exzess bestehe in der Übertretung einer gewissen Grenze, um deren Bestimmung es in Lacans Seminar immer wieder geht, die aber mit dem ungeschriebenen göttlichen Gesetz, das Antigone für sich in Anspruch nimmt, nur unzureichend bestimmt sei.

Mit Kreon endet so auch Lacans Übereinstimmung mit Hegel, wie er schon in seiner ersten Antigone-Sitzung folgendermaßen ankündigte:

Es geht nicht um ein Recht, das gegen ein anderes Recht steht, es geht um ein Unrecht, und es steht gegen – was? Gegen etwas Anderes, nämlich das, was Antigone repräsentiert. Ich werde es Ihnen sagen, es geht nicht einfach um eine Verteidigung der heiligen Rechte des Toten und der Familie, es geht auch nicht um alles das, was man uns hat vorstellen wollen von einer Heiligkeit Antigones. Antigone wird getragen von einer Leidenschaft, und wir werden versuchen herauszufinden, von welcher. (306)

Hegels Ansatz ist auch nach Lacan in unterschiedliche Richtungen weitergeführt und problematisiert worden, gerade hinsichtlich des Status und Ursprungs der ungeschriebenen Verwandtschafts- oder Blutgesetze. Insbesondere aus feministischer Sicht wurde gefragt, inwiefern Antigone als Modell des Widerstands gegen eine falsche, vorgeblich geschlechtsneutrale Universalität dienen könne, welche auf dem Ausschluss von Körperlichkeit beruhe.

Judith Butler merkt etwa an, dass auch Luce Irigaray in Antigone Verwandtschafts- und Blutbeziehungen repräsentiert sieht, sie dies aber nicht in einem präzisen wörtlichen Sinne meine: »For Irigaray, blood designates something of bodily specificity and graphicness that fully abstract principles of political equality not only fail to grasp but must

⁵ Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, Werke, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1970, 342 ff.

rigorously exclude and even annihilate.«⁶ Demgegenüber problematisiert Butler die Annahme, dass Antigone schlicht mit archaischen, angeblich unhintergehbaren Verwandtschaftsgesetzen identifiziert werden könne – eine Annahme, die sie auch bei Lacan, wenn auch auf subtilerer Weise, nachwirken sieht. Sie hebt hervor, dass Antigone die Ordnungen der Verwandtschaft und der Geschlechter verschiedentlich durchquert – so ist ihr Vater Ödipus zugleich ihr Bruder und ihre Tat und Haltung gegenüber Kreon ist im Stück wiederholt als männlich markiert –, und behauptet gegen Lacan, dass derartige Überschreitungen nicht in jeder sozialen Ordnung notwendig zu einem so genannten symbolischen Tod führen müssen. Meine Kritik an den Voraussetzungen von Lacans Ethik ist ähnlich motiviert, setzt aber an einer etwas anderen Stelle an, gewissermaßen näher am Körper, nämlich an Lacans Konzeption des mit dem Todestrieb eng verknüpften Jenseits des Lustprinzips.

Mit Antigones ethischer Haltung lässt sich Körperlichkeit auf unterschiedlichen Ebenen verknüpfen. Am auffallendsten ist wohl die Normativität, die von Polyneikes' Körper auszugehen scheint, das heißt von einem toten Körper. Sicherlich ist es naheliegender, diese weniger im Körper selbst begründet zu sehen, als in den religiösen Vorstellungen der Zeit, wie eben den ungeschriebenen göttlichen Gesetzen, auf die sich Antigone beruft. Dennoch wäre die Frage nach der Normativität des toten Körpers aus zwei entgegen gesetzten Gründen bedenkenswert. Einerseits ließe sich nämlich Ähnliches von der potenziellen Normativität des lebendigen Körpers sagen, was eine Perspektive gegen eine allzu eilfertige Mystifikation des organischen Lebens als solchen eröffnet. Andererseits zählen Bestattungsrituale wohl nicht ganz zu Unrecht zu den konstitutiven Merkmalen menschlicher Kultur. Auch Antigones Aufsehen erregende Begründung, dass sie Kreons Gesetze nur für den aufgrund des Todes ihrer Eltern unersetzbaren Körper ihres Bruders verletzt und es nicht für ihren Mann oder ihre Kinder tun würde, kann ich hier nur als weiteren Hinweis auf die Bedeutung von Körperbeziehungen für ihr Normverständnis erwähnen. Neben dem Körper eines anderen kommt damit auch Antigones eigener Körper ins Spiel, wo sich wiederum zwei Ebenen unterscheiden lassen. Zum Einen stellt sich die Frage nach Antigones Verhältnis zu

⁶ Butler, Judith: *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*, The Wellek Library Lectures, New York 2000, 4.

ihrem eigenen Körper als Bedingung für partikuläre Beziehungen, wie auch als Sitz ihres Begehrens und Handelns. Auf einer zweiten Ebene steht die Wirkung von Antigones Körper auf andere, sei es innerhalb der Handlung, sei es als Objekt für die Zuschauer der Tragödie, deren Körper wiederum bei der ästhetischen, potenziell aber auch normierend reinigenden Wirkung im Spiel ist. Diese verschiedenen Ebenen der Körperlichkeit lassen sich nicht immer strikt trennen, wiederholen sich aber auch nicht schlicht rekursiv. Wenn Lacan etwa von Antigones Verkörperung eines reinen Begehrens spricht, so hat das Begehren gerade kein körperliches Objekt zum Ziel und dessen körperlich-psychische Implementierung ist nicht das, was die Zuschauer wahrnehmen, die sich auch nicht über die Gestalt von Antigones Körper mit ihr identifizieren sollen.

Auf die ästhetische Wirkung von Antigones Verkörperung werde ich zurück kommen und zunächst ausgehend von Lacans Parteinahme für Antigone und gegen Kreon die Normativität oder zumindest Normgebung des eigenen Körpers als Sitz von Lust und Begehren vertiefen. Lacan kann sich bei seiner Bewertung zwar auf die Tragödie berufen, dessen Chor sich nach seiner anfänglichen Unentschiedenheit für Antigone ausspricht. Auch ist es für Lacan von Bedeutung, dass Antigone bis zum Ende standfest, ohne Zweifel, Furcht oder Mitleid bleibt, während dies für Kreon gerade nicht zutrifft. Doch beruht seine Bewertung in erster Linie darauf, dass er in Kreon eine dem Lustprinzip geschuldete Logik des Wohles, des Guten und der Güter repräsentiert sieht, in Antigone dagegen eine genuin ethische Haltung, die in ihrem reinen Begehren jenseits des Lustprinzips begründet liegt. Dabei ist Lacans Vorstellung eines reinen Begehrens durchaus mit Blick auf Kant zu verstehen, und zwar sowohl auf seine Kritik der reinen Vernunft als auch auf die Kritik der praktischen Vernunft, sofern letztere fordert, dass die »Triebfeder der sittlichen Gesinnung« frei von »pathologischen«, körperlich und sinnlich bedingten Faktoren sein muss.⁷ In Lacans Ethikseminar, das wiederholt einen großen Bogen von Aristoteles bis Freud schlägt, nimmt Kant in der Tat eine besondere Stellung ein, die etwa Slavoj Žižek insbesondere darin begründet sieht, dass Kant für Lacan der erste war, der die Dimension jenseits des Lustprin-

⁷ Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft, Werkausgabe*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 7, Frankfurt a. M. 1998, 196.

zips aufgezeigt hat.⁸ Diese bemerkenswerte These bezeichnet Žižek als Kernaussage von Lacans *Kant avec Sade*, aber bevor ich zu dieser Verknüpfung komme, möchte ich einen längeren Exkurs einschieben, der weniger spektakulär, aber vielleicht ähnlich spekulativ mit »Kant avec Fechner« überschrieben werden könnte. Darin geht es mir darum, das Lustprinzip und eine darin begründete Moral näher zu bestimmen und im Hinblick auf meinen eigenen Ansatz zur Normativität der Lust-Unlust-Unterscheidung zu problematisieren.

III.

Die Prägung des Begriffs »Lustprinzip« stammt bekanntlich nicht von Freud, sondern kann Gustav Fechners Aufsatz *Ueber das Lustprincip des Handelns* von 1848 zugeschrieben werden.⁹ Dabei beabsichtigte Fechner weniger eine Innovation, als die Verteidigung seines zwei Jahre vorher erschienenen Büchleins *Ueber das höchste Gut* (1846) gegen den Vorwurf, es öffne die Türen zum »gemeinsten Eudämonismus«¹⁰. Nun ist aber der Begriff des Eudämonismus in der Moderne erst wieder mit Kant aufgetaucht, der ihn verwendete, um alle vorkritischen Moraltheorien zu charakterisieren und aufgrund ihrer Annahme, die Aussicht auf Glück sei der einzige Bestimmungsgrund für den Willen, zurückzuweisen.¹¹ Man könnte daher sagen, dass das Lustprinzip lange Zeit impliziert war und als solches erst explizit formuliert wurde, nachdem Kant darüber hinaus ging.

Tatsächlich erinnert Fechners umfassende Definition von »Lust« und »Unlust« etwa an John Lockes Einteilung der einfachen Vorstellungen in seinem *Versuch über den menschlichen Verstand* (1690). Fechner betont, dass sein Argument entscheidend davon abhängt, die

⁸ Vgl. Žižek, Slavoj: »The Totalitarian Invitation to Enjoyment«, in: *Qui Parle: Literature, Philosophy, Visual Arts, History* 1991, 5.1, 73.

⁹ Dieser Abschnitt erschien teilweise schon auf Englisch in meinem Aufsatz Holzhey, Christoph F. E.: »On the Emergence of Sexual Difference in the 18th Century: Economies of Pleasure in Herder's *Liebe und Selbstheit*«, in: *German Quarterly* 2006, 79.1, 1–27.

¹⁰ Ulrici, Hermann: »Gust. Theod. Fechner: Ueber das höchste Gut«, in: *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik* 1847, 17, 272.

¹¹ Vgl. Reiner, Hans: »Eudämonismus«, in: Ritter, J./Gründer, K. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 2, Darmstadt 1972, 819–23.

Begriffe von Lust und Unlust wahrlich weit zu fassen. Trotz der Verschiedenheit der Empfindungen in jeder Klasse könne man

ohne Zaudern und Schwierigkeit [...] unzählige [...] Empfindungen der einen oder andern Classe zu[gesellen], der ersten namentlich Alles, was unter die Ausdrücke Freude, Vergnügen, Genuß, Wohlgefühl, innere Befriedigung, Lust u. s. w. fällt; der letzten, was mit Traurigkeit, Gram, Trübsinn, Leid, Mißvergnügen, Schmerz, Wehgefühl, innere Unbefriedigkeit, Unlust u. s. w. bezeichnet wird.¹²

Fechner beobachtet, dass Eudämonismuskritiker dieser breiten Definition zwar problemlos zustimmen, dann aber doch auf eine engere Bedeutung von Lust zurückfallen und aufgrund ihres unedlen Beigeschmacks den ganzen Ansatz verwerfen. Diesen Kritikern erscheint es – ähnlich wie Kritikern der Psychoanalyse und manchen Kritikern des Utilitarismus –, dass hohe kulturelle und religiöse Werte durch die Annahme des Lustprinzips entwertet und erniedrigt würden, das heißt durch die Behauptung, »daß alle Motive und Zwecke des Handelns schon von Natur, ihrem Wesen nach, sich auf Lust und Unlust beziehen«, und die Forderung »die größte Lust, das größte Glück in die Welt überhaupt zu bringen suchen«. Gegen diesen Vorwurf versucht Fechner den Nachweis, dass sich jede anerkannte moralische Regel ins Lustprinzip übersetzen lässt und das Lustprinzip somit lediglich eine gemeinsame Grundlage für andere, verschiedentlich formulierte moralische Formeln darstellt – allerdings mit dem Vorteil, dass nur das Lustprinzip »unmittelbar klar und verständlich« sei.¹³

Kant hätte in all diesen Punkten mit Fechner übereinstimmen können. Tatsächlich beginnt seine Kritik der praktischen Vernunft mit einem Lehrsatz, der den Kern von Fechners Argument erfasst: »Alle materiale praktischen Prinzipien sind, als solche, insgesamt von einer und derselben Art, und gehören unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit.«¹⁴ Fechner besteht zwar auch darauf, der Mensch solle nicht lediglich sein eigenes Glück befördern, sondern das Glück der Menschheit im Ganzen. Aber er scheint den Punkt von Kants Kritik völlig zu verkennen, wenn er anmerkt, dass

¹² Fechner, Gustav Theodor: »Ueber das Lustprincip des Handelns«, in: *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik* 1848, 19, 1 f.

¹³ Fechner, Gustav Theodor: *Über das höchste Gut*, hg. v. Wilhelm Platz, Stuttgart 1923, 11.

¹⁴ Kant 1998, 128.

sein Lustprinzip im Grunde dem kategorischen Imperativ entspricht, aber den Vorteil hat, dass es mit »realem Inhalt«¹⁵ gefüllt ist. Denn der reale, materielle Inhalt, den Fechners Lustprinzip dem Kantschen Imperativ hinzufügt, ist gerade, was Kant ausschließt. In diesem Sinne kann man vielleicht Lacan und Žižek zustimmen, dass Kant der Erste war, der die Dimension dessen aufzeigte, was Freud später als Jenseits des Lustprinzips bezeichnete.¹⁶

Wenn Fechner Kants entscheidenden Schritt jenseits des Lustprinzips zu verkennen scheint, so tut Kants Kritik doch mehr, als dem Lustprinzip lediglich durch Negation Form zu geben. Die Lustdimension kehrt durch die Antinomie der praktischen Vernunft mit Nachdruck zurück: Obgleich Tugend weder durch Glück motiviert noch eine Garantie dafür ist, werden Tugend und Glückseligkeit im höchsten Gut dennoch als notwendig verbunden gedacht.¹⁷ Kant löst diese Antinomie ähnlich wie die Antinomie der reinen Vernunft, die aus einem Widerstreit zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit besteht: Er betrachtet dort das handelnde Wesen sowohl als *Erscheinung*, die eine dem Naturmechanismus gemäße Kausalität in der Sinnenwelt hat, als auch als *Noumenon*, das einen von allem Naturgesetze freien Bestimmungsgrund jener Kausalität enthalten könne.¹⁸ Während in der Sinnenwelt keine notwendige Beziehung zwischen Tugend und Glückseligkeit besteht, wird eine derartige Beziehung möglich, indem man sich als Noumenon in einer Verstandeswelt denkt, allerdings nur durch Vermittlung und in einem unendlichen Progress, der letztendlich zu den Postulaten der unsterblichen Seele und der Existenz Gottes führt.¹⁹

Die Antinomie der praktischen Vernunft und ihre Lösung durch eine radikale Phänomen-Noumenon-Unterscheidung schaffen so Platz für Lust jenseits des Lustprinzips. Diese Lust ist sicherlich entlegen, sofern sich als Noumenon in einer Verstandeswelt zu denken auch bedeutet, aus Pflicht statt für Lust zu handeln und Glückseligkeit in die unendlich entfernte Zukunft aufzuschieben. Mit Lacan ließe sich auch sagen: Es erfordert symbolische Kastration. Aber Kants Kritik evoziert auch eine Art von Lust im Moment des Handelns jenseits von Lust,

¹⁵ Fechner 1923, 27.

¹⁶ Siehe Žižek 1991, 73.

¹⁷ Kant 1998, 242.

¹⁸ a. a. O., 243.

¹⁹ a. a. O., 242–56.

selbst wenn dies gegen Lust zu handeln bedeutet. Er spricht nicht nur von »Selbstzufriedenheit« als »ein Analogon der Glückseligkeit, welche das Bewußtsein der Tugend notwendig begleiten muß«, sondern verweist auch voraus auf seine Kritik der Urteilskraft, wenn er bemerkt, »die echte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft [...] ist keine andere, als das reine moralische Gesetz selber, so fern es uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren läßt.«²⁰ Obwohl Kants Moralphilosophie ausschließt, dass moralische Handlungen durch Lust motiviert sind, belohnt er sie doch auch mit Lust – und zwar nicht in entfernter Zukunft, sondern nahezu unmittelbar durch die ästhetische Lust des Erhabenen. Da das Erhabene Unlust erfordert, scheint allerdings bei diesem Perspektivenwechsel vom Moralischen ins Ästhetische die belohnende Lust nicht lediglich jenseits des Lustprinzips zu liegen, sondern geradezu gegen das Lustprinzip gerichtet zu sein.

Dies soll weniger auf eine Kritik von Kant hinauslaufen, etwa aufgrund seines strengen Rigorismus, sondern auf eine Problematisierung und Erweiterung von Fechner. Denn mir erscheint zwar sein weit gefasstes Lustprinzip als heuristisches psychologisches Modell und sein Ansatz, moralische Normen in dieses zu übersetzen, durchaus produktiv zu sein. Phänomene wie die des Erhabenen problematisieren aber seine Ausgangsannahme, alle Empfindungen könnten »ohne Zaudern und Schwierigkeit« zwei klar geschiedenen, mit Lust und Unlust überschriebenen Klassen zugeteilt werden. Gerade in Kants Analyse dieser Phänomene tut sich jedoch auch ein Lösungsansatz auf, nämlich die Möglichkeit zweier widerstreitender Lustprinzipien zuzulassen. Dieser Widerstreit könnte in Anlehnung an Kants Antinomien (aber wohl nicht in seinem Sinne) konzipiert und gelöst werden, nämlich indem man zwischen zwei Ebenen oder Perspektiven unterscheidet, zwischen einer phänomenalen und einer noumenalen, zwischen Lust aus der sinnlichen Existenz und Lust aus einer übersinnlichen Existenz.

Hier von einem doppelten Lustprinzip zu sprechen bedeutet auch, das Lustprinzip selbst in einer doppelten Bedeutung zu nehmen. Formal gesehen verbindet das Lustprinzip Handlung mit dem Streben nach Lust, während auf einer materielleren Ebene das Lustprinzip auch ein spezifisches Prinzip der Lust bezeichnet. Während beispielsweise das Freudsche Lustprinzip einen minimalen und/oder konstanten

²⁰ a. a. O., 211.

Spannungszustand anstrebt, konzipiert Kants Ästhetik Lust vorwiegend über Zweckmäßigkeit.²¹ Mit dem Vorschlag, zumindest vorübergehend auf einer heuristischen Ebene von einem dualen Lustprinzip auszugehen, das heißt statt von einem Jenseits des Lustprinzips von einem anderen, entgegengesetzten Lustprinzip auszugehen, geht es mir nicht darum, bezüglich der Frage Stellung zu nehmen, ob Lust/Unlust Handlungen motiviert oder nur begleitet. Diese Frage kann für jeden konkreten Fall vielleicht prinzipiell gar nicht entschieden werden, wie auch Kant bekräftigt.²² Eine Antwort darauf würde auch nichts daran ändern, dass in moralischen Handlungen Lust und Unlust (in Fechners weitem Sinne) eng miteinander verknüpft auftreten. Vielmehr interessiert mich, dass die Trennung der Lustprinzipien offenbar weit reichende Folgen hat, welche aber von der Eindeutigkeit der Trennung abhängen.

Ein Gegenansatz mag verdeutlichen, was auf dem Spiel steht, wenn man nämlich die Trennung widerstreitender Lustprinzipien – bzw. die Trennung des Lustprinzips von seinem Jenseits – als Ausdruck einer elementaren Verflechtung von Lust und Unlust, bis hin zur Unentscheidbarkeit deutet. In diesem Fall würde ein Phänomen der verschränkten Lust und Unlust erst durch die Annahme eines Lustprinzips zu einem Paradox werden, das dann durch Verzeitlichung, Hierarchisierung und Verräumlichung verschiedentlich gelöst werden kann, wie

²¹ Eine notwendige Beziehung zwischen Erkenntnis und Lust/Unlust schließt Kant allerdings grundsätzlich aus, was durch eine von Lacan hervorgehobene (100) Ausnahme deutlich wird, bei der es bezeichnenderweise um eine Verbindung von Moral und Schmerz geht. Kant schreibt, wir können »a priori einsehen, daß das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens dadurch, daß es allen unseren Neigungen Eintrag tut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt werden kann, und hier haben wir nun den ersten, vielleicht auch einzigen Fall, da wir aus Begriffen a priori das Verhältnis eines Erkenntnisses (hier ist es einer reinen praktischen Vernunft) zum Gefühl der Lust oder Unlust bestimmen konnten« (Ibid., 193).

²² Vgl.: »In der Tat ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruhet habe. Denn [...] es kann [...] gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe [...] die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei, dafür wir denn gerne uns mit einem uns fälschlich angemäßen edlern Bewegungsgrunde schmeicheln, in der Tat aber selbst durch die angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemals völlig kommen können [...].« (Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe, hg. v. Wilhelm Weischedel, 14. Aufl., Bd. 7, Frankfurt a. M. 1998, 34).

etwa in Kants Analytik des Erhabenen durch Unterscheidung der Vermögen der Einbildungskraft und der Vernunft. Diesem Gegenansatz zufolge wäre die Lust-Unlust-Unterscheidung keine elementare, unhintergehbare Unterscheidung, sondern es ginge ihr etwas voraus, wodurch sie selbst in einem starken Sinne diskursiv konstruiert wäre. Damit ließe sich der merkwürdige Umstand angehen, dass eine eudämonistisch-utilitaristische Ethik tendenziell zugleich anthropologisch deskriptiv und normativ ist (Menschen versuchen Glück zu maximieren und sollen es auch tun). Was mir an Fechners Ansatz jedenfalls besonders problematisch erscheint, ist nicht, dass er hedonistisch wäre und hohe Werte und Ansprüche zu entwerten droht, sondern dass er von einer elementaren Lust-Unlust-Unterscheidung ausgeht, welche dann die Funktion einer natürlichen, körperlich vorgegebenen Normativität erhält, die auf andere übertragen wird und Grundlage des utilitaristischen Kalküls bilden kann. Geht man dagegen von einer elementaren Unentschiedenheit aus, stellt sich eine kognitiv unentscheidbare und somit genuin ethische Frage schon bei der Art und Weise, wie Lust und Unlust durch Anwendung zweier Lustprinzipien unterschieden werden.

Man kann Freuds *Jenseits des Lustprinzips* genau in diesem eben bezeichneten Sinne verstehen, dass der Lust-Unlust-Unterscheidung etwas vorangehen muss, insbesondere dann, wenn er davon spricht, dass Wahrnehmungen erst psychisch gebunden werden müssen, bevor sie dem Lustprinzip unterstehen können und sonst zwanghaft wiederholt werden. Doch mit dieser Formulierung ist auch schon eine Unterscheidung festgeschrieben zwischen seinem Lustprinzip der Spannungsminimierung bzw. -erhaltung und einem Jenseits, das hier mit dem Wiederholungszwang und später mit dem Todestrieb identifiziert zu sein scheint. Allerdings revidiert Freud mit dem Todestrieb insbesondere auch seine Auffassung, dass Masochismus nur sekundär aus Rückwendung eines elementaren Sadismus entsteht, und erwägt statt dessen einen primären, erogenen Masochismus, der auf eine körperlich-physiologisch gedachte Lust-Unlust-Unentschiedenheit hindeutet, aus der keine ethischen Forderungen ableitbar zu sein scheinen. Lacan beharrt dagegen auf der Unterscheidung des Lustprinzips und seines Jenseits, stellt letzteres in das Zentrum seiner Ethik der Psychoanalyse und verknüpft es nicht nur mit Kant, sondern auch mit dem Namenspatron des Sadismus.

Insofern Lacan sich gegen utilitaristische Ansätze stellt und das

Ethische mit dem Jenseits des Lustprinzips verknüpft, steht er ganz auf der Seite von Kant. Zugleich bringt er diesen aber mit Sade in Verbindung, und zwar zunächst »um einen Schock, ein Augenöffnen zu bewirken« (97). Dabei scheint diese Engführung durchaus ernst gemeint, allerdings auch vielschichtig und mehrdeutig in ihrer Funktion. Er beginnt damit nahezulegen, dass von Sade »genau die Kantschen Kriterien [...] vorgetragen werden zur Rechtfertigung von Positionen, in denen man eine Art Antimoral erkennen kann« (98). Unsere Abneigung dagegen entspringe nur einem Gefühl, das heißt genau dem, was Kant »aus den Kriterien des Moralgesetzes zu eliminieren behauptet.« Wenn man aber aus der Moral jedes Gefühlselement eliminiere, dann sei »Sades Welt – selbst wenn sie das Gegenteil und die Karikatur davon ist – im Extrem begreifbar als eine der möglichen Verwirklichungen einer von einer radikalen Ethik beherrschten Welt, von der Kantschen Ethik, wie sie 1788 niedergelegt wird« (99). Lacan behauptet hier nicht, dass Kants Moral zu rigoros ist und etwa proto-sadistisch vom Subjekt Opfer und Einschränkungen verlangt, sondern dass er die Möglichkeit übersieht, dass auch die Sadesche Welt mit seinem kategorischen Imperativ kompatibel ist. Lacan führt dieses Übersehen unter anderem darauf zurück, dass Kant nicht etwa zu idealistisch annimmt, dass man auch entgegen oder unabhängig von seinen Neigungen handeln kann, sondern dass es jenseits des Lustprinzips noch weitaus mehr Möglichkeiten gibt, als es Kant liebt ist.

IV.

Jenseits des Lustprinzips gibt es bei Lacan insbesondere Begehren und Genuss – letzteres im besonderen Sinne von *jouissance*, deren Problematik er in seinem Ethikseminar über Sade unter Hervorhebung der Rolle von Überschreitung, Verbrechen, Schmerz und Zerstörung angeht. Lacan setzt dabei *jouissance* in enge Verbindung mit dem Todestrieb aus Freuds *Jenseits des Lustprinzips* und führt über Sade auch die Unterscheidung von zwei Toden ein, die für seine Interpretation von Antigone zentral sein werden. Damit geht er in die entgegengesetzte Richtung, als die vorhin von mir skizzierte. Statt das Lustprinzip zu erweitern oder zu verdoppeln, rechnet er auch Begehren und Genuss zum Jenseits des Lustprinzips. Mit seiner Wortwahl wird aber vielleicht auch mein Vorschlag verständlicher, von einem dualen Lustprin-

zip auszugehen. Die Frage nach der normativen Funktion der Unterscheidung zwischen dem Lustprinzip und seinem Jenseits liegt insbesondere darin begründet, dass Lacan trotz seiner waghalsigen Ausdehnung von Kants Moralphilosophie bis zur Integration der Sadeschen Welt mit Kant weiterhin genau das ethisch zu privilegieren scheint, was jenseits des Lustprinzips liegt. Dabei erscheint es mir signifikant, dass Lacan Kant und Sade auch darin vergleicht, dass sie dem Gefühl des Schmerzes eine besondere Rolle zukommen lassen (100 und 314 f.). Aber reichen Schmerz und das Operieren jenseits des Lustprinzips aus, um etwas als ethisch zu privilegieren? Kann man dezidiert für Antigone und gegen Kreon Partei ergreifen, nur weil letzterer das Gute und das Wohl aller will?

Der Grund für Lacans Privilegierung des Jenseits und für seine einseitige Stellungnahme für Antigone ist schon deshalb schwer auszumachen, weil er eine ganze Reihe heterogener Aspekte anführt. Eine Grundkonstante seiner Lehre ist sicherlich, dass er sich gegen psychoanalytische Tendenzen richtet, die versuchen, das Subjekt zu integrieren, indem sie das Ich stärken, es damit für die Anforderungen der Wirklichkeit wappnen, was auch heißt, es an sie anzupassen. Damit bestärke man nur imaginäre Spiegelbild-Beziehungen, welche notwendig zu Entfremdung, zu aggressiven Rivalitätsbeziehungen bis hin zu psychotischer Fragmentierung führen. In seiner vorletzten Sitzung »Die moralischen Ziele der Psychoanalyse« weigert er sich, die Psychoanalyse zum »Garanten des Bürgertraums« zu machen und die »Zerrissenheit des moralischen Seins beim Menschen [...] einfach [zu] vergessen«. Dabei begründet er die Zerrissenheit mit der bizarren Ökonomie des Überichs, das Freuds *Unbehagen in der Kultur* zufolge umso fordernder und grausamer auftritt, je mehr man ihm Opfer bringt (361). Seine Erklärung, weshalb das utilitaristische Prinzip des größtmöglichen Glücks sich nicht an egoistische Forderungen stößt – weil sich nämlich das imaginäre Ich über Identifikationen mit der Gestalt des anderen konstituiert –, scheint auch einen Vorwurf zu enthalten: »Was ich will, ist das Wohl der andern, vorausgesetzt, es bleibt im Bild des meinen« (227). Ähnliches gilt für sein Argument, die Moral der Güter sei eine Herrenmoral und »[d]er Bereich des Guten [...] die Entstehung von Macht« (276). Doch damit lassen sich allenfalls interne Widersprüche oder Unstimmigkeiten aufzeigen, da etwa das Vermeiden von Aggressivität und Leiden unter unbewussten Schuldgefühlen, oder die Realisierung von Gleichheit, Machtfreiheit oder universeller

Nächstenliebe keine Forderungen seiner Ethik zu sein scheinen. Seine Argumente, dass die Logik des Guten und der Güter den Zugang zum Begehren verstellen und als Abwehrreaktionen gegen eine bedrohlich erscheinende *jouissance* verstanden werden können, sind wiederum nur aus seiner internen Perspektive stichhaltig.

Dennoch scheint er den Anspruch zu erheben, dass seine Ethik in einer unveränderlichen, soziohistorisch unabhängigen menschlichen Wirklichkeit begründet liegt. So meint er etwa am Ende des Seminars gezeigt zu haben, dass in dem von ihm abgesteckten Bereich »die Funktion des Begehrens in einem grundlegenden Verhältnis zum Tod bleiben [muss]«, was er mit der rhetorischen Frage begründet: »muß das Ende der Analyse, das wahrhafte Ende, [...] nicht den, der sich ihr unterzieht, mit der Realität der *conditio humana* konfrontieren?« (362) Weiterhin erklärt Lacan in der Einführung zu seinem Ethikseminar, dass sich für ihn die ethische Frage nicht in Bezug auf Ideale stellt, sondern dass sie sich »aus einer Orientierung der Auszeichnung des Menschen im Verhältnis zum Realen artikulieren« (19) lässt. Man kann daher bei Lacan von einer »Ethik des Realen« sprechen, was zwar nicht heißen muss, dass er seine Ethik im Realen gründet und etwa vom Sein auf ein Sollen folgert, was aber dennoch auf eine enge Beziehung zwischen diesen beiden Registern hindeutet.²³

Lacans Ethik ist dabei insbesondere dadurch jeglicher soziokultureller Relativismus fremd, dass das Reale – im Gegensatz zur Realität oder der Wirklichkeit – prinzipiell unzugänglich ist, definiert als das, was sich nicht symbolisieren lässt, als das, was sich nicht in die symbolische Ordnung der Sprache im weitesten Sinne als die Ordnung von Signifikanten integrieren lässt. Während man meinen sollte, dass sich mit der absoluten Unzugänglichkeit des Realen auch seine ethische Funktion erübrigt, behauptet Lacan, dass das Reale gerade als Unzugängliches wirksam ist. Das Reale ist der Bereich dessen, was Lacan mit Bezug auf Freud, aber auch Kant, mit dem deutschen Ausdruck »das Ding« benennt, und dieses Ding erklärt er als das Objekt des Begehrens. Dabei ist das Ding nicht Ziel des Begehrens, sondern seine Ursache.²⁴ Genau um dieses Ding und das Begehren, das es verursacht, dreht sich Lacans Ethikseminar.

²³ Siehe hierzu auch Zupančič, Alenka: *Ethics of the Real: Kant, Lacan*, London, New York 2000.

²⁴ Später wird Lacan das Ding als Ursache des Begehrens auch »objet a« nennen. Vgl.

Welche Rolle spielt in alledem der Körper? Einerseits scheint er gar keine bzw. nur eine negative Rolle zu spielen: Das Ding ist gerade nicht der empirisch zugängliche eigene oder fremde Körper, sondern das, was in beidem radikal fremd und unzugänglich bleibt. Das Begehren ist gerade nicht mit körperlichen Bedürfnissen zu verwechseln und wird gerade nicht mittels anderer Körper befriedigt. Wiederum erscheint also das Ethische in Anlehnung an Kant gerade über die Abwesenheit pathologischer Faktoren konzipiert und somit jenseits von Körperbildern und -konstruktionen, jenseits von Lust und Unlust.

Andererseits ist Lacans Argumentationsstil denkbar weit von Kants entfernt; er beruft sich nicht auf die Vernunft, sondern auf seine psychoanalytische Erfahrung und auf Freuds Texte. In seinem Ethikseminar beruft er sich dabei insbesondere – und zwar gerade bei der Entwicklung des Dings – auf Freuds *Entwurf einer Psychologie* von 1895, welche eine Psychologie auf der Grundlage der Neurobiologie seiner Zeit entwirft. Freud versucht darin ausgehend vom Prinzip der Reizentladung die ontogenetische Entwicklung des Gehirns zu modellieren, was ihn zur Annahme verschiedener Neuronenarten für Bewusstsein und Erinnerung veranlasst, sowie verschiedener Prozesse, den so genannten Primär- und Sekundärprozessen. Lacan bezieht sich insbesondere auf den Abschnitt zum Erinnern und Urteilen, wo Freud von einem dem Subjekt ähnlichen Objekt, dem *Nebenmenschen* ausgeht, an dem der Mensch erkennen lernt, weil es zugleich erstes Befriedigungsobjekt, erstes feindliches Objekt und einzige helfende Macht ist. Mithilfe seiner Erinnerungen – und insbesondere des Vergleichs mit seinen eigenen Körpererfahrungen – sondert sich für das Subjekt der »Komplex des Nebenmenschen in zwei Bestandteilen, von denen der eine durch konstantes Gefüge imponiert, als *Ding* beisammenbleibt, während der andere durch Erinnerungsarbeit *verstanden*, d. h. auf eine Nachricht vom eigenen Körper zurückgeführt werden kann.«²⁵ Wenig später bemerkt Freud noch: »Was wir *Dinge* nennen, sind Reste, die sich der Beurteilung entziehen.«²⁶

Fink, Bruce: *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*, Princeton 1995, 91 f.

²⁵ Freud, Sigmund: »Entwurf einer Psychologie«, in: Freud, S.: *Aus den Anfängen der Psychoanalyse: Briefe an Wilhelm Fließ; Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887–1902*, Frankfurt a. M. 1975, 338.

²⁶ a. a. O., 339.

Lacans Konzeption des im unzugänglichen Realen angesiedelten Dings und seiner ethischen Dimension sind diesen Zitaten geschuldet, und somit auch einem deutlich empiristisch-mechanistischen Entwicklungsmodell von Gehirn und Psyche, das völlig verkörpert ist, aber auch die mögliche Wirkung von nicht-assimilierbaren Wahrnehmungen einschließt. Ganz explizit rühmt Lacan Freud dafür, dass seine »Forschung die ganze Welt in uns hat zurückkehren lassen, sie endgültig an ihren Platz gestellt hat, das heißt in unseren Körper und nirgendwo sonst hin« (115).²⁷

Lacans scheinbar widersprüchliche Einstellung zur Rolle des Körpers lässt sich zumindest teilweise so verstehen, dass mit der Freud'schen Psychoanalyse Dualismen oder Gegensätze in den Körper verlegt, dabei aber keineswegs eingeebnet oder aufgelöst werden, sondern als Konflikte fortbestehen. Indem er im Kontext des letzten Zitats auf den Gabelungspunkt von Freud und Jung um 1910 hinweist, unterstreicht Lacan Freuds Intuition eines strikten inneren Konflikts, der sich durch Freuds Werk zieht, wenngleich er verschiedentlich konzeptualisiert wird: als Primär- vs. Sekundärprozesse, Ich- vs. Sexualtriebe, narzisstische vs. Objektlibido und zuletzt Eros vs. Thanatos oder Todestrieb, bzw. das Lustprinzip und sein Jenseits. Lacan setzt diese Reihe fort, indem er etwa das Imaginäre dem Symbolischen gegenüberstellt und diese später zunehmend dem Realen. Zugleich integriert er vorhergehende Einsichten und bringt sie zu neuen Spannungsverhältnissen. So verbindet er etwa das Ding des Freud'schen *Entwurf* als ein sich der Beurteilung entziehender Rest mit den Wahrnehmungen, die im *Jenseits des Lustprinzips* solange dem Wiederholungszwang unterliegen, bis sie gebunden werden können. Mit seiner linguistischen Erweiterung von Freud hebt er die sprachliche Konstruktion der Realität innerhalb der symbolischen Ordnung hervor und untermauert damit auch die Unentrinnbarkeit unsymbolisierbarer Reste, so dass nun der Zwang jenseits des Lustprinzips einerseits der Realität ihre beständige Konsistenz geben und andererseits eine Allianz mit dem Moralgesetz eingehen kann.²⁸

²⁷ Siehe dazu Copjec 1999, 237.

²⁸ Vgl. Lacans These, »daß das Moralgesetz sich in Absicht auf das Reale als solches artikuliert, auf das Reale, insofern es die Garantie des *Dings* sein kann« (95).

V.

Das Faszinierende an der freudschen/lacanschen Psychoanalyse, das mir gerade für die Frage nach der Normativität des Körpers relevant erscheint, ist, dass sie gewissermaßen von einer völlig monistischen, materialistischen, sogar mechanistischen Verortung des Menschen im Körper ausgeht, aber zugleich an der Intuition festhält, dass ein grundlegender Konflikt den Organismus durchzieht und einen Großteil dessen bedingt und plausibel zu machen vermag, was man zum Wesen des Menschen zählen könnte oder möchte. Dabei scheint es, als könne ihr die Konzeptualisierung dieses Konfliktes nicht definitiv gelingen und sie müsse sich damit begnügen, sich ihm mit fortwährenden Neuformulierungen von Dualismen anzunähern und ihn letztlich durch ihr Scheitern vorzuführen – was ja nach dem eben Gesagten nur konsequent wäre. In dieser Richtung ist Freuds *Jenseits des Lustprinzips* mit seiner kontroversen These des Todestriebes schon gelesen worden. Insbesondere Leo Bersanis *The Freudian Body* vertritt die These, dass sich in diesem Text Freuds »Wahrheit« nur ästhetisch durch eine beständige Selbstsabotage des Denkprozesses einstellt.²⁹

Ähnliches möchte ich für Lacans Ethikseminar behaupten, das beständig um einen zentralen Bereich kreist, diesen verschiedentlich mit dem Ding, dem Realen, der *jouissance*, etc. benennt, und seine Leser beständig darauf hinweist, dass er sie an eine Grenze zu diesem grundsätzlich unzugänglichen Bereich führt. Es ist vor allem die über das Lustprinzip bestimmte Ordnung des Guten und der Güter, die eine Schranke bildet, aber es gibt noch eine zweite Schranke:

Es wird uns über diesen Ort der Mäßigung hinaus, den Kette und Kreislauf der Güter bilden, immerhin ein Feld aufgetan, das es uns gestattet, uns dem zentralen Feld wieder zu nähern [...]. Die wirkliche Schranke, die das Subjekt vor dem unbenennbaren Feld des radikalen Begehrens einhalten läßt, das das Feld absoluter Destruktion, der Destruktion über die Verwesung hinaus ist, ist das ästhetische Phänomen im eigentlichen Sinn, insoweit es mit der Erfahrung des Schönen zusammenfällt – das Schöne in seiner strahlenden Erscheinung, in seinem Glanz, das Schöne, von dem gesagt wurde, daß es der Glanz des Wahren sei. (262)

Indem Lacan diese Erfahrung des Schönen anhand der Antigone vorführt, wirkt ihr Glanz auch in seinem Seminar, und seine Beschreibung

²⁹ Bersani, Leo: *The Freudian Body: Psychoanalysis and Art*, New York 1986.

davon kann als selbstbezügliche Reflexion über den ästhetischen Effekt seines Seminar gelesen werden – von dieser Tragödie in fünf Akten, das im ersten Akt das Ding als Hauptprotagonist vorstellt und im letzten die tragische Dimension der psychoanalytischen Erfahrung, das notwendige Verhältnis des Begehrens zum Tod, bestätigt.

Angesichts dessen, dass Lacan allem, was im Imaginären anzusiedeln ist, mehr als skeptisch und kritisch gegenüber steht – dabei immer wieder das Moment der *méconnaissance*, der Verkenntung betont –, verwundert es, dass er gerade das faszinierende »Bild« der Antigone als zentral für das Wesen der Tragödie hervorhebt. Genau dies tut er aber im folgenden Zitat, das auch deshalb interessant ist, weil es sich gut auf Lacans eigenes Seminar und sein zugleich faszinierendes und fesselndes Subjektbild anwenden lässt:

Antigone zeigt uns [...] den Zielpunkt, der das Begehren definiert. / Dieses Ziel geht auf ein Bild, das ich weiß nicht was für ein bisher nicht artikulierbares Geheimnis birgt, das mit den Augen blinzeln ließ in dem Moment, wo man es betrachtete. Dieses Bild ist gleichwohl im Mittelpunkt der Tragödie, denn es ist das faszinierende Bild der Antigone selbst. Wir wissen sehr wohl, daß sie es ist, was uns [...] fasziniert, und zwar in ihrem unerträglichen Glanz, in dem, was an ihr uns fesselt und gleichzeitig ein Verbot ausspricht, in dem Sinne, daß es uns einschüchtert, in dem, was an ihr verwirrend ist [...] / Auf der Seite dieser Anziehung haben wir den wahren Sinn, das wahre Geheimnis, die wahre Bedeutung der Tragödie zu suchen. (298)

Lacan bringt die Spannung zwischen seiner Zelebration von Antigones Bild und seiner Problematisierung des Imaginären gleich auf den Punkt, wenn er bemerkt, wir würden von der »Serie des Imaginären [...] purgiert im Mittel eines Bildes unter anderen« (299). Ein besonderes Bild soll uns also von der Macht des Imaginären, von der Macht der Bilder reinigen. Was dieses Bild auszeichnet, ist ausgerechnet seine Schönheit, welcher er in seiner letzten Antigoneszene den Effekt der Blendung zuschreibt: »Was an der Schönheit berührt, bringt jedes kritische Urteil ins Wanken, stoppt die Analyse und taucht die unterschiedlichen Formen, die im Spiel sind, in Konfusion oder vielmehr in essentielle Blindheit. / Der Effekt der Schönheit ist ein Blendungseffekt. Es geschieht etwas jenseits, das nicht zu sehen ist« (337).

Dieser Blendungseffekt von Antigones Schönheit und die daraus folgende Blindheit ist offenbar von dem für das Imaginäre charakteristischen Verkennen zu unterscheiden. Lacan spezifiziert in der Tat, dass

Antigones Schönheit von ihrem Ort herrührt, der symbolisch definiert ist, nämlich als »Zwischenraum von zwei symbolisch unterschiedenen Feldern« (299), und dass es in seinem Seminar gerade um die Definition dieses Ortes geht. Dennoch »illustriert« Antigone etwas, aber während es im Imaginären um eine vorschnelle und daher verkennende Identifikation geht, beruht der Effekt des schönen Bildes von Antigone darauf, dass es durch sein Blenden Distanz erzeugt und zugleich ein Etwas jenseits des Sichtbaren evoziert. »Es geht da sehr wohl um eine Illustration«, betont Lacan, allerdings um eine »Illustration des Todestriebs«, den Freud in seinem *Jenseits des Lustprinzips* als etwas nie in Reinform Fassbares postulierte.

Damit sind wir wieder beim Realen, wie auch bei der These, dass Antigone ein reines Begehren verkörpert, ein reines Todesbegehren, welches wiederum Grundlage von Lacans Ethik einer Ausrichtung auf den Tod ist. So gesehen reflektiert Lacan den unzugänglichen und undarstellbaren Grund seiner Ethik und fängt diese Leerstelle durch seine eigene Performanz, durch seine eigene Ästhetik auf. Indem er das Wesen der Tragödie mithilfe seiner vorher skizzierten psychoanalytischen Modelle des Subjekts und des Begehrens erklärt, gewinnen diese Modelle dadurch an Plausibilität, dass er die Ästhetik der Tragödie vorführt und ihre Effekte spüren lässt. Diese Dynamik ist zirkulär, mündet aber weniger in einen Teufelskreis als in eine wechselseitige Bestätigung nach dem Prinzip des positiven Feedbacks. Doch was auf der Kippe steht, ist die Eindeutigkeit dieser Lösung, beziehungsweise es erscheint vielmehr wahrscheinlicher, dass es andere, orthogonale Eigenlösungen gibt, andere Attraktoren für das Zusammenspiel ästhetischer, ethischer und kognitiver Dimensionen.

In Lacans Darstellung verkörpert Antigone ein reines Begehren, blendet uns dadurch mit ihrer Schönheit, die wir wiederum rein genießen, da es auf ein unfassbares Jenseitiges, auf den Todestrieb verweist. Im Rückblick auf seine Antigone-Interpretation erklärt und definiert er dann auch: »[Die] Funktion des Schönen ist, uns den Ort anzuzeigen, an dem der Mensch sich zu seinem eigenen Tod verhält, dies freilich nur in einer Blendung« (352). Dies ist wohl nicht die einzige Möglichkeit, die Funktion des Schönen zu bestimmen, und vielleicht erscheint uns Antigones Begehren und ihre Schönheit nur aufgrund einer Blendung als rein, das heißt jenseits von Lust? Tatsächlich begründet Antigone ihre Tat auch in durchaus utilitaristischer Manier: »Wes Leben voller Unheil ist, wie meines, / Trägt der nicht, wenn er stirbt, Gewinn

davon?«³⁰ Und erscheint es nicht mindestens ebenso plausibel, dass wir uns mit Antigone identifizieren und dass die Schönheit Antigones eher darauf zu beziehen ist, dass wir durch Identifikation – im Gegensatz zu der in realer Gefahr befindlichen Antigone – unsere eigene Erhabenheit genießen können? Oder dass wir die eigentümliche Lust des Mitleids empfinden, das unter anderem sowohl über einen Zustand der intensiven Erregung, als auch über die darauf folgende lösende Entspannung erklärt werden könnte? In diesem Falle wäre dann weiter zu fragen, ob die Entladung eine anhaltende Wirkung hat oder nach Wiederholung drängt und damit das Mitgefühl einübt, wie Vertreter einer Mitleidsästhetik es sich versprechen, oder vielmehr einen Masochismus befördert, über den besonders bequem der Sadist durch Identifikation mit seinen Opfern zur Lust kommt, wie Freud es erwägt.³¹

Schließlich hat es vielleicht auch gute und andere Gründe, dass Kommentatoren verstört sind von Antigones Wehklage, an der Lacan ihre Schönheit festmacht, weil sie damit verdeutlicht, dass sie nur im Bereich zwischen den Toden – allein von der Grenze des symbolischen Todes her – ihr Leben erreichen, leben und reflektieren kann, und zwar in »Form eines Verlorenen« (336). Zumindest könnte man eine derartige rückblendende Vorschau auf eine nicht mehr mögliche Zukunft auch als ein typisch melodramatisches, Tränen beförderndes Stilmittel auffassen. Dies erklärt zwar nichts und soll auch keine Abwertung implizieren, aber diese und die anderen angedeuteten Alternativen mögen dennoch einen anderen Kontext schaffen und andere Horizonte eröffnen als die hohe Tragödie in Lacans psychoanalytischer Erfahrung.

Sicherlich verweisen all diese Interpretationsansätze auf etwas jenseits von einem einfachen Lustprinzip der Ent-Spannung, aber sie deuten auch auf je unterschiedliche Lustprinzipien und Körpermodelle hin und implizieren andere Formen der Ethik als die des Jenseits des Lustprinzips, die Lacan als die Ethik der Psychoanalyse vertritt. Damit wird aber schon die Wahl des Lustprinzips, der Art und Weise, wie man über ein einfaches Lustprinzip hinausgeht, und letztlich die Wahl der als elementar angenommenen Lust-Unlust-Unterscheidung normativ. Die Bedingung der Möglichkeit hierfür wäre in einer grundlegenden Undifferenziertheit von Lust und Unlust im Körper zu suchen.

³⁰ Sophokles 2000, Z. 463 f.

³¹ Vgl. Freud 1991 (Triebchicksale), 221.

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./Därman, 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 rekurren 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 bequemen 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 Handelnskönnens 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, 469 f.; 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.

Wenn der Körper nicht zählt: Schwangerschaft als leiblicher Prozess und die Abtreibungsdebatte

Anne Siegetsleitner

1. Fragestellung und Forschungsinteresse

In den Standardbeiträgen zur öffentlichen Abtreibungsdebatte in freiheitlich-pluralistischen Gesellschaften Europas und Nordamerikas – sei es auf religiöser, philosophischer, politischer oder rechtlicher Grundlage – spielen der Körper und insbesondere die Schwangerschaft als leiblicher Prozess eine marginale bis keinerlei Rolle. Offen verhandelt wird primär der moralische Status des Fötus, und dies ohne Bezug auf den Körper und das spezifisch Leibliche des Schwangerseins. Sekundär kommen in manchen Positionen der moralische Status von Frauen und das Verhältnis der moralischen Ansprüche und Freiheiten zwischen Fötus und schwangerer Frau in die Diskussion. Von Vertreterinnen und Vertretern einer Sorgeethik werden zwar Fragen von Fürsorge und Verantwortlichkeit hinzugefügt und einige feministische Beiträge konzentrieren sich auf involvierte geschlechtsspezifische Machtstrukturen, doch selbst hier wird, wo neben dem Fötus die Schwangere berücksichtigt wird, das spezifisch Leibliche des Schwangerseins zumeist inadäquat erfasst. In diesem Beitrag werde ich der Frage nachgehen, welche Auswirkungen es auf die öffentliche Abtreibungsdebatte in freiheitlich-pluralistischen Gesellschaften haben könnte, das spezifisch Leibliche des Schwangerseins als zentrales Merkmal adäquat zu berücksichtigen.

Zunächst scheinen einige Vorbemerkungen zu Terminologie und Forschungsinteresse angebracht: (1) Trotz aller Problematik, derer ich mir bewusst bin, werde ich den Ausdruck »Abtreibung« verwenden. Spreche ich von Abtreibung, meine ich die Beendigung einer Schwangerschaft, die den Tod des Fötus in Kauf nimmt. (2) Ich werde den Ausdruck »Fötus«, wo nicht anders vermerkt, zur Bezeichnung der Leibesfrucht in allen vorgeburtlichen Stadien verwenden. Dies steht zwar nicht im Einklang mit dem medizinischen Sprachgebrauch, hat sich jedoch in der moralphilosophischen Debatte eingebürgert und er-

laubt eine knappe Ausdrucksweise. (3) Zudem interessiert mich die Fragestellung hier im Rahmen von freiheitlich-pluralistischen Gesellschaftskonzepten. Es wird in diesem Beitrag jedoch um keine Rechtfertigung freiheitlich-pluralistischer Gesellschaften gehen. Vielmehr wähle ich diese Gesellschaftskonzepte als Rahmen für meine Untersuchung, da ich annehme, bestehende Gesellschaften seien ihrer Art nach diesen Konzepten ausreichend ähnlich, um meinen Überlegungen praktische Relevanz zu verleihen. Diese Konzepte sind nicht nur durch moralische Werte, sondern auch durch ontologische Überzeugungen, womit ich Überzeugungen über die Beschaffenheit der Welt meine, charakterisiert. Insofern Gesellschaften meine hier gemachten Voraussetzungen teilen, handelt es sich mit dieser Untersuchung um einen Beitrag zur gesellschaftlichen Selbstaufklärung dieser Gesellschaften. (4) Ebenso wenig wie eine Rechtfertigung freiheitlich-pluralistischer Gesellschaften, dies sei bereits einleitend festgehalten, um mögliche Missverständnisse zu vermeiden, ist meine persönliche Haltung gegenüber Abtreibungen Gegenstand dieser Untersuchung.

Nach einer einleitenden Betrachtung von Ansätzen, die ich als unzureichend zurückweise, weil sie Körper und Leib vergessen, werde ich das spezifisch Leibliche des Schwangerseins erläutern, um im Anschluss zu untersuchen, welche Auswirkungen es auf die öffentliche Abtreibungsdebatte in freiheitlich-pluralistischen Gesellschaften haben könnte, das spezifisch Leibliche des Schwangerseins als zentrales Merkmal adäquat zu berücksichtigen.

2. Körper- und leibvergessene Beiträge zur Abtreibungsdebatte

Die religiösen und philosophischen Beiträge, die die öffentliche Abtreibungsdebatte (meist einschließlich der politischen und rechtlichen) in europäischen und anderen westlichen Gesellschaften prägen, vergessen trotz ihrer Vielgestaltigkeit Körper und Leib. Insbesondere wird das spezifisch Leibliche des Schwangerseins, wie ich es im nächsten Hauptabschnitt erläutern werde, inadäquat erfasst und marginalisiert.

Positionen in der Abtreibungsdebatte, die primär die Beseelung des Fötus als den entscheidenden Punkt für ein (Prima-facie¹-)Abtrei-

¹ Prima facie gilt eine Norm, wenn sie dem ersten Anschein nach in einer Situation

bungsverbot sehen, berücksichtigen den Körper des Fötus höchstens insofern, als es darum geht, ab welchem Zeitpunkt der Körper des Fötus mit einer Seele ausgestattet wird. Wie seine gesamte körperliche bzw. leibliche Situation aussieht, steht wie allgemein das spezifisch Leibliche des Schwangerseins unzureichend zur Debatte. Dies trifft auf beinahe alle großen Religionen zu, die die öffentlichen Debatten in europäischen und anderen westlichen Gesellschaften prägen. Sie sind in ihrer Körper- und Leibvergessenheit nicht nur direkt prägend, sondern bilden zudem den Hintergrund vieler philosophischer, politischer und rechtlicher Positionen und Beiträge.

Den wohl stärksten Einfluss auf die öffentlichen Debatten auf Seiten der Abtreibungsgegnerinnen und -gegner übt in besagten Gesellschaften die Position der römisch-katholischen Kirche aus, die ein strenges Abtreibungsverbot vertritt. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde die Lehre von der Beseelung zum Zeitpunkt der Empfängnis² (Lehre von der Simultanbeseelung) zur offiziellen Lehre erhoben. Im Katechismus der katholischen Kirche findet sich ein entsprechend strenges Abtreibungsverbot von der Empfängnis an.³ Dies gilt sogar für den Fall, dass das Leben der Schwangeren durch die Tötung des Fötus gerettet werden könnte. In der Zeit davor dominierte eine Position, die auf Thomas von Aquin in Adaption von Aristoteles zurückging, der gemäß männliche Föten am 40. Tag nach der Empfängnis und weibliche Föten am 80. Tag (mit der entscheidenden Geistseele) beseelt wurden.⁴ Bis zu besagter Übernahme der Lehre von der Simul-

anzuwenden ist, jedoch weitere Umstände der Situation dazu führen können, dass eine andere Norm die Prima-facie-Norm aufhebt oder verdrängt (z. B. bei Notwehr, Einwilligung, Vorrang der Lebensrettung der Schwangeren etc.).

² Gemeint ist damit seit der Entdeckung des Befruchtungsvorganges im 19. Jahrhundert der Zeitpunkt der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle, die vor der Einnistung des befruchteten Eies in die Gebärmutterwand (Nidation) stattfindet. Eine Abtreibung ist nach römisch-katholischer Lehre schon vor der Einnistung möglich, in vielen Rechtsordnungen (u. a. in Österreich, Deutschland und der Schweiz) erst ab der Nidation, die sieben bis vierzehn Tage nach der Befruchtung abgeschlossen ist.

³ »Das menschliche Leben ist vom Augenblick der Empfängnis an absolut zu achten und zu schützen. Schon im ersten Augenblick seines Daseins sind dem menschlichen Wesen die Rechte der Person zuzuerkennen, darunter das unverletzliche Recht jedes unschuldigen Wesens auf das Leben« (*Katechismus der Katholischen Kirche*. Dt. Linz 1993, 2270).

⁴ U. a. Gudorf, Christine E.: »Contraception and Abortion in Roman Catholicism«, in: Maguire, D. C. (Hg.): *Sacred Rights. The Case for Contraception and Abortion in World Religions*, Oxford 2003, 55–78, 68 f. Gudorf unterscheidet von dieser theologischen Po-

tanbeseelung im Jahre 1869 hatte das römisch-katholische Recht deshalb an der Unterscheidung von unbeseelter und beseelter Leibesfrucht festgehalten. Bis zur Beseelung lag keine Tötung eines Menschen vor.⁵

Was den Protestantismus betrifft, vertraten Luther und Calvin bereits vor der katholischen Kirche die Position, die Beseelung finde bei der Empfängnis statt.⁶ Im deutschen Protestantismus wurde die Abtreibung seit den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts jedoch nicht mehr grundlegend abgelehnt, sondern rechtfertigende Umstände anerkannt. Bei schwerer Gefahr für Leben oder körperliche Gesundheit der Schwangeren und später bei Fällen von Vergewaltigung wurde eine Abtreibung als zulässig erachtet. Zunehmend setzte sich im Übrigen eine Unterscheidung von moralischer und strafrechtlicher Regelung durch. Auch wenn nach Gottes Willen eine Abtreibung nicht sein solle, so sollte doch das Strafrecht in schweren Konfliktlagen nicht mit Strafe drohen.⁷ In fundamentalistischen protestantischen Gemeinschaften wird der Fötus jedoch wieder zunehmend von den ersten Stadien der Entwicklung an mit allen Rechten eines geborenen Menschen gesehen, den zu töten – und die Abtreibung wird als Tötung betrachtet – verboten ist.⁸

Zunehmend an Einfluss gewinnen islamische Positionen. Im Islam wird eine stufenweise Entwicklung des Fötus angenommen. Zur themenspezifischen 23. Sure gehört folgende Überlieferung aus der Hadith-Sammlung⁹ des Gelehrten Yahya ibn Sharaf al-Nawawi (1233–1277): »Die Schöpfung eines jeden von euch wird im Bauch seiner Mutter für vierzig Tage als Tropfen gesammelt. Dann wird er zu einem [Blut]klumpen für ebenso lange und dann zu einer gestalthaften Masse für ebenso lange. Dann wird zu ihm der Engel gesandt, der ihm die

sition die dominierende pastorale Position, der gemäß die Beseelung bei der ersten Kindsregung stattfand, die die Schwangere in den meisten Fällen zu Beginn des fünften Schwangerschaftsmonats spürt (Gudorf 2003, 69).

⁵ Abtreibung zu einem früheren Zeitpunkt, Empfängnisverhütung und Sterilisation wurden jedoch aufgrund anderer Überlegungen als schwere Sünde verstanden. Bei Augustinus galt Abtreibung als Sünde gegen die Ehe (vgl. Schockenhoff, Eberhard: *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*, Mainz 1993, 296).

⁶ Knoepffler, Nikolaus: *Forschung an menschlichen Embryonen. Was ist verantwortbar?*, Stuttgart/Leipzig 1999, 70.

⁷ Schleissing, Stephan: »Protestantismus«, in: Klöcker, M./Tworuschka, U. (Hg.): *Ethik der Weltreligionen. Ein Handbuch*, Darmstadt 2005, 29–31, 29–30.

⁸ Albrecht, Gloria H.: »Contraception and Abortion Within Protestant Christianity«, in: Maguire 2003, 79–103, 98.

⁹ Hadithe gelten als Worte und Taten des Propheten Muhammad und seiner Gefährten.

Seele einhaucht«. ¹⁰ Je nach Auslegungstradition dauert es vierzig bzw. 120 Tage bis zur Einhauchung der Seele. Ab dann gilt der Fötus als vollständig gebildet, und die Abtreibung eines vollständig gebildeten Fötus wird – mit einigen Ausnahmen für Notlagen wie eine Gefahr für das Leben der Schwangeren – als ein Verbrechen betrachtet. Ob eine Abtreibung in den vorhergehenden Entwicklungsstadien ebenfalls bereits verboten ist, wird von den islamischen Rechtsschulen unterschiedlich gesehen. Die Bandbreite reicht von keinerlei Bedenken bis zum 120. Tag der Schwangerschaft bis hin zu einem strengen Verbot in allen Stadien. ¹¹

Auch wo Hinduismus und Buddhismus prägend sind, ändert sich das Bild nicht grundlegend. Wie die vorherrschenden christlichen Lehren geht der Hinduismus von der Beseelung zum Zeitpunkt der Empfängnis aus. ¹² Eine Abtreibung missachtet *ahimsa* (Nichtverletzen von Lebewesen) und *karma* (Auswirkung von Handlungen, die in einem anderen Leben begangen werden). Der Hinduismus verbietet eine Verletzung von menschlichen Lebewesen, die sich aufgrund ihres karmas genau in dieser Frau (und in dieser Familie) verkörpern müssen. ¹³ Schon im alten Indien galt Abtreibung als Verbrechen. Nach der *Vishnumriti* (ca. 300 n. Chr.) entspricht eine Abtreibung sogar der Tötung eines Brahmanen, die das schwerste aller Verbrechen darstellt. ¹⁴ Ebenso gilt nach buddhistischer Auffassung ein Mensch vom Augenblick der Empfängnis an als beseelt und tritt nicht rein zufällig, sondern aufgrund karmischer Verursachung ins Dasein. Das durch Abtreibung aus seiner Existenz verstoßene Wesen muss sich demnach eine neue Basis suchen, um wieder geboren werden zu können. Abtreibung wird

¹⁰ al-Nawawi, Yahya ibn Sharaf: *Das Buch der Vierzig Hadithe. Mit dem Kommentar von Ibn Daqiq al-Id (1228–1302)*, Texte und Kommentar, aus d. Arab. übers. und hrsg. von Marco Schöller, Frankfurt a. M. 2007, Hadith 4, 53.

¹¹ Shaikh, Sa'diyya: »Family Planning, Contraception, and Abortion in Islam: Undertaking *Khilafah*«, in: Maguire 2003, 105–128, 119–122.

¹² Jain, Sandhya: »The Right to Family Planning, Contraception, and Abortion: The Hindu View«, in: Maguire 2003, 129–143, 135.

¹³ Als weiterer Verbotsgrund wurde traditionell auch genannt, man könne einen Jungen töten, der zur Weiterführung der Familie notwendig sei. Durch die moderne vorgeburtliche Geschlechtsbestimmung fällt dieser traditionelle Grund im Falle weiblicher Föten weg (Eichner, Katja: »Hinduismus«, in: Klöcker, M./Tworuschka, U. (Hg.): *Ethik der Weltreligionen. Ein Handbuch*, Darmstadt 2005, 22–23, 23).

¹⁴ a. a. O. Abtreibungen sind in Indien jedoch seit 1971 durch den *Medical Termination of Pregnancy Act* rechtlich erlaubt.

deshalb zu jedem Zeitpunkt als Tötung und sündhafte Handlung angesehen. Eine Abtreibung mit guten Intentionen kann jedoch vergeben werden. Dies wird traditionellerweise auf Fälle angewandt, in denen das Leben der Schwangeren durch eine Abtreibung gerettet werden kann, und im Falle von Vergewaltigung.¹⁵

Für alle diese Positionen gilt, dass die schwangere Frau überhaupt nur nachträglich und als Komplikation ins Bild kommt. Zunächst wird nach Kriterien für den moralischen Status des Fötus gefragt, in denen sein körperlicher Umstand, Teil des Leibes einer Schwangeren zu sein, keine Rolle spielt. Es wird davon ausgegangen, der mit der Beseelung verbundene moralische Status begründe ein Prima-facie-Tötungsverbot und somit ein Prima-facie-Abtreibungsverbot. Der Umstand, dass der Fötus Teil eines weiblichen Körpers ist, rückt erst sekundär ins Bild, nämlich insofern als der Fötus das Leben oder die Gesundheit der schwangeren Frau gefährden kann und sich die Frage stellt, welche Gefahr für die Schwangere eine Abtreibung rechtfertigen oder zumindest entschuldigen könnte. Hierauf antworten die verschiedenen Religionsgemeinschaften, wie ich kurz ausgeführt habe, unterschiedlich und weisen auch innerhalb einer Gemeinschaft zum Teil eine große Bandbreite auf.¹⁶ Die primäre Herangehensweise ergibt jedoch dasselbe Bild, obwohl damit nicht über Abtreibungserlaubnis oder -verbot entschieden ist. Mir geht es hier auch nicht darum, diese religiösen Positionen in ihrer Komplexität darzustellen, sondern aufzuzeigen, wie marginalisiert in allen diesen Positionen das spezifisch Leibliche des Schwangerseins wird, in dem, wie ich unten näher erläutern werde, der Fötus einen Teil des Leibes der Schwangeren bildet.¹⁷ Wenn überhaupt, dann kommen die Schwangere und die Situierung des Fötus erst sekundär bei der Rechtfertigungs- oder Entschuldigungsfrage in den Blick.¹⁸

¹⁵ Suwanbubbha, Parichart: »The Right to Family Planning, Contraception, and Abortion in Thai Buddhism«, in: Maguire 2003, 145–165, 152–155.

¹⁶ Selbst in der römisch-katholischen Kirche teilen nicht alle Theologinnen und Theologen die päpstliche Position. Insbesondere in der feministischen Theologie werden differenziertere Interpretationen der Glaubenslehre vertreten.

¹⁷ In Ansätzen berücksichtigt diesen Umstand die evangelische Theologin Hanna Strack (Strack, Hanna: *Die Frau ist Mit-Schöpferin. Eine Theologie der Geburt*, Rüsselsheim 2006).

¹⁸ Ein Rechtfertigungsgrund (z. B. Notwehr, Einwilligung) lässt in vielen Rechts- und Moralsystemen ein Prima-facie-Unrecht als Unrecht entfallen. Handelnde haben in solchen Fällen nicht rechtswidrig gehandelt. Ein Entschuldigungsgrund hingegen liegt

Diesen Mangel weisen jedoch nicht nur (religiöse) Beseelungstheorien auf. Ähnliches gilt in dieser Hinsicht für philosophische und säkulare¹⁹ Theorien, die nach anderen Merkmalen des Fötus als der Beseelung als Kriterien für einen moralischen Status des Fötus fragen, der eine Abtreibung *prima facie* verbieten soll. Meistens wird nach Kriterien für den moralischen Personstatus gesucht, aus dem ein (*Prima-facie*-)Abtreibungsverbot folgen soll. Seien es (1) Potenzialitätstheorien²⁰ wie bei Robert Spaemann²¹ für die deutschsprachige Diskussion, die das moralische Personsein eines Fötus ab der Empfängnis bejahen, oder (2) eine Position von Peter Singer²² aus der englischsprachigen Diskussion, der aufgrund seiner Definition von ontologischem Personsein Föten und auch Neugeborenen moralisches Personsein abspricht. Gleiches gilt (3) für Positionen, die eine Abtreibung zumindest bis zum 14. Tag wegen mangelnder Individualität (und damit nicht hinreichender Bedingungen für einen moralischen Personstatus) des fötalen Lebens erlauben wollen,²³ (4) diese bis zu einer Feststellung einer Gehirntätigkeit beim Fötus erlauben, weil dies als eine notwendige Bedingung für ontologische und damit verbundene moralische Personalität angesehen wird,²⁴ oder (5) welche die ontologische und

vor, wenn die Tat zwar rechtswidrig ist, der/dem Handelnden jedoch ein rechtmäßiges Handeln nicht zumutbar ist (z. B. entschuldigender Notstand). Das rechtswidrige Handeln ist in solchen Fällen den Handelnden nicht vorzuwerfen. In beiden Fällen entfällt in solchen Systemen eine Sanktion.

¹⁹ Nicht selten handelt es sich um säkularisierte Versionen religiöser Positionen.

²⁰ Die Grundthese der Potenzialitätstheorie lautet, dass der Fötus ab der Verschmelzung der Vorkerne von Ei- und Samenzelle aufgrund seiner Potenzialität, später Personsein zu zeigen, eine Person ist (Knoepffler 1999, 78). Es handelt sich um die Potenzialität für ontologisches Personsein, die als hinreichendes Kriterium für moralisches Personsein genommen wird.

²¹ Spaemann, Robert: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen »etwas« und »jemand«*, Stuttgart 1996.

²² Singer, Peter: *Praktische Ethik*, Stuttgart 1993.

²³ Z. B. Steinvorth, Ulrich: »Über den Anfang des menschlichen Individuums«, in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 2002, 7, 165–178.

²⁴ Diese Gehirnaktivität ist um die 10. Schwangerschaftswoche herum zu beobachten. Eine solche Position vertrat jüngst Kenneth-Einar Himma (u. a. Himma, Kenneth-Einar: »A Dualist Analysis of Abortion: Personhood and the Concept of Self Qua Experiential Subject«, in: *Journal of Medical Ethics* 2005, 31 (1), 48–55). Mensch und Freeman (Mensch, Elizabeth/Freeman, Alan: *The Politics of Virtue: Is Abortion Debatable?*, Durham, NC 1993) nehmen den Beginn von Gehirntätigkeit sogar als Zeitpunkt des Übergangs von einer Nicht-Person zur Person. Shrage vermutet dahinter nur (quasi-)religiöse Gründe: »Clearly the dominant religion in American society is neurobiology«

moralische Personwerdung in Geburtsnähe rücken, wenn sich eine rudimentäre Erste-Person-Perspektive entwickelt.²⁵ Nicht anders stellt sich (6) die Lage für Don Marquis Ansatz dar, der dem Fötus von Anfang an moralisches Personsein zuspricht, weil er eine wertvolle Zukunft, eine »Zukunft wie unsere«, vor sich hätte, deren ein Fötus durch die Abtreibung beraubt werde.²⁶

Mögen sich solche Theorien in vielerlei Hinsichten eklatant unterscheiden und von Beseelungstheorien unterscheiden, so haben sie mit diesen gemein, dass das spezifisch Leibliche des Schwangerseins wiederum nur eine inadäquate und marginale Rolle spielt. Der leibliche Umstand des Schwangerseins kommt erst als sekundäre Überlegung, als Komplikation ins Bild, der zwar ursprünglich zum Problem Abtreibung führt, aber in der primären Bewertung der Situation keine Rolle spielt. Diejenigen, die dem Fötus moralisches Personsein absprechen, brauchen ohnehin keine weiteren Erörterungen und jene, welche moralisches Personsein zugestehen, haben je nach Theorie noch die Möglichkeit, Rechte oder Interessen anderer moralischer Personen (z. B. der Schwangeren) als Rechtfertigungs- oder Entschuldigungsgründe vorgehen zu lassen.

Wie im Falle von Beseelungstheorien würde sich in der primären Herangehensweise an die Frage, ob der Fötus getötet werden darf oder nicht, nichts ändern, wenn die schwangere Frau nur als schöpferische Maschine und nicht als menschliches Subjekt gesehen werden würde, das schwanger ist. Die Frage wäre dann lediglich eine modifizierte: Dürfen wir die Maschine abstellen oder nicht?²⁷ Ebenso gleicht die pri-

(Shrage, Laurie: *Moral Dilemmas of Feminism. Prostitution, Adultery, and Abortion*, New York 1994, 71).

²⁵ So u. a. vertreten von Baker, Lynne-Rudder: »When Does a Person Begin?«, in: *Social Philosophy and Policy* 2005, 22 (2), 25–48.

²⁶ Der klassische Aufsatz hierzu ist Marquis, Don: »Why Abortion is Immoral«, in: *Journal of Philosophy* 1989, 86 (4), 183–202.

²⁷ Die Diskussion im Erlanger Schwangerschaftsfall kam dem schon sehr nahe. Eine junge Frau erlitt 1992 bei einem Verkehrsunfall so schwere Verletzungen, dass wenige Tage später im Universitätsklinikum Erlangen der Gehirntod festgestellt werden musste. Da die Frau in der 15. Woche schwanger war, wurden die lebenserhaltenden Maßnahmen fortgesetzt, um eine Weiterentwicklung des Fötus zu ermöglichen. Als rund einen Monat später ein Spontanabort erfolgte, wurden auch diese Maßnahmen eingestellt (vgl. dazu z. B. Hilgendorf, Eric: »Scheinargumente in der Abtreibungsdiskussion – am Beispiel des »Erlanger Schwangerschaftsfalls««, in: *Neue Juristische Wochenschrift* 1996, 49 (12), 758–762).

märe Herangehensweise der in der sogenannten Embryonenforschung, wo es um die Forschung an frühen Föten geht, die nicht mit dem Leib einer Schwangeren verbunden sind. Der Fötus wird zunächst als eigenständiges Wesen in den Blick genommen, wobei in der Abtreibungsdebatte seine Befindlichkeit im Leib einer Schwangeren als Komplikation und Rahmen hinzutritt.

Geschichtlich ist die Sichtweise des Fötus als eines eigenständigen Individuums nicht nur auf religiöse Anschauungen zurückzuführen, wie ich sie oben schilderte, sondern auch ein Erbe der Aufklärung. Nadia Maria Filippini hat dies für den italienischen Raum (der sich zu jener Zeit teilweise mit der Habsburger Monarchie überschneidet) erforscht. Die traditionelle Vorstellung der engen Verbindung zwischen Fötus und schwangerer Frau, die im Bild der Schwangeren als Baum und der Frucht als prekärem Anhängsel seinen Ausdruck fand, wurde durch die Vorstellung einer größeren Eigenständigkeit des Fötus ersetzt. Nachdem ein Buch, in dem die These von der Beseelung zum Zeitpunkt der Empfängnis vertreten wurde, im 17. Jahrhundert noch auf den Index gesetzt worden war, hielt der Jesuit Cangiamila in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eben diese These für biologisch erwiesen. Jeder Fötus wurde nun von Anfang an als ein vollständiges Wesen, das es zu verteidigen und zu lieben galt, betrachtet.²⁸ Es wurde zum »ungeborenen Bürger«. Die schwangere Frau war zum passiven fruchtbaren Acker, in dem die »zarten Keime«, die Hoffnung des Staates, heranreifen, verkommen.²⁹ Die Argumentationslinien weltlich aufgeklärter Denkerinnen und Denker verschmolzen mit denen der strengen Katholikinnen und Katholiken.³⁰

Selbst in bekannten feministischen Positionen wird das spezifisch Leibliche des Schwangerseins nur inadäquat berücksichtigt. So wird im berühmten Aufsatz von Judith Jarvis Thomson³¹ als Analogie für die Schwangerschaftssituation angeführt, die Frau sei ein Haus für den Fötus. Thomson behauptet zudem, die Situation des Fötus sei der eines

²⁸ Filippini, Nadia M.: »Die »erste Geburt«: Eine neue Vorstellung vom Fötus und vom Mutterleib (Italien, 18. Jahrhundert)«, in: Duden, B./Schlumbohm, J./Veit, P. (Hg.): *Geschichte des Ungeborenen. Zur Erfahrung und Wissenschaftsgeschichte der Schwangerschaft, 17.–20. Jahrhundert*, Göttingen 2002, 99–127, 107 ff.

²⁹ a. a. O., 119.

³⁰ a. a. O., 127.

³¹ Thomson, Judith J.: »A Defense of Abortion«, in: *Philosophy and Public Affairs* 1971, 1 (1), 47–66.

Geigers analog, der mit dem Körper einer Frau verbunden wurde und der ohne ihren Körper sterben müsste. Das sieht den Fötus klar als einen von der schwangeren Frau unterschiedenen Anderen, und sogar als einen feindlichen Anderen. Dass dieser Andere im Körper einer Frau lokalisiert ist, kommt erst in der sekundären Überlegung ins Spiel, die Frau trage auch für dieses Wesen in ihrem Körper nicht uneingeschränkt Verantwortung. Aber sogar die Lokalisierung im Körper der Frau ist für das Argument nicht wesentlich. Wie die Geigeranalogie zeigt, braucht es nur ein lebensnotwendiges Abhängigkeitsverhältnis.

Thomsons Artikel zeigt eine Tendenz auf, die Abtreibungsdebatte von der Debatte um den moralischen Personenstatus weg und zu einer Debatte von zugeschriebener Verantwortung gegenüber Anderen hin zu führen, die, wie manche anmerken, in vielen Gesellschaften Männern und Frauen in unterschiedlichem Ausmaß zugeschrieben wird. Auch in freiheitlich-pluralistischen Gesellschaften legt die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung einer Mutter mehr Zuständigkeit und Aufwand für die Betreuung eines Kindes auf als dem Vater.³² Die Erwartung an schwangere Frauen mag dabei sogar über die einer Mutter bis hin zur Selbstopferung hinausgehen.³³ Von Vertreterinnen und Vertretern einer Sorgeethik werden ebenfalls ohne primären Bezug auf die Schwangerschaft als leiblichen Prozess Fragen von Fürsorge und Verantwortlichkeit hinzugefügt. Sie fragen nach der Sorge um Andere, thematisieren jedoch nicht ausdrücklich die leibliche Verbundenheit von Schwangerer und Fötus. Einige feministische Beiträge konzentrieren sich auf involvierte geschlechtsspezifische Machtstrukturen³⁴ und decken auf, welche weiteren geschlechtsspezifischen Themen (zumeist unterschwellig³⁵) verhandelt werden: Liegt die primäre Aufgabe einer Frau in der Mutterschaft? Was verlangt die Mutterrolle? Dürfen Frau-

³² Weshalb in solchen Gesellschaften eine Frau, die ein krankes oder behindertes Kind bekommt, anders davon betroffen ist als der Vater.

³³ Nicht nur theoretisch, sondern in konkreten Rechtsfällen wird z. B. in den USA verhandelt, welcher Zwang auf Schwangere zum Wohle des Fötus (bis hin zum Zwangskaiserschnitt) ausgeübt werden kann (vgl. dazu z. B. Callahan, Joan C./Knight, James W.: »Women, Fetuses, Medicine, and the Law«, in: Holmes, H. B./Purdy, L. M. (Hg.): *Feminist Perspectives in Medical Ethics*, Bloomington/Indianapolis 1992, 224–239).

³⁴ Auf Fälle, in denen Personen mit einem weiblichen Körper, aber männlicher Geschlechtsidentität schwanger sind, kann ich in diesem Beitrag nicht näher eingehen.

³⁵ In der sogenannten »Eisberg-Hypothese« wird die Meinung vertreten, es werde in der Abtreibungsdebatte unter der Oberfläche viel mehr verhandelt als das Personsein

en eine lustvolle Sexualität leben, ohne die Konsequenz von Schwanger- und Mutterschaft tragen zu wollen? Was wird den Frauen in der Mutterschaft abverlangt? Welche Auswirkungen werden Schwangerschaft und die zukünftige Mutterschaft auf das Leben der Frau zeitigen? Werden Abhängigkeiten verschärft? Ist dies einer Frau zumutbar oder nicht?³⁶

Es soll hier nicht behauptet werden, solche Überlegungen seien für die Abtreibungsdebatte irrelevant. Möglicherweise stehen sie *de facto* als treibende Kraft im Hintergrund, doch, ob unterschwellig oder offen angesprochen, kommt das spezifisch Leibliche des Schwangerseins dabei nicht ausreichend ins Blickfeld. Die Argumentation gilt auch für andere Andere, nämlich solche, die nicht Teil des Leibes der Schwangeren sind.

Viele Frauen, die eine Schwangerschaft erfahren haben, fühlen ihre leiblichen Erfahrungen in diesen Positionen deshalb, und wenig verwunderlich, nicht ernst genommen. In ihnen allen spielt das spezifisch Leibliche des Schwangerseins entweder keine oder lediglich eine inadäquate und sekundäre Rolle.

3. Das spezifisch Leibliche des Schwangerseins

Worin liegt nun das spezifisch Leibliche des Schwangerseins, dessen Verknennung ich zur Diskussion stelle? Es wäre äußerst hilfreich, wenn hierzu nur auf detaillierte, ausführliche philosophische Arbeiten zurückgegriffen werden müsste. Dem ist leider nicht so. Es fällt schwer, mit den Sicht- und Redeweisen, die die Philosophie zur Verfügung stellt, Schwangersein zu charakterisieren und dessen Erfahrung in Worte zu fassen. Vom Standpunkt des als Norm genommenen Laufs der Welt handelt es sich beim Schwangersein um eine Abweichung. Frauen, die schwanger sind, befinden sich in »anderen Umständen« –

des Fötus (vgl. dazu Davis, Nancy: »The Abortion Debate: The Search for Common Ground, Part 1«, in: *Ethics* 1993, 103 (3), 516–539, 527–528).

³⁶ Nicht von ungefähr entzweit die Abtreibungsdebatte nicht so sehr Männer und Frauen als Frauen untereinander. Ihre Antworten auf diese Fragen fallen durchaus unterschiedlich aus. Da diese Ansichten zudem oft identitätsstiftend wirken, zeigt sich die Debatte ob ihrer persönlichen Bedeutungsschwere emotional aufgeladen. Damit und mit der Möglichkeit eines begründeten gegenseitigen Verständnisses zwischen Abtreibungsgegnerinnen und -befürworterinnen setzt sich Shrage 1994 auseinander.

nicht den »üblichen«, »gewohnten«, als Norm postulierten. Die wenigsten Traditionen und ihre Methoden der westlichen Philosophie bieten hier ihre Dienste an. Auch ich werde dieses Versäumnis hier ob der Komplexität, die damit verbunden ist, nicht zur Gänze gutmachen können. Dennoch werde ich in Ansätzen eine Grundvorstellung davon geben, was in der öffentlichen Debatte zu unrecht vernachlässigt wird, und Fragestellungen erarbeiten, an denen von verschiedenen philosophischen Disziplinen und Richtungen weitergearbeitet werden kann. Aufschlussreiche Ansätze zur Thematik liefern Phänomenologie und Geschichte des Schwangerseins. Als Ausgangspunkt wähle ich phänomenologische Beschreibungen der Erfahrung des Schwangerseins, da sie Beschreibungen und Strukturierungen zulassen, die beim Erfahrungssubjekt ansetzen und auf den entscheidenden Umstand verweisen, auch wenn sie letztlich an einer genaueren Klärung scheitern.

Phänomenologische Beschreibungen des Schwangerseins, die an der Erfahrung schwangerer Frauen ansetzen, verweisen auf das leibliche Verbundensein von Schwangerer und Fötus, die weit über eine passive Behausung des Fötus hinausgeht. So schreibt Iris Marion Young³⁷ in einem der wenigen Beiträge, die sich ausschließlich mit einer Phänomenologie des Schwangerseins befassen³⁸: »The dominant culture projects pregnancy as a time of quiet waiting. We refer to the woman as ›expecting‹, as though this new life were flying in from another planet and she sat in her rocking chair by the window, occasionally moving the curtain aside to see whether the ship is coming«.³⁹ Aus der Perspektive der Schwangeren stellt sich die Situation anders dar: »The pregnant woman experiences herself as a source and participant in a creative process. Though she does not plan and direct it, neither does it merely wash over her; rather she *is* this process, this change«.⁴⁰

Jene, die eine genauere Beschreibung dieser Situation versucht haben, stoßen dabei jedoch bald auf Probleme, wenn es um die Verbin-

³⁷ Young, Distinguished Woman Philosophin des Jahres 1994, verstarb Mitte 2006.

³⁸ Besonders in der analytischen Philosophie fehlt es an Beiträgen über die Erfahrung des Schwangerseins.

³⁹ Young, Iris M.: »Pregnant Embodiment: Subjectivity and Alienation«, in: *Journal of Medicine and Philosophy* 1984, 9 (1), 45–62. Hier zitiert nach: »Pregnant Embodiment«, in: Young, I. M.: *On Female Body Experience. »Throwing Like A Girl« and Other Essays*, Oxford 2005, 54–61, 54.

⁴⁰ a. a. O.

ding von Schwangerer und Fötus geht. Der Phänomenologie stehen hierzu traditionell die Begrifflichkeit von Selbst und Anderer und der Ausdruck »Leib« – wie ich ihn bereits bisher verwendete – im Unterschied zum »Körper« zur Verfügung. Ohne auf die einzelnen Facetten und Unterschiede der phänomenologischen Auffassungen vom Leib eingehen zu können,⁴¹ übernehme ich eine für diesen Beitrag ausreichende allgemeine Charakterisierung von Anne Reichold: »Körper bezeichnet den physikalisch-chemischen Organkomplex des Menschen, der in einer anatomischen Sichtweise analysiert werden kann. Leib ist die lebendige Einheit, die sich als Subjektivität erlebt und von anderen als Subjektivität erlebt wird.«⁴²

Mag die Rede vom Leib in traditionellen körperlosen Personvorstellungen den Körper ins Bild holen, so erfüllt sie im Zusammenhang mit Frauen, und hier insbesondere mit schwangeren Frauen, die Funktion aufzuzeigen, dass auch sie geistige Lebewesen und nicht nur Körper sind. Was ihrem und in ihrem Leib geschieht, hat in vielen Fällen direkte Auswirkung darauf, wer und wie sie sind.⁴³ Schwangersein und Geburt sind leibliche Prozesse, die einer Person so nahe gehen können wie ihre leiblichen Erfahrungen des eigenen Leidens und Sterbens.

Ich bezeichne den Prozess des Schwangerseins als leiblichen Prozess, weil es nicht nur ein körperlicher Prozess ist, sondern ein Prozess eines als Leib lebenden Subjekts. Wenn man schon in der vertrauten dualen Sprechweise bleiben will, so ist es eben nicht nur eine Frage der körperlichen Verbindung, sondern der Grenzen eines geistigen Wesens, das einen Körper hat. Wenn ich die leibliche Situation betone, so sollen damit Frauen nicht auf ihren Körper reduziert werden, sondern als leibliche Wesen in ihrer Einheit von Körper und Geist verstanden werden. Schwangersein ist eine Art des Frauseins, ein Prozess des weiblichen Körpers, aus dem schließlich ein Kind hervorgeht.

⁴¹ Als problematisch sehe ich bei den meisten phänomenologischen Lehren, die sich dem Leib zuwenden, an, wie die Frageperspektive immer nach außen gerichtet ist. Der Leib interessiert vor allem als Möglichkeit der Erfahrung äußerer Anderer oder der Außenwelt insgesamt für das Bewusstsein.

⁴² Reichold, Anne: *Die vergessene Leiblichkeit. Zur Rolle des Körpers in ontologischen und ethischen Persontheorien*, Paderborn 2004, 195.

⁴³ Wobei uns nicht alle Körperteile gleich nahe gehen (z. B. Haare). Es gibt das Selbst konstituierende Körperteile und solche, die nicht dazugehören (McLeod, Carolyn/Baylis, Francoise: »Feminists on the Inalienability of Human Embryos«, in: *Hypatia* 2006, 21 (1), 1–14, 6).

Wenn Young die spezifische leibliche Erfahrung der Verbundenheit von Schwangerer und Fötus aus der Perspektive der schwangeren Frau beschreibt, ist dieses Verhältnis in mehrfacher Hinsicht durch eine Dezentrierung, Spaltung und Verdoppelung der Schwangeren in ihrer Leiblichkeit geprägt: »She experiences her body as herself and not herself. Its inner movements belong to another being, yet they are not other, because her body boundaries shift and because her bodily self-location is focused on her trunk in addition to her head«. ⁴⁴ Mehrmals kommt sie (auch unter Berücksichtigung von Ausführungen bei Julia Kristeva und Adrienne Rich) auf diese erfahrenen verschwommenen Körper- und Ich-Grenzen zurück: »Pregnancy challenges the integration of my body experience by rendering fluid the boundary between what is within, myself, and what is outside, separate. I experience my insides as the space of another, yet my own body«. ⁴⁵

Im selben Sinne schildert Catriona Mackenzie, wie die scharfen Gegenüberstellungen von Ich und Anderer, von innerhalb und außerhalb des Körpers in der Schwangerschaft in Frage gestellt werden. Phänomenologisch betrachtet sei die Erfahrung von Schwangerschaft, besonders in den frühen Stadien, insofern einzigartig, als die scharfe Grenze zwischen Ich und Anderer, zwischen dem Inneren und dem Äußeren des Körpers herausgefordert werde: »From the perspective of the woman, there is no clear-cut boundary between herself and the foetus, between her body boundaries and the body boundaries of the foetus. The foetus, to the extent that it is experienced as part of the woman's body, is also experienced as part of her self, but as a part that is also other than herself. On the one hand it is another being, but it is another being growing inside her body [...]«. ⁴⁶

Solche Beschreibungen wirken unbeholfen, zum Teil widersprüchlich, bestenfalls ambivalent, und dennoch nicht unpassend. Der Grund liegt meines Erachtens darin, dass die klassische Begrifflichkeit der Phänomenologie und der Ontologie zur Beschreibung dieser Erfahrung wenig bereithält und mehr Verwirrung als Klarheit stiftet. Ich und Andere sind in diesem Denkmuster immer klar getrennt. Zu einem individuellen Geist, Subjekt – oder wie immer die Bezeichnung

⁴⁴ Young 1984 [2005], 46.

⁴⁵ a. a. O., 49.

⁴⁶ Mackenzie, Catriona: »Abortion and Embodiment«, in: *Australian Journal of Philosophy* 1992, 70 (2), 136–155, 148.

lauten möge – gehört im Standardmodell ein individueller Leib, der sich klar gegenüber dem Leib anderer Personen und anderen Körpern abgrenzt. Ein singuläres Selbst in einem singulären Leib. Auch in Husserls Phänomenologie bleibt der Leib Individuationskriterium einer anderen Person. Aufgrund der räumlichen Unterscheidung der Aufenthaltsorte seines und meines Körpers, nehme ich jemanden als anderes Ich war.⁴⁷ Körperliche Bestimmungen gelten als öffentlich zugänglich und ermöglichen es, andere aus der Perspektive der dritten Person zu identifizieren.⁴⁸

Abweichungen werden traditionell auch »Monster« genannt. Eine schwangere Frau hat in diesem Verständnis etwas Monströses und Bedrohliches an sich, weil sie dieses Standardmodell aus den körperlichen Fugen hebt: »The embodied pregnant woman, like the monster, thus destabilizes the concept of the singular self, threatening to spill over the boundaries of the unified subject«.⁴⁹ Die Angst vor leiblichen Existenzweisen, die das gut eingelebte und einverlebte Ich-Verständnis in Frage stellen, prägt bewusst oder unbewusst noch die gegenwärtigen moralischen Auseinandersetzungen um Cyborgs, hybride Geschöpfe, Siamesische Zwillinge, ums Klonen etc.⁵⁰

In der Reflexion hin- und hergerissen zwischen leiblicher Erfahrung, aufgedrängter Interpretation als Zweisein und der Unangemessenheit philosophischer und alltagsweltlicher Ansichten über die Grenzen von Individuen resultiert diese in Verwirrung und Ambivalenzen. Unklar ist jedoch die Interpretation der Situation und nicht die Situation selbst. Wenn Frauen ihre Wahrnehmung von Schwangersein mit Hilfe scheinbar logisch widersprüchlicher Aussagen beschreiben, so zeigt dies keinen Mangel der Frauen, sondern der zur Verfügung stehenden Begrifflichkeit. Inadäquate Theorien führen zu scheinbaren Pa-

⁴⁷ Vgl. Reichold 2004, 201.

⁴⁸ Vgl. dazu Williams, Bernard: »Personal Identity and Individuation«, in: Williams, B.: *Problems of the Self*, London/New York 1975, 1–18.

⁴⁹ Betterton, Rosemary: »Promising Monsters: Pregnant Bodies, Artistic Subjectivity, and Maternal Imagination«, in: *Hypatia* 2006 21 (1), 80–100, 85.

⁵⁰ Vgl. u. a. Shildrick, Margit: »Monstrous Reflection on the Mirror of the Self-Same«, in: Orr, D. et al. (Hg.): *Beliefs, Bodies, and Being. Feminist Reflections on Embodiment*, Lanham 2006, 37–48, und Siegetsleitner, Anne: *Is it a boy? Frauen und die Chancen und Risiken von Humangenetik und Gentechnik. Beitrag zur Tagung »An den Grenzen des Lebens«*, Salzburg 2003, http://www.virgil.at/fileadmin/user_upload/downloads/ethik_siegetsleitner.pdf.

radoxien und Bedrohungen. Selbst wenn der Fötus gleichzeitig eine Andere ist, muss das Gefühl der Entfremdung nicht angemessen sein.

Das spezifisch Leibliche des Schwangerseins, zu dem zentral die Verbundenheit von Schwangerer und Fötus zählt, bildet eine Leerstelle im nach wie vor stark von maskulinen Sichtweisen geprägten wissenschaftlichen Diskurs. Es wird von den traditionellen Theorien entweder zur Gänze ignoriert oder nur als Monströses zum Thema gemacht. Dieses Versagen aufgrund maskuliner Voreingenommenheit muss jedoch nicht bleiben. Wenn schwangere Frauen ihre Erfahrungen in Worte fassen können sollten, ohne Ängste von Ich-Auflösung und Bedrohung heraufbeschwören zu müssen, braucht es eine neue Terminologie und ein damit verbundenes neues Verständnis. Die Philosophie sollte sich deshalb auf dem Gebiet der Ontologie der Art der Verbundenheit zwischen Schwangerer und Fötus zuwenden.⁵¹ Nicht zuletzt – und für diesen Beitrag am wichtigsten –, weil erst im Anschluss daran auf solider Grundlage und viel differenzierter, als mir dies hier möglich ist, untersucht werden kann, welche normativen Konsequenzen aus dem spezifisch Leiblichen des Schwangerseins zu ziehen sind und welche nicht.

Welche Fragen stellen sich für eine Ontologie der Schwangerschaft? Die Beziehung zwischen schwangerer Frau und Fötus hinsichtlich der Frage, ob sie eins oder zwei seien bzw. ab wann sie eins oder zwei seien, ist unklar. Haben wir jemand Anderen trotz der spezifischen Verbindung? Diese Frage ist, falls sie dort jemals war, aus dem Blick geraten. Da ein Fötus in der Schwangerschaft kein körperlich Äußeres ist, gilt es zu klären, ob und wie es eine Abgrenzung im Inneren geben kann. Das betrifft die sehr grundsätzliche Frage, wann zwei körperlich verbundene Organismen als zwei Lebewesen gelten, wobei nicht beide zugleich Personen sein müssen. Haben wir beim Schwangersein überhaupt zur Schwangeren hinzukommend ein Anderes? Wenn ja, ab wann, warum? Sollten wir besser von einer Weiteren als von einer Anderen sprechen? Ausführungen dazu, die die leibliche Verbundenheit zentral berücksichtigen, fehlen bislang.⁵² Könnten wir

⁵¹ Wie Käthe Trettin (»Ontology and Feminism«, in: Orr 2006, 49–57) halte ich die Ontologie für ein wichtiges Gebiet der Philosophie, das auch eine feministische Philosophie nicht vernachlässigen sollte.

⁵² Auch mein eigenes Erleben der frühen Schwangerschaft war von dieser fehlenden Verständnis- und Ausdrucksmöglichkeit geprägt. Für die Beziehung zwischen mir und dem Fötus standen keine passenden Kategorien zur Verfügung, denn ich fand es unpassend.

aus der Reflexion über die ontologische Situation Siamesischer Zwillinge etwas lernen, die ebenfalls die normale Ansicht über individuelle Körpergrenzen verletzen? Margit Shildrick spricht hier von Concorporation.⁵³ Im Unterschied zu einer schwangeren Frau gibt es bei Siamesischen Zwillingen eine gegenseitige Teilhabe. Bei einer Schwangerschaft ist zwar der Fötus Teil der Schwangeren, jedoch nicht umgekehrt. Nur ein Teil von ihr ist der Fötus. Die Beziehung ist nicht symmetrisch wie bei Siamesischen Zwillingen. Sie inkludieren einander nicht, sondern nur die schwangere Frau den Fötus. Die ontologische Situation in ihrer Komplexität ist also noch zu klären und nur bedingt mit derjenigen von Siamesischen Zwillingen vergleichbar. Entscheidend für die Sichtweise ist zudem, worin das integrierende Element eines Leibes gesehen wird. Wenn die Teile eines Leibes durch eine gemeinsame Funktion des Überlebens und der Selbsterhaltung zusammengehalten werden, dann ist der Fötus als ein »Parasit« anzusehen, da er in dieser Hinsicht nichts für die Schwangere beiträgt. Aus Sicht des Fötus erschöpft sich die Funktion der schwangeren Frau darin, als Nährboden zur Verfügung zu stehen.

Was bleibt trotz aller Unzulänglichkeiten und offenen Fragen als das spezifisch Leibliche des Schwangerseins festzuhalten? Das spezifisch Leibliche des Schwangerseins ist zentral dadurch geprägt, dass der Fötus bis zur Geburt immer auch ein Teil des Leibes der Schwangeren ist. Schwangere und Fötus sind immer (teilweise) ein Leib. Der Fötus ist Fleisch der Schwangeren.⁵⁴ Die schwangere Frau ist zutiefst involviert in das, was in der Schwangerschaft passiert, da es mit ihrem Leib passiert und nicht nur »in« ihrem Körper. Es handelt sich nicht um eine externe Verbindung, die nur zufällig und unwesentlich innerhalb des Körpers einer der beiden Beziehungspole liegt. Schwangersein ist

send »ich und es« zu sagen. In einer E-Mail gab ich zu verstehen: »Genauso gut, wie es nicht ich ist, ist es auch ich. Wenn es strampelt, stramble auch ich. (Und deshalb bin ich wohl so müde.)«

⁵³ Shildrick 2006, 43–45.

⁵⁴ U. a. Purdy, Laura M.: *Reproducing Persons. Issues in Feminist Bioethics*, Ithaka, NY 1996, 91. Damit will ich nicht behaupten, dass nur eine Frau Mutter ist, aus deren Leib ein Kind entstanden ist. Es gibt viele Formen des Mutterseins wie die biologische, genetische und soziale (Brakman, Sarah-Vaughan/Scholz J. Sally: »Adoption, ART, and a Re-Conception of the Maternal Body: Toward EmbodienD Maternity«, in: *Hypatia* 2006, 21 (1), 54–73).

ein Schöpfungsprozess. In einer Schwangerschaft wird ein neuer Mensch geschaffen, und zwar nicht nur im Leib einer Frau, sondern aus ihrem Leib. Eine schwangere Frau trägt nicht einen geschaffenen Menschen in sich, sondern schafft und erzeugt ihn.⁵⁵ Dabei wird der eigene Körper als schöpferisch erlebt und nicht wie so oft nur bewusst wahrgenommen, wenn es um seine Grenzen geht, wenn er wie bei einer Krankheit Hindernis und Last ist.⁵⁶ In dieser Hinsicht ist Schwangersein einzigartig, auch wenn es in anderen Hinsichten anderen Weisen des Tätigseins, Schaffens, Sorgens und Verbundenseins gleicht.⁵⁷

Eine Gesellschaft, die Abtreibung verbietet, entscheidet niemals nur über die schwangere Frau hinweg, sondern immer auch über sie. Es handelt sich um ihren Leib und damit um sie, über die in dieser Debatte verhandelt wird. Wird der Körper nicht als zufällige Behausung einer Person oder ihre biologische Überlebens- und Wirkungsmaschine genommen, sondern als Leib verstanden, der die Person mitkonstituiert, so erscheint auch ein Recht auf körperliche bzw. leibliche Integrität nicht mehr als nachrangig und nebensächlich, sondern als zentrales Recht in einem Personen respektierenden Umgang miteinander.

⁵⁵ Väter sind an der Initiierung dieses Prozesses beteiligt, doch nicht an seiner weiteren Verleiblichung. Ebenso wenig schaffen Reproduktionsmedizinerinnen und -mediziner ein Kind. Sie helfen nur, die Voraussetzungen zu schaffen, dass eine Frau (unter anfänglichem Beitrag eines Mannes) dies kann. Eine Frau, die unter Verwendung reproduktionsmedizinischer Hilfsmittel schwanger wurde, trägt auch nichts Monströses oder Mysteriöses in sich, wie Redeweisen vom Retorten-Baby oder einem Klon suggerieren (vgl. Siegetsleitner 2003).

⁵⁶ (Biologischen) Männern bleibt diese schöpferische Dimension aus dem eigenen Erleben fremd. Sie können höchstens »zeugen«, aber erleben kein Schöpfen als zeitlich über Monate hinweg ausgedehnte leibliche Erfahrung. Sie sind biologisch mit dem Fötus nur genetisch verbunden.

⁵⁷ So betont Amy Mullin (*Reconceiving Pregnancy and Childcare: Ethics, Experience, and Reproductive Labor*, Cambridge 2005) die Ähnlichkeiten mit und nicht die Unterschiede zu anderen schöpferischen Aktivitäten.

4. Schwangerschaft als leiblicher Prozess und die öffentliche Abtreibungsdebatte in freiheitlich-pluralistischen Gesellschaften

4.1 *Charakteristika einer öffentlichen Moral in freiheitlich-pluralistischen Gesellschaften*

Ich werde die Frage nach einem allgemeinen Verbot der Abtreibung unter der Berücksichtigung des Schwangerseins als leiblichen Prozess im Hinblick auf eine öffentliche Moral freiheitlich-pluralistischer Gesellschaften stellen, in der folgende Voraussetzungen anerkannt sind:

1. Um ein allgemeines Abtreibungsverbot rechtfertigen zu können, muss für alle Gesellschaftsmitglieder dieses Verbot begründbar sein. Eine öffentliche Moral kann zwar nicht nur aufgrund gemeinsamer ontologischer und moralischer Überzeugungen eine Norm allgemein verbindlich machen, aber das Verbot als Schlussfolgerung in einer Begründung muss von allen geteilt werden können. Liegt ein solcher Konsens für ein Verbot nicht vor, bleibt eine Handlung bzw. ein Handlungstyp freigestellt. Die Begründungslast liegt bei jenen, die eine Handlung bzw. einen Handlungstyp verbieten wollen.
2. Die Beurteilung öffentlich freigestellter Handlungen kann in moralischen Subsystemen – d.h. moralischen Gemeinschaften, die weitere moralische und ontologische Überzeugungen teilen – für diese moralisch näher bestimmt werden. Diese Subsysteme können eine Handlung, die öffentlich freigestellt ist, innerhalb der Gemeinschaft verbieten und mit gemeinschaftsspezifischen Sanktionen belegen, solange diese innerhalb des Grundkonsenses der Gesellschaft bleiben.
3. Ideale der Schwangeren, denen sie sich verpflichtet fühlt, können auch bei einer öffentlichen Erlaubnis der Abtreibung gegen eine solche sprechen. Eine schwangere Frau kann mit anerkanntem Grund sagen: »Ich darf abtreiben, aber als der Mensch, der ich bin und sein will, kann ich das für mich nicht zulassen.«
4. Es ist für alle *prima facie* verboten, Neugeborene zu töten.
5. Für Menschen mit speziellen Verpflichtungen, zu denen die Eltern zählen, ist es *prima facie* verboten, Neugeborene sterben zu lassen.
6. Es ist für alle *prima facie* geboten, die leibliche Integrität einer Person zu wahren.

7. Es ist für alle *prima facie* verboten, empfindungsfähigen menschlichen Lebewesen Schmerzen und Leid zuzufügen.
8. Bewährte Erkenntnisse der modernen Wissenschaften werden anerkannt.

Diese Überzeugungen setze ich für die weitere Diskussion als Rahmen voraus. Somit gelten meine Überlegungen für alle Gesellschaften, die diese Voraussetzungen teilen. Die Korrektheit meiner Ausführungen setzt zwar keineswegs voraus, dass europäische und andere westliche Gesellschaften zu diesen zählen. Dass dem so ist, ist jedoch eine Annahme, die die Auswahl der Merkmale motiviert, denn dieser Artikel soll zur Selbstaufklärung eben dieser Gesellschaften beitragen. Ob dem so ist, ist hingegen keine philosophische Frage, sondern eine empirische.

4.2 *Die primäre moralische Fragestellung bei einer Abtreibung*

Dass Föten Teil des Leibes der Schwangeren sind, wird von den meisten feministischen Denkerinnen und Denkern anerkannt. In der moralischen Beurteilung wird dies jedoch selbst von diesen selten adäquat berücksichtigt. Mackenzies Konsequenz aus der Teilhabe des Fötus am Leib der schwangeren Frau liegt beispielsweise darin, den Fokus vom Fötus weg auf die Frau hin zu lenken: »Feminist perspectives on abortion focus on a fact the moral implications of which are either overlooked or considered unimportant by most other disputants in the debate. This is the fact that a foetus is not a free-floating entity about whom questions of potentiality and personhood arise as though in a vacuum. Rather a foetus is a being whose existence and welfare are biologically and morally inseparable from the woman in whose body it develops. From a feminist perspective the central moral subjects of the abortion question are thus not only, or not primarily, foetuses but women«. ⁵⁸ Für sie ist die eigentliche moralische Frage eine Frage der Autonomie der Schwangeren: »I shall argue that a strong feminist case for abortion needs to construe a woman's right to obtain an abortion as the right of an autonomous moral agent to be able to make a decision

⁵⁸ Mackenzie 1992, 136.

about whether she wishes to take responsibility for the future well-being of a being dependent upon her«. ⁵⁹

Dies umgeht jedoch zu schnell die Frage, ob bei einer Abtreibung eine Tötung vorliegt, ob diese gerechtfertigt und, sofern eine Bestrafung vorgesehen ist, diese zumindest entschuldigt werden kann. In einer Gesellschaft, zu deren Grundüberzeugungen ein Tötungsverbot zählt, ist es unumgänglich, dieser Frage nachzugehen, und sei es »nur« zu dem Zweck, das Tötungsverbot als nicht anwendbar auszuweisen. Selbst wenn das Tötungsverbot zunächst ausdrücklich nur für Geborene gelten sollte, kann die Frage, ob es nicht auf Föten ausgedehnt werden müsste, nicht vorschnell abgetan werden. Der Versuch, auf andere Fragen auszuweichen, wie es beispielsweise Mackenzie unternimmt, wird immer als Ausflucht erscheinen, die sich aufdrängende Fragestellung zu umgehen. Die Aufgabe besteht auf alle Fälle darin, und das ist der springende Punkt, von vornherein das spezifisch Leibliche des Schwangerseins und mit ihm den Umstand, dass der Fötus Teil des Leibes der Schwangeren ist, in der Behandlung mitzudenken.

Ist aber, so könnte ein Einwand gegen eine weitere Erörterung der Tötungsproblematik lauten, mit der Feststellung, der Fötus sei Teil des Leibes der schwangeren Frau, nicht bereits notwendigerweise verbunden, eine schwangere Frau dürfe frei über den Fötus entscheiden und habe zumindest keine weitere moralische Person mit gleichen Rechten zu berücksichtigen, und somit einem Tötungsverbot jeglicher Boden entzogen? Es sei schließlich ihr Leib, innerhalb dessen Grenzen sie tun und lassen könne, was ihr beliebt. Zumindest von gleichen Ansprüchen könne keine Rede sein. So ist sich Marry Warren sicher: »[...] there is room for only one person with full and equal rights inside a single human skin«. ⁶⁰ Mit dem Verweis auf Siamesische Zwillinge wird dies jedoch von Laura M. Purdy bezweifelt: »[...] the fact of being one flesh now does not preclude two different fates« ⁶¹ und damit verbundene gleiche Ansprüche. Aber ebenso wie die Situation Siamesischer Zwillinge Shildrick zur Überzeugung führt, dass ontologische und moralische Paradigmen umgestaltet werden müssen, ⁶² so gilt dies

⁵⁹ a. a. O., 137.

⁶⁰ Warren, Mary Ann: »The Moral Significance of Birth«, in: *Hypatia* 1989, 4 (3), 46–65. Hier zitiert nach: Holmes/Purdy 1992, 198–215, 213.

⁶¹ Purdy 1996, 92.

⁶² Shildrick 2006, 44.

für die viel häufigeren und »gewöhnlicheren« Fälle von Schwangerschaft. Für die Frage, ob eine Tötung vorliegt, müssen wir nicht nur berücksichtigen, wo der Fötus ist, sondern, wie er dort ist, nämlich als Teil des Leibes der Schwangeren. Was bedeutet das für die Tötungsfrage im Zusammenhang mit Abtreibung?

Bevor ich mich dieser Frage zuwende, sei jedoch festgehalten, welche Rolle das Gebot, die leibliche Integrität einer Person zu wahren, für die Abtreibungsdebatte spielt: Dieses Gebot ist ein Grund gegen eine Abtreibung für alle, die hierzu nicht die (tatsächliche oder mutmaßliche) Einwilligung der Schwangeren haben. Es ist ihr Leib, auf den ohne ihre Einwilligung zugegriffen würde. Die zentrale Abtreibungsfrage bezieht sich auf die schwangere Frau und nicht auf ärztliches Personal etc.: Ist es moralisch verboten, dass eine Schwangere abtreibt? Da ich diese Frage für eine öffentliche Moral freiheitlich-pluralistischer Gesellschaften stelle, lautet die Frage spezifischer: Ist es gemäß der öffentlichen Moral einer freiheitlich-pluralistischen Gesellschaft verboten, dass eine Schwangere abtreibt? Wenn wir diese Frage als eine Frage nach einer Tötung stellen, lautet diese: Ist es gemäß der öffentlichen Moral einer freiheitlich-pluralistischen Gesellschaft verboten, dass eine Schwangere einen Fötus, der Teil ihres Leibes ist, tötet?

Zunächst muss sich die Moral in der Abtreibungsdebatte damit der Frage von unklaren Körpergrenzen stellen.⁶³ Bislang wird zwar zugestanden, dass es nicht immer klar ersichtlich sei, wie mit Anderen umzugehen ist, doch die Frage, wo das Ich endet und die/der Andere bzw. Weitere beginnt, wurde als unproblematisch hingenommen. Ganz anders sieht es im Falle einer Schwangerschaft aus. Es muss erst geklärt werden, (1) ob es sich beim Fötus um einen Anderen bzw. Weiteren handelt und (2) ob das Tötungsverbot auch für Andere gilt, die Teil des Leibes einer Person sind wie der Fötus bei einer Schwangerschaft. Dies versteht sich nicht von selbst, sondern bedarf einer Begründung. Schwangerschaft fällt aus dem Rahmen, und die Moral ignoriert es. Bislang wird versucht, eine Moral anzuwenden, die für Situationen

⁶³ Dies trifft auf Embryonen, frühe Föten, in vitro nicht zu. Den Unterschied von in vivo und in vitro in einer bloßen Ortsveränderung zu sehen, trifft die Situation nicht. Der Embryo in vitro ist ein anderes Wesen mit klaren körperlichen Grenzen zu anderen menschlichen Individuen, wenn auch nicht unbedingt eine Person. Es ist also kein logischer Widerspruch, für einen Embryo in vivo und in utero eine unterschiedliche moralische Behandlung zu fordern. Vgl. zur Problematik von Personsein und (verbrauchernder) Embryonenforschung McLeod/Baylis 2006.

geschaffen wurde, die sich hinsichtlich der Art und Weise, als Individuum körperlich in der Welt zu sein, von der der Schwangerschaft unterscheiden.

Könnte sich die Frage nach einem Tötungsverbot von Föten durch die schwangere Frau nicht einfach dadurch kurz und bündig erledigen, indem wir feststellen, es handle sich bei einer Abtreibung gar nicht um ein Töten, sondern lediglich um ein Sterben-Lassen? Was diese Frage betrifft, wies Thomson in ihrem berühmten Aufsatz,⁶⁴ auf den ich oben bereits einmal zu sprechen kam, darauf hin, dass das Recht, nicht getötet zu werden, nicht den Anspruch, alles Lebensnotwendige zu erhalten, einschließt. Wir dürfen in manchen Fällen jemanden sterben lassen, obwohl wir ihn nicht töten dürfen. Zum Unterschied zwischen Töten und Sterben-Lassen – auch für Fälle von Abtreibung – steht mittlerweile umfangreiche Literatur zu Verfügung.⁶⁵ So wird beispielsweise argumentiert, bei den üblichen Formen des Tötens werde in einen Lebensverlauf eingegriffen, den jemand unabhängig vom Täter bzw. von der Täterin gehabt hätte. Die Tat nimmt etwas weg, was das Opfer ohne diese Handlung gehabt hätte. Eine Schwangere, die ihre Schwangerschaft beendet, nehme jedoch dem Fötus nichts weg, was er unabhängig von ihr gehabt hätte. Er wird nicht schlechter gestellt, als er ohne sie ursprünglich gewesen wäre. Sie nimmt ihm kein zukünftiges Leben – auch kein gutes – weg, das er ohne sie geführt hätte. Die schwangere Frau lässt den Fötus in dieser Unterscheidungsweise lediglich sterben.⁶⁶ Auf das Tötungsverbot könnte sich ein Abtreibungsverbot damit nicht stützen. So einfach stellt sich die Problemlage jedoch nicht dar. Erstens liegt die Unterscheidung zwischen Töten und Sterben-Lassen nicht allgemein so deutlich auf der Hand, wie es paradigmatische Fälle suggerieren mögen,⁶⁷ und zweitens kann sich damit der große Unterschied zwischen Töten und Sterben-Lassen, der in der moralischen Beurteilung auf den ersten Blick vorzuliegen scheint, auf-

⁶⁴ Thomson 1971.

⁶⁵ Z. B. Foot, Philippa: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford 1978; Kamm, Frances M.: *Creation and Abortion: A Study in Moral and Legal Philosophy*, New York 1992; Little, Margaret O.: »The Moral Permissibility of Abortion«, in: Cohen, A. I./Wellman, C. H. (Hg.): *Contemporary Debates in Applied Ethics*, Oxford 2005, 27–39.

⁶⁶ Vgl. auch Little 2005.

⁶⁷ Vgl. dazu ausführlich McMahan, Jeff: »Killing, Letting Die, and Withdrawing Aid«, in: *Ethics* 1993, 103 (2), 250–279.

lösen. Selbst wenn wir feststellen mögen, dass ein Fötus bei einer Abtreibung nicht getötet wird (und zwar nicht, weil er nicht stirbt, sondern obwohl er stirbt!), so kann eine Abtreibung verboten sein, weil es verboten ist, dass die Schwangere den Fötus sterben lässt. Die Frage nach einem Abtreibungsverbot erledigt sich durch eine Abgrenzung von Töten und Sterben-Lassen also keineswegs.

Die Möglichkeit, dass es sich bei einer Abtreibung aufgrund der leiblichen Verbundenheit zwischen Fötus und schwangerer Frau um ein Sterben-Lassen handelt, wenn auch möglicherweise ein verbotenes, lenkt jedoch den Blick auf andere Begründungen, als üblicherweise für Tötungsfragen diskutiert werden. Warum soll eine Schwangere den Fötus nicht sterben lassen dürfen? Eltern haben in Gesellschaften, die ich hier als Rahmen voraussetze, spezielle Verpflichtungen, die ihnen neben einem Tötungsverbot auch auferlegen, die für ein Überleben ihrer Kinder notwendige Fürsorge in einem zumutbaren Ausmaß zu erbringen. Es wird also zu fragen sein, ob sich eine Fürsorgepflicht auf einen Fötus, der Teil des Leibes der Schwangeren ist, ausdehnt, und des Weiteren, welches Ausmaß zumutbar ist, um daraus ein (Prima-facie-)Verbot für die schwangere Frau, den Fötus sterben zu lassen, zu folgern. Wonach es bei einer Abtreibung zu fragen gilt, sind, zumindest neben Begründungen für ein Tötungsverbot, Pflichten der Fürsorge und der Unterstützung: »It is to argue, instead, that the crucial moral issue needs to be relocated to the question of what, if any, positive obligations pregnant women have to continue gestational assistance. The question abortion really asks us to address is a question about the *ethics of gestation*. But this is a question that takes us into far richer, and far more interesting, territory than that occupied by discussions of murder. In particular, it requires us to discuss and assess claimed grounds of obligation, and to assess the very specific kinds of burdens and sacrifice involved in rendering *this* type of assistance«.⁶⁸

Die Frage nach einem Töten oder Sterben-Lassen erledigt sich nicht mit dem Hinweis darauf, dass der Fötus Teil des Leibes der schwangeren Frau ist. Dieser Umstand kann jedoch durchaus rechtfertigen, diese Frage ganz spezifisch für diese leibliche Situation zu stellen. Beurteilungen aus dem Bereich körperlich bzw. leiblich getrennter Wesen auf diese Situation zu übertragen – und sei die Abhängigkeit noch so groß – kann nicht als selbstverständlich hingenommen werden.

⁶⁸ Little 2005, 31.

4.3 Abtreibungen vor und nach dem Erreichen der Lebensfähigkeit

Wenn wir den Fokus auf das Schwangersein als leiblichen Prozess legen, so drängt sich eine relevante Zweiteilung der Schwangerschaft auf: in die Schwangerschaftsphase vor dem Erreichen der Lebensfähigkeit des Fötus und in die nach dem Erreichen der Lebensfähigkeit des Fötus. Ich spreche hier von Schwangerschaftsphasen und nicht von Entwicklungsphasen des Fötus, da die Entwicklung des Fötus in dieser Betrachtung mit eingeschlossen ist, doch diese Entwicklung in Bezug auf die Schwangere gesehen wird.

4.3.1 Abtreibungen vor dem Erreichen der Lebensfähigkeit

Um Abtreibungen bis zum Erreichen der Lebensfähigkeit des Fötus, d. h. bis zu jenem Zeitpunkt, ab dem der Fötus außerhalb des Leibes der schwangeren Frau überleben kann, wenn auch mit der Unterstützung anderer Menschen und technischer Einrichtungen, öffentlich für alle Schwangeren einer Gesellschaft zu verbieten, muss es für alle Mitglieder hinreichende Gründe geben, dass die Schwangere einen Fötus, der Teil ihres Leibes ist, vor dem Erreichen der Lebensfähigkeit nicht töten/sterben lassen darf.

Bis vor wenigen Jahrhunderten hatte auch in westlichen Gesellschaften die erste Kindsregung, die in dieses Schwangerschaftsstadium fällt, eine entscheidende Bedeutung für die moralische Beurteilung. Die Bewegungen wurden als Anzeichen dafür genommen, dass sich nun ein anderes, »eigenständiges«, sich selbst steuerndes Wesen im Körper der Frau befand.⁶⁹ Frauen wurden »wirklich schwanger«, wenn sich der Fötus im Leibe rührte: »Ohne ihr eigenes Zeugnis war keine Frau »schwanger«.⁷⁰ Bis ins 19. Jahrhundert wurde weder im eng-

⁶⁹ Da es bis dahin kein untrügliches Zeichen der Empfängnis gab, wurden die ersten Schwangerschaftsmonate auch nicht immer als frühe Schwangerschaft wahrgenommen, sondern beispielsweise als »Blutstockung«, was der weiblichen Wahrnehmung des eigenen Körpers entsprach (Usborne, Cornelia: »Gestocktes Blut« oder »verfallen«? Widersprüchliche Redeweisen über unerwünschte Schwangerschaften und deren Abbruch zur Zeit der Weimarer Republik«, in: Duden, B./Schlumbohm, J./Veit, P. (Hg.): *Geschichte des Ungeborenen. Zur Erfahrung und Wissenschaftsgeschichte der Schwangerschaft, 17.–20. Jahrhundert*. Göttingen 2002, 293–326, 296).

⁷⁰ Duden, Barbara: *Der Frauenleib als öffentlicher Ort. Vom Mißbrauch des Begriffs Leben*, Frankfurt a. M. 2007 (Original München 1991), 109.

lischen noch im amerikanischen Recht die Existenz eines Fötus vor der ersten Kindsregung anerkannt.⁷¹ Auch im deutschen Strafrecht wurde bis Mitte des 19. Jahrhunderts nur die Tötung einer lebendigen Frucht geahndet, als deren Beleg die erste Kindsregung galt.⁷² In Zeiten vor dem Ultraschall, d. h. bis vor wenigen Jahrzehnten, war es diese Kindsregung, die der schwangeren Frau – und durch ihr glaubwürdiges Zeugnis Außenstehenden – die Schwangerschaft bestätigte, bis dahin lagen höchstens Mutmaßungen vor. So urteilt auch Young, dass erst die ersten Bewegungen die Empfindung des sich teilenden Subjekts erzeugten.⁷³ Diese sinnliche Erfahrung der schwangeren Frau, die nur ihr zugänglich ist (und biologischen Männern grundsätzlich verwehrt), mag in unserer Gesellschaft und Philosophie als Kriterium des Zweiseins als zu subjektiv gelten.⁷⁴ Sollten nicht zumindest nur die Bewegungen, die Dritte spüren oder sehen können, zählen? Wir vertrauen Ultraschallaufnahmen und Theorien mehr als den Aussagen einer Schwangeren über ihre Empfindungen. Barbara Duden ortet eine Verschiebung von der haptischen zur visuellen körperlichen Wahrnehmung. In unserer Welt gelte nur als wirklich, was gezeigt werde.⁷⁵ Diese kritischen Bemerkungen sind angebracht, doch ungeachtet dessen, welche Vorstellungen Schwangere früher von den ersten Schwangerschaftsstadien gehabt haben mögen, können diese nicht mehr als Kriterium für das Vorhandensein eines Lebewesens gelten. Dass ein Lebewesen Teil ihres Leibes ist, wissen die meisten schwangeren Frauen in europäischen und anderen westlichen Gesellschaften schon vor der ersten Kindsregung. Diese hat nur noch persönliche Bedeutung für die Schwangere und – sobald von außen spür- oder sogar sichtbar – für weitere Personen, die sich dem Fötus verbunden fühlen. Erst wenn viele offene Fragen beantwortet sind, kann beantwortet werden,

⁷¹ a. a. O. 96 f.

⁷² a. a. O. 71.

⁷³ Young 1984 [2005], 49.

⁷⁴ Schon 1788 wollte ein Arzt nur die Bewegung gelten lassen, die ein anderer fühlt oder sehen kann (Duden 1991 [2007], 111).

⁷⁵ Duden 1991 [2007], 106. Der öffentliche Fötus, der ohne weiblichen Kontext gezeigt wird, sei, so interpretiert Duden den jüngsten Tanz um diese Abbildungen, zu einem *sacrum* geworden, einem Idol, vor dem Ehrfurcht gefordert wird. In ihm werde »ein Wunder« verehrt und offenbare sich »das Leben«, dem alles geopfert werden solle (Duden 1991 [2007], 132). Dass Frauen diesem Idol geopfert werden, muss in diesem Kontext nicht als schlimm gelten, sondern kann als Teil der Verehrung und des Kultes gesehen werden. Je größer das Idol, umso größer die Opfer, und umgekehrt.

ob es für alle Mitglieder einer freiheitlich-pluralistischen Gesellschaft hinreichende Gründe – die auch die leibliche Situation adäquat berücksichtigen – gibt, dass die Schwangere einen Fötus, der Teil ihres Leibes ist, nicht töten/sterben lassen darf. Entschieden müsste zum Beispiel sein, ob und ab wann hier überhaupt bereits zwei Lebewesen vorhanden sind. Die erste Kindsregung taugt als Kriterium nicht mehr.

Bis zum Erreichen der Lebensfähigkeit des Fötus ist ein Abtreibungsverbot mit der Verpflichtung verbunden, die Schwangerschaft fortzuführen. Viele würden diese Verpflichtung mit der Begründung abweisen, es könne niemand verpflichtet werden, jemanden Teil des eigenen Leibes sein zu lassen und seinen Leib zum Überleben eines Anderen über eine längere Zeitspanne hinweg zur Verfügung zu stellen. Selbst Eltern obliege keine uneingeschränkte Sorgspflicht für das Überleben ihrer geborenen Kinder. Sie müssen nicht ihren Tod auf sich nehmen oder Teile ihres Leibes (wie z. B. Nieren) zur Verfügung stellen. Sie müssen lediglich in einem zumutbaren Rahmen für ein Überleben und Wohlergehen des Kindes sorgen. Und hierzu kann weder vor noch nach der Geburt das Zur-Verfügung-Stellen des eigenen Leibes zählen, so das Argument.

Es bleiben als offene Fragen: Gilt das Tötungsverbot auch für Wesen, die Teil des Leibes einer Schwangeren sind? Ab welchem Schwangerschaftsstadium würde es gelten? Geht es gar nicht um Eigenschaften des Fötus und Verpflichtungen ihm gegenüber, sondern um eine Gebärpflicht von Frauen? Müssen Frauen, einmal schwanger, eine Schwangerschaft und ihre Folgen wie so vieles andere auch hinnehmen? Lässt der Grundsatz der körperlichen bzw. leiblichen Integrität es zu, dass eine schwangere Frau zum Fortsetzen der Schwangerschaft gezwungen wird? Zwar ist nicht ausgeschlossen, dass hinreichende Gründe für ein allgemeines Abtreibungsverbot noch entdeckt werden, doch solange diese nicht vorliegen, ist kein allgemein verbindliches Verbot begründet.

Betont werden muss an dieser Stelle auch noch einmal, dass in Bezug auf eine öffentliche Moral und ein allgemeines Abtreibungsverbot, ein solches Verbot von allen Mitgliedern geteilt werden muss, da in einer freiheitlich-pluralistischen Gesellschaft die Begründungslast bei denjenigen liegt, die ein Verbot wollen. Nur auf religiöse Theorien wird sich ein solches Verbot in pluralistischen Gesellschaften, selbst wenn sie die leibliche Situation adäquat berücksichtigen würden, nicht stützen können. Religiöse Theorien sind nicht per se schlechter als an-

dere Theorien, sondern für die öffentliche Abtreibungsfrage in pluralistischen Gesellschaften nicht ausreichend, da sie für eine Begründung Gründe anführen, die nicht von allen geteilt werden.

Aber selbst für eine öffentliche Moral, in der Abtreibung freigestellt ist, muss damit die moralische Betrachtung der Abtreibungsfrage besonders unter der Berücksichtigung der Schwangerschaft als leiblichen Prozesses nicht zu Ende sein. Vielleicht gibt es auch in dieser öffentlichen Moral Gesichtspunkte, die gegen eine Abtreibung sprechen können und bei welchen die Mitglieder sagen würden, diese Gründe würden für einen besseren Menschen als einen, der sich für eine Abtreibung entscheidet, dagegen sprechen. Auch eine öffentliche Moral kann über das allgemein Verbindliche hinausgehen. Selbst wenn die Entscheidung der schwangeren Frau anheim gestellt ist, kann ihre Entscheidung unter diesen Blickwinkeln beurteilt werden, wie u.a. Little vorschlägt: »[...] one who decides to end a pregnancy because she wants to fit into a party dress, say, is getting wrong the value of burgeoning human life. To abort for such reasons is to act indecently. But that doesn't mean that such a woman now has an obligation to continue the pregnancy. What it means, in the first instance, is that she should not regard such a reason as adequate for the conclusion; not that the conclusion is not available to her.«.⁷⁶ Eine Gesellschaft kann, wenn sie das spezifisch Leibliche des Schwangerseins berücksichtigt, auch einzelnen Zellen, die durch und aus dem Leib einer Schwangeren sich zu einem geborenen Menschen entwickeln können, einen moralischen Wert beimessen. Ebenso ist es möglich, einem Wesen in den unterschiedlichen Schwangerschaftsstadien allgemein einen bestimmten Wert zuzuerkennen. Eine Gesellschaft kann diese Wertungen vornehmen, ohne dadurch ein Abtreibungsverbot zu begründen.⁷⁷ Ab dem Zeitpunkt, ab dem Föten empfindungsfähige Wesen sind – der Zeitpunkt ist wissenschaftlich umstritten, wahrscheinlich jedoch nicht

⁷⁶ Little 2005, 24.

⁷⁷ Eine Gesellschaft, die im Falle bestimmter Behinderungen für Abtreibungen besonderes Verständnis zeigt, legt damit aber auch offen, dass sie ein Leben mit dieser Behinderung als besonders beschwerlich oder gar als ein Leben mit unerträglichen Schmerzen und Leiden sieht. In dieser Hinsicht liegen Behindertenvertreterinnen und -vertreter, die immer wieder darauf hinweisen und dabei oft nicht ernst genommen werden, in vielen Gesellschaften wahrscheinlich mit ihrer Diagnose hinsichtlich ihrer allgemeinen Werthaltungen richtig. Dies gilt umso mehr für Gesellschaften, die Abtreibungen verbieten und bestimmte Behinderungen als Rechtfertigungsgrund gelten lassen.

vor der 18. Schwangerschaftswoche – gibt es unter dem von mir vorausgesetzten Diskussionsrahmen auch einen allgemeinen Grund, Abtreibungen möglichst schmerzfrei durchzuführen.

Darüber hinaus macht die Berücksichtigung des Schwangerseins als leiblichen Prozesses klar, dass die Entscheidung, die einer schwangeren Frau bei einer erlaubten Abtreibung eingeräumt wurde, im Rahmen weiterer persönlicher moralischer und ontologischer Überzeugungen zu erfolgen hat. Von Beginn an ist der Fötus ein Teil der schwangeren Frau, der sich im Unterschied zu anderem Körpergewebe zu einem neuen Menschen entwickeln kann. Das kann für die Schwangere sehr Unterschiedliches bedeuten. Für viele ist dies eminent bedeutungsvoll. Sie verbinden viele Hoffnungen damit: für sich, für den Fötus und für den späteren Menschen, zu dem sich der Fötus entwickeln wird.⁷⁸ Eine Schwangere will vielleicht diesen glücklichen Menschen ermöglichen oder freut sich an der Vorstellung, dass es weitergeht oder ihr dieser Mensch möglicherweise ähnlich sein wird (eine für viele trügerische Hoffnung). Sie mag sich sogar auf das zukünftige Sorgen freuen, darauf, ein Gegenüber für ihren sorgenden Charakter zu finden. Aufgrund solcher Überlegungen mag eine Frau über genügend Gründe verfügen, die Entwicklung abubrechen, wenn mehr dagegen als dafür spricht, wenn (1) mehr Leid als Glück zu erwarten ist,⁷⁹ wenn (2) das wahrscheinliche Leid ihre anderen Gründe aufwiegt, wenn (3) sie sich außerstande sieht, ein Kind aus einer Vergewaltigung zu lieben, und sie ohne diese Liebe kein gutes Leben für es sieht. In einer Gesellschaft, die sich zumindest ebenso sehr für die Sorgen der Frauen nach als vor der Geburt zuständig fühlte, würde diese Überlegung vermutlich für viele schwangere Frauen, die sich unter den Umständen existierender Gesellschaften für eine Abtreibung entscheiden, zugunsten einer Fortführung der Schwangerschaft ausfallen. Aber eine schwangere Frau mag sich auch im Falle schwerster Behinderung des Fötus gegen eine Abtreibung entscheiden, weil sie möglichst viel angenehme Zeit für den Fötus wünscht, auch wenn dieser bei oder bald nach der Geburt sterben sollte. Sie mag der tiefsten Überzeugung sein, dass, solange es dem Fötus gut gehen kann, es ihm auch gut gehen solle. Eine

⁷⁸ Dieser spätere Mensch wird bei der Geburt ein Baby sein, doch kein solches bleiben. Eine Schwangere gebiert Nachkommen, nicht nur ein Baby.

⁷⁹ Wobei Leid und Glück in einem modernen Verständnis als kultur- und subjektabhängig gelten.

solche Einstellung ist nicht dumm oder zu belächeln. Für einen fürsorglichen Menschen ist dies ganz selbstverständlich. Es ist unter dieser Sichtweise deshalb falsch, eine Schwangere zur Abtreibung zu drängen, wie dies vielfach aus der Praxis pränataler Diagnostik berichtet wird.

Wie auch immer eine Entscheidung ausfällt, sie muss aufgrund persönlicher moralischer und ontologischer Überzeugungen fallen.⁸⁰ Auch moralische oder ontologische Subgruppen einer Gesellschaft können für die persönliche Entscheidung relevant sein. Sie mögen aufgrund ihrer moralischen und ontologischen Überzeugungen eine Rechtfertigung und Entschuldigung der Abtreibenden fordern. Dies sei ihnen, solange sie sich innerhalb der Grenzen des öffentlich Zulässigen bewegen, unbenommen. Zu diesen relevanten Subgruppen zählen in europäischen und anderen westlichen Gesellschaften zweifelsohne die christlichen Kirchen.

Diese Überlegungen gelten, solange kein allgemein verbindliches Abtreibungsverbot gerechtfertigt werden kann, was bisher nicht der Fall ist. Eine Frau, die abtreibt, braucht in einer von mir hier vorausgesetzten Gesellschaft keinen Rechtfertigungsgrund für ihr Tun liefern. Gerechtfertigt muss nur werden, was *prima facie* verboten ist. Ebenso wenig sind moralisches Bedauern oder Entschuldigen angebracht, insofern beides moralisches Unrecht oder Übel voraussetzt. Dennoch mag eine schwangere Frau gute Gründe für Trauer haben, da das Positive, das eine Fortführung der Schwangerschaft mit sich gebracht hätte, nun auch nicht realisiert werden kann.⁸¹

Solange keine öffentlich verbindlichen Gründe für ein Abtreibungsverbot gefunden werden, sprechen Ansprüche oder zumindest die Freiheit zu möglichst geringer gesundheitlicher Gefahr für eine

⁸⁰ Dadurch legt eine Entscheidung in ihrer Begründung jedoch auch die Werthaltungen einer Person und damit entscheidende Züge ihres Charakters offen. Solche Werthaltungen einer Person müssen anderen Mitgliedern der Gesellschaft nicht gleichgültig sein. Viele mögen an der moralischen Qualität einer Schwangeren zweifeln, wenn ein sonst verpatzter Urlaub schon alles andere aufwiegt, und aufgrund ihrer anders gelagerten persönlichen Ideale sogar entsetzt sein. Es sei diesen freigestellt, sich von einer Person mit einem solchen Charakter zu trennen und keinen persönlichen Kontakt zu ihr zu unterhalten. Wobei ich auf (finanzielle) Trennungsprobleme, die in diesem Zusammenhang in Ehen und Partnerschaften entstehen können, hier nicht weiter eingehen kann. Dennoch lässt sich mit einer solchen persönlichen Distanzierung nicht rechtfertigen, der Schwangeren die Abtreibung zu verbieten.

⁸¹ Dieser Verlust des Positiven ist auch bei frühen Abgängen ein häufiger Trauergrund.

möglichst frühe und sichere Abtreibung, wenn die Entscheidung klar ist. Dies ist der Fall, wenn allgemeine Gründe vorliegen wie »Jetzt auf keinen Fall« oder »Auf keinen Fall noch einmal«. Erfahrene Mütter sind im Allgemeinen auch gut darüber informiert, was ein weiteres Kind für ihr Leben und das ihrer Familie bedeuten würde. Gleichzeitig ist es in unklaren Fällen besser, wenn der Schwangeren mehr Zeit zum Bedenken zur Verfügung steht. Deshalb sind Beratungsangebote für die, die es wünschen, gut. Es kann schließlich, und das sollte aus meinen Ausführungen klar geworden sein, gerade wenn der leibliche Bezug von Fötus und Schwangerer berücksichtigt wird, eine Menge zu bedenken geben.⁸²

4.3.2 Abtreibungen nach dem Erreichen der Lebensfähigkeit

Gibt es aber nicht zumindest nach dem Erreichen der Lebensfähigkeit auch in freiheitlich-pluralistischen Gesellschaften allgemein verpflichtende Gründe, Abtreibungen für schwangere Frauen zu verbieten? Ein Fötus ab der Lebensfähigkeit ist noch Teil der Schwangeren, ist darauf aber nicht mehr zum Überleben angewiesen. Insofern ist er (potenziell) von der Schwangeren unabhängig. Aufgrund des medizinischen Fortschritts sind Föten nun schon sehr früh lebensfähig, obwohl es schwierig ist, einen genauen Zeitpunkt festzulegen, da es neben individuellen Unterschieden auch eine Frage bleibt, ab welcher Überlebens- und Schädigungswahrscheinlichkeit von Lebensfähigkeit gesprochen werden kann. Im englischen Recht, das sich an der Lebensfähigkeit orientiert, galt bis 1990 als Zeitpunkt die 28. Schwangerschaftswoche, dann die 24. Woche.⁸³

Warum sollte die Lebensfähigkeit für eine öffentliche Moral in einer freiheitlich-pluralistischen Gesellschaft relevant sein? Dies hängt

⁸² Der Slogan »Mein Bauch gehört mir« kann in diesem Sinne interpretiert werden: Es ist meine persönliche Entscheidung. Im Rahmen von Gesellschaften, die die von mir hier vorgegebenen Charakteristika teilen, muss eine schwangere Frau eine Abtreibung nicht vor der Gesellschaft, sondern nur vor ihrem Gewissen rechtfertigen und vor Gemeinschaften, die ihre weiteren moralischen und ontologischen Überzeugungen teilen.

⁸³ Darin, dass dieser Zeitpunkt vom medizinischen Fortschritt abhängt, sehe ich kein Problem. Sollte die mögliche Trennung von der Schwangeren moralisch ausschlaggebend sein, so tritt diese Bedingung eben zu einem anderen Zeitpunkt ein. Schwierigkeiten damit haben nur jene, die darauf bestehen, moralisch relevant könnte nur ein bestimmtes Entwicklungsstadium des Fötus sein, das nicht durch seine Verbundenheit zur schwangeren Frau definiert ist.

damit zusammen, dass die Geburt als relevante Grenze gesehen wird. Ich habe für die Gesellschaft, innerhalb derer ich die Abtreibungsdebatte hier betrachte, angenommen, dass es zu ihren moralischen Überzeugungen gehört, es sei *prima facie* verboten, Neugeborene zu töten. Diese Annahme wollte ich nicht reformieren. In seiner (potenziellen) Unabhängigkeit von der Schwangeren ähnelt der überlebensfähige Fötus einem überlebensfähigen Neugeborenen, der, so von mir vorausgesetzt, von niemandem getötet werden darf und den Personen mit speziellen Verpflichtungen auch nicht sterben lassen dürfen.

Zwischen Föten und Neugeborenen einen moralisch relevanten Unterschied zu sehen, ist nicht von vornherein von der Hand zu weisen. Wir haben nach einer Geburt ein Wesen, das nicht mehr Teil der Schwangeren ist, was Warren moralisch für äußerst relevant hält: »Birth is morally significant because it marks the end of one relationship and the beginning of others. It marks the end of pregnancy, a relationship so intimate that it is impossible to extend the equal protection of the law to fetuses without severely infringing women's most basic rights. [...] Although the infant is not instantly transformed into a person at the moment of birth, it does become a biologically separate human being. As such, it can be known and cared for as a particular individual«. ⁸⁴ Wir haben nach der Geburt ein menschliches Lebewesen, das wir auch nach einer Standardsicht von Töten *prima facie* nicht töten dürfen. Es hat (prinzipiell) auch ohne die Mutter eine Zukunft, die diese durch ihr Handeln nicht wegnehmen darf. Sich nach der Geburt um das Kind zu kümmern, kann von jedem übernommen werden. Nach der Loslösung ist es nicht mehr ein Teil ihres Leibes.

Was heißt dies jedoch für eine Abtreibung nach dem Erreichen der Lebensfähigkeit? Die Lebensfähigkeit für sich genommen liefert keinen Grund, eine schwangere Frau zum Fortführen der Schwangerschaft verpflichtet zu können. Wenn es bis dahin keine hinreichenden Gründe für eine solche Verpflichtung gibt – die es geben kann, von denen wir aber bisher nicht wissen – kann nur mit zusätzlichen Annahmen der Zeitpunkt der Lebensfähigkeit für eine Pflicht zur Fortführung der Schwangerschaft sprechen. Im Falle von *Roe v. Wade* ⁸⁵ wurde ein solcher in der Begründung angenommen, der zumindest

⁸⁴ Warren 1989 [1993], 213.

⁸⁵ Hierbei handelt es sich um einen Gerichtsprozess, bei dem 1973 die Entscheidung des Obersten Gerichtshofes der Vereinigten Staaten von Amerika viele Abtreibungsverbote

bei einer Ablehnung einer vorgezogenen Geburt, schlagend wird: Die Gesellschaft habe nun ein so schwerwiegendes Interesse am Überleben des Fötus, dass eine Abtreibung keine erlaubte Alternative mehr sei. Der Tod des Fötus dürfe bei einer Beendigung der Schwangerschaft nicht mehr in Kauf genommen werden. Dieses Interesse der Gesellschaft würde also die Frau verpflichten, die Schwangerschaft fortzuführen. Selbst dieses – obgleich seiner allgemeinen Fragwürdigkeit – Interesse kann jedoch die Fortführung der Schwangerschaft nicht zur Pflicht erklären, wenn es eine Alternative gibt, mit der dem Interesse ebenso gedient werden könnte. Ab dem Zeitpunkt der Lebensfähigkeit muss nicht jede Trennung von der Schwangeren den Tod des Fötus bedeuten. Wenn es um das Überleben des Fötus geht, ist die Alternative zum Fortsetzen der Schwangerschaft eine Trennung von schwangerer Frau und Fötus, bei der der Fötus überleben kann.

Kann eine freiheitlich-pluralistische Gesellschaft eine Schwangere, wenn schon nicht zur Fortführung der Schwangerschaft, so doch zu einer vorgezogenen Geburt zwingen? Ohne Zusatzannahmen gibt es hierfür keine ausreichende Begründung. Zusatzannahmen wie jene, die die Gesellschaft habe nun ein so schlagendes Interesse am Überleben des Fötus, dass der schwangeren Frau das eine oder andere auf alle Fälle zugemutet werden könne, müssen für alle Mitglieder der Gesellschaft zustimmungsfähig sein.⁸⁶ Nur wenn es ein allgemein zustimmungsfähiges Prima-facie-Tötungsverbot gibt, werden Argumente relevant wie: Wenn einer schwangeren Frau schon keine Fortführung der Schwangerschaft zugemutet werden kann, so kann ihr doch eine vorgezogene Geburt zugemutet werden. Wo im Hintergrund kein Verbot steht, laufen solche Argumentationen ins Leere.

Damit ist natürlich wiederum nicht gesagt, wie eine Schwangere im Lichte ihrer Überzeugungen entscheidet und wie andere Mitglieder der Gesellschaft im Lichte ihrer Überzeugungen zu dieser Entscheidung stehen. Eine schwangere Frau, die trotz der Alternative einer vorgezogenen Geburt eine Abtreibung vorzieht, bringt damit eine Wertigkeit zum Ausdruck, die für viele als ablehnenswert gelten mag. Ein allgemeines Verbot kann dies jedoch wiederum nicht begründen.

in den Bundesstaaten als rechtswidrig erklärte. Abtreibung sollte nur noch nach der Lebensfähigkeit verboten werden können.

⁸⁶ War es bislang das Interesse an Soldaten, an einem möglichst großen Volk oder einer Nation, so drängt sich heute das Interesse an zukünftigen Pensionszahlenden in diese Diskussion.

Von praktischer Relevanz dürften diese Überlegungen jedoch nur bedingt sein. Warum sollte eine schwangere Frau bis zum Erreichen der Lebensfähigkeit zuwarten, wenn es ihr um den Tod des Fötus geht und sie schon zu einem früheren Zeitpunkt abtreiben kann? Selbst eine umstrittene Erkennung von Behinderungen findet meist früher statt. Diese Art der medizinischen bzw. eugenischen Begründung einer Abtreibung, die selbst in Gesellschaften wie beispielsweise Österreich bis zur Geburt zulässig ist, die bis auf wenige Ausnahmen eine Abtreibung bis zu einem viel früheren Zeitpunkt (z. B. Ende des ersten Schwangerschafts-Trimesters) beschränken, zeigt jedoch sehr deutlich, dass es nicht darum geht, einen Fötus wie ein Neugeborenes zu behandeln, sondern darum, für wie wertvoll eine Gesellschaft das sich zu einem Geborenen entwickelnde Wesen hält.

Solange keine guten Gründe für ein Verbot vorgelegt werden können, darf eine Schwangere auch nach dem Erreichen der Lebensfähigkeit abtreiben. Ob Befürchtungen vor massenhaften Abtreibungen zu diesem späten Zeitpunkt mehr von einer abwertenden Einschätzung von Frauen als von realistisch zu erwartenden Entwicklungen zeugen, müssten entsprechende Untersuchungen offenlegen.⁸⁷ Die Lebensfähigkeit ändert (solange keine guten Gründe vorgelegt werden) jedenfalls nichts an der öffentlichen Abtreibungserlaubnis. Was sich ändert, sind die Möglichkeiten bedrängter und gefährdeter schwangerer Frauen, die dem Fötus ein Überleben ermöglichen wollen, ohne sich selbst aufopfern zu müssen.⁸⁸

5. Zusammenfassung und Schlussbemerkungen

In den Standardbeiträgen zur öffentlichen Abtreibungsdebatte in freiheitlich-pluralistischen Gesellschaften Europas und Nordamerikas spielen der Körper und insbesondere die Schwangerschaft als leiblicher Prozess eine marginale bis keinerlei Rolle. Untersuchungen zum spezifisch Leiblichen des Schwangerseins legen jedoch nahe, dass dies so-

⁸⁷ U.a. könnte schon jetzt auf Erfahrungen aus Kanada zurückgegriffen werden, wo es keine rechtliche Beschränkung von Abtreibungen gibt. Verlässliche Daten sind jedoch auch dort wie allgemein über die Abtreibungspraxis schwer zu erheben.

⁸⁸ Eine Frau, die sich auch nur minimal bereits als Mutter des potenziell Neugeborenen versteht, hat hinreichende Gründe, die Geburt einer Abtreibung vorzuziehen. Viele Schwangere sehen sich überdies schon sehr früh in einer Mutter-Kind-Beziehung.

wohl in der Frage nach dem moralischen Status des Fötus als auch in anderen Aspekten der Debatte ein entscheidender Gesichtspunkt ist. Insofern liegt die Beweislast für die Ansicht, dieser leibliche Umstand sei nicht von moralischer Relevanz, bei jenen, die diesen Gesichtspunkt bislang ignorieren. Für eine differenzierte Betrachtung dieser Frage fehlen bislang jedoch brauchbare Begriffe.

Bislang wurden in den von mir betrachteten freiheitlich-pluralistischen Gesellschaften keine für alle Mitglieder hinreichenden Gründe für ein Abtreibungsverbot vorgelegt, insbesondere auch keine Gründe, die das spezifisch Leibliche des Schwangerseins berücksichtigen. Die Suche nach Rechtfertigungs- und Entschuldigungsgründen läuft mangels eines Prima-facie-Verbotes ins Leere. In einer freiheitlich-pluralistischen Gesellschaft liegt die Beweislast nicht auf Seiten der Abtreibungsbefürworterinnen und -befürworter. Es ist nachvollziehbar, dass unter der Annahme, bei einer Abtreibung würde etwas ganz Schwerwiegendes wie ein Mord geschehen, der Hinweis auf den Schutz der leiblichen Integrität der schwangeren Frau wie Hohn wirkt. Wer zudem Schwangersein als »natürlichen«, Frauen zumutbaren Prozess betrachtet, sieht die Grundfesten einer Gesellschaft erschüttert. Doch: Die Annahmen, auf denen diese Wertung basiert, wurden bislang nicht begründet.

Selbst wenn sich niemals und auf keine Weise ein Prima-Facie-Abtreibungsverbot für die öffentliche Moral freiheitlich-pluralistischer Gesellschaften begründen lassen sollte, so kann gerade das spezifisch Leibliche des Schwangerseins einen entscheidenden Faktor im Lichte persönlicher Moralvorstellungen und Entscheidungen darstellen. Gerade dieser Gesichtspunkt verdeutlicht die Schwere der bei einer Abtreibung anstehenden persönlichen Entscheidung. Die öffentliche Moral beantwortet nicht alle moralischen Fragen, selbst wenn sie über das, was als Mindestmaß gefordert werden kann, hinausgeht und öffentliche Ideale von guten Menschen umfasst. Wer annimmt, durch eine öffentliche Abtreibungserlaubnis erfolge die persönliche Entscheidung, welche eine Erlaubnis niemals abnehmen kann, sondern lediglich einräumt, oberflächlich, geht davon aus, die meisten Schwangeren würden diesem Schöpfungsprozess eines neuen Menschen und Nachkommen wenig Wert zumessen.

Aus einem Mangel an hinreichenden Gründen für ein Abtreibungsverbot folgt zudem keineswegs, der Fötus sei in allen seinen Entwicklungsstadien ein bloßes Körpergewebe der schwangeren Frau, so

wie er im Römischen Recht als bloßer Teil der Eingeweide der Schwangeren (*pars viscerum*) galt.⁸⁹ Der Fötus ist von seinen ersten Stadien an etwas, das sich durch und aus dem Leib der schwangeren Frau zu einem geborenen Menschen entwickeln kann. Dies ist eine bewährte wissenschaftliche Erkenntnis, die in den von mir betrachteten Gesellschaften anerkannt wird. Zu klären gilt es zudem den ontologischen Status dieses Wesens, der sich im Laufe der Schwangerschaft und mit der Geburt ändern mag. Und letztlich steht zur Diskussion, von welcher Relevanz dies für eine öffentliche Moral sein kann, die stets mit bedenkt, dass der Fötus Teil des Leibes der Schwangeren ist.

Im Rahmen der Entscheidungsfreiheit bestimmen die moralischen und ontologischen Überzeugungen der schwangeren Frau die Entscheidung, nicht die öffentliche Moral. Eine schwangere Frau, die eine Abtreibung überlegt, will deshalb auch mehr hören, als dass diese erlaubt sei. Dies bildet den Hintergrund der Frage, keinen Teil der Antwort. Eine Schwangere, die Mitglied moralischer Subgruppierungen ist, wird sich gegebenenfalls dort über die Konsequenzen aus den Überzeugungen, die sie mit dieser teilt, Rat suchen. Eine Subgruppe, die meint, ihre Überzeugungen, die nicht alle teilen – seien es moralische oder ontologische – zum Maß der öffentlichen Moral machen zu können, macht damit jedoch deutlich, dass sie die Grundordnung freiheitlich-pluralistischer Gesellschaften nicht verstanden hat oder nicht akzeptieren will.

Jedes Mitglied einer freiheitlich-pluralistischen Gesellschaft darf jedoch sehr wohl bei so manchen Abtreibungen Bedenken haben, obwohl die öffentliche Moral eine Abtreibung freistellt. Im Lichte öffentlich geteilter oder einer persönlichen Moral kann eine Abtreibung bedenklich sein, ohne ein Verbot derselben begründen zu können. So seien Katholikinnen und Katholiken, die die Meinung des Katechismus ihrer Kirche teilen, ihre Bedenken bei allen Abtreibungen zugestanden, ebenso Feministinnen und Feministen ihre Bedenken bei Abtreibungen, bei denen es darum geht, die Geburt eines Mädchens zu verhindern.

Auf zwei Themenbereiche, die ich in diesem Beitrag nicht behandelt habe, will ich abschließend noch kurz eingehen, da eine fehlende Klarstellung zu Missinterpretationen meiner Ausführungen führen könnte. Der eine betrifft die Frage, welche rechtlichen Regelungen für Abtreibungen in freiheitlich-pluralistischen Gesellschaften nun be-

⁸⁹ Schockenhoff 1993, 293.

gründet sein können. Kann dies – solange keine für die öffentliche Moral hinreichenden Gründe für ein Abtreibungsverbot vorgelegt werden können – nur eine Freistellung von Abtreibung bis zur Geburt sein? Diese Frage ist zu verneinen. Der Rechtsgestaltungsprozess einer Gesellschaft folgt eigenen Regeln. Hier können aus zusätzlichen pragmatischen Überlegungen Kompromisse angebracht sein, wie Zugeständnisse an moderate Abtreibungsgegnerinnen und -gegner, Abtreibung ohne Beratung nur bis zu einem bestimmten Zeitpunkt, bis zu dem wenige Bedenken bestehen, rechtlich freizustellen. Wie aus dem tatsächlichen Verhalten vieler Katholikinnen zu ersehen ist, teilen selbst diese nicht die offizielle Lehrmeinung ihrer Kirche in einem Ausmaß, dass diese ihr Handeln leiten würde. Zugeständnisse einer Gruppe sind auch im Lichte einer öffentlichen Moral erlaubt. Nicht zulässig sind hingegen erzwungene Zugeständnisse.

Der zweite Themenbereich, der hier fast zur Gänze ausgespart blieb, betrifft die Frage nach einer Abtreibungshandlung Dritter. Hier erstreckt sich wiederum ein breites Diskussionsgebiet, zu dem ich mich an dieser Stelle nur so weit äußern kann, dass es im Verhältnis zur hier behandelten Thematik aus der Begründungsperspektive nachrangig ist, mag es auch aus praktischer Sicht im Vordergrund stehen. Die Abtreibungsfrage aus Sicht einer öffentlichen Moral in einer freiheitlich-pluralistischen Gesellschaft ist primär eine Frage des Verhältnisses der schwangeren Frau zum Fötus. Sie befindet sich in diesem leiblichen Umstand, der Fötus ist Teil ihres Leibes, mit der Entscheidung wird über sie entschieden.⁹⁰

⁹⁰ Dieser Beitrag entstand im Rahmen des Elise-Richter-Projektes Nr. V48-G14 des österreichischen Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF). Mein besonderer Dank gilt Silvia Arzt, Martina Berthold, Nadja Maria Lobner und Anne Reichold, die wertvolle Kommentare zu einer früheren Version dieses Beitrages lieferten.

Krämerseelen, Bürgerseelen, Folterknechte.

Ist eine rechtsstaatlich gehegte Rettungsfolter möglich?

Hauke Brunkhorst

I

Im 13. Jahrhundert wurde im Zuge der Inquisitionsprozesse die Folter *verrechtlicht*. Diese Verrechtlichungsleistung ist Teil der großen Rechtsreformen des 12. und 13. Jahrhunderts, in denen die Kirche, folgt man den bahnbrechenden Untersuchungen Harold Bermans zur Päpstlichen Revolution, zum ersten modernen Rechtsstaat wurde.¹ Damals wurde auch die Folter rechtsstaatlich normiert und ihre Anwendung durch Recht streng begrenzt. Innere Handlungen, Gesinnungen und Handlungspläne, Wünsche und Absichten waren bis auf zwei scharf umgrenzte, aber spektakuläre Ausnahmen nicht mehr strafbar, und diese Ausnahmen waren *Verrat* und *Ketzerei*.

Gottesurteile, magische Eidesformeln und grausame Torturen der Beweiserhebung und Urteilsfindung wurden im kanonischen Recht verboten und durch so hohe formale Beweisanforderungen ersetzt, dass eine Verurteilung in Strafsachen oft schwierig war. Es gab zwar noch keine formelle Unschuldsvermutung, aber die Beweislast lag fortan bei der Anklage. Ein professioneller Rechtsbeistand wurde zugelassen. Tatbestandsfeststellung und Urteil wurden getrennt, und für vollständige Beweise waren mindestens zwei unabhängige Augenzeugen erforderlich. Zum Königsweg des Strafprozesses wurde das Geständnis. Um – wie es hieß – ›verstockte‹ Zeugen zur Aussage und vor allem, um den oder die ›verstockte‹ Angeklagte zu einem Geständnis zu bewegen, war die Folter in bestimmten Fällen erlaubt, besonders in solchen, in denen es – wie im Fall von Ketzerei und Verrat – um kriminelle Bewusstseinszustände ging.²

¹ Berman, Harold: *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition*, Frankfurt 1991.

² a. a. O., 311, 409; Berman, Harold: *Law and Revolution II: The Impact of the Protes-*

Der Einsatz der Folter war streng *normiert*. Angewandt werden durfte sie nur, wenn mindestens ein Augenzeuge und starke Indizien für die Schuld des oder der Beklagten sprachen. Außerdem war das unter Folter erpresste Geständnis nur gültig, wenn es später vor Gericht freiwillig wiederholt wurde.³ Widerrief der Angeklagte, wurde er erneut der Tortur unterzogen, und wenn er oder sie erneut gestand, war auch im zweiten Durchgang das »freiwillige« Geständnis zur Verifikation erforderlich. Darin kam nicht nur zum Ausdruck, dass man schon damals der Folter als Mittel der Wahrheitsfindung misstraute, sondern auch ein anderer, mindestens so wichtiger Zweck der Torturen. Sie sollten dem Schuldigen ermöglichen, durch subjektives Eingeständnis, Widerruf und Umkehr zur objektiven Wahrheit (des Christentums) und Annahme der irdischen Leibesstrafe die unsterbliche Seele vor ewiger Verdammnis zu retten.⁴ Die Folter war in den Inquisitionsprozessen des 13. und 14. Jahrhunderts *rechtsstaatlich normierte Rettungsfolter* – und das war trotz der verschärften Verfolgung und gleichzeitig eingeführten Todesstrafe für Ketzerei ein bedeutender Rechtsfortschritt.

II

Das erinnert an die heutige Debatte, in der es auch um Verrechtlichung der Folter bei gleichzeitiger Verfolgungs- und Strafverschärfung für Terroristen, Schwerstkriminelle, organisiertes Verbrechen, Hangtäter geht. Während der konservative Heidelberger Staatsrechtler Winfried Brugger schon lange vor dem 11. September 2001 (und als erster deutscher Jurist unter dem Grundgesetz) die Einführung der Rettungsfolter in Fällen von Kindesentführung und terroristischer Erpressung vorschlug, reagierte sein liberaler amerikanischer Kollege Alan Dershowitz erst auf die unmittelbar nach dem 11. September einsetzende Folterpraxis amerikanischer Behörden, um einerseits ihre rechtsstaatliche

tant Reformation on the Western Legal Tradition, Cambridge MA 2006, II, 133; vgl. a. Ullmann, Walter: »Reflections on Medieval Torture«, in: *Judicial Review* 1944, 56, 123–137; Langbein, John H.: *Torture and the Law of Proof: Europe and England in the Ancien Regime*, Chicago 1977.

³ Berman 2006, 133.

⁴ Berman 2006, 135.

Einhegung zu verlangen, sie andererseits als solche dann auch zu rechtfertigen.⁵ Winfried Brugger ist längst nicht mehr der einsame Rufer in der Wüste. Der Bonner Verfassungsrechtler Matthias Herdegen hat im einflussreichen Grundgesetzkommentar Maunz-Dürig die abwägungsresistente Grenze zur Barbarei des Dritten Reiches von der dann offenbar zivilisierten und abwägbaren Rettungsfolter zumindest implizit gezogen, nachdem er in einer früheren Fassung des Kommentars sogar schon versucht hatte, die Folter »in eng begrenzten Ausnahmefällen« für grundgesetztauglich zu erklären.⁶ Etwas verklausulierter, aber in der Sache entschiedener, hat der ebenfalls Bonner Verfassungsrichter Udo Di Fabio zwar das absolute Folterverbot des Grundgesetzes bekräftigt, aber gleichzeitig gefordert, den Würdeschutz des Art. 1 GG bei Taten, die mit dem »christlichen« »Menschenbild« »schlechterdings nicht vereinbar« seien, zu relativieren.⁷ Im Festhalten am absoluten Folterverbot bei gleichzeitiger Derogation für bestimmte Tätergruppen spiegelt sich Carl Schmitts Kontamination des Verfassungsrechts durch die politische (und *politisch* auch sehr brauchbare) Unterscheidung von Freund und Feind.⁸

Wie einst den kanonischen Juristen, so geht es auch heutigen Folterbefürwortern immer noch um *rechtsstaatlich gehegte Rettungsfolter*. Sie wollen freilich nicht mehr das ewige Leben und die unsterbliche Seele, sondern das sterbliche Dasein und die verwundbare Psyche der

⁵ Brugger, Winfried: »Würde gegen Würde«, in: *Verwaltungsblätter Baden-Württemberg* 1995, 414 ff.; Brugger, Winfried: »Darf der Staat ausnahmsweise foltern?«, in: *Der Staat* 1996, 67 ff.; Brugger, Winfried: »Vom unbedingten Verbot der Folter zum bedingten Recht auf Folter?«, in: *Juristenzeitung* 2000, 55, 165–173; Brugger, Winfried: »Das andere Auge. Folter als zweitschlechteste Lösung«, in: *FAZ* vom 10.03.2003; Dershowitz, Alan: »Should the Ticking Bomb Terrorist be tortured? A case Study in how a Democracy should make tragic Choices«, in: Dershowitz, A.: *Why Terrorism works*, Yale 2002, 131, 164; kritisch jüngst: Hong, Matthias: »Das grundgesetzliche Folterverbot und der Menschenwürdegehalt der Grundrechte – eine verfassungsrechtliche Betrachtung«, in: Beestermöller, G./ Brunkhorst, H. (Hg.): *Rückkehr der Folter – Der Rechtsstaat im Zwielicht*, München, 2006, 24–35; vgl. a.: Denninger, Erhard: »Rechtsstaat oder rule of law?«, in: *Festschrift für Klaus Lüderssen*, Baden-Baden 2002, 41 ff.

⁶ Herdegen, Matthias: »Art. 1 Abs. 1 GG«, in: Maunz, T./Dürig, G.: *Grundgesetz-Kommentar*, 44. Lfg., München 2005, RN 43; Herdegen in der Erstfassung des Kommentars 2003; kritisch: Hanschmann, Felix: »Kalkulation des Unverfügbaren. Das Folterverbot in der Neu-Kommentierung von Art. 1. Abs. 1 GG im Maunz-Dürig«, in: Beestermöller/Brunkhorst 2006, 130–141.

⁷ Di Fabio, Udo: »Grundrechte als Werteordnung«, in: *Juristenzeitung* 2004, 1 ff., 5 f.

⁸ Dazu sogleich.

möglichen Opfer von Terror und Gewalt retten. Sie wollen nicht mehr im Namen objektiver (Glaubens-)Wahrheit foltern, sondern um die profane Menschenwürde der Opfer zu schützen. Das sind im Horizont des demokratischen Rechtsstaats ebenso gut legitimierte *Ziele* wie es die Seelenrettung im Horizont des kanonischen Rechts einst war. Aber damals war die Folter ohnehin erlaubt, und es ging um ihre rechtliche Einschränkung, heute hingegen geht es um ihre Re-Legalisierung, bestenfalls (und so wird in den USA bisweilen pragmatisch argumentiert) um die Legalisierung (und damit öffentliche und demokratische Kontrolle) öffentlichkeitsscheuer illegaler Praktiken von Geheimdiensten und Behörden, die sich anders vielleicht gar nicht mehr eindämmen lassen.

Aber auch in diesem Fall stellt sich die Frage, ob das damalige *Mittel*, die rechtsstaatlich normierte Folter, noch mit einer Verfassung vereinbart werden kann, die demokratische Selbstbestimmung mit individuellen Menschen- und Bürgerrechten integriert? Kann die Würde (Art. 1 GG) des Gefolterten noch gewahrt werden, wenn das Gesetz dem Gefolterten keine objektive Aussicht auf ewiges Leben, keinen Trost und kein Telos mehr versprechen kann? Nur dann nämlich bliebe zumindest dessen innerste Würde durch körperliche Misshandlung »unangetastet« (Art. 1 Abs. 1, Satz 1 GG). Und hält das Demokratieprinzip des Art. 20 GG, an das weder der päpstliche Gesetzgeber noch die Juristen des 13. Jahrhunderts gebunden waren, der Folter stand? Zusammen mit der Würdegarantie wird das Demokratieprinzip vom Grundgesetz im Art. 79 Abs. 3 für änderungsfest und damit notstandsresistent erklärt. Das heißt nicht, dass die in Art. 1 und 20 GG normierten, obersten Rechtsprinzipien nicht – wie jedes positive Recht – *unter bestimmten Voraussetzungen* derogierbar sind. Aber ihre Derogation wäre »ein Grundrechtseingriff von einzigartiger Intensität«, der die Verfassung im Ganzen verändern würde.⁹ Weder durch einfache Gesetzes- noch durch Verfassungsänderung dürfen deshalb Würdegarantie und Demokratieprinzip angetastet werden. »Eine neue Verfassung braucht, wer sie antasten will.«¹⁰ Der einzige Weg zur Änderung von Würdegarantie und Demokratieprinzip, den die Verfassung selbst noch weist, ist die Anwendung der Schlussbestimmung des Grundgesetzes. Ein Fall für Artikel 146. Aber auch dann stellt sich noch die Frage, ob

⁹ Hong 2006.

¹⁰ Hong 2006, 26.

der verfassungsgebende Gesetzgeber des Art. 146 Würdegarantie und Demokratieprinzip noch in Übereinstimmung mit geltendem Völkerrecht antasten kann. Zumindest, was die Würdegarantie und den Menschenrechtskern betrifft, ist das höchst zweifelhaft.¹¹

III

Zu den ersten modernen Menschenrechten, die den Weg zum demokratischen Rechtsstaat geöffnet haben, gehörte die Abschaffung von Folter und Sklaverei. Das ist kein Zufall, denn Folter und Sklaverei vernichten weder das sterbliche Leben des Menschen noch stürzen sie das unsterbliche derer, die dran glauben, in ewige Höllequal, ist der Erlösergott im Zeichen des Kreuzes doch gerade für die (aus welchen Gründen auch immer) Gemarterten zuständig. Was Folter und Sklaverei vernichten, ist ein in demokratischen Verfassungen höheres *Rechtsgut* als irdisches oder ewiges Leben. Schon als die rechtsstaatlich gehegte Rettungsfolter vor rund 800 Jahren eingeführt wurde, galt als Ideologie und als psychische Wirklichkeit, dass das irdische Leben nicht der Güter höchstes ist, und das wussten die Folterknechte aller Zeiten nur zu genau. An die Stelle des damals fraglos akzeptierten höchsten Gutes ewigen Lebens ist im Horizont des westlichen Verfassungsstaats (der heute kein westlicher mehr ist) aber nicht das irdische *Leben*, sondern die *egalitäre Freiheitsidee* getreten, die eine (privat und öffentlich) *selbstbestimmte Bürgerschaft* konstituiert.¹² Das *Grundgesetz* normiert die egalitäre Freiheit doppelseitig, einmal individuell als »unantastbare« »Würde« (Art. 1) »qualbarer Körper« (Brecht)¹³, das andere mal bürgerschaftlich als Volkssouveränität (Art. 20). Ein Gesetz, das die selbstbestimmte Rechtssubjektivität eines beliebigen Rechtsadressaten verletzt, darf das an die Verfassung gebundene Parlament nicht

¹¹ Peters, Anne: »Compensatory Constitutionalism: The Function and Potential of Fundamental International Norms and Structures«, in: *Leiden Journal of International Law* 2006, 19, 519–610; Oeter, Stefan: »*Jus cogens* und der Schutz der Menschenrechte«, in: Breitenmoser, S./Ehrenzeller, B./Sassòli, M./Stoffel, W./Wagner-Pfeiffer, B. (Hg.): *Menschenrechte, Demokratie und Rechtsstaat*, Baden-Baden 2007, 499–521; Emmerich-Fritzsche, Angelika: *Vom Weltrecht zum Völkerrecht*, Berlin 2007, 493 ff., 706 f.

¹² Lepsius, Oliver: »Freiheit, Sicherheit und Terror: Die Rechtslage in Deutschland«, in: *Leviathan* 2004, 1, 64–88, 84.

¹³ Vgl. a. Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966, 279.

beschließen, und deshalb gibt es in Deutschland auch kein Gesetz, das Folter und Sklaverei als Grundrechtseingriff legalisiert, und der Art. 79 (3) schützt Würdegarantie und Demokratieprinzip auch nach jedem Eingriff des verfassungsändernden Gesetzgebers.

Die Würdegarantie ist freilich – wie das Demokratieprinzip – eine sehr *allgemeine*, in hohem Maße konkretisierungs- und auslegungsbedürftige Norm, die für sich genommen nicht viel verbietet und deshalb heute so und morgen ganz anders ausgestaltet werden könnte. Betrachtet man den Art. 1 GG isoliert, hätte Brugger möglicherweise Recht, wenn er behauptet, Art. 1 ließe sich vorrangig als staatliche Schutzpflicht verstehen, und zu deren Ausgestaltung sei dann auch die gesetzlich hoch konditionierte Rettungsfolter eine verfassungskonforme Möglichkeit einfacher Gesetzgebung. Das Grundgesetz hat der allgemeinen Würdegarantie jedoch, um genau diese Möglichkeit auszuschließen, das absolute, also abwägungs- und notstandsfeste Verbot aller staatlich angeordneten Formen »körperlicher« und »seelischer« Misshandlung im Art. 104 Abs. 1 Satz 2 GG als *spezielle Norm* zur Seite gestellt. Sie spezifiziert den Würdeschutz und verbietet auch einen Würdeschutz, der gegen sie verstößt. Ihr gegenüber muss die allgemeine Schutzpflicht, die der Staat für das Leben nicht nur seiner Bürger, sondern aller Menschen in seinem Hoheitsbereich hat, zurücktreten.¹⁴ Der Art 104 legt eine vorrangig abwehrrechtliche Deutung des Würdeschutzes ebenso nahe wie schon dessen nähere Bestimmung durch die Bindung aller Staatsgewalt an die dem Art. 1 »nachfolgenden Grundrechte« (Art. 1, Abs. 3). Der Schutz *vor* dem Staat bricht, wenn es um die Würde geht, den entgegenstehenden *Schutz* durch den Staat.

Im geltenden *Völkerrecht*, das auch den Verfassungsgeber einschränkt und dem das Grundgesetz sich ohnehin durch seine Öffnungsklauseln unterworfen hat, ist aus dem einfachen Verbot von Folter und Sklaverei an der Schwelle des 21. Jahrhunderts absolutes, abwägungsresistentes und notstandsfestes positives Recht geworden, das als völkerrechtliches *jus cogens* eine überstaatlich zwingende Norm darstellt, die alle Staaten *unabhängig von ihrer Einwilligung* bindet und sie verpflichtet, es zu achten, zu implementieren und durchzusetzen.¹⁵ Die *jus cogens*-Normen binden als Staatengemeinschaftsnormen nicht nur die jeweiligen Unterzeichnerstaaten bilateral, sondern die

¹⁴ Hong 2006.

¹⁵ Zuletzt: Oeter 2007.

»gesamte Staatengemeinschaft«.¹⁶ Ein Staat, der diese Normen verletzt, zu denen neben den ganz zentralen und absolut geächteten Verstößen gegen das Folter- und Sklavereiverbot auch das Verbot willkürlichen Freiheitsentzugs, willkürlicher Tötung und unmenschlicher Behandlung zählen, verletzt eine Verpflichtung *erga omnes*, und die gesamte Staatengemeinschaft ist damit befugt, die Einhaltung dieser Normen einzufordern.¹⁷ Das Folterverbot ist also für alle Organe des globalen Systems staatlicher Gewalten unverfügbar. Wer es (wie in Guantamano) massiv und systematisch verletzt, begibt sich in den auch völkerstrafrechtlich verfolgungspflichtigen Bereich der »Verbrechen gegen die Menschlichkeit«.¹⁸ *Jus cogens*-Normen des Völkerrechts dulden keine Ausnahmen. Sie sind notstands- und derogationsfest, also »in jeder Situation zwingend«.¹⁹ Sie begründen darüber hinaus mittlerweile sogar einen universellen Verfolgungsanspruch, der auch durch die Staatenpraxis im Fall Pinochet bestätigt bekräftigt worden ist.²⁰ Verträge, die *jus cogens* Normen widersprechen, sind seit der Wiener Vertragskonvention von 1969 (sogar rückwirkend) nichtig (Art. 53, Satz 2, Art. 64 WVK).

IV

Nicht nur mit Menschenwürde und Menschenrechten ist Folter und Sklaverei auf allen Stufen der globalen Rechtsordnung absolut inkompatibel, sie ist es auch mit dem *Demokratieprinzip*. Das ergibt sich nicht nur aus der wechselseitigen Bedingtheit von Demokratie und Menschenrechten, die wie zwei Seiten derselben Medaille eine unauflösliche Einheit bilden,²¹ sondern auch schon aus dem Demokratieprinzip selbst.

Menschenrechte sollen die gleiche individuelle Freiheit aller

¹⁶ Oeter 2007, 501.

¹⁷ Oeter 2007, 502; Frowein, Jochen: »Die Verpflichtung *erga omnes* im Völkerrecht und ihre Durchsetzung«, in: Bernhardt, R. u. a. (Hg.): *Völkerrechtliche Rechtsordnung, internationale Gerichtsbarkeit, Menschenrechte*, Berlin 1983, 241 ff.

¹⁸ Becker, Astrid: *Der Tatbestand des Verbrechens gegen die Menschlichkeit*, Berlin 1996.

¹⁹ Oeter 2007, 509, mit weiterer Literatur.

²⁰ Oeter 2007, 518.

²¹ Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt 1992; ähnlich: Maus, Ingeborg: *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, Frankfurt 1992.

menschlichen Rechtsadressaten²² in einer wechselnden und offenen Reihe von Hinsichten (Erst-, Zweit-, Dritt- ... Dimensionsrechte) gewährleisten, und zwar nicht nur um ihrer selbst willen, sondern auch um das Verfahren öffentlicher Selbstgesetzgebung, also demokratische Politik zu ermöglichen.²³ Umgekehrt haben Menschenrechte ohne demokratische Verfahren ihrer normativen Interpretation, Ausgestaltung und Umsetzung kaum einen Wert, weil sie des einzigen Mittels ihrer *egalitären Ausgestaltung*, nämlich der gleichen Autorschaft aller Rechtsadressaten, entbehren würden. Die Menschenrechte verlangen also schon von sich aus, als streng egalitäre Rechte, demokratische Verfahren ihrer gesetzlichen Ausgestaltung.

Die demokratische Verfassung verbietet Folter aber nicht nur, weil sie unmittelbar geltenden Menschenrechten entgegenstehen, sondern auch, weil Folter demokratische Gesetzgebung prinzipiell unmöglich macht. Ihre gesetzliche Anwendung würde das Demokratieprinzip aushebeln. Denn alles, was ein demokratischer Gesetzgeber beschließt, um durch Freiheitseingriffe Sicherheit zu garantieren, darf niemals den *Status der betroffenen Rechtsadressaten als Koautoren des Gesetzestextes*, von denen »alle Staatsgewalt« gemäß Art. 20 Abs. 2 GG ausgehen und direkt oder durch Vertretungskörperschaften »ausgeübt« werden soll, aufheben oder auch nur einschränken.²⁴

Die demokratische Verfassung schreibt aus diesem Grund die *Re-*

²² Da es in allen Dimensionen der Freiheitsrechte immer um Dimensionen gleicher Freiheit geht, hat Kant Recht, wenn er behauptet, es gäbe ursprünglich »nur ein einziges« Menschenrecht (für Kant noch: »angeborenes Recht«), aus dem alle andern abgeleitet seien: »*Freiheit* (Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht. – Die angeborene *Gleichheit*, d. i. die Unabhängigkeit, nicht zu mehreren von anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann; mithin die Qualität eines Menschen, sein *eigener Herr* (sui iuris) zu sein.« (Kant, Immanuel: *Metaphysik der Sitten*, Werke VIII, Frankfurt 1977, 345 (AB 45). Alle Rechte im Einzelnen, von denen Kant einige aufzählt (Eigentum, Handlungsfreiheit, Meinungsfreiheit) »liegen«, sagt er, »schon im Prinzip der angeborenen Freiheit und sind wirklich von ihr nicht (als Glieder der Einteilung unter einem höheren Rechtsbegriff) unterschieden.« (a. a. O., 345 f.).

²³ Habermas 1992.

²⁴ Vgl. a. Brunkhorst, Hauke: »Folter, Würde und repressiver Liberalismus«, in: Beestermöller/Brunkhorst 2006, 88–100; Beestermöller, Gerhard: »Kehrt der Leviathan zurück? Der Terrorismus fordert die freiheitliche Demokratie heraus«, in: *Herder Korrespondenz* 2007, 61, 7, 335–339.

lativierung der Sicherheit an der Freiheit vor, und sie verbietet umgekehrt die Relativierung der Freiheit an der Sicherheit. Sicherheit ist fundamental für die Ausübung der Freiheitsrechte, aber sie findet ihre Grenze an dem zu schützenden Grundrecht. Eine demokratische Rechtsordnung, die auch der ›Rettungsfolter‹ kein rechtliches Schlupfloch lässt, »verschläft nicht die Möglichkeit eines Ausnahmezustands, sie weigert sich nur«, so die Verfassungsrichterin Gertrude Lübbe-Wolff, »für diesen Fall die Aufhebung ihrer selbst anzubieten.«²⁵

V

Die Debatte um die Folter trifft das politische, juristische und philosophische Selbstverständnis der »westlichen Rechtstradition« (Berman) in Herz. Auf der einen Seite dieser Debatte stehen – wie vor kurzem in der Kontroverse um den Irak-Krieg – die Anhänger Immanuel Kants und Hans Kelsens, auf der andern diejenigen von Thomas Hobbes und Carl Schmitt. Die einen machen einen *emanzipatorischen*, die andern einen *repressiven* Rechtsbegriff stark. In ersten Fall ist das Recht mit Hegel das *Dasein der Freiheit*, im andern ein Instrument ordnungstiftender Herrschaft: das *Dasein der Staatssicherheit*.

Während in der Lehre von Hobbes und seinen Nachfolgern das Recht teleologisch dem *Friedenszweck* politischer Herrschaft *untergeordnet* und nur *negativ, äußerlich und instrumentell* auf die individuelle und politische Freiheit der Rechtsgenossenschaft bezogen, Recht also wesentlich *Freiheitsschranke* und *Freiheitsbegrenzung* ist, wird Recht bei Kant und in den demokratischen Verfassungen, die aus der Französischen und Amerikanischen Revolution hervorgegangen sind, *intern* als *Ermöglichungsbedingung individueller und politischer Selbstbestimmung* verstanden. Die in der Hobbesschen Traditionslinie favorisierte, repressive Rechtsidee begründet in Verbindung mit der (höherstufigen) *konstitutionellen Begrenzung von Herrschaft durch Recht* zwar einen *liberalen Rechtsstaat*, aber noch keine *menschenrechtliche Demokratie*. Konsequenterweise durchgeführt, schließen repressive

²⁵ Lübbe-Wolff, Gertrud: »Rechtsstaat und Ausnahmerecht. Zur Diskussion über die Reichweite des § 34 StGB und über die Notwendigkeit einer verfassungsrechtlichen Regelung des Ausnahmezustands«, in: *Zeitschrift für Parlamentsfragen*, 1980, 110–125, 125.

und emanzipatorische Rechtsidee einander aus. Zwar schränkt mich auch das Recht, an dessen Erzeugung ich partizipiert habe, ein, aber diese Einschränkung muss so beschaffen sein, dass sie *als* Einschränkung individuelle und politische Autonomie ermöglicht, stiftet oder begründet (und insofern gerade *nicht* beschränkt). Nur dann ist sie mit einer herrschaftsbegründenden, also demokratischen Verfassung kompatibel. Die Einschränkungen sind hier nur dazu da, den gleichen Zugang aller Rechtsunterworfenen zu privater oder öffentlicher Normerzeugung und Umsetzung zu gewährleisten. Umgekehrt schließt auch der friedenssichernde liberale Rechtsstaat Demokratie und Menschenrechte als Form politischer Herrschaft nicht aus, ordnet ihren Bestand aber konsequent dem Friedens- und Selbsterhaltungszweck des Staates unter und verlangt im Zweifelsfall (»Ausnahmestand«) – auch normativ – ihre Substitution durch autoritäre Herrschaft.

Im Kantischen Modell ist Recht nicht mehr wie bei den Hobbesianern *Mittel* in der Hand einer *vorrechtlichen Ordnungsmacht* (Leviathan, Herrscher, Staat), sondern gleichzeitig Produkt *und* Bedingung politischer und individueller Autonomie.²⁶ *Produkt* – denn es geht (normativ) ausschließlich aus egalitären Prozeduren öffentlicher Gesetzgebung und konsensuellen Vereinbarungen (Verträge) hervor. *Bedingung* – denn die (jeweils selbst gesetzte) Verfassung muss den Beratungs- und Entscheidungsprozess so normieren, dass die gleiche Berücksichtigung und Beteiligung einer und eines jeden Rechtheadressaten auf allen Stufen der Normerzeugung und Konkretisierung gewährleistet ist. Beides hängt eng zusammen. Egalitäre Entscheidungsverfahren setzen nicht nur voraus, dass alle intersubjektiv mehr oder minder zwingenden Gründe, die für oder gegen eine Entscheidung sprechen, zu Wort kommen können, sondern auch, dass am Ende nicht die Gründe, sondern die grundlosen Stimmen einzelner Willenssubjekte, die durch Gründe zwar motiviert, aber nicht gebunden werden, zählen. Umgekehrt kann jeder, der vor Gericht zieht, das Gericht willkürlich nötigen, seinen wie immer idiosynkratischen Fall im Lichte des Gesetzestextes zu interpretieren. Aber vor Gericht muss er oder sie sich dann fragen lassen, welche Gründe er/sie hat, und muss sich, ob er/sie will oder nicht, gefallen lassen, mit der kooperativen Prüfung strittiger Gründe in den permanenten Kreisprozess demokratischer Selbstgesetzgebung, in dem Politik und Recht ebenso wie Deliberation

²⁶ Möllers, Christoph: *Gewaltengliederung*, Tübingen 2005.

und Dezision sich vielstufig verschränken, hineingezogen zu werden. Denn am Ende des Prozesses soll eine Norm stehen, die auf ihren jeweiligen Einzelfall passt und gleichzeitig als konkrete Vollzugsnorm demokratisch legitimiert ist.²⁷ Nur dann verwirklicht sich im konkreten Rechtsvollzug die abstrakte Verfassungsnorm, die verlangt, alles Recht der egalitären Selbstbestimmung zu unterwerfen.

Im Staat der repressiven Rechtsidee, der auch schon bei Hobbes *in nuce* ein liberaler Rechtsstaat ist,²⁸ kann und darf der Staat aber nicht in allen seinen Äußerungen (Rechthandlungen) der *selbstbestimmten Würde* des Einzelnen und der *politischen Autonomie* der Rechtsgenossenschaft *unterworfen*²⁹ werden, sondern hat im *Leben und Überleben* des Einzelnen und des im Staat organisierten Kollektivs sein Telos. Ist das Leben bedroht, darf (und muss) die Würde verletzt und die Demokratie beiseite geschoben werden. Das ist der Punkt, in dem repressive und emanzipatorische Rechtsidee einander kontradiktorisch entgegengesetzt sind. In letzter Instanz ist dem Staat in seinem Streben nach Selbsterhaltung und Sicherheit alles erlaubt, was diesen Zwecken dienlich ist.³⁰ Das aber würde eine Verfassung voraussetzen, die nicht mehr die des Grundgesetzes ist.

VI

Einiges spricht dafür, dass sich nicht nur in Amerika, sondern auch mitten im alten Europa gegenwärtig ein Verfassungswandel vollzieht, an dessen Ende eine neue Verfassung stehen könnte, in der Norm- und Maßnahmestaat, Friedens- und Kriebsrecht sich nach Hobbesschem und Carl Schmittschem Muster wechselseitig voraussetzen. An die

²⁷ Zur (lückenhaften) Verschränkung von demokratischer Legitimation und juristischer Methode im Europarecht und der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs: Müller, Friedrich/Christensen, Ralph: *Juristische Methodik II: Europarecht*, Berlin 2003.

²⁸ Brunkhorst, Hauke: *Einführung in die Geschichte politischer Ideen*, München 2000, 179 ff.

²⁹ Der Gesichtspunkt der Unterwerfung und die Differenz von Demokratie und Konstitutionalismus scharf herausgearbeitet bei: Jesch, Dietrich: *Gesetz und Verwaltung*, Tübingen 1961.

³⁰ Darüber kommt auch der hochreflektierte und sprachanalytisch geschulte Regelutilitarismus nicht hinaus, siehe nur in der leider kaum geführten Debatte um das Luftsicherungsgesetz: Merkel, Reinhard: »Wenn der Staat Unschuldige opfert«, in: *DIE ZEIT* 8. Juli 2004, 33–34.

Stelle der Demokratie als Verfassungsvoraussetzung wäre der Krieg getreten.

Während hierzulande noch diskutiert und gelegentlich Amtshilfe im Namen transatlantischer Brüderlichkeit geleistet wird, sind in Amerika die Exekutiv- und Legislativorgane längst praktisch tätig geworden. Dort werden Gerichtsurteile, die das Folterverbot bekräftigen, inzwischen durch eine Gesetzgebung aufgehoben, die zwar noch nicht so weit geht, die Folter ausdrücklich zu legalisieren, ihrer illegalen Anwendung durch Amtsträger aber kaum noch rechtlich wirksame Schranken setzt. Aber auch in Europa und in der deutschen Sicherheits- und Antiterrorgesetzgebung und -rechtssprechung wird Sicherheit längst nicht mehr gegen individuelle Grundrechte (nach dem Muster Verkehrssicherheit vs. Bewegungsfreiheit im Autoverkehr) abgewogen, sondern hat sich, wie zuletzt Oliver Lepsius gezeigt hat, zu einem *objektiv-rechtlichen Gut* letzter Instanz verselbständigt, in dessen Ausgestaltung der Gesetzgeber kaum noch verfassungsmäßigen Beschränkungen unterliegt. In der Folge bricht die Begrenzung der grundrechtlichen Eingriffsmächtigung durch den Zweck der gesetzlichen Freiheitsverwirklichung weg, und an dessen Stelle tritt die Staatssicherheit, um sich zum Maß aller Freiheitsrechte aufzuschwingen.³¹ Hobbes triumphiert über Kant.

Mit der Relativierung der Freiheitsrechte an der Sicherheit gerät auch die freiheitskonstitutive Gleichheit ins Rutschen. Mit dem schlichten Argument, gegen *Feinde der Grund- und Menschenrechte* seien die Menschenrechte nicht anwendbar, hat ausgerechnet Sir Tony Giddens, der von Tony Blair geadelte, linksliberale Soziologe der zweiten Moderne, das Antiterrorpaket der Blair-Regierung nach dem 11. September 2001 vor dem englischen Oberhaus verteidigt. Widersprochen hat ihm damals nur eine als Menschenrechtsaktivistin bekannte, altadlige Herzogin.³² So verkehrt sich im Bann von Terror und Antiterror die Welt.

Deutsche Juristen haben die zur englisch-amerikanischen Praxis passende Theorie des Feindstrafrechts gleich nachgeliefert. So schlägt ein weiterer Bonner Jurist, der Strafrechtler und bedeutende Rechts-

³¹ Lepsius 2004; ähnlich: Frankenberg, Günther: »Folter, Feindstrafrecht und Sonderpolizeirecht. Anmerkungen zu Phänomenen des Bekämpfungsrechts«, in: Beestermöller/Brunkhorst 2006, 55–68.

³² *International Harold Tribune* 2003.

philosoph Günther Jakobs, vor, Geltung und Genuss der Bürger- und Menschenrechte an eine »kognitive Mindestgarantie« für die »Behandlung« eines »Individuums« als »Person« binden. Nicht erfüllt werde diese Mindestgarantie von Hangtättern, Berufsverbrechern und Terroristen. Sie haben das bürgerschaftliche Binnenverhältnis verlassen, und im Außenverhältnis gegen prinzipielle Feinde der Rechtsordnung verbiete sich die Anwendung des »Bürgerstrafrechts«. ³³ Der Terrorist habe seinen Anspruch, als Person behandelt zu werden, verwirkt und existiere rechtlich nur noch als rechtloses Individuum im Naturzustand, wie Jakobs mit Berufung auf Hobbes schreibt. ³⁴ Deshalb *dürfe*, so Jakobs ausdrücklich, der Staat den Hangtäter oder Terroristen auch »nicht mehr als Person behandeln«. An die Stelle des »Bürgerstrafrechts«, das die gleichen Rechte eines Jeden und gerade auch des Täters schützt, solle ein rein instrumentelles »Feindstrafrecht« treten. Das »justizförmige« müsse sich zu diesem Zweck in ein »kriegsförmiges Strafverfahrensrecht« verwandeln. ³⁵ Aus der Rechtsnorm wird bei Jakobs eine instrumentelle Maßnahme, um den »Feind« zu »bekriegen« und zu besiegen, aus gleichen Rechten wird ein schneidig formuliertes Privileg des Siegers, das seine Herkunft aus Carl Schmitts notstandsnaher Souveränitätstheorie gar nicht erst verbirgt und schneidig formuliert: »Wer den Krieg gewinnt, bestimmt, was die Norm ist.« ³⁶

Es ist schwer zu sehen, wie Jakobs Konstruktion eines Feindstrafrechts, das die universelle Menschenwürde und das inklusive Demokratieprinzip an der staatlichen Selbsterhaltung relativiert, noch mit dem Grundgesetz vereinbar sein soll. Einen Staat *vor* der Verfassung, der seine Bürger auch dann noch auf dessen Selbsterhaltung verpflichten könnte, wenn die Verfassungsordnung nicht mehr existiert, kennt das Grundgesetz, kennen auch die strikt auf deren Rahmen verpflichteten Notstandsgesetze nicht. Normativ gibt es keinen »von der Verfassungsordnung distinkten Staat.« ³⁷ Das Verfassungsmodell des de-

³³ Jakobs, G.: »Bürgerstrafrecht und Feindstrafrecht«, in: *HRRS* 2004, 3, 88–95, 89 ff. u. 93.

³⁴ a.a.O. Zur polemischen Abgrenzung personaler Bürgerschaft von individuellem Menschsein grundsätzlich: Jakobs, G.: *Norm, Person, Gesellschaft. Vorüberlegungen zu einer Rechtsphilosophie*, 2. Aufl., Berlin 1999, 5, 43 f., 56 ff., 109 ff.

³⁵ Jakobs 2004, 93.

³⁶ Jakobs 2004, 95. Das ist eine für das positive Völkerrecht spätestens seit 1648 ziemlich gewagte These.

³⁷ Möllers, C.: *Staat als Argument*, München 2001, 263.

mokratischen Staats kennt, so Adolf Arndt, nur soviel Staat, »als seine Verfassung zum Entstehen bringt.«³⁸ Das Argument des Feindstrafrechts kehrt diesen normativen Vorrang der Verfassung um und greift, ganz in der Tradition des deutschen Staatswillenspositivismus des 19. Jahrhunderts,³⁹ auf einen vorgeblich »rechtsfreien Staat«⁴⁰ zurück, der als »argumentative Notstandsreserve« hinter dem Recht bereitsteht,⁴¹ um »von ihm gewährte Rechtspositionen wieder zurückzurufen.«⁴² Der autoritäre Leviathan als Bedingung der Möglichkeit des demokratischen Staats. Dieser Staat hinter dem Recht ist, wie Ernst Forsthof in seinem letzten Buch Anfang der 1970er Jahre der laschen Bundesrepublik zum (jetzt offenbar angenommenen) Erbe hinterließ, nur dort ganz *Staat*, wo er ohne das leichte »Gewand« eines »rechtsstaatlichen Normativsystems« erscheint.⁴³ Nur »dort«, so Forsthof, »wo Regierung und Verwaltung ohne den Vollzugsbefehl des Gesetzes auftreten, sind sie ›der Staat‹ und nichts weiter.«⁴⁴ Wer den Krieg gewinnt, bestimmt, was die Norm ist. Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.

In einer Linie, die von Hobbes über Hegel, den Staatswillenspositivismus, Carl Schmitt und Forsthof bis Jakobs reicht, wird das Verhältnis von Staat und Bürger von vornherein asymmetrisch konstruiert. Jakobs geht sogar noch mit Hegel über Hobbes hinaus, wenn er nicht nur die, aus dem *selbstinteressierten symmetrischen Begünstigungsvertrag* der – wie er sagt – »Krämerseelen« allererst hervorgehende, also von den Krämerseelen immerhin *selbst erzeugte* Asymmetrie von Staat und Bürger in die *einsichtige Unterwerfung* der subjektiv

³⁸ Arndt, Adolf: »Umwelt und Recht«, in: *Neue Juristische Wochenschrift* 1963, 25.

³⁹ Brunkhorst, Hauke: »Der lange Schatten des Staatswillenspositivismus«, in: *Leviathan* 2003, 3, 362–381.

⁴⁰ Möllers, C.: »Skizzen zur Aktualität Georg Jellineks«, in: Paulsen, S. L./Schulte, M. (Hg.): *Georg Jellinek – Beiträge zu Leben und Werk*, Tübingen 2000, 155–171, 165. Paul Laband definiert den exekutiven Innenraum des Staates, in dem der Staat nicht in rechtlich normierbare Verhältnisse zu Bürgern oder andern Staaten tritt, sondern mit sich und seinen Beamten, Bediensteten, Budgets und Kolonien allein ist, deshalb ausdrücklich als Sphäre des »Nicht-Rechts«, dazu: Jesch, Dietrich: *Gesetz und Verwaltung*, Tübingen 1961, 90.

⁴¹ Möllers 2001, S. 261.

⁴² Möllers 2000, 165.

⁴³ Forsthoff, Ernst: *Der Staat der Industriegesellschaft – dargestellt am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland*, München 1971, 44.

⁴⁴ a. a. O., 105.

vernünftigen Individuen des Naturzustands unter den vorgängigen und objektiv vernünftigen Staat (als dem sterblichen Gott) zurückverlegt. Erst dadurch werden aus natürlichen Individuen soziale Personen, und aus »Krämerseelen« werden »Bürgerseelen«.⁴⁵ Der Staat wird nicht mehr, wie noch bei Hobbes und Kant, von seinen Bürgern durch Vertrag oder Verfassung (fiktiv oder real) selbst erzeugt, sondern ist als Verkörperung höherer Wahrheit immer schon da. Bei Hobbes kann der Einzelne zwar rechtlich genötigt werden, zu sagen, »Es lebe der König« oder »Wein ist Blut«, aber denken *darf* er – das erlaubt ihm schon die Gesetzesform – »Krieg den Palästen« oder »Transsubstantiation ist Ideologie«. Bei Jakobs erfüllt ein Individuum nur dann die Mindestgarantie einer Bürgerseele, wenn es endlich eingesehen hat, dass es das nicht mehr denken darf. Die Krämerseelen des Thomas Hobbes sind in Jakobs rechtshegelianischen Vernunftstaat bereits *terror suspects*.⁴⁶

In der kognitiven Einsicht in die Notwendigkeit des Staats zeigt die Bürgerseele, dass sich in ihrem subjektiven Geist der objektive des höheren Staatssubjekts spiegelt. Eine solche, einsichtig einseitige Selbstunterwerfung als kognitive Mindestgarantie der Bürgerseele ist der demokratischen Verfassung freilich fremd. Weder Art. 1 noch Art. 20 GG binden den Status der Rechtsperson an irgendwelche kognitiven Voraussetzungen. Sie gelten, weil sie auch für die inneren und äußeren Feinde der Rechts- und Verfassungsordnung gelten. Art. 1 und die nachfolgenden Grundrechte legen die Menschenrechte auf die schlichte Tatsache des nackten Menschseins fest und verpflichten weder zur Achtung von Staatlichkeit, Recht und Demokratie noch zu Charakterfestigkeit, westlicher Zivilisation oder andern substanziellen Werten. Man hat – qua positivrechtlicher Zuschreibung – grundlegende Rechte, auch wenn man es nicht weiß, auch wenn man sie nicht haben will, auch wenn man bereit ist, sie mit allen Mitteln zu bekämpfen. Sie werden jedem Menschen aufgrund seiner Geburt und nicht aufgrund irgendwelcher Leistungen juristisch zugeschrieben, und sie sind unveräußerliches positives Recht.

Auch in der amerikanischen Verfassung ist der kognitiv und ethisch neutrale Status der Rechtsperson klar und unmissverständlich festgelegt und unmittelbar mit dem Demokratieprinzip des »We the

⁴⁵ Jakobs 1999, 41 f., 74.

⁴⁶ Schmitt, Carl: *Der Leviathan*, Köln 1982.

People« (Präambel) verbunden. Während es in der Unabhängigkeitserklärung von 1776 noch die »good People of these Colonies« sind (und das sind in der Tat nur die prinzipiell tugendhaften und gemeinschaftstauglichen »Personen« des Jakobsschen »Bürgerstrafrechts«), die im revolutionären Zustand dem englischen König den Krieg erklären, sind es in der Verfassung von 1791 – ohne jede kognitive oder ethische Qualifikation – »the People of the United States« (also die bloßen, natürlichen »Individuen« des Jakobsschen »Feindstrafrechts«), die *ihre* Staatsgewalt demokratisch erzeugen, indem sie sich eine Verfassung geben.⁴⁷

VII

Die Menschenrechte gewährleisten individuelle und ermöglichen demokratische Selbstbestimmung, und sie sind als positives *Recht* scharf von der *Moral* zu unterscheiden. Sie haben zwar, das zu bestreiten wäre völlig kontraintuitiv, einen moralischen Gehalt, *wirken* aber nicht wie motivbildende, moralische Normen, sondern wie positivrechtliche Gesetze und Verordnungen, die (in der Regel) bestimmte äußere Handlungen erlauben oder verbieten. Damit dienen sie der Individualisierung der *Moral*. Die Rechtsgenossen werden von der öffentlichen Pflicht, die Totalität ihrer Lebensführung der politischen Gemeinschaft zu integrieren, entlastet.

Rechte erzeugen nur sekundär Pflichten und auch das pflichtvergessene Individuum verliert sie nicht. Gleichzeitig aber bürdet die Trennung von *Moral* und *Recht* dem Einzelnen die volle Verantwortung für seine Gewissensentscheidung auf. Eine öffentliche Entlastung des individuellen Gewissens gibt es jetzt nicht mehr. Wer aus moralischen Gründen glaubt, foltern und als Hoheitsträger die Verfassung brechen zu müssen, um Tausenden oder auch nur einem entführten Kind das Leben zu retten, muss das mit seinem Gewissen bzw. dem

⁴⁷ Diese feine, aber grundlegende Differenz zwischen einem revolutionären Volk, das sich für gut erklärt und die Bösen ausschließt, und dem *pouvoir constituant*, der alle Rechtsgenossen, egal ob gut oder böse, einschließt, hat Derrida in seiner berühmten Dekonstruktion des Repräsentationsbegriffs der Unabhängigkeitserklärung leider vernachlässigt: Derrida, Jacques: »OTOBIOGRAPHIEN – Die Lehre Nietzsches und die Politik des Eigennamens«, in: Derrida, J./Kittler, F.: *Nietzsche – Politik des Eigennamens*, Berlin 2000, 7–63, 12 ff.

moralischen Diskurs allein abmachen. Diesen tragischen Konflikt kann das Recht – um der rechtlichen Freiheit willen – nicht lösen. Es mag Fälle geben, in denen moralisch ebenso einleuchtend für wie gegen die Folter argumentiert werden kann. Wenn die Bombe tickt, mag es den jeweiligen Amtsträgern (und nicht nur ihnen) moralisch geboten erscheinen, die Verfassung zu brechen.

Die Moral kennt – anders als das Recht – keine Grenzen und lässt keine Dogmatik zu. Schon deshalb kann es keine vollständige Deckung moralischer und juristischer Diskurse geben. Widersprüche zwischen Moral und Recht lassen sich, anders als Kant geglaubt hat, nicht ausschließen. Deshalb gilt, dass es – auch wenn das positive Recht im Ganzen moralisch akzeptabel bleiben muss – in jedem einzelnen Fall eine im (aktuellen) Recht nicht mehr heilbare *Kollision zwischen Moral und Recht* geben kann. Das ist der Preis des Differenzierungsgewinns. Aus der Perspektive des Rechts gibt es kein Außen des Rechtscodes. »Folter ist entweder Recht oder Unrecht – tertium non datur. Rechtliche Folterverbote verbieten nicht die politische und moralische Diskussion. Sie weisen aber Entscheidungskompetenzen zu.«⁴⁸ Das Recht wäre – mit Kants in diesem Fall richtigen Rigorismus – am Bundeskanzler oder der Kanzlerin, die foltern ließe, um Berlin vor der Bombe zu retten, zu vollstrecken. Kant hätte sie wegen Hochverrats hinrichten lassen. In der Erinnerung des Volkes aber würde ihr Andenken womöglich umso mehr im Glanze supererogatorisch moralischen Heldentums erstrahlen – auch wenn bei weniger strahlendem Licht der nicht nur rechtliche, sondern auch moralische Preis für solche Rettung (wie in der klassischen Tragödie) erkennbar bliebe. Die parteiische Geschichte kann zwar die blutige Tragödie zum platten Helden- und Gaunerstück mit glücklichem Ausgang verklären. Aber die Weste der Folterknechte und ihrer Auftraggeber bliebe trotzdem nicht rein, weil die berechtigte Rettung mit der unberechtigten Folter erkaufte wurde.⁴⁹ *Tragic choice* heißt, dass beide Seiten der Handlungsalternative supererogatorisches, also rechtlich (und moralisch) unzumutbares Handeln verlangen. Unzumutbar ist der Bundeskanzlerin ein unheilbarer Verfassungsbruch – denn um einen solchen geht es, wie wir gesehen haben, im Fall der Folter. Gleichermaßen unzumutbar ist ihr aber

⁴⁸ Hong 2006, 25.

⁴⁹ Zur (über die positivrechtliche hinaus) rechtsethisch-deontologischen Begründung des absoluten Folterverbots: Hong 2006.

auch, Berlins Bevölkerung dem Strahlentod, den sie durch eine hochverräterische Untat möglicher Weise verhindern könnte, auszuliefern.

VIII

Wenn aber das Recht durch Legalisierung der Folter den politischen Akteur von der unaufhebbaren Gewissensentscheidung, notfalls Recht und Verfassung zu brechen, entlastet, würde es nicht nur die individuelle Selbstbestimmung des Gefolterten, die Wahrheit zu sagen oder nicht, vernichten, sondern am Terroristen auch die Möglichkeit demokratischer Selbstbestimmung überhaupt zerstören. Ein Gesetz, das es *Amtsträgern* erlaubt, sich zum Herrn der Ja-/Nein-Stellungnahmen des dem Gesetz unterworfenen Subjekts zu machen, *könnte* von diesem nicht mehr akzeptiert oder bestritten werden. Damit aber würde die Möglichkeit, die Bestimmung des Gesetzes an den demokratischen Streit *aller* Gesetzesadressaten zu binden, vernichtet. Die elementarste Möglichkeit des Gesetzesadressaten zur demokratischen Partizipation, in den *Streit* um die Geltung des Gesetzes – wie es eine sozial, sachlich und zeitlich *ununterbrochene* demokratische Legitimationskette verlangt⁵⁰ – *jederzeit* eingreifen zu können, wäre nicht mehr gegeben. Anders als die gesetzliche Folter vernichtet selbst die barbarische Todesstrafe diese Möglichkeit nicht. Zu ihr kann der Verurteilte bis zum letzten Atemzug ja oder nein sagen, um den egalitären Streit um ihre Geltung über seinen Tod hinaus fortzusetzen.

⁵⁰ Zur »ununterbrochenen demokratischen Legitimationskette«: Böckenförde, Ernst-Wolfgang: »Demokratie als Verfassungsprinzip«, in: Böckenförde, E.-W.: *Staat, Verfassung, Demokratie*, Frankfurt 1991, 298–378, hier: 299, 302. Hier wird Legitimation freilich noch an einen substanzialistisch verdinglichten Volksbegriff zurückgebunden. Kritisch: Bryde, Brun-Otto: »Die bundesrepublikanische Volksdemokratie als Irrweg der Demokratietheorie«, in: *Staatswissenschaft und Staatspraxis*, 1994, 3, 305–330.

Autorinnen und Autoren

Hauke Brunkhorst ist Professor für Soziologie mit Schwerpunkt Globalisierung und European Studies, Soziologie des Rechts und der Verfassung, Demokratietheorie und normative Grundlagen der Soziologie, Gesellschaftstheorie und soziale Evolution.

Pascal Delhom ist akademischer Rat am Institut für Philosophie der Universität Flensburg. Er arbeitet im Bereich der praktischen, der sozial- und der politischen Philosophie. Die Schwerpunkte seiner Forschung sind die Frage der Gewalt aus der Perspektive des Erleidens, die Philosophie des Friedens und das Werk Emmanuel Levinas'.

Natalie Depraz ist Professorin für Philosophie an der Université de Rouen. Ihre Schwerpunkte liegen in der Phänomenologie sowie im Dialog zwischen Phänomenologie und Theologie sowie Kognitionswissenschaften. Hauptthemen ihrer Forschung sind Körper bzw. Leib, Intersubjektivität, Bewusstsein und Aufmerksamkeit.

Christoph F. E. Holzhey, ist Gründungsdirektor des ICI Berlin Institute for Cultural Inquiry. Arbeitsschwerpunkte: Produktivität interdisziplinärer und interkultureller Spannungen, Selbstorganisations- und Emergenztheorien, paradoxe Lust im Ästhetischen, Konstruktionen von Identität, Geschlecht und Sexualität.

Elisabeth List ist Professorin für Philosophie an der Universität Graz. Lehrtätigkeit international: Norwegen, Schweiz, Deutschland. Arbeitsschwerpunkte: Wissenschaftstheorie, Theorie der Sozial- und Kulturwissenschaften, Gesellschaftstheorie, Feministische Theorie, Theorien des Lebendigen, Biotechnologie und Philosophische Anthropologie.

Karl Mertens ist Professor für Philosophie mit dem Schwerpunkt Praktische Philosophie an der Universität Würzburg. Arbeitsschwer-

punkte: Handlungstheorie, Sozialphilosophie, Erkenntnistheorie, Philosophie des Geistes; Phänomenologie und analytische Philosophie.

Anne Reichold ist Professorin für Philosophie mit dem Schwerpunkt Praktische Philosophie an der Universität Flensburg. Arbeitsschwerpunkte: Philosophie der Person, Handlungstheorie, Philosophie des Geistes, naturalistische Selbstverständnisse, Bildungsphilosophie.

Christina Schües ist apl. Professorin für Philosophie an der Universität Vechta. Arbeitsbereiche: Philosophiegeschichte, Phänomenologie, theoretische und angewandte Ethik, philosophische Anthropologie, feministische und politische Philosophie.

Anne Siegetsleitner, Dr. phil., ist Elise-Richter-Stelleninhaberin an der Universität Salzburg. Arbeitsschwerpunkte: Angewandte Ethik, Feministische Ethik, Metaethik, Sozial- und Politische Philosophie, Rechtsphilosophie sowie Philosophie des 20. Jahrhunderts.

Michael Spang, Dr. phil., war von 2005 bis 2008 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft der TU Dresden, Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. Arbeitsschwerpunkte: Philosophie der Antike und der Frühen Neuzeit.

Ralf Stoecker ist Professor für Philosophie mit Schwerpunkt Angewandte Ethik an der Universität Potsdam. Er hat in Bielefeld promoviert und sich dort auch mit einer Arbeit über den Hirntod habilitiert. Stoeckers Arbeitsschwerpunkte liegen im Bereich der angewandten Ethik (Leben und Tod, psychiatrische Ethik), allgemeinen Ethik (Menschenwürde) und philosophischen Handlungstheorie.

