

Von der Herrschaft über das Leben – Zur Kritik der medizinischen Vernunft

Johannes Hoff

Angesichts einer Erörterung über die Grenzen der ärztlichen Behandlungspflicht kommt ein angesehener zeitgenössischer Intensivmediziner auf die Aufklärungspflicht des Arztes zu sprechen. Seine Überlegungen münden ein in einen Appell an den «humanitären Auftrag» seiner medizinischen Fachkollegen: «Vor die Entscheidung gestellt, lebenserhaltende Maßnahmen einzuleiten bzw. fortzuführen oder dem Schicksal seinen Lauf zu lassen, müßte der Patient zunächst rückhaltlos über die Aussichtslosigkeit seines Leidens aufgeklärt werden. Entgegen anderen Meinungsäußerungen ist dies aber m. E. nur in Ausnahmefällen mit dem *humanitären Auftrag des Arztes* in Einklang zu bringen. Auch aus ärztlicher Perspektive erscheint die Hoffnung als eine Grundvoraussetzung menschlichen Lebens. In Umkehr der bekannten Sentenz muß man sagen: «Der Mensch lebt, solange er hofft», wenn menschliches Leben mehr ist als ein bloßes Dahinvegetieren. In früheren Zeiten wurde dem Sterbenden diese unentbehrliche Hoffnung durch die christliche Religion vermittelt und bekräftigt [...]. Der Mehrzahl unserer Zeitgenossen fehlt diese gläubige religiöse Bindung. Der heutige Mensch schöpft seine Zuversicht aus diesseitigen Hoffnungen und sei es die Hoffnung auf ein medizinisches Wunder. Der Arzt, der die letzte Hoffnung zerstört, gleicht einem Seelsorger, der einem Gläubigen in der Sterbestunde erklärt, sein Glaube an das Jenseits sei eine Illusion» (Opderbecke 1976).

Hat sich die medizinische Heilkunst zu einer modernen Variante politisch-religiöser Herrschaft verwandelt? Zu einer Heilslehre, die den Arzt zum Agenten einer säkularisierten *Pastoralmacht* werden läßt, die ihren «Patienten» den Blick für ihr eigenes Dasein verstellt?

Angesichts wachsenden Mißtrauens gegenüber den Errungenschaften der modernen naturwissenschaftlichen Medizin würde eine derartige Deutung ihrer gesellschaftlichen Rolle zu kurz greifen. Will man die Komplizenschaft von Medizin, Wissenschaft und Macht verstehen, so darf man sich nicht damit zufriedengeben, die Erlösungsphantasien professioneller Repräsentanten unseres medizinischen Weltbildes bloßzustellen. Es ist vielmehr unabdingbar, sich einen differenzierteren Einblick in den Zusammenhang von Ethik, Wissenschaft und Politik zu verschaffen.

Im folgenden soll zunächst – in Anknüpfung an Immanuel Kant – eine allgemeine Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis versucht werden. Denn erst auf der Grundlage einer kritischen Abgrenzung der unterschiedlichen Fragestellungen von theoretischer Argumentation und ethischer Reflexion wird verständlich, worin das eigentliche Problem der neuzeitlichen Vorherrschaft medizinischer und humanwissenschaftlicher Modelle der Selbstdeutung des Menschen liegt.

Zum Verständnis der Rolle, die die Medizin im Kontext dieser Selbstdeutungen spielt, wenden wir uns dann dem besonderen «Gegenstand» der medizinischen Wissenschaft zu: dem menschlichen Leib, der uns als ein fremder, äußerlicher Leib begegnet, den man wie ein Objekt behandeln kann. Im zweiten Abschnitt soll es deshalb um die Frage gehen, wie und warum der Körper des anderen von einem bloßen Objekt zu unterscheiden ist.

Erst auf dieser Grundlage wird es möglich, das Verhältnis von Medizin und Macht einer Kritik zu unterziehen. Dabei wird deutlich, daß das Menschenbild der Medizin nicht nur das Denken der Mediziner beherrscht. Es bestimmt zynischerweise auch das Verhalten und Erleben derer, die im Namen einer «selbstbestimmten Gesundheitsfürsorge» gegen die medizinische Bevormundung des Patienten durch den Arzt Einspruch erheben.

Ziel dieses Beitrags ist, gegen das durch die Medizin nachhaltig geprägte Welt- und Menschenbild der abendländischen Moderne einige kritische Vorbehalte geltend zu machen. Gerade die Diskussion um das «Hirntodkriterium» zeigt, daß eine systematische Destruktion unseres vermeintlich wissenschaftlichen Menschenbildes immer dringlicher wird. Muß es nicht mißtrauisch stimmen, wenn

die Bundesärztekammer – nach alter Seelsorgermanier – schon auf der ersten Seite ihrer jüngsten Stellungnahme (1993) zum «Hirntodkriterium» von einer *inneren Wahrheit* des menschlichen Todes spricht, die – «nach außen hin verborgen» – nur dem Blick medizinischer Experten zugänglich ist?^{*1} Wird hier nicht einer pseudowissenschaftlichen Mystifizierung medizinischen Wissens das Wort geredet?

Die vermeintliche Rationalität des «Hirntodkriteriums» mag den Erfordernissen einer oberflächlichen Verdrängungsprozedur genügen. Wie wenig sie dem Zustand eines «Hirntoten» wirklich gerecht wird, zeigt anschaulich folgende Aussage eines Krankenpflegers: «Erst nachdem ich all diese Informationen gesammelt hatte, begann ich rational zu denken und akzeptierte den Hirntod als eine neue Form des Sterbens. Ins Grübeln kam ich jedoch wieder, als ich ein Kleinkind betreuen mußte, das aufgrund einer Sturzverletzung hirntot wurde. Mein Sohn war gerade im selben Alter wie mein kleiner Patient, und ich versetzte mich recht schnell in die Situation der Eltern. [...] Wäre es mein Sohn gewesen, hätte ich mir gewünscht, er könne in meinem Arm «sterben». Ich hoffte in diesem Augenblick, daß auch die Eltern des Kleinen einer Organentnahme nicht zustimmen würden» (Striebel 1991, 46f).

Nicht die naturwissenschaftliche Unhaltbarkeit der «Hirntod»-Vereinbarung soll uns im folgenden beschäftigen², sondern die Frage, ob es rational zu rechtfertigen ist, unsere unmittelbaren Erfahrungen gegenüber «Hirntoten» für irrational zu erklären.

Die beiden ersten Abschnitte dieses Beitrags werden manchen Lesern ungewohnt abstrakt vorkommen. Es soll ja gerade gezeigt werden, daß unsere unmittelbare Erfahrung nicht nur aus intuitiven, sondern auch aus rationalen Gründen ohne Alternative ist. Überlegungen, die die Grenzen theoretischer oder naturwissenschaftlicher Rationalität erkunden, erfordern Geduld. Gegen wissenschaftlich verkleidete Strategien der Entmündigung unserer ethischen Erfahrungskompetenz können wir uns wirksam nur mit rationalen Argumenten zur Wehr setzen.

* Die hochgestellten Ziffern verweisen auf die «Anmerkungen» am Ende dieses Beitrages.

Kant und die Frage nach dem «Sollen»

Es gibt nur *eine* Ursache des Übels – die allgemeine *Schwäche*, und diese Schwäche ist nichts als geringe sittliche Empfänglichkeit und Mangel an Reiz der Freiheit.

Novalis

Wie beginnen?

Es kommt nur sehr selten vor, daß wir einem zurechnungsfähigen, erwachsenen Menschen begegnen, der nicht zumindest so tut, als könne er seine Verhaltensgrundsätze gegenüber anderen rechtfertigen. Verbindet er dies mit einem ernstzunehmenden ethischen Anspruch, so läßt er sich darauf ein, über den Tellerrand seiner persönlichen Interessen hinauszudenken. Das wäre aber unmöglich, könnte er sich dabei nicht an einem verbindlichen ethischen Maßstab orientieren. Wie aber gelangt man zu verbindlichen Maßstäben in einer Gesellschaft, für die die Existenz allgemeiner Verbindlichkeiten alles andere als selbstverständlich ist? Wo ein universales weltanschauliches Prinzip (zum Beispiel Gott) nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden kann, muß man sich zunächst einmal über den besonderen Zweck dieser Frage Rechenschaft geben. Die Erkenntnis, daß es auch unter dieser eingeschränkten Bedingung möglich ist, zu ethischen Maßstäben zu gelangen, gehört zu den großen Verdiensten der Philosophie Immanuel Kants.

Kants «Deduktion» des Sittengesetzes versteht sich nicht als Versuch einer logischen Ableitung des Gesetzes aus einem allgemeinen Prinzip. Es geht ihm zunächst lediglich darum, den besonderen Stellenwert sittlicher Forderungen zu rekonstruieren.³ Was erlaubt uns überhaupt, nach der moralischen Qualität einer Handlungsabsicht zu fragen oder zwischen guten und schlechten Handlungsmotiven zu unterscheiden? Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit die Motive einer Handlung als moralisch «gut» oder «schlecht» bewertet werden können?

Durch diese Vorgehensweise gelingt es Kant, von der Uneinheit-

lichkeit der konkreten Motive und Zielsetzungen einer Handlung (wie Liebe, Glück oder Mitleid) zu abstrahieren. Denn die Tatsache, daß wir unterschiedliche Handlungsmotive als moralisch gut bewerten können, setzt immer schon voraus, daß die «Gutheit» als eine allgemeine Eigenschaft des Willens verstanden werden muß: eine Eigenschaft, die nur deshalb unterschiedlichen Motiven zugeordnet werden kann, weil die Motive lediglich sichtbar machen, welcher Wille sich dahinter verbirgt («Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» A 4, 19). Die konkreten Motive einer Handlung (Zuneigung, Streben nach Glück und so weiter) können einen «guten Willen» widerspiegeln. Doch sie sind nicht schon aus sich heraus moralisch gut. Der «gute Wille» braucht konkrete Motive, um sichtbar zu werden – so wie das Licht einer Taschenlampe erst dadurch sichtbar wird, daß es von Gegenständen reflektiert wird. Doch wie das Licht kein leuchtender Gegenstand (selbst die leuchtende Glühbirne einer Taschenlampe ist nicht ein Licht, sondern eine Birne) ist der «gute Wille» keine endliche Neigung.

Wenn es nun aber einen derartigen «guten Willen» überhaupt nicht gibt? Kant wußte, daß man den guten Willen weder einfach nur voraussetzen noch theoretisch herleiten kann. Wir müssen uns vielmehr genauer fragen, welchen konkreten Stellenwert moralische Urteile in unserem Leben haben. Das Verhalten endlicher Wesen läßt sich immer auch von zufälligen Gefühlen oder Neigungen bestimmen. Diese können für den einzelnen einen gewissen Wert haben, aber dadurch werden sie noch nicht zu einem moralischen Gut. Endliche Wesen handeln nicht zwangsläufig aus Vernunftgründen im Sinne eines «moralischen Gesetzes». ⁴ Sie müssen vielmehr durch eine besondere Regel dazu genötigt werden, moralisch zu handeln. Moralische Bewertungsregeln haben deshalb in unserem Leben einen ganz bestimmten Ort. Erst durch Forderungen in der Form vom Imperativen werden wir dazu veranlaßt, unser Handeln vor anderen auch als moralisch gut zu rechtfertigen. ⁵ Die Frage nach dem besonderen Stellenwert von sittlichen Forderungen fällt deshalb mit der Frage nach dem besonderen Stellenwert von Imperativen zusammen.

Was können Sollens-Sätze von uns fordern? Man kann niemanden zu altruistischen Gefühlen der Liebe oder des Mitleids

nötigen. Aber daraus folgt noch nicht, daß Imperative uns nicht zu verantwortungsbewußtem Handeln verpflichten können. Wir müssen uns also genau überlegen, was Imperative von uns fordern können und was nicht.

Damit ist der Ausgangspunkt der Kantischen Ethik benannt. Weil sie sich an endliche Wesen richtet, kann ihre «Deduktion» nicht mit einer Diskussion der allgemeinen Gesetzmäßigkeiten des menschlichen Willens beginnen oder etwa – im Sinne des australischen Philosophen Peter Singer – mit einem Appell an unser Mitleidsgefühl einsetzen. Die Frage nach dem guten Willen hat sich vielmehr an dem besonderen Geltungsanspruch von Imperativen zu messen. Was kann ein Imperativ von uns fordern?

Die Kritik und das Ende der Alleinherrschaft des Theoretikers

Für das Selbstverständnis der Kantischen Ethik ist diese Vorgehensweise ganz und gar grundlegend. Denn sie distanziert sich damit von rationalistischen Versuchen, moralische Verbindlichkeiten aus theoretischen (reflexiven) Einsichten in allgemeine Eigenschaften unseres Wollens oder Handelns verständlich zu machen. Die Reflexion auf moralische Verbindlichkeiten braucht aber auch nicht beim Nullpunkt zu beginnen. Jeder von uns weiß, was es bedeutet, von einem anderen zu etwas verpflichtet zu werden – selbst wenn wir uns nicht daran halten. Die «Deduktion» des Kantischen Sittengesetzes beginnt deshalb mit einer Analyse der besonderen Eigenschaft von Sätzen, deren Verbindlichkeit wir immer schon verstanden haben: der Struktur des Imperativs. Theoretische Überlegungen können diesen Ausgangspunkt nicht ersetzen. Denn theoretische Sätze können immer nur Feststellungen formulieren. Sie erklären uns, was der Fall ist. Nur ein Gott könnte deshalb das Sittengesetz auch aus der Reflexion auf eine allgemeine Struktur seines Willens herleiten. Es würde dann beschreiben, warum Götter gar nicht anders als gut handeln können, und wäre praktisch vollkommen überflüssig. Dort aber, wo es der Formulierung allgemeiner moralischer Regeln wirklich bedarf, kann

sich das Sittengesetz nur in der Form eines Imperativs Geltung verschaffen. Es erübrigt sich also, nach einem allgemeinen theoretischen Anfangsgrund oder irgendeiner «logischen» Zwangsläufigkeit zu suchen, aus denen sich moralische Forderungen ableiten lassen. Weil sie fordern, was nur gefordert werden kann, ist ihr Geltungsanspruch nicht von anderem abhängig, er ist unbedingt. Nichts kann ihre Gültigkeit begründen, sofern sie sich nicht von selbst versteht.

Im Anschluß an die «Sprachspieltheorie» Ludwig Wittgensteins läßt sich diese Vorgehensweise noch etwas präzisieren. Wittgenstein hatte entdeckt, daß Sätze und Wörter eigentlich nicht dadurch verständlich werden, daß man ihre Bedeutung exakt zu definieren versucht. Man versteht sie vielmehr erst in dem Augenblick, wo man sich auf ihren Gebrauch versteht («Philosophische Untersuchungen», Aph. 11, 12, 23, 31). So ist es zwar möglich, Imperative aus einer neutralen theoretischen Perspektive zu analysieren. Die eigentümliche Bedeutung von Imperativen wird aber erst dann verständlich, wenn man sich durch sie verpflichten läßt, das heißt: sie nicht durch ein theoretisches, sondern durch ein praktisches Verhalten erwidert. Wer zum Beispiel den Imperativ «Schließen Sie die Tür!» mit dem Satz «Sie haben eine Anweisung formuliert» beantwortet, reagiert auf diesen Imperativ durch ein theoretisches Verhalten, das von seiner praktischen Bedeutung abstrahiert. Wer ihn hingegen als eine praktische Forderung gelten läßt, wird ihn nicht durch einen Kommentar, sondern seinerseits durch ein praktisches Verhalten beantworten (die Tür schließen, dem «Sender» dieser Forderung widersprechen, ihn bewußt ignorieren und so weiter). Der Geltungsanspruch, den wir einem Satz zugestehen, verändert sich, je nachdem, welchen Gebrauch wir von ihm machen.⁶ Kein Leser dieser Zeilen hier wird sich dazu genötigt fühlen, irgendeine Tür zu schließen. Man geht mit theoretischen Abhandlungen eben anders um als mit einer ausdrücklichen Anrede.

Der situationsgerecht gebrauchte Imperativ «Schließen Sie die Tür!» läßt sich deshalb auch niemals durch einen theoretischen Satz ersetzen – etwa durch einen Satz über den medizinischen oder psychologischen Zustand des Senders oder eine Definition seines Personseins. Man könnte beispielsweise versuchen, ihn

durch eine ganze Kette von empirischen oder anthropologischen Sätzen zu ersetzen: «Die Tür steht auf» (empirisch), «Ich bin erkältet» (medizinisch), «Ich fühle mich durch Sie nicht ernst genommen» (psychologisch), «Ich habe ein Recht auf Anerkennung» (anthropologisch). Aber all diese Sätze beschreiben immer nur einen Ist-Zustand. Keiner von ihnen hat den Charakter einer Anrede, die – wie der Imperativ – den Empfänger dieser Sätze wirklich zum Handeln veranlassen kann.

Dies erklärt, warum alle Versuche, den Geltungsanspruch von Verpflichtungen theoretisch zu begründen, scheitern müssen. Der Glaube, von einer vermeintlich logischen Notwendigkeit («Jeder vernünftig denkende Mensch muß voraussetzen . . .») auf eine praktische Nötigung oder Handlungsverpflichtung («Du mußt . . .» im Sinne von «Du sollst») schließen zu können, beruht auf der Mehrdeutigkeit des Verbs «müssen». Daß hier durchgängig mit zweideutigen Formulierungen – wie der Rede von einer «logischen Nötigung» – operiert wird, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß praktische Sollensfragen nicht auf theoretische Fragestellungen zurückgeführt werden können.⁷

Von der Unmoral der Moralisten

Wir können versuchen, das Phänomen der Verpflichtung theoretisch zu reflektieren, um seine besondere Bedeutung für unser Handeln besser zu verstehen. Den Geltungsanspruch einer Verpflichtung – ihre Kraft, zu fordern – werden wir aus den dabei gewonnenen Einsichten aber nicht ableiten können. Verpflichtungen gelten un-bedingt. Ihre eigentümliche Bedeutung läßt sich durch theoretische Überlegungen ebensowenig verständlich machen, wie man die Pointe eines Witzes theoretisch erfassen kann. Wer die Erklärung eines Witzes fordert, hat seine Pointe unwiederbringlich verpaßt.⁸

Der Versuch, ethische Verbindlichkeiten aus der Reflexion auf allgemeine Regeln des Handelns oder Sprechens zu begründen, muß deshalb in einen Selbstwiderspruch – eine Antinomie – geraten. Denn in dem Maße, wie es uns gelingt, die un-bedingte

Verpflichtung zu verantwortlichem Handeln logisch zu begründen, wird sie zum Glied einer Argumentationskette, sie hängt von Bedingungen ab: Weil du Interessen hast, mußt du auch die Interessen anderer respektieren; weil du deinem Leben einen Wert beimißt, mußt du auch das Leben anderer Menschen respektieren und so weiter. Die Verpflichtung hört auf, sich von selbst zu verstehen. Sie erscheint als bedingt. Wäre dem nicht so, warum sollte man eine derartige Begründung versuchen? Versuche einer «moralischen Letztbegründung» haben ungewollt immer etwas Taktloses an sich.

Das schließt natürlich nicht aus, daß wir uns an allgemeinen Regeln orientieren. Aber sie ersetzen nicht unser praktisches Verständnis von moralischen Verbindlichkeiten. Wir müssen derartige Regeln deshalb mit jenem kritischen Vorbehalt versehen, der aus der (logisch) unlösbaren Antinomie erwächst, daß sie ihre Verbindlichkeit nicht begründen können, daß sie Gesetze ohne Gesetzeskraft darstellen. Besonders nachdrücklich kommt dieser Vorbehalt in der Philosophie Jacques Derridas zum Tragen, wenn er schreibt: «Im voraus über die Allgemeinheit einer Regel im Sinne einer Lösung für die Antinomie [...] zu verfügen, darüber wie über ein (vor)gegebenes Vermögen oder ein vorhandenes Wissen [...] zu verfügen, die der Besonderheit jeder Entscheidung, jeden Urteils, jeder Erfahrung vorausgehen, um sie mit Normen zu regeln und sich auf sie wie auf einzelne Fälle zu beziehen – damit wäre die sicherste, beruhigendste Bestimmung der *Verantwortung als Unverantwortlichkeit* gegeben, die Moral mit dem juridischen Kalkül verwechselt, die Politik in Gestalt einer Techno-Wissenschaft eingerichtet. Die Erfindung des Neuen, die sich nicht der Probe der Antinomie unterzieht, ist ein gefährlicher Schwindel: Sie ist die Immoralität *samt* gutem Gewissen, zuweilen ist sie auch das gute Gewissen *als* Immoralität» (Derrida 1992 b, 53).

Bei der Diskussion um das «Hirntodkriterium» spielt diese Einsicht eine entscheidende Rolle. Wir werden im nächsten Abschnitt (2) sehen, daß auch der lebendige Körper eines Menschen als eine Art Imperativ verstanden werden muß. Für den menschlichen Körper als ein sinnliches Zeichen gilt dann, was für alle Imperative gilt. Seine Fähigkeit, uns mit ethischen Forderungen zu konfrontie-

ren, ist durch keine theoretische oder medizinische Aussage über seine gegenständlichen Eigenschaften ersetzbar.

Das Quasi-Faktum der Vernunft und die unbefleckte Innerlichkeit des Philosophen

Die Rede von «allgemeinen Gesetzmäßigkeiten» der praktischen Vernunft hat bei Kant vor allem die Funktion, ethische Geltungsansprüche vor Übergriffen seitens der Theorie zu schützen – es geht ihm zunächst um die Eigengesetzlichkeit praktischen Verstehens. Ein äußerst schwieriges Unternehmen. Denn wer eine kritische Grenzziehung zwischen Theorie und Praxis versucht, kommt nicht umhin, selber aus einer theoretischen Perspektive zu argumentieren. An diesem Punkt gilt es deshalb klar zu unterscheiden. Man kann versuchen, etwas theoretisch zu begründen; man kann aber auch versuchen zu begründen, warum bestimmte Phänomene keiner zusätzlichen theoretischen Begründung bedürfen (weil sie sich von selbst verstehen). Verwischt man diese Differenzierung, so läuft die Reflexion auf unser praktisches Verstehen Gefahr, ihre Einsichten in die Eigengesetzlichkeit von Verpflichtungen mit dem Verstehen der Verpflichtung selbst zu verwechseln. Man kann ex negativo versuchen zu verstehen, warum sich die Bedeutung von Imperativen nicht theoretisch erklären läßt. Aber man würde in die Irre gehen, wenn man glauben würde, nun die «wahre» Bedeutung des Imperativs verstanden zu haben. Auch dieses Verstehen wäre das Resultat einer Theorie. Eine Theorie des Witzes ersetzt nicht die Verständigkeit dessen, der über einen Witz wirklich zu lachen vermag. Eine Theorie des Imperativs ersetzt nicht seinen praktisch vernünftigen Gebrauch.⁹

Die Gültigkeit des moralischen Gesetzes ist mit dem Vernehmen eines Imperativs unmittelbar gegeben. Was das bedeutet, wird verständlich, wenn man praktische und theoretische Gesetze vergleicht. Die Gültigkeit theoretischer Gesetze läßt sich immer nur indirekt begründen, indem man sie an der gegenständlichen Wirklichkeit überprüft. Gesetze liegen nicht auf der Wiese herum. Man muß sie sich im vorhinein ausdenken. Die Gegenstandswelt

kann lediglich nachträglich bestätigen, ob unsere «Vorurteile» über die Wirklichkeit tragfähig sind. Aber auch das Umgekehrte gilt. Unsere Aussagen über die Gegenstandswelt hängen immer schon von allgemeinen theoretischen Vorausannahmen ab (nach Kant zum Beispiel dem Gesetz der Kausalität). Wenn wir die Gegenstandswirklichkeit anerkennen, müssen wir auch die Gesetze gelten lassen, durch die sie für uns überhaupt erst als eine zusammenhängende Gegenstandswelt erkennbar wird.

Die Gültigkeit des Sittengesetzes ist davon fundamental verschieden. Denn diese ist nicht indirekt, sondern direkt mit dem bloßen Gebrauch von Imperativen gegeben. Für wen oder was aber gilt dieses Sittengesetz, wenn es sich nicht – wie theoretische Gesetze – auf die gegenständliche Wirklichkeit bezieht?

Die Beantwortung dieser Frage führt Kant zur Entdeckung eines ganz besonderen «Vermögens»: des Vermögens, Handlungen im Sinne des Sittengesetzes spontan hervorzubringen («Kritik der praktischen Vernunft» = KPV A 81–83). Dieses Vermögen, das von Kant als Freiheit bezeichnet wird, ist mit dem moralischen Gesetz unmittelbar «gleichsam als ein Faktum» (KPV A 96) gegeben.

Dem Gesetz der Verpflichtung wird also im Rückschlußverfahren eine eigene Form von «Wirklichkeit» untergeschoben: das Quasi-Faktum der Freiheit. Dieses Faktum existiert für uns spontan und unbedingt. Deshalb macht es keinen Sinn, es als ein sinnliches Faktum zu begreifen, das wie alle sinnlichen Gegenstände dem Gesetz von Ursache und Wirkung unterliegt. Die Fähigkeit, eine Verpflichtung als verbindlich anzuerkennen, läßt sich zumindest ihrem Selbstverständnis nach nicht als Resultat einer Ursache-Wirkungs-Beziehung begreifen. Es wäre unsinnig zu sagen: «Ja, wenn Sie erkältet sind, dann war Ihr Satz ‹Schließen Sie die Tür!› wohl ein Imperativ.» Wenn dieser Satz meine Verantwortung herausfordert, dann verpflichtet er mich bedingungslos und unmittelbar. Wer die Freiheit aus Ursache-Wirkungs-Beziehungen erklären wollte, müßte zwangsläufig in einem sinnlosen Gefasel enden. Denn wenn er damit fertig wäre, hätte er uns etwas anderes erklärt als das, was wir im praktisch relevanten Sinne unter «Freiheit» verstehen. Aus diesem Grund ordnet Kant das Quasi-Faktum der

Freiheit einer anderen als der sinnlichen Natur zu: einer «übersinnlichen Natur» (KPV A 74) des Menschen, die nicht dem Kausalgesetz der Sinnenwelt, sondern nur ihrem eigenen Gesetz unterliegt – dem Sittengesetz.¹⁰

Wenn man sich auf unseren Ausgangspunkt zurückbesinnt – auf die Frage nach dem besonderen Stellenwert von Sollens-Sätzen –, so muß dieser Schritt verunsichern. Setzt das Vernehmen eines Imperativs nicht die Existenz einer sinnlichen Zeichenwelt voraus? Wir werden im folgenden darauf zu achten haben, ob Kant nicht etwas vorschnell von der Äußerlichkeit sinnlicher Zeichen abstrahiert. Es fällt schwer, die Verpflichtung als etwas schlechterdings «Übersinnliches» zu begreifen, als ein «Quasi-Faktum», das unserer sinnlichen Erfahrungswelt vollkommen «jenseitig» ist – was auch immer man darunter verstehen mag. Muß der Satz der Verpflichtung, um für mich überhaupt vernehmbar zu werden, nicht zuvor einen Bereich durchqueren, der meiner «geistigen» Natur fremd ist?

Von der frustrierten Willkür

Ungeachtet dieser Vorbehalte muß an der Eigenständigkeit und spontanen Gültigkeit ethischer Verpflichtungen festgehalten werden: Die Verpflichtung ist unbedingt. Alles, was mit ihr zusammenhängt, ist mit dem Vernehmen der Verpflichtung unmittelbar gegeben. Wenn wir uns in der Reflexion auf dieses Quasi-Faktum dazu genötigt sehen, ihm ein spezifisches Vermögen (die Freiheit) zuzuordnen, so muß dieses Vermögen im Phänomen der Verpflichtung unmittelbar enthalten sein.

Dieser Freiheitsbegriff ist keineswegs so abwegig, wie er auf den ersten Blick erscheinen mag. Wie «funktioniert» denn ein Imperativ? Sobald eine Verpflichtung Achtung einfordert, wird jede Reaktion des angesprochenen «Ich» dieser Forderung in irgendeiner Weise entsprechen. Ich unterliege gleichsam einem Zwang zur Freiheit. Ob ich dem Imperativ Folge leiste oder nicht: Ich bin dazu bestimmt, dies als meine Entscheidung zu verantworten. «Denn wo das sittliche Gesetz spricht, da gibt es objektiv weiter

keine Wahl in Ansehung dessen, was zu tun sei» («Kritik der Urteilskraft» = KUK § 5, 16).

Man kann eine Verpflichtung ignorieren, man kann ihr widersprechen oder sie bewußt mißachten – doch man kommt nicht umhin, ihr in irgendeiner Weise Geltung zuzuerkennen. Auch der Ungehorsame achtet das Gesetz. Indem er sich ihm widersetzt, respektiert er seinen Geltungsanspruch. Der Empfänger kann sich dem «Du sollst» der Verpflichtung nicht entziehen, denn er weiß: *ich* bin damit gemeint. Das «Ich» des Empfängers steht zur Autorität des Senders in einem Verhältnis der «Abhängigkeit», der «Nötigung»¹¹. Die Verpflichtung ist einer Geiselnahme analog. Das «Du sollst» gebietet eine Antwort, erzwingt eine Art der Rechtfertigung. Der unbedingten Autorität des Senders, von dem die Forderung ausgeht, entspricht die unbedingte Verantwortung des Empfängers, der seiner Forderung Achtung verleiht. Freiheit (Verantwortung) und Gesetz markieren verschiedene Aspekte ein und desselben Ereignisses.¹²

Das Erscheinen der Freiheit und das Vernehmen der Forderung sind von vornherein (a priori) aufeinander verwiesen. Man kann sie nicht isoliert voneinander betrachten. Über Kant hinausgehend sollte man aber auch noch einen zweiten Aspekt der Verpflichtung hervorheben. Es ist ebenso unmöglich, Sender und Empfänger einer Forderung gleichzeitig in ein und derselben Instanz, in ein und demselben «Ich» zu verorten. Selbst wenn man sich in einem «inneren Monolog» selbst befehlen wollte, müßte man wenigstens fiktiv zwischen einem «Ich» und einem «anderen» unterscheiden. Und auch hier wäre der Monolog auf den Gebrauch von Zeichen angewiesen, die nur dadurch wirksam werden, daß sie die Außenwelt des «Ich» durchqueren, es von sich selber abspalten. Das Fremde, das andere des Ich ist a priori im Spiel – und sei es nur in Form einer Zeitdifferenz, ohne die jede «Selbstverpflichtung» sinnlos wäre, da sie mir nichts «Neues» zu verstehen geben könnte.¹³

So kommt im Inneren der Verpflichtung eine ursprüngliche Differenz zum Tragen, die die Freiheit von ihrem Ursprung abspaltet. Der Ursprung der Verpflichtung ist ihrem Empfänger niemals unmittelbar, die Verpflichtung erreicht ihn immer als Spur eines

«Außen» – obwohl sie von ihm immer nur als unmittelbar erfahren wird. Man kann mit Jacques Derrida sogar so weit gehen, in der Differenz als Spur einer Verpflichtung den ursprünglichen Ermöglichungsgrund von Autonomie zu erblicken: «Es gäbe keine Verantwortung ohne dieses Zuvorkommen der Spur, und wäre die Autonomie eine primäre oder absolute. Die Autonomie selbst wäre nicht möglich noch die Achtung vor dem Gesetz [...] im strikt Kantischen Sinne dieser Worte» (Derrida 1989, 56).

Auf diesem Hintergrund läßt sich präzisieren, wodurch sich der praktische Freiheitsbegriff Kants vom naiven Begriff der Freiheit als «Wahl-» oder «Willensfreiheit» unterscheidet. Denn das Verhältnis von Gesetz und Freiheit entspricht ja gerade nicht dem endlichen Verhältnis zwischen einer Gehorsamsforderung und ihrer möglichen Befolgung oder Nichtbefolgung, wie dies der Gedanke einer Wahlfreiheit unterstellt. Die Freiheit des Ich kommt nicht erst in seiner nachträglichen Reaktion auf die (vernommene) Verpflichtung zum Tragen, sie ist mit dem Vernehmen der Verpflichtung unmittelbar gegeben. Es gibt kein Nacheinander zwischen Vernehmen und Anerkennen. Egal, wie wir auf eine Verpflichtung reagieren, wir haben ihre Autorität immer schon anerkannt. Es wäre vergeblich, sich ihr nach eigenem Gutdünken entziehen zu wollen.

Dies erklärt auch, wieso das Quasi-Faktum der Freiheit nicht durch das Gesetz der Kausalität relativiert werden kann. Selbst wenn sich mein Verhalten aus meiner Vorgeschichte wie aus einer Kettenreaktion herleiten ließe, könnte ich mich der Nötigung nicht entziehen, mein Tun hier und jetzt vor anderen zu verantworten. Die Frage, wie sich diese Freiheit im Feld der geschichtlichen Erfahrungswirklichkeit faktisch niederschlägt, ist dann allerdings nicht mehr zu beantworten. Wenn man von einer «Kausalität aus Freiheit» spricht, so muß dieser Begriff von Kausalität jeden Vergleich mit jener kettenförmigen Kausalität unmöglich machen, die wir unseren Theorien über die gegenständliche Wirklichkeit zugrunde legen. Schon allein dies muß die Kluft zwischen theoretischem und praktischem Verstehen als unüberbrückbar erscheinen lassen.

In gewisser Weise bestätigt sich damit die Einsicht, daß es un-

möglich ist, die Gesetze der praktischen Vernunft in unser theoretisches Wirklichkeitsverstehen zu überführen. Kant wußte um diese Kluft – auch wenn sie das Einheitsstreben seiner Philosophie zutiefst beunruhigte (Prauss 1983, 83 ff). Selbst wenn der Verteidiger die Verfehlungen des Angeklagten aus seiner Vorgeschichte überzeugend herleiten könnte, würden wir uns praktisch dazu genötigt fühlen, seine Tat zu verurteilen¹⁴ – «weil die Vernunft, wenn es auf das Gesetz unserer intelligiblen (moralischen) Existenz ankommt, keinen Zeitunterschied anerkennt und nur fragt, ob die Begebenheit mir als Tat angehöre» (KPV A 177). Kant selbst ist über diesen «einer hellen Darstellung kaum empfänglichen» Gegensatz nie wirklich hinausgekommen. «Allein, ist denn jede andere [Darstellung] die man versucht hat oder versuchen mag, leichter und faßlicher?» (KPV 184).

Von den Krückstöcken des Verstandes

Welchen Stellenwert hat nun aber die Rede von einer «spontanen Kausalität», wenn sie – ungeachtet der Kluft zwischen Theorie und Praxis – dennoch mit dem Anspruch auftritt, uns den «Witz» ethischer Verantwortung zugänglich zu machen? An diesem Punkt muß man sich auf die bescheidene Aufgabe besinnen, die wir der kritischen Verhältnisbestimmung zwischen Theorie und Praxis zugesprochen haben: ethische Fragestellungen vor der Vereinnahmung durch die Theorie zu schützen. Das «kognitive Monster» (Lyotard) einer spontanen Kausalität fungiert dann als Platzhalter für eine Leerstelle theoretischen Verstehens – ein «x», das verhindern soll, daß wir uns die Pointe praktischen Verstehens durch unkritische Theorien verderben lassen. Welchen Sinn der Gebrauch eines solchen Platzhalters hat, wird aber erst verständlich, wenn man aus der Reflexion über den Begriff der Freiheit praktische Folgerungen zu ziehen versucht.

Normalerweise bedient sich die Urteilskraft vermittelnder Vorstellungen, der sogenannten Schemata (zum Beispiel: das Schema der Aufeinanderfolge), um Erscheinungen der Gegenstandswelt unter reine Verstandesbegriffe (wie den Kausalitätsbegriff) zu

bringen. Die praktische Reflexion auf unser sittliches Handeln hat demgegenüber mit der Schwierigkeit zu kämpfen, daß das Quasi-Faktum der Freiheit unabhängig von den Gesetzen der gegenständlichen Natur gilt.¹⁵ Da der Verstand aber gar nicht anders kann, als in der Form von allgemeinen Naturgesetzen zu denken, verschafft er sich einen Ersatz. Er orientiert sich an dem Modell (Typus) herkömmlicher Naturgesetze und behandelt das Quasi-Faktum der Freiheit so, als ob es sich dabei um ein Naturgesetz handle.¹⁶ Wenn eine konkrete sittliche Handlung zur Beurteilung ansteht, verhält sich das praktische Urteil so, als ob es die Gesetzmäßigkeit eines Vorgangs zu überprüfen gälte.¹⁷

Weil wir nicht umhinkönnen, unser Handeln zu reflektieren, bleibt uns praktisch nichts anderes übrig, als unsere persönlichen Verhaltensgrundsätze so zu überdenken, als ob sie als konkrete Fälle eines allgemeinen Gesetzes zu gelten hätten: als Vorzeigebispiele für ein Gesetz, das – wie alle allgemeinen Gesetze – unter allen Umständen und für alle gleichermaßen gültig ist. Auf diesem Wege gelangt Kant zur Formulierung seines kategorischen Imperativs: «Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetz der Natur, von dem du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, du sie wohl als durch deinen Willen mögliche ansehen könntest?» (KPV A 122). Der kategorische Imperativ entspricht demnach der Notwendigkeit, dem Gefühl der Achtung vor einer ethischen Verpflichtung in der Reflexion meiner persönlichen Verhaltensgrundsätze unter allen Umständen Geltung zu verschaffen. Er versucht der Tatsache gerecht zu werden, daß die Verpflichtung von uns als ein Gesetz erfahren wird, das unbedingte Gültigkeit beansprucht.

Man muß aber zugleich den besonderen Status dieses «Naturgesetzes» berücksichtigen. Es definiert ein Gesetz ohne Gesetzeskraft, weil es seine Verbindlichkeit aus einem Ereignis bezieht, das sich dem Zugriff begrifflicher Reflexion entzieht: aus dem «Du sollst», vor dem ich mich zu verantworten habe. Unser Denken unterliegt dem Gesetz der moralischen Faulheit. Wenn wir über Moral nachzudenken beginnen, hat das moralische Gesetz in Wirklichkeit schon längst zu sprechen aufgehört. Der kategorische Imperativ kann dann nur noch die Aufgabe einer brauchbaren Fik-

tion, eines «Als-ob-Gesetzes» wahrnehmen. Er fingiert, was unser Denken nicht wirklich zustande bringt, um wenigstens nachträglich auf den «Ruf» des Gesetzes Rücksicht nehmen zu können.¹⁸

Mit dem Zeigefinger ins Auge oder Warum man sich selbst nicht befehlen kann

An dieser Stelle hat Lyotard zu Recht auf die Gefahr eines Mißverständnisses aufmerksam gemacht, das die kritische Differenzierung zwischen theoretischem und praktischem Verstehen zunichte macht. Wir haben oben gesehen, daß die Verpflichtung asymmetrisch ist. Sender und Empfänger lassen sich niemals gleichzeitig in ein und demselben Ich lokalisieren. Es ist immer «der andere», der mich in die Pflicht nimmt – selbst wenn man diese Situation in einem Monolog simulieren wollte. Das Besondere dieser Asymmetrie geht aber verloren, wenn wir eine theoretische Perspektive einnehmen. Denn in dieser Perspektive wird «der andere» zum austauschbaren Exemplar eines «Ich»: ein Ich unter «Ichen». Das ist in der praktischen Begegnung mit «dem anderen» niemals der Fall. Mit dem «Du», an das «der andere» sich wendet, bin *ich selbst* gemeint, so wie das Wort «ich» aus meiner Perspektive niemals auf jemand anderen als mich zutrifft. Jedes Kind kennt diese Differenz und weiß um die darin begründete Schwierigkeit, die Worte «ich» und «du» richtig zu gebrauchen. Der kategorische Imperativ hingegen ignoriert diese Differenz, denn er behandelt mich als ein Exemplar der Menschheit, «ein Ich», das wie alle anderen «Iche» demselben Gesetz untersteht.¹⁹ Er ignoriert, daß der Sender der Verpflichtung meinem Ichsein fremd und unvertraut ist. Sein Anderssein ist ihm wesentlich. Er ist anders als ich, anders als alles, was ich mir vorstellen kann, anders als alles, was ich aus eigener Erfahrung kenne.

Besonders deutlich wird diese Nivellierung in denjenigen Formulierungen, die «die Menschheit» gleichermaßen zum Adressaten und Sender der Verpflichtung erklären: «Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel ge-

brauchst» («Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» BA 66, 77). Die ursprüngliche Asymmetrie der Verpflichtungssituation wird hier durch einen abstrakten Begriff (die «Menschheit» in mir und anderen) überbrückt. So läuft die Kantische Anthropologie doch noch Gefahr, den besonderen Geltungsanspruch ethischer Sätze theoretisch zu vereinnahmen. Denn in dieser Formulierung dominiert die Position des neutralen Beobachters, der das Verhältnis zwischen «ich» und «du» aus der Perspektive des unbeteiligten Dritten beschreibt.

Der kategorische Imperativ verleitet dazu, die ethische Verpflichtung auf eine Gemeinschaft, auf ein «Wir» aus differenzlosen «Einzel-Ichen», einzugrenzen, von denen jedes zugleich als Sender und Empfänger der Verpflichtung auftritt: eine Gemeinschaft von «Personen», die als gleichwertige Partner miteinander in Austausch treten. Mit Lyotard wird man sich aber fragen müssen, «ob nicht der Ausdruck der Person selbst schon haltlos ist. Denn er meint, daß ein und dieselbe Wesenheit die gesetzgebende Instanz – die Instanz des Ich in *Ich kann* – und die Instanz des Verpflichteten – des Du in *Du sollst* – einnimmt. Er meint die Autonomie einer einzigen Wesenheit» (Lyotard 1987, 11).

Eine der wichtigsten Konsequenzen dieser modernen Variante des Personbegriffs wird – zumindest in der Wirkungsgeschichte der Kantischen Philosophie – darin liegen, daß die Bedingungen zur Entgegennahme einer ethischen Verpflichtung (Handlungskompetenz et cetera) nun auch zu Bedingungen der Artikulation einer Verpflichtung erklärt werden. Die praktische Vernunftbegabtheit eines Menschen bürdet ihm zwar eine besondere Verantwortung gegenüber anderen auf. Die Fähigkeit, sich dem Gesetz zu unterwerfen, wird nun aber auch zum Grund der Achtungswürdigkeit des anderen erklärt. In der Praxis muß dies darauf hinauslaufen, unsere Verantwortung gegenüber anderen immer mehr auf diejenigen Wesen einzuschränken, von denen wir auch eine entsprechende Gegenleistung erwarten dürfen.²⁰ Ein fataler Irrtum.

Der Leib des anderen

Warum Erwachsenwerden sinnlich macht

Der Versuch, die Autonomie des Subjekts in einer hermetisch abgeriegelten, übersinnlichen Wesenheit zu lokalisieren, die sich vorbehaltlos selbst verpflichten kann, scheitert an der Asymmetrie der Verpflichtung. Es gäbe keine Autonomie ohne das Zuvorkommen der Spur eines «Außen», die sich der Verinnerlichung durch das Subjekt entzieht. Wo die Autonomie des Subjekts zu verantwortlichem Handeln verpflichtet, setzt sie die Gegenwart eines «Fremden» voraus. Die Achtung vor dem Gesetz ist nicht loslösbar von der Begegnung mit «dem anderen», der das Subjekt zur Geisel einer ethischen Forderung werden läßt. Will man das Prinzip autonomer Verantwortung nicht mit einem Prinzip subjektiver Willkür verwechseln, so bleibt die Freiheit des Subjekts auf ein Gesetz verwiesen, das niemals auf ein zur Pflicht hochstilisiertes Tausch- und Geschäftsverhältnis zwischen gleichwertigen Vertragspartnern zurückgeführt werden kann.

Auf diesem Hintergrund läßt sich die Bedeutung der Philosophie Emmanuel Lévinas' ermessen, die sich als der bisher radikalste Versuch präsentiert, die Freiheit des Subjekts vom anderen her zu denken. Die Asymmetrie der Begegnung mit dem anderen wird dabei nicht nur zum Ursprung bestimmter moralischer Verpflichtungen. Sie ist zugleich der oberste Grund philosophischer Reflexion. Wie kommt Lévinas zu dieser Behauptung? Worin liegt eigentlich die Aufgabe philosophischer Reflexion?

Es gehört sicherlich nicht zu den Aufgaben einer kritischen Philosophie, theoretische und juristische Kalküle zu entwickeln, die uns von der ständigen Last des Selber-denken-Müssens befreien. Sie hat sich vielmehr der elementaren Aufgabe zu stellen, uns zur Freiheit des Selberdenkens zu ermutigen. Frei zu denken aber heißt, «sich seines Verstandes ohne Anleitung eines anderen zu bedienen» (Kant) – auch ohne einen «wissenschaftlichen» Souffleur, der an seinem Schreibtisch oder in seinem Labor ausgerechnet zu haben glaubt, wer ich bin und was ich zu wollen habe. Als frei erweise ich mich erst dort, wo ich zu einem spontanen, un-

bedingten, nicht auf etwas anderes zurückführbaren Urteil fähig bin.

Unter einem mündigen Vernunftgebrauch hat man demnach die Kunst zu verstehen, sich seiner Gedanken spontan, ohne Anleitung eines anderen und ohne Anleitung der Gedanken anderer zu bedienen. Paradoxerweise ist es nun aber gerade die Begegnung mit dem anderen, die mich zu einem spontanen Urteil befähigt. Nur in dieser Situation ist mein Denken und Tun unvertretbar und unbedingt: *Ich* habe meine Entscheidung zu verantworten. Die Freiheit des Subjekts ist immer die Freiheit eines Denkens in der Verantwortung für andere. Die Verpflichtung gegenüber dem anderen erweist sich nicht nur als transzendent, als etwas, das sich der Reflexion entzieht; sie ist zugleich der Ursprung aller Reflexion: «Wenn die Philosophie darin besteht, in kritischer Weise zu wissen, d. h. für ihre Freiheit einen Grund zu suchen, sie zu rechtfertigen, dann beginnt sie mit dem moralischen Bewußtsein, in dem der Andere als Anderer gegenwärtig ist; im moralischen Bewußtsein kehrt sich die Bewegung der Thematisierung um. Aber diese Umkehr besteht nicht darin, daß ich «mich» als intentionales Thema des Anderen «erkenne», sondern darin, daß ich mich einer Forderung, einer Moralität unterwerfe. Der Blick, mit dem mich der Andere mißt, läßt sich nicht vergleichen mit dem, durch den ich ihn entdecke. Die Dimension der *Höhe*, in der der Andere steht, ist wie die primäre Wölbung des Seins, die den Vorrang des Anderen, den Niveauunterschied der Transzendenz, begründet» (Lévinas 1987, 119f).

Der Begriff der «Höhe», den Lévinas in diesem Zitat ausdrücklich hervorhebt, bringt nun einen zweiten Aspekt der Begegnung mit dem anderen zum Ausdruck, der aus der Vorrangigkeit der Gegenwart des anderen unmittelbar folgt. Indem sie meine Freiheit buchstäblich herausfordert, begründet sie zugleich das Unvermögen, den anderen zum bloßen Objekt meiner Freiheit zu degradieren. Angesichts ihres Ursprungs erweist sich meine Freiheit als machtlos. Und es ist diese Machtlosigkeit meiner Freiheit, die der Begegnung mit dem anderen ihre elementarste ethische Bedeutung zuweist: die Bedeutung des «Du sollst nicht töten». «Der Andere zwingt sich mir auf als eine Forderung, die diese Freiheit

dominiert, und von daher als etwas, das ursprünglicher ist als alles, was in mir vorgeht. Die außergewöhnliche Gegenwart des Anderen drückt sich darin aus, daß es mir ethisch unmöglich ist, ihn zu töten; dadurch bezeichnet er das Ende der Vermögen. Ich kann ihm gegenüber keine Macht mehr haben, weil er jede *Idee*, die ich von ihm haben kann, absolut überschreitet» (ebenda 120).

Wen diese Gedanken zu poetisch anmuten, den mögen an dieser Stelle Kants Überlegungen zu den «Triebfedern der reinen praktischen Vernunft» weiterhelfen (KPV A 126 ff). Kant versteht unter Triebfeder («*elater animi*») den «subjektiven Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens [...] dessen Vernunft nicht, schon vermöge seiner Natur, den objektiven Gesetzen notwendig gemäß ist» (A 127). Sie bezeichnet also das, was mich dazu antreibt, eine Verpflichtung zu achten. Insofern nun aber die Verpflichtung selbst als Triebfeder meines Handelns fungiert, kann der, von dem diese Verpflichtung ausgeht, niemals zum Objekt meiner Interessen werden. Meine Beziehung zu ihm ist weder primär die Beziehung zu einem Objekt, noch kann meine Achtung vor ihm als Resultat eines Interesses an seiner Existenz verstanden werden. Nicht einmal der Wille, anderen zu einem «glücklichen Leben» zu verhelfen, oder das Bedürfnis, meinem Mitleid gegenüber dem «Leiden anderer Kreaturen» Ausdruck zu verschaffen, könnte meine Achtung vor dem anderen begründen. Das Umgekehrte ist vielmehr der Fall. *Der andere ist nicht Gegenstand, sondern Ursprung meines Interesses am Guten.*

Dieses Interesse wird nicht aus irgendeinem sentimentalen Einfühlungsvermögen motiviert – es ist nicht das Resultat meiner subjektiven Neigungen und Empfindungen. Es kommt vielmehr gerade dadurch zustande, daß eine «vorhergehende, (objektive) Willensbestimmung und Kausalität der Vernunft» (A 143) meinen Neigungen und Empfindungen eine negative Grenze setzt, indem sie mich mit einer unbedingten Forderung konfrontiert. So wird die Verpflichtung von jedem «vernünftigen von Neigungen affizierten Subjekt» zunächst als «Demütigung» (KPV 133) empfunden. Doch in dem Maße, wie die Vernunft ihren Widerstand gegen das Gesetz überwindet und in ihm den Grund ihrer Freiheit entdeckt, wird diese Negativ-Erfahrung zugleich als positiv erlebt.

«Darum kann dieses Gefühl der Achtung auch ein Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz [...] genannt werden» (KPV 133).

Gerade dadurch, daß ich mich dem anderen gegenüber als machtlos erweise, wird er für mich als achtenswert erfahrbar. Lévinas' Versuch einer philosophischen Annäherung an die Begegnung mit dem anderen geht aber über Kant hinaus. Denn er stellt nicht die Frage nach dem Gesetz, sondern die Frage nach dem «Anderssein» des anderen in den Mittelpunkt seiner Überlegungen.²¹ Wie ist es möglich, daß dieser andere von mir als ein anderer und eben nicht bloß als ein Objekt erfahren werden kann? Bevor ich auf Lévinas' Gedanken zu dieser Frage zu sprechen komme, will ich versuchen, ihren Sinn im Anschluß an den letzten Abschnitt zu präzisieren.

Es genügt offenbar nicht, sich in der Frage nach dem anderen auf die Deutung verbaler Imperative zurückzuziehen. Denn die Wirksamkeit eines Imperativs setzt das «Anderssein» des anderen, die Differenz zwischen mir und dem anderen immer schon voraus. Man kann diese Differenz deshalb zunächst als das formale Apriori der Verantwortung gegenüber anderen begreifen. Sie hat einen transzendentalen Status. Da das Erscheinen dieser transzendentalen Differenz aber immer an die konkrete, sinnliche Begegnung mit dem anderen gebunden ist, wäre es willkürlich, sie nur an den sprachlichen Zeichen der Begegnung mit dem anderen festmachen zu wollen. Der andere gibt sich mir in seiner ganzen leiblichen Existenz als anderer zu erkennen.

Genau an diesem Punkt setzen Lévinas' Überlegungen zum Tötungsverbot an. Denn das Tötungsverbot reflektiert nicht auf irgendwelche Absichten, deren Respektierung der andere mir in Form von Imperativen abverlangen kann. Es reflektiert die befremdliche Neigung, den anderen zu verletzen – ihm das Gesicht zu zerkratzen –, und die damit einhergehende Hemmung, dies wirklich zu tun. Erst in seiner Verletzlichkeit gibt sich mir der andere als ein leibliches Gegenüber zu erkennen.

Lévinas verwendet für diesen Aspekt der Verletzlichkeit des anderen die Metapher des Antlitzes.²² Das Antlitz ist nicht irgendeines unter beliebig vielen Zeichen. Es ist der unmittelbare Ausdruck der Andersheit des anderen, der ursprünglichste Ausdruck

seiner Befehlsgewalt. Ich könnte die willentlichen Äußerungen des anderen gar nicht verstehen, wenn sie nicht von vornherein seine Existenz als «Antlitz» bezeugen würden. Ohne das Antlitz wären seine sprachlichen Willensbekundungen so bedeutungslos wie das Knarren einer Tür. Das Knarren hätte für das geübte Ohr des Handwerkers zwar einen gewissen Zeichenwert. Aber dieses Zeichen würde nichts zum Ausdruck bringen. Erst das Antlitz konfrontiert mich mit der Befehlsgewalt eines Zeichens, der Forderung, mich vor dem anderen zu verantworten. «Ich analysiere die zwischen-menschliche Beziehung so, als wäre in der Nähe zum *Anderen* – jenseits des Bildes, das ich mir von anderen Menschen mache – sein Antlitz, der Ausdruck des *Anderen* (und in diesem Sinne ist mehr oder weniger der ganze menschliche Körper Antlitz), das, was mir *befiehlt*, ihm zu dienen» (Lévinas 1992 b, 74). Eine «extreme Formulierung» – wie Lévinas einräumt. Doch für das Verständnis dessen, was den anderen zum anderen macht, sind diese Gedanken außerordentlich erhellend. Der Körper des anderen kann von mir nur deshalb als Leib eines anderen Menschen wahrgenommen werden, weil seine Präsenz von mir als Demütigung (Kant) empfunden wird. Diese Demütigung wird im Tötungsverbot explizit.

Von Epiphanien und Löchern – und warum es keinen Sinn hat, hinter die Kulissen blicken zu wollen

Lévinas' Fragestellung ist nicht neu. In der transzendentalphilosophischen Tradition wurde sie vor allem von Jean-Paul Sartre thematisiert (Sartre 1962, 299ff). Wenn der andere mir wirklich transzendent ist, wenn er wirklich ein anderer ist, der in meiner eigenen Wirklichkeitsdeutung nicht aufgeht, so kann er nicht einfach als ein bloßes «Objekt» wahrgenommen werden, das neben anderem «Zeug» zu den Bestandteilen meiner Welt hinzuaddiert werden kann. Seine Wahrnehmung muß «wesenhaft von anderem Typus sein als die von unbelebten Gegenständen» (449). Sartres Versuch, die Differenz zwischen diesen beiden unterschiedlichen Wahrnehmungstypen näher zu bestimmen, hat aber wenig Erfolg

gehabt, da er sich allzusehr am Subjekt-Objekt-Schema der klassischen Philosophie orientierte (dazu: Theunissen 1977, 187–240). Lévinas geht an diesem Punkt einen entscheidenden Schritt weiter, wenn er die Begegnung mit dem anderen von vornherein unter dem Gesichtspunkt ihrer ethischen Bedeutung befragt.

Nur in der ethischen Beziehung zum anderen wird eine Form von «Äußerlichkeit» wirksam, die nicht unter empirischen Gesetzen steht. Aus diesem Grund spricht Lévinas wiederholt von einer «Epiphanie» des anderen. Sein Antlitz ist die Manifestation einer transzendenten, unräumlichen Äußerlichkeit – eine Art «Loch in der Welt», wie Lévinas einmal in Anspielung auf Sartre formuliert (Anmerkung 25). Das mag auf den ersten Blick theologisch klingen. Doch es geht an dieser Stelle zunächst nur um das ethische Phänomen der Unableitbarkeit meiner Verantwortung gegenüber dem anderen: «Die Transzendenz als solche ist «moralisches Bewußtsein» (Lévinas 1987, 382).

Die Bedeutung des Leibes als Antlitz entzieht sich unserem begrifflichen Verstehen. Seine Wahrheit ist transzendent. Weil das Antlitz als Triebfeder unseres Denkens wirksam wird, ist es der Ursprung einer Transzendenz. Zugleich aber ist es auch das, worauf sich unsere Transzendenz richtet. Das Antlitz *selbst* ist unserer Reflexion entzogen. Es gibt keinen Grund, hinter diesem Antlitz noch etwas anderes, «Wesentlicheres» vermuten zu wollen. «Die Exteriorität ist das eigentliche Bedeuten. Und nur das Antlitz in seiner Moralität ist außen. In dieser Epiphanie strahlt das Antlitz nicht wie eine Form, die einen Inhalt bekleidet, wie ein Bild, sondern als Blöße des Prinzips, hinter dem es nichts mehr gibt. Das tote Antlitz wird Form, Totenmaske, es zeigt sich, statt sehen zu lassen; aber gerade so erscheint es nicht mehr als Antlitz» (Lévinas 1987, 382).

Die Achtung des anderen richtet sich nicht auf eine tiefere, «geistige» Bedeutung seiner leiblichen Existenz. Es ist der Leib des anderen selbst, der uns dazu verpflichtet, ihn als anderen zu achten. Solange der Körper des anderen lebt, solange dieser Körper von mir als verletzlich erfahren werden kann, ist dieser Körper zugleich auch der andere, ist dieser Körper als Leib zugleich auch ein moralisches «Außen», das meine Freiheit demütigt. «Die Exteriorität

definiert das Seiende als Seiendes, und die Bedeutung des Antlitzes liegt an der wesensmäßigen Koinzidenz des Seienden und des Signifikanten. Die Bedeutung kommt nicht zum Seienden hinzu. [...] Der Symbolismus des Zeichens setzt schon die Bedeutung des Ausdrucks, das Antlitz, voraus. Im Antlitz präsentiert sich das Seiende schlechthin. Und der ganze Leib, eine Hand oder eine Rundung der Schulter, können ausdrücken wie das Antlitz. Das ursprüngliche Bedeuten des Seienden [...], seine Art, unaufhörlich aus seinem plastischen Bild herauszuspringen, ereignet sich konkret als eine Versuchung der vollständigen Verneinung und als der unendliche Widerstand gegen den Mord des Anderen qua Anderen» (Lévinas 1987, 382 f).

Der Körper des anderen ist nicht darauf angewiesen, seine Fähigkeit zu verantwortlichem Handeln unter Beweis zu stellen. Nicht der wechselseitige Austausch zwischen verantwortlichen Subjekten steht am Anfang einer ethischen Relation. Die Fähigkeit, Verantwortung zu übernehmen, wird vielmehr umgekehrt erst durch die leibliche Beziehung zum anderen ermöglicht. «In diesem Sinne bin ich verantwortlich für den Anderen, ohne Gegenseitigkeit zu erwarten, und wenn es mich das Leben kosten würde. Die Gegenseitigkeit, das ist seine Sache» (Lévinas 1992 b, 75).

Der «andere als anderer» taucht nicht erst dort auf, wo sein Körper irgendwelchen Theorien über sein «geistiges» oder biologisches «Innenleben» gerecht werden kann. Sobald wir seinen Körper als lebendig erfahren, wird er für uns auch zum Ursprung eines unbedingten Verbots: des Verbots, über ihn zu verfügen, ihn zu töten oder zu verletzen. Für die Diskussion um das «Hirntodkriterium» ist diese Einsicht ganz entscheidend. Denn wenn es uns verboten ist, einen Menschen zu töten, so ist es uns erst recht untersagt, ihn juristisch für tot zu erklären. Wer einen «Hirntoten» tötet, macht sich einer Tötungshandlung schuldig – auch wenn wir diese Tötungshandlung aus Gründen der Rücksichtnahme auf die Überlebenschancen eines Organempfängers tolerieren.²³ Der Versuch aber, die Tötung eines Menschen für inexistent zu erklären, entspricht der Logik des «perfekten Verbrechens» (J. F. Lyotard). Man hat den Opfern der modernen Medizin sogar das Recht genommen, das an ihnen begangene Unrecht als Unrecht sichtbar werden

zu lassen. Die Für-tot-Erklärung von «Hirntoten» ist nicht irgendein Gewaltakt. Sie ist das größte Unrecht, das man dem anderen zufügen kann: das totale Opfer, der totale Krieg gegen den anderen als anderen.²⁴

Warum man dem Humanismus der Philosophen mißtrauen muß

Lévinas Philosophie könnte auf den ersten Blick allzu poetisch anmuten. Doch seine Phänomenologie der Begegnung vermag sich dem spezifischen Wahrnehmungstypus, der die Erfahrung des anderen von der Erfahrung eines toten Gegenstandes unterscheidet, besser anzunähern, als dies etwa die Phänomenologie Jean-Paul Sartres zu tun vermochte.²⁵ Dennoch hat Jacques Derrida Lévinas' Philosophie einer scharfen Kritik unterzogen (Derrida 1976 a).

Derridas Einwand richtet sich vor allem gegen die von Lévinas bewußt betriebene Ausblendung einer selbstkritischen, erkenntnistheoretischen Reflexion seiner Ethik. Lévinas' Interesse an einer Priorität der Ethik vor der Theorie scheint dies nicht ohne weiteres zuzulassen. Derrida bezweifelt aber, daß die ethische Bezugnahme auf das Antlitz des anderen wirklich den Gewaltsamkeiten eines Denkens entkommt, das die Fremdheit des anderen auf bestimmte, beschränkte Eigenschaften seiner gegenständlichen Existenz reduziert. Dies dürfte nach Lévinas' eigenem Anspruch niemals geschehen. Denn damit würde der andere zu einem bloßen Objekt meiner Welt, einem «Anderen-Exemplar», so wie die nachkantische Philosophie die Beziehung zwischen Personen auf die symmetrische Beziehung zwischen «Ich-Exemplaren» reduzierte. Wie auch immer man die Begegnung mit dem anderen benennt, die Kehrseite einer jeden Benennung liegt darin, daß man das Benannte nachträglich zum Objekt einer Theorie machen kann, die die praktische Bedeutung dieser Benennung aus den Augen verliert.

Was zum Beispiel soll man unter der Metapher des Antlitzes verstehen, wenn damit nicht zugleich auch ein gegenständliches Phänomen benannt ist? Nach Lévinas ist die Autorität des Antlit-

zes unbedingt. Sie zeigt sich uns, ohne von irgendeiner gegenständlichen Bedingung abhängig zu sein. Der Zugang zum Antlitz ist wesentlich ethischer Art: «Wenn Sie eine Nase, Augen, eine Stirn, ein Kinn sehen und sie beschreiben können, dann wenden Sie sich dem *Anderen* wie einem Objekt zu. Die beste Art, dem Anderen zu begegnen, liegt darin, nicht einmal seine Augenfarbe zu bemerken» (Lévinas 1992 b, 64).

Sobald man dieses Antlitz aber einmal benannt hat, könnte man seine Bedeutung theoretisch mißverstehen. Würde man etwa sagen: «*Weil* dieser Körper ein lebendiger menschlicher Körper ist, achte ich ihn», so wäre diese Achtung nicht mehr unbedingt, sondern bedingt. Sie würde sich nicht mehr «von selbst verstehen» – so wie sich ein Imperativ von selbst versteht. Meine Verantwortung gegenüber dem anderen wäre von nun an kalkulierbar – es würde sich erübrigen, ihm wirklich als anderem zu begegnen. Der andere ist aber immer anders, als ich ihn mir vorstelle, denn er kommt meinen gegenständlichen Vorstellungen und Intentionen zuvor. Meine Berechnung könnte sich als eine Täuschung erweisen und mich dazu verleiten, seine wirkliche – und das heißt immer auch veränderliche – Gegenwart aus den Augen zu verlieren. Wir werden im nächsten Abschnitt im Zusammenhang mit der Frage nach der ethischen Autorität von Tieren sehen, daß diese Problematik auch von praktischer Bedeutung sein kann.

Sobald der andere für uns denkbar wird oder – was für Lévinas dasselbe ist – in einem Diskurs zur Sprache kommt, wird er durch die Endlichkeit unserer Metaphern und Vorstellungen kontaminiert.²⁶ Wir können von ihm nicht sprechen, ohne sein Gesicht in die endlichen Formen unserer verfallenen, ethisch ignoranten Gewohnheitssprache zu pressen. Das heißt aber nicht, daß wir von unserer Verantwortung vor dem anderen nicht reden dürfen. Seine ethische Autorität zu verschweigen wäre der schlimmste Gewaltakt, den man ihm zufügen kann. Doch wir können ihr Recht nicht einfordern, ohne uns zugleich einer Sprache zu bedienen, die diese Autorität mit der Gewalt des Vergessens bedroht, indem sie ihn zum bloßen Objekt unserer Theorien degradiert. Derridas Ausweg aus diesem Dilemma liegt in der über Lévinas hinausgehenden Forderung, uns nicht nur vor dem anderen zu verantworten, sondern

auch im Sinne einer kritischen Selbstreflexion Verantwortung für unseren konkreten Sprachgebrauch zu übernehmen. Es gilt, eine Art Kräftegleichgewicht herzustellen zwischen der praktischen Notwendigkeit, den anderen zu benennen, und der Notwendigkeit, die Gültigkeit dieser Benennungen kritisch zu hinterfragen. Deshalb sollten uns die Brüche unserer Sprache, die geheimen Verschleierungen und Grenzüberschreitungen unseres Denkens mehr interessieren als der Kampf um das Ideal eines herrschaftsfreien Miteinanders. Die Verwirklichung dieses Ideals wäre nur um den Preis einer gefährlichen Selbstverleugnung zu erlangen.

Die Achtung vor der Unverletzlichkeit des anderen ist mit der Gefahr einer «Vergewaltigung» seines Andersseins, seiner Reduktion auf ein empirisches Objekt unauflöslich verschränkt. Aber auch das Umgekehrte gilt: Dort wo wir dem anderen begegnen, bleibt seine empirische Äußerlichkeit mit einer irreduziblen ethischen Bedeutung behaftet (Derrida 1985, 175). In den Spuren seiner leiblichen Existenz überlagern sich die empirischen und ethischen Aspekte seiner Äußerlichkeit zu einer a priori unentflechtbaren Mehrdeutigkeit des «Außen».

Dies genügt, um sich an Lévinas' Gedanken auch dann zu orientieren, wenn sie sich als ein Provisorium erweisen. Wir dürfen nicht vergessen, daß seine Reflexion auf den anderen auf kontingenten, durch die Zufälligkeiten der Geschichte unseres Sprechens und Erlebens bedingten Prämissen beruhen, die die Möglichkeit einer angemessenen Thematisierung der Unverletzlichkeit des anderen jederzeit gefährden. Doch solange wir uns ebenso unausweichlich vor anderen zu verantworten haben, wäre es noch gefährlicher, ihre Existenz zu verschweigen.

Reim dich oder ich freiß dich

Ein Mensch ist kein Tier!

B. Brecht

Was ist eigentlich ein Mensch? Und was rechtfertigt seine Sonderstellung?

Wenn wir einen Menschen als Person achten, so achten wir immer auch «das Tier» in ihm als Person. Wollte man die Achtung vor der Unverletzlichkeit einer Person von vornherein auf das Leben von Menschen eingrenzen, so könnte man nicht umhin, teleologisch zu argumentieren: Das «Tier» im Menschen wird seiner Personwürde erst dadurch teilhaftig, daß es sich mit «höheren geistigen Fähigkeiten» verbindet. Damit verlassen wir aber den Bereich dessen, was auf der Grundlage rein biologischer Beobachtungen faßbar ist, und begeben uns in den Bereich metaphysischer Aussagen. Wir müssen das Wesen dieser «höheren geistigen Fähigkeiten» definieren.

An diesem Punkt stößt man auf ein unlösbares Problem. Was auch immer man als das geistige Privileg des Menschen benennen mag: Es läßt sich nicht eindeutig mit den mentalen Qualitäten anderer Wesen vergleichen. Man könnte zum Beispiel «Selbstbewußtsein» als ein Privileg des Menschen betrachten. Aber es ist gar nicht so ohne weiteres möglich zu definieren, wieso diese Eigenschaft den Menschen gegenüber anderen Lebewesen privilegiert. Man müßte Selbstbewußtsein schon auf bestimmte äußerliche Leistungen reduzieren, die wir gewohnheitsmäßig damit verbinden und die uns gegenüber Tieren als «überlegen» erscheinen lassen (etwa sich im Spiegel zu erkennen oder eine Sprache zu gebrauchen). Sobald man genauer hinschaut, stellt sich allerdings heraus, daß derartige Leistungen – sofern sie sich empirisch beobachten lassen – überhaupt nicht in einer eindeutigen Beziehung zu spezifischen Bewußtseinsqualitäten stehen. Aus der Perspektive moderner biologischer Systemtheorien hindert prinzipiell nichts daran, sie auch ohne die Annahme von Bewußtsein zu erklären (etwa indem man das Sich-im-Spiegel-Erkennen auf einen entsprechenden sensomotorischen Rückkopplungsmechanismus zu-

rückführt).²⁷ Rein naturwissenschaftlich betrachtet, könnte man sich ohne weiteres eine Welt vorstellen, die in jedem Detail mit der unsrigen übereinstimmt, obwohl niemand von ihr ein Bewußtsein hat – auch wenn es widersinnig wäre, sich einen Kosmos zu ersinnen, der für niemanden existiert.²⁸

Es gibt offenbar Selbstbewußtsein. Keiner von uns bezweifelt ernsthaft, daß wir um die Existenz unserer selbst und unserer Welt in irgendeiner Weise «wissen». Doch das reicht noch nicht aus, aus diesem Wissen eine privilegierte Sonderstellung menschlichen Lebens abzuleiten. Kann man behaupten, daß die Welt für das Tier weniger existiert – etwa weil es sie fragloser hinnimmt als der Mensch? Und woran bemißt sich dieses «weniger», wenn nicht an unseren eigenen Maßstäben? Es steht außer Zweifel, daß Tiere zu ihrer Welt ein anderes Verhältnis unterhalten als wir. Doch wir können derart verschiedene «Bewußtseine» nicht vorurteilslos miteinander vergleichen. Uns ist immer nur eines zugänglich, und dieses eine Bewußtsein wird immer in seinen eigenen Bewertungsmaßstäben befangen bleiben. Ein redlicher Vergleich müßte schon an die Existenz eines neutralen Richters, einen «Gott» appellieren, wollte er zu einem gültigen Urteil über unser besonderes Vorrecht gelangen.²⁹

Mit anderen Worten: Entweder stützt sich die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier auf rein empirische Merkmale – dann argumentiert sie im trivialsten Sinne des Wortes «rassistisch»; oder sie orientiert sich am «Geist» – dann wird sie entweder metaphysisch oder kriterienlos.

In ähnliche Schwierigkeiten verstrickt man sich, wenn man versucht, Personsein durch das «Wissen um seinen eigenen Tod» zu definieren.³⁰ Was ist eigentlich damit gemeint, wenn dabei auf den Tod eines Wesens Bezug genommen werden soll, das wesentlich etwas anderes denn ein bloß biologisches Wesen ist? Entweder ist die durch dieses Wissen gekennzeichnete Person ein «rein biologisches Wesen» – dann wissen wir, was das Wort «tot» bedeutet, können sie aber nicht einmal mehr von einer Mikrobe unterscheiden. Oder wir können sie von anderen Lebewesen unterscheiden – dann können wir das Wort «tot» ohne metaphysische Zusatzannahmen nicht mehr eindeutig definieren.³¹

«Persondefinitionen» scheinen nur so lange zu funktionieren, wie man nicht scharf darüber nachdenkt, was damit eigentlich definiert werden soll. Man wird einwenden, diese Kritik sei spitzfindig. Das ist richtig. Aber eine philosophische Definition, die den Anspruch auf universale Gültigkeit erhebt, muß schon an den geringsten begrifflichen Ungereimtheiten zerbrechen. In der Praxis haben wir keinerlei Schwierigkeiten, zwischen Mensch und Tier zu unterscheiden. Unser Verständnis dieser Differenzierungen kann sich aber nicht von vornherein auf philosophisch verallgemeinerbare, ewig gültige Wahrheiten berufen. Sie ist vielmehr eingebettet in die komplexe Welt unserer praktischen Lebensgestaltung, das nahezu unüberschaubare Feld feinsinniger Existenztechniken, die unser Wahrnehmen und Erleben im Laufe einer langen kulturellen Tradition tief geprägt haben. Wir nehmen Tote anders als Lebende, Tiere anders als Menschen wahr. Und nur einem lebenden Menschen ordnen wir jenen Wahrnehmungstypus zu, der uns daran hindert, ihn wie ein Tier zu behandeln, das man – ohne daß der gewöhnliche, fleischessende Europäer dem eine tiefere Bedeutung beimessen würde – töten und essen darf.

Vom guten Essen und anderen Fleischopfern

Die Soubirous hält, so gut es sich in diesem Gefängnis bewerkstelligen läßt, auf Sauberkeit. [...] Die Reinlichkeit ist die letzte Würde des Menschen, die ihm übrigbleibt, wenn alles verloren ist.

Franz Werfel

Die Unterscheidung von Mensch und Tier ist nicht das Resultat einer philosophisch neutralen Einsicht in das «Wesen» unseres Menschseins. Wo von ihr die Rede ist, steht das Selbstverständnis unseres Daseins auf dem Spiel: unser tagtäglich gelebter Anspruch auf Souveränität – nicht nur gegenüber anderen Tieren, sondern auch gegenüber dem Tier, das wir selber sind. Ein ebenso merkwürdiger wie gewaltsamer Anspruch. Denn diese Souveränität hat

ihren Preis. Sie verlangt von uns Opfer. Geht sie doch immer mit einer Verneinung der Existenzweise des Tieres einher – dem gerade in der Moderne bis zum Wahn gesteigerten Zwang, das Tier zu verleugnen, es zu verzehren, auszugrenzen, zu unterdrücken. Die archaische Menschheit besaß nicht immer die Gewißheit, sich von der Tierheit zu unterscheiden. Der Glaube an die Unverwechselbarkeit ihres Menschseins gewann erst in dem Augenblick Konturen, wo sie ihren Göttern im allgemeinsten Sinne des Wortes Fleischopfer darzubringen begann – worin auch immer sich diese Geste der Distanzierung vom Tier konkret Ausdruck zu verschaffen suchte.

Diese Behauptung wird zunächst auf Widerspruch stoßen. Eine Konsumgesellschaft, die die Rituale und Tabus ihrer Vorfahren längst hinter sich gelassen zu haben glaubt, sollte ihren Göttern «Fleischopfer» darbringen? Und was den Souveränitätsanspruch des Menschen betrifft: Hat sich dieser Anspruch nicht gerade als unhaltbar erwiesen? Wir werden sehen, warum sich derartige Einwände bei genauerem Hinsehen als substanzlos erweisen. Selbst die fortgeschrittensten Vegetarier praktizieren das «Fleischopfer». Um mit Derrida zu reden: «Sie praktizieren einen anderen Brauch der Verneinung.»³²

Schon G. F. W. Hegel hatte entdeckt, daß die Souveränität des Menschen mit einem Gewaltakt beginnt. Der Sklave ist derjenige, der sein Leben nicht aufs Spiel setzt, der es mit allen Mitteln erhalten will. Erst indem er sich über das Leben erhebt und dem Tod ins Angesicht blickt, gelangt er zu Freiheit und Souveränität gegenüber sich und anderen.³³ Der Souverän setzt sein Leben aufs Spiel. Doch auch der Sklave ist in gewisser Weise ein Herrscher. Indem er alles daransetzt, sein Leben zu erhalten, unterdrückt er seine animalischen Begierden, verschiebt den Genuß, arbeitet an seinem Überleben. Die Souveränität des Menschen beginnt mit der Verneinung seiner Animalität.

Das klingt auf den ersten Blick dramatisch und will auch in diesem Sinne verstanden sein. Hegels «Dialektik» bevorzugt den Eulenflug in der Dämmerung. Bei Tageslicht betrachtet, erinnert das Hegelsche Drama allerdings eher an eine Komödie. Auch der Souverän wird nur überleben, wenn er sein Leben nicht wirklich aufs

Spiel setzt. Letzten Endes bleibt auch der Herr ein Sklave. Solange er nicht auch seine «Souveränität» in Frage stelle, täuscht er das «absolute Wagnis» nur vor.³⁴ Nur der vergessene Souverän ist ein wirklicher Herr, nur der tote Sklave ein echter Souverän. Der Versuch einer «dialektischen Letztbegründung» unseres Personseins hat immer etwas Komisches an sich.

Das Scheitern der Hegelschen Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft führt uns zu den weniger philosophischen, naiveren und alltäglicheren Gestalten der Hervorbringung von Souveränität (wenngleich wir ihnen fortan nicht ohne eine gewisse Distanz begegnen können – auch die dialektische Logik der Hegelschen Philosophie ist in gewisser Weise naiv). Der Philosoph Georges Bataille hat deshalb als einer der ersten den Versuch unternommen, das Problem der Souveränität zum Gegenstand systematischer soziologischer und ethnologischer Studien zu machen. Für unseren Zusammenhang sind dabei vor allem seine Ausführung zum Verhältnis von Mensch und Tier von Bedeutung.

Im Mittelpunkt seiner Überlegungen steht zunächst das Verbot, denn das Verbot begründet – ähnlich wie die Überlebensstrategie des Hegelschen Sklaven – die elementarste Grenzziehung zwischen Mensch und Tier: «Die Verbote haben die Art und Weise verändert, in der der Mensch seine animalischen Bedürfnisse befriedigte, seine Art zu essen und seine Art auszuschneiden, aber sie haben sich vor allem auf zwei Bereiche erstreckt. Auf den des Todes einerseits und auf den der Fortpflanzung andererseits. Die Menschen zeichnen sich durch das Vermögen aus, die Befriedigung hinauszuschieben, die unmittelbaren Triebe zu zügeln und manchmal sogar zu beherrschen. Der Promiskuität substituierten sie Regeln. Sie bemühen sich, den verfeimten Bereich, in dem die Gewalt des Todes wütet – der für ansteckend gehalten wird – von dem Bereich, in dem das friedliche Alltagsleben abläuft, zu trennen» (Bataille 1978, 51). Die systematische Differenzierung zwischen Arbeit und Genuß, verbotenen und erlaubten sexuellen Praktiken und die Praktizierung von Bestattungsriten, wie man sie schon seit rund 50 000 Jahren beobachten kann (Nougier 1989) – all dies muß als Versuch einer Verneinung des Tiers begriffen werden. «Es war die Einhaltung der Verbote und nicht der Gebrauch

der Vernunft, der dem Menschen das Gefühl vermittelte, kein Tier zu sein» (ebenda).

Zugleich aber eröffnet sich den Menschen mit dieser Grenzziehung die Möglichkeit der Übertretung des Verbotenen. Dabei stoßen wir auf das bemerkenswerte Paradox, daß sich das Recht zur Überschreitung des Verbotenen (zum Beispiel das Recht, Menschen zu töten) mit der Souveränität der Könige und Götter verbindet – bis hin zu dem Punkt, an dem sogar das ausgegrenzte Tier selbst als ein souveräner Gott erscheint.³⁵ Man würde diesen Vorgang aber mißverstehen, wenn man in ihm eine Revision der ursprünglichen Grenzziehung erblicken wollte. Das Phänomen der Grenzüberschreitung setzt die Existenz einer derartigen Grenze ja gerade voraus. Die Paradoxie dieser merkwürdigen Verkehrung entspricht dann auch der eigentümlichen Logik souveränen Handelns. Die Souveränität des Menschen konstituiert sich in der Opposition gegen das Gegebene. Ist dieses Gegebene zunächst die Animalität des Menschen, so verneint der Mensch das Tier; werden die daraus erwachsenen Verbote selber zu einer Gegebenheit, so opponiert er gegen das Gesetz. Da das Gesetz aber dennoch in Kraft bleibt, vollzieht sich diese Opposition nicht in der Form eines gewöhnlichen Exzesses. Nur der ritualisierte Genuß, nur die ritualisierte Orgie, nur der ritualisierte Exzeß verwandelt den Sklaven zu einem «heiligen» Souverän. Auf der Ebene des Alltäglichen steht das Verbot an erster Stelle. «Aber es ist mit der Überschreitung, mit der souveränen Würde, die selbst im Schoß des Christentums das Fundament des Sakralen geblieben ist, wie es noch dem würdelosesten Menschen zukommt, solidarisch» (Bataille 1978, 55).

Hieraus erklärt sich dann auch, wieso sakrale Personen in vieler Hinsicht wie «befleckte» Personen, heilige Objekte wie obszöne Objekte (Exkremente, Leichen...) behandelt werden: Man muß vermeiden, sie zu berühren, muß für sie einen eigenen Bereich errichten und so weiter.

Was nun die Ebene des Alltäglichen – die Souveränität des Sklaven – betrifft, so fällt es nicht schwer, die ihr zugrundeliegende Haltung körperlicher Selbstaufopferung auch in modernen Industriegesellschaften wiederzufinden. Vieles berechtigt sogar zu der

Vermutung, daß diese Form der Verneinung des Tiers immer mehr in den Rang eines obersten Organisationsprinzips ihrer Fortschrittskultur aufrückt. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, wenn eine Gesellschaft, die sogar den Wert ihrer Urlaubs- und Freizeitgestaltung oder den Luxus des Schenkens an Leistungskriterien mißt, sich selbst das Prädikat einer «Luxusgesellschaft» beilegt. Man müßte sich schon sehr anstrengen, wollte man in der 30 000jährigen Geschichte, die seit dem Auftreten des Homo sapiens sapiens verstrichen ist, eine Kultur ausfindig machen, die sich so wenig auf Genuß und Luxus versteht wie die unsrige.³⁶

Damit ist zunächst aber nur ein negatives Abgrenzungsverhalten benannt. Auch die scheinbar zügellosen Praktiken säkularisierter Gesellschaften kennen den «Ekel» vor obszönen Objekten und Verhaltensweisen.³⁷ Solange wir den Wert unseres Tuns an Leistungskriterien bemessen, solange wir zur Verrichtung unserer Ausscheidungen oder zur Befriedigung sexueller Bedürfnisse abgesehene Orte aufsuchen, solange wir unsere Leichen nicht auf dem Komposthaufen beerdigen, so lange wird uns die Vorstellung, sich «wie ein Tier» zu verhalten, als obszön oder zumindest lächerlich erscheinen – so lange gehört die Verneinung des Tiers weiterhin zu den prägenden Prinzipien unserer Wirklichkeitserfahrung.

Für die positive Konstituierung von Souveränität spielen aber konventionalisierte Formen des Luxus, der unproduktiven Verausgabung, eine viel entscheidendere Rolle. Um es noch einmal zu betonen: der Luxus beginnt nicht dort, wo wir uns etwas «leisten» können. Er beginnt dort, wo wir uns unter dem Gesichtspunkt unseres Marktwertes unproduktiv verhalten. Das gemeinsame Mahl, die Reinlichkeit der Louise Soubirous ist Luxus. Nur unnütze Verhaltensweisen gehören der Souveränität des «Heiligen» an.³⁸

Man kann diesen Gedanken auch mit Derrida formulieren: Die Frage der Moral entscheidet sich am guten Essen (Derrida 1992 c, 296f) – wobei Derrida «Essen» als Metapher für jeden Vorgang gebraucht, bei dem wir durch die «Löcher unseres Körpers» (Augen, Nase, Mund, Ohren et cetera) etwas Sinnliches in uns aufnehmen oder eindringen lassen. Mit anderen Worten: Ob wir ein Wesen als «Objekt» oder als «Gegenüber» wahrnehmen, entscheidet sich an denjenigen Verhaltensweisen, durch die wir unserer Identität

fikation mit anderen Ausdruck verleihen, uns anderen anzugleichen versuchen, unser sinnliches Verhältnis zu anderen verinnerlichen (internalisieren) – an Praktiken der Gastfreundschaft, des guten Lebensstils, der Freundschaft, des Schenkens, des guten Sprechens und so weiter. Die Frage der Moral entscheidet sich nicht an der Frage, was gut zu essen ist – ob man Pflanzen oder Tiere, Tiere oder Menschen «verspeist». Sie entscheidet sich daran, wie man das, was man verzehrt, gut verzehrt.

Erst auf diesem Hintergrund läßt sich die Bedeutung von Derridas Kritik an der Ethik Lévinas' ermessen. Sie problematisiert die Selbstverständlichkeit, mit der der andere bei Lévinas als anderer Mensch («l'autre comme homme») verstanden wird und das Tötungsverbot von vornherein auf den Menschen eingeengt wird.³⁹ Es sind dies die Selbstverständlichkeiten einer religiösen und spirituellen Tradition – der jüdisch-christlichen Überlieferung⁴⁰ –, die unser Verhalten selbst dort noch zu prägen vermag, wo wir uns oberflächlich von ihr schon längst verabschiedet zu haben glauben. Dabei geht es Derrida keineswegs darum, diese Tradition in Mißkredit zu bringen. Solange die Philosophie aber mit dem Anspruch auftritt, auf theologische Lehrsätze verzichten zu können, sollte sie sich darüber im klaren sein, daß ihre ethischen Wahrheiten auf endlichen Fundamenten ruhen.

Vom Privileg des Nach-Denkens oder Warum der Kopf der Weisheit letzter Schluß nicht ist

Wird die philosophische Reflexion auf die Endlichkeit unserer höchsten Wertmaßstäbe nicht einem hemmungslosen ethischen Relativismus Vorschub leisten? Läßt sich die Einsicht in die Konstituierung ethischer Autorität durch ritualisierte Opferpraktiken nicht zugunsten einer totalitären «Umprogrammierung» unseres Verhaltens mißbrauchen? Hat nicht gerade das 20. Jahrhundert gezeigt, daß derartige Versuche zu einer bedrohlichen Realität werden können? Unsere Wahrnehmungs- und Verhaltensgewohnheiten sind konservativ. Sie entziehen sich einer kurzfristigen Manipulation, auch wenn der Blick über die Jahrtausende einen derar-

tigen Eindruck erwecken mag. Dennoch sind an dieser Stelle zwei Bemerkungen angebracht:

1. Der Verlust handlungsorientierender Verbindlichkeiten beginnt niemals in den «Köpfen» der Philosophen. Ihre theoretische Reflexion ist – wie der Name schon sagt – reaktiv. Sie erlaubt, auf Verpflichtungen gegenüber anderen Rücksicht zu nehmen. Doch ihre progressiven Fähigkeiten sind außerordentlich beschränkt. Wir nehmen die Welt nicht schon deshalb anders wahr, weil wir uns andere Ideologien ersinnen, sie zu erklären.

Unter ethischen und politischen Gesichtspunkten betrachtet, können theoretische Überlegungen einem praktischen Relativismus deshalb nur insofern Vorschub leisten, als sie nachträglich Veränderungen in unserem praktischen Verhalten legitimieren, die langfristig auf eine Zerstörung unserer ethischen Erfahrungskompetenz hinauslaufen. Die Auflösung elementarer ethischer Wertmaßstäbe ereignet sich nicht dort, wo wir von der Endlichkeit oder Kulturrelativität unseres Wertesystems Kenntnis nehmen. Sie vollzieht sich «schleichend» überall dort, wo unsere Fähigkeit, zwischen verschiedenen Erfahrungswerten zu differenzieren, im Namen des medizinisch-technischen Fortschritts stillschweigend untergraben wird. Das «Hirntodkriterium» ist nur eines von vielen Beispielen, die dieser Entwicklung Vorschub leisten.

Eine Ethik des Denkens, die nicht nur unser Tun, sondern auch die praktischen Folgen unseres Denkens zu verantworten sucht, ist in dieser Situation von äußerster Dringlichkeit. Die jüngsten politischen Entwicklungen in Europa lassen sich nicht isoliert von der Frage nach unserem «wissenschaftlichen Menschenbild» und der Problematik des technischen Fortschritts diskutieren. Denn diese Fragen berühren die elementarsten Grundlagen unserer Erfahrung des anderen Menschen.

2. Unser Handeln kann sich immer nur vor dem Geltungsanspruch praktischer Verbindlichkeitserfahrungen legitimieren. Es gibt eine Vielzahl kulturell prägender Verhaltensmuster, die unsere ethische Erfahrung auch unabhängig von der philosophischen Reflexion auf ihre Bedeutung wesentlich bestimmen. Kein Argument, das den Anspruch erhebt, Veränderungen zu legitimieren, kann diese Verbindlichkeiten außer Kraft setzen. Denn wenn es

einen ernstzunehmenden ethischen Geltungsanspruch erheben will, muß es deren Gültigkeit immer schon voraussetzen. Dies zwingt uns keineswegs zu einem ethischen Konservativismus. Sollten wir in Zukunft zum Beispiel zu der Einsicht gelangen, daß unsere Achtung vor dem anderen zumindest in modifizierter Form auch auf Tiere auszuweiten ist, so würde dem nach Maßgabe dieser gegebenen Verbindlichkeiten nichts im Wege stehen.⁴¹ Niemals aber wären Praktiken legitimierbar, die einen einmal erreichten Stand ethischer Verbindlichkeit nachträglich rückgängig machen.

Ethische Rückschritte lassen sich allenfalls auf der Grundlage von moralischen Theoriekonzepten rechtfertigen, die von unserer praktischen Erfahrungskompetenz unzulässig abstrahieren. Deshalb setzt sich gerade die Theoriefixiertheit universalistischer Ethikkonzepte dem Verdacht aus, sich zum Komplizen ethisch reaktionärer Tendenzen zu machen.

Von den falschen Ritualen der Moderne und der ewigen Wiederkehr des Jenseits

Angesichts der Thematik dieses Buches drängt sich noch eine zweite Frage auf. Muß nicht auch die Praxis der Organtransplantation als eine moderne Variante des Fleischopfers verstanden werden? Die besondere Struktur dieses Opfers dürfte es allerdings kaum zulassen, in dieser Frage auf den Vergleich mit archaischen Bestattungsritualen zurückzugreifen. Hat man auf dem Hintergrund unserer Analyse des Phänomens der Fremdleiblichkeit doch davon auszugehen, daß die Explantation von Organen gerade nicht an einem Leichnam, sondern an einem lebenden Menschen vollzogen wird.⁴² Angesichts der permanenten Abstoßungsreaktionen zwischen dem «Empfängerorganismus» und dem implantierten Fremdorgan kann nicht einmal von einer dem Kannibalismus vergleichbaren Verinnerlichung oder Konsumtion der Organe des «Spenders» die Rede sein. Kannibalismus ist Luxus: Er setzt die Existenz von gemeinschaftlichen Ritualen des Verzehrs, der sinnlosen Verschwendung der Lebenskraft eines Menschen voraus. Man muß den anderen verkochen – der Verzehr seiner Lebenskraft

unterliegt den Spielregeln des guten Essens. Der vor allem unter Kritikern der Organtransplantation verbreitete Vergleich mit kanibalistischen Ritualen mag sich auf äußere Analogien stützen. Zeichentheoretisch betrachtet, entspricht die Praxis der Implantation menschlicher Organe bestenfalls den Spielregeln eines falschen Rituals. Es erreicht nicht annähernd den Grad an ritueller Ernsthaftigkeit, den man dem Kannibalismus zugestehen muß.⁴³

Indirekte Analogien ergeben sich allerdings aus dem Vergleich mit asketischen Praktiken, die sich im Umfeld eines ethisch mißverstandenen «Leib-Seele-Dualismus» entwickelten und vor allem in der «Fleischesverachtung» einiger christlicher Traditionsstränge wirksam wurden (Wils 1986). Die Tendenz zu einer radikalen Vergegenständlichung des leiblichen «Diesseits» zugunsten der Identifikation mit einem transzendenten «Jenseits» gehört sicherlich zu den hervorstechendsten Merkmalen dieser Praktiken. Daß sich gerade das 20. Jahrhundert vom klassischen Körper-Seele-Dualismus verabschiedet hat, scheint der dieser Praxis zugrundeliegenden Opferhaltung dann auch wenig Abbruch getan zu haben. Wir werden im nächsten Abschnitt sehen, welche Gestalt dieser asketische Dualismus im Gefolge einer fortschreitenden «Medizinisierung» unseres Selbstverhältnisses angenommen hat: Die Identifikation mit einer übersinnlichen Wahrheit des Subjekts (seiner Seele) wurde durch die Identifikation mit einer transzendenten Gesundheitsnorm ersetzt. Man könnte den dem «Hirntodkriterium» zugrundeliegenden Dualismus insofern als einen «Leib-Norm-Dualismus» bezeichnen. Gerade in der Diskussion um das (Teil-)«Hirntodkriterium» erweist sich die innere Logik eines derart funktionalen Dualismus dann als geradezu paranoisch präzise: Wo sich das individuelle gesundheitliche Normalitätsprofil zu einem unerreichbaren Ideal verwandelt, wird die Therapie des Lebens zu einem Dauerzustand. Die Schwelle zum Tod ist dann in dem Augenblick überschritten, wo das Leben sich als «nicht mehr therapierbar» erweist.

Medizin und Macht

Sex und Politik

Der Versuch, einen verbindlichen Begriff vom Wesen des Menschen oder seines «Personseins» zu formulieren, scheint schon aus philosophischen Gründen nur zu fragwürdigen Ergebnissen führen zu können. Wie erklärt sich aber, daß man seit Beginn des 19. Jahrhunderts von einem regelrechten «Siegeszug» der sogenannten Humanwissenschaften sprechen kann? Obwohl sie gar nicht dazu fähig sind, uns einen seriösen Maßstab der Verhaltensorientierung an die Hand zu geben, scheint ihre praktische Relevanz in den modernen Industriegesellschaften beständig zu wachsen. Wie kommt es, daß wir unserer eigenen Erfahrungskompetenz immer mehr mißtrauen und statt dessen selbst in intimsten Lebensfragen bei «Ratgebern» um Hilfe ersuchen, die – und das ist das Widersinnige – mit dem Anspruch auf «Wissenschaftlichkeit» auftreten? Will man dieses Phänomen nicht unerklärt lassen, so muß man den für jede Kultur charakteristischen Zusammenhang zwischen bestimmten Formen der Selbstreflexion und den ihnen entsprechenden gesellschaftlichen Praktiken mit in Betracht ziehen. Die mit dem Auftauchen der Humanwissenschaften institutionalisierte Frage nach der «Wahrheit des Menschen» ist nur als Bestandteil einer gesellschaftlichen Machtkonstellation plausibel, in der die Produktion von Informationen über den Menschen mit der Produktion von bestimmten ritualisierten Praktiken im Umgang zwischen Menschen einhergeht.

In seiner Studie zur Geschichte der Sexualität im 19. Jahrhundert hat der Philosoph Michel Foucault diesen machtpolitischen Aspekt der Humanwissenschaft deutlicher herausgearbeitet. Foucault zeigt, wie das Wissen um Sexualität in der Moderne zu einem zentralen Bestandteil einer politischen Technologie des Körpers wird, die mit ihrem Wissen zugleich ein System subjektiver Bedürfnisse und Verhaltensweisen hervorbringt (Foucault 1983). Das Wissen der Humanwissenschaften wird zu einem entscheidenden Machtfaktor im Kampf um die Disziplinierung unseres körperlichen Erlebens.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, muß man an dieser Stelle aber zunächst einmal verdeutlichen, was Foucault unter «Macht» versteht. Besonders nachdrücklich wendet er sich in der genannten Studie gegen die sogenannte «Repressionshypothese» der Macht. Grob gesprochen besagt diese Hypothese, daß wir uns im Verlauf der europäischen Geschichte von einer Periode relativer Offenheit hinsichtlich unserer Körper und unseres Sprechens auf zunehmende Repression und Heuchelei hin bewegten, die dann im 19. Jahrhundert in den «monotonen Nächten des viktorianischen Bürgertums» (Foucault 1983, 11) ihren Höhepunkt erreichte. Demgegenüber zeigt Foucault, wie die Sexualität gerade im 19. Jahrhundert zu einem alles beherrschenden Thema wird – einem Thema, das entgegen dem äußeren Anschein nicht mit einer repressiven Unterdrückung, sondern mit einer radikalen Ausdifferenzierung und Vervielfältigung sexueller Lüste einhergeht. Auch das Reden über Sex ist eine Form, seinen sexuellen Lüsten Ausdruck und Gestalt zu verleihen. Die Suche nach der Wahrheit des Sexes wird selber zum treibenden Prinzip einer sexuellen Lustökonomie, als deren wichtigste Rituale die Praxis der sexuellen Überwachung und das sexuelle Geständnis fungieren. «Aber indem so die Sexualität Gegenstand vordringlicher Beschäftigung und Analyse wird, zur Zielscheibe von Überwachung und Kontrolle, erzeugt sie gleichzeitig die Intensivierung der Wünsche eines jeden für, in und auf seinen eigenen Körper» (Foucault 1976b, 91–98).

Für unseren Zusammenhang ist entscheidend, daß im Gefolge dieser Entwicklung der menschliche Körper immer mehr in den Stand eines bloßen Objekts einrückt. Er wird zu einem empirischen Gegenstand, über den man diskutiert und den man subtilen Prozeduren der Überwachung und Manipulation unterziehen muß. Man macht keinen Sex, man spricht über den Sex; man macht keine körperlichen Erfahrungen, man spricht über seinen Körper; man urteilt nicht mehr aus eigener Kompetenz, sondern beurteilt seine Erfahrung nach sekundären Maßstäben. Der Verlust an individueller Erfahrungskompetenz geht dabei mit einem gesteigerten Normierungsbedarf des Verhaltens einher, der durch die Humanwissenschaften (Psychologie, Pädagogik, Medizin und so weiter) befriedigt wird.

Das Prinzip dieser Selbstvergegenständlichung bleibt auch für die «Sex-Philosophie» des 20. Jahrhunderts bestimmend, wenn gleich sich die konkreten Formen gesellschaftlicher Normierung und Disziplinierung seit den sechziger Jahren zunehmend «lockerer», stimulierenderer Normierungsstrategien bedienen: «Entkleide dich [...], aber sei schlank, schön, gebräunt!» (Foucault 1976b, 92 f).

Die Wissenschaft vom Menschen übernimmt in dieser Konstellation eine zentrale Vermittlungsrolle. Denn sie soll dem einzelnen dazu verhelfen, die verborgenen Wahrheiten seines Lebens aufzudecken. «Zum einen sind wissenschaftliche Formen und der Diskurs der unparteiischen wissenschaftlichen Analyse (besonders der medizinische Diskurs) in der abendländischen Gesellschaft so mächtig geworden, daß sie fast als heilig erscheinen. Zudem ist das Individuum durch die erweiterten Methoden der Wissenschaft gegenüber sich selbst und anderen zum Wissensobjekt geworden, zu einem Objekt, das die Wahrheit über sich sagt, um sich zu erkennen und erkannt zu werden, einem Objekt, das lernt, Veränderungen an sich selbst zu bewirken» (Dreyfus/Rabinow 1987, 206).

Auf dieser Grundlage wird nun auch besser verständlich, wieso moderne Herrschaftssysteme nicht nach dem vertikalen Schema eines Repressionssystems funktionieren, bei dem ein übergeordneter Herrscher seine armen Untergebenen unterdrückt.⁴⁴ Man entkommt der Macht nicht dadurch, daß man ihre äußeren Repräsentanten denunziert. Das Umgekehrte scheint vielmehr der Fall zu sein. Die Kritik an der «Repressionsgewalt» gesellschaftlicher Institutionen wird nahezu zwangsläufig selber zu einem «herrschaftsstabilisierenden Faktor». Der vor allem in den sechziger Jahren verbreitete Versuch, die «jahrhundertlang unterdrückte Sexualität» im Namen des «wahren Sexes» zu befreien, macht dieses Phänomen besonders anschaulich. Operierte er doch stillschweigend mit den gleichen Strategien wie das etablierte Machtsystem: Man redete bis zum Autismus *über* seinen Körper und *über* seine Gefühle – auch wenn man dadurch der Normen einer revolutionären Selbstbefreiung zu entsprechen glaubte. Seit den achtziger Jahren begegnet man dieser diskursi-

ven Praxis in jeder Talk-Show. Im Namen der «Wahrheit des Sexes» führte die «sexuelle Revolution» lediglich zu einem weiteren Schub der Ausdifferenzierung des Diskurses *über* den Sex und bestätigte damit den Mechanismus einer zunehmenden Vergegenständlichung und Normierung des Menschen.

Von den Geschäftspartnern des Todes

Schon in einer seiner frühesten Arbeiten hat Foucault die Bedeutung dieser Entwicklung für die Entstehung der modernen naturwissenschaftlichen Medizin aufgezeigt. Dabei geht es ihm vor allem darum, die besondere Perspektive zu rekonstruieren, aus der heraus der Körper des Menschen als ein bloßer empirischer Gegenstand erfahren wird. Daß die empirische Perspektive auf den menschlichen Körper nur als Resultat einer Abstraktionsleistung verstanden werden kann, der in unserer Wirklichkeit nichts entspricht, dürfte schon im Vorangegangenen deutlich geworden sein. Wie aber konnte eine derartige Abstraktion überhaupt zustande kommen?

Der «ärztliche Blick», dessen Diagnose im Mittelpunkt von Foucaults Studie steht, ist der Blick eines Leichenbeschauers: Die Suche nach seinem Ursprung führt uns in die Sektionssäle der Pathologie.⁴⁵ Es ist an dieser Stelle nicht möglich, auf Foucaults Studie näher einzugehen. Für unseren Zusammenhang mag es genügen hervorzuheben, daß die Krankheiten eines Menschen dabei immer mehr zu einer individuellen Eigenschaft seines empirischen Körpers werden. Die Drohung von Krankheit und Tod tritt uns nicht mehr von außen entgegen, wie uns dies noch die Totentänze des 15. Jahrhunderts anschaulich vor Augen führen; es ist der Leichnam in mir, der mich mit dieser Drohung konfrontiert. Der Bereich des Todes, in dem man einstmals seine Leichen beerdigte, liegt nicht mehr jenseits der Welt der Lebenden. Er läßt sich nicht mehr auf jenes verfemte Areal eingrenzen, das archaische Völker für ansteckend hielten und das man dem Bereich des alltäglichen Lebens fernzuhalten suchte (siehe Seite 303). Er rückt ins Innere unseres eigenen Körpers ein – eine Vorstellung, deren Wahrheitswert (un-

geachtet ihrer medizinischen Praktikabilität) durchaus von beschränkter Reichweite ist.⁴⁶

Die praktischen Folgen dieser auf den ersten Blick geringfügigen Perspektivverschiebung sind von unermeßlicher Tragweite. Das Reich politischer Herrschaft ist nicht mehr das Reich der Lebenden, über das einst der souveräne König als Mittler zwischen Leben und Tod regierte. Die Grenze zum Reich des Todes fällt nicht mehr mit jener Grenze des Alltäglichen zusammen, die zu überschreiten dem souveränen Herrscher vorbehalten blieb, weil nur er das Recht hatte, über Tod und Leben zu verfügen (Foucault 1983, 162). Die Begriffe des Lebens und des Todes beginnen vielmehr ineinander zu verschwimmen und lassen die Bedrohung durch den Tod zum Gegenstand politischer Kontrolle und Überwachung werden. Der Herrscher ist nicht mehr der, der leben läßt. Er hat die Pflicht, für Leben zu sorgen. «Die ‹biologische Modernitätsschwelle› einer Gesellschaft liegt dort, wo es in ihren politischen Strategien um die Existenz der Gattung selber geht. Jahrtausende hindurch ist der Mensch das geblieben, was er für Aristoteles war: ein lebendes Tier, das auch einer politischen Existenz fähig ist. Der moderne Mensch ist ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht» (Foucault 1983, 170f).

Der Tod wird nun zu einer allgegenwärtigen Bedrohung. Denn wo selbst das Leben unter dem Verdacht steht, mit dem Tod im Bunde zu stehen, wird alles gleichermaßen von der Drohung des Todes kontaminiert. Seine beständige Gegenwart unter Aufbietung aller politischen und technischen Mittel einzudämmen, wird jetzt zur obersten politischen Pflicht. Kriege werden nicht mehr im Namen eines Souveräns geführt, dessen Recht es zu verteidigen gilt. Man muß töten, um zu überleben, denn der «Lebensraum» des Menschen ist bedroht. «Nie waren Kriege blutiger als seit dem 19. Jahrhundert und niemals errichteten Regime – auch bei Wahrung aller Proportionen – vergleichbare Schlachtfeste an» (Foucault 1983, 163).

Man versteht auf diesem Hintergrund, wieso im Gefolge dieser Entwicklung gerade im 20. Jahrhundert Begriffe wie «Volksgeundheit», «Rassenhygiene» oder «Eugenik» einen in so fataler Weise durchschlagenden Einfluß auf unser politisches Denken ge-

winnen konnten (dazu: Foucault 1983, 161 ff). Nicht das aktuelle Gebrechen steht im Mittelpunkt individueller und politischer Fürsorge. Es ist die sich anbahnende Krankheit, die Drohung des Todes, die in den Mittelpunkt der medizinischen, psychologischen, pädagogischen und politischen Aufmerksamkeit treten. In der Konsequenz dieses Vorgangs werden die Begriffe «Krankheit» und «Gesundheit» von den Begriffen «normal» und «anormal» oder «entartet» verdrängt, wobei der Begriff der «Normalität» in den Rang eines obersten moralischen Prinzips aufrückt. Nicht die Krankheit, sondern schon die bloße Disposition zu einer Krankheit wird zum Gegenstand therapeutischer oder hygienischer Maßnahmen erklärt. «Das Gute ist nicht mehr die Harmonie mit den Göttern, nicht mehr das Gleichgewicht der Kräfte, nicht die Sauberkeit, sondern das normalisierte Verhalten. Das Böse ist nicht mehr die Sünde, der Arme oder die Mikrobe, sondern das (im Hinblick auf die Prädisposition zur Krankheit) anormale Verhalten» (Attali 1982, 246).

Die Möglichkeiten medizinischer, psychologischer und psychosozialer Therapiemaßnahmen wachsen fortan ins Unermeßliche. Zugleich geht das Prinzip der Normalisierung des Körpers mit einer zunehmenden Individualisierung medizinischer Praktiken einher, die das Prinzip der institutionell organisierten Überwachung durch Formen der prophylaktischen Selbstdenunziation und Selbstüberwachung ersetzt. Der «Patient» wird zum Zuschauer seiner eigenen Anormalitätsgeschichte, über die es sich mit allen Mitteln zu informieren gilt.

Schon ein flüchtiger Blick auf die sich in allen Industriestaaten immer deutlicher abzeichnende Krise der Gesundheitssysteme zeigt, daß dieses merkwürdige Phänomen einer totalen biopolitischen Mobilmachung sich auch nach dem Ende des «Kalten Krieges» einer ungebrochenen Aktualität erfreut.⁴⁷ Zugleich geht diese auch unter ökonomischen Aspekten immer ausweglosere Entwicklung mit einer zunehmenden Verdrängung der klinischen Medizin aus ihrer lange Zeit dominierenden Rolle eines führenden Organs der medizinischen und politischen Überwachungssysteme einher. Sie wird statt dessen in immer stärkerem Maße durch marktwirtschaftliche Systeme der «Hyperüberwachung» ersetzt.

Systeme, deren Bedeutung nicht in erster Linie aus einer besonderen Heilungskompetenz erwächst, sondern aus ihrer Fähigkeit, Informationen hinsichtlich möglicher Abweichungen vom medizinischen Normalitätsprofil zu verschaffen. Nicht die Therapie von Normabweichungen, sondern die Produktion von Anormalitäten als Stimulus der medizinischen Nachfrage wird zum dominanten Expansionsfeld «postmoderner» Überwachungsstrategien. «Weder die religiöse noch die polizeiliche noch die medizinische Macht haben je ein solches Maß an allgemeiner und zugleich individualisierter, umfassender und differenzierter Überwachung erreicht. Es geht nunmehr darum, die statistischen Zusammenhänge verschiedener Faktoren zu bestimmen und zu analysieren, nicht mehr bloß einzelne Ursachen mit bestimmten gesundheitlichen Schäden zu verbinden. Zusammen mit der Genetik begründet die Informatik, wie sie in den Krankenhäusern der USA und Europas bereits eingesetzt wird, das erforderliche Wissen für diese Hyper-Überwachung der Zuschauer» (Attali 1982, 234).

Es fällt nicht schwer zu erkennen, wie auch hier – der «sexuellen Revolution» der sechziger Jahre nicht unähnlich – gesellschaftskritische Bemühungen um einen «verantwortlichen Umgang mit dem eigenen Körper» oder die Kritik an einer «Enteignung der Gesundheit» durch die Medizin zugunsten der Forderung nach einer «Selbstverwaltung der persönlichen Gesundheit»⁴⁸ und systemkonforme ökonomische Entwicklungen ineinandergreifen – ein Vorgang, der nicht zufällig mit der Ausdifferenzierung von Märkten einhergeht, die sich um die Nachfrage nach Instrumentarien der Diätetik, der sexuellen Verhaltensnormierung, der körperlichen und geistigen Fitneß oder um eine Computerisierung der Selbstüberwachung bemühen (dazu: Attali 1983, 246 ff). Die Angst vor dem Tod, der den Körper von innen heraus bedroht und eine Strategie unbedingter «Leidens-» und «Todesvermeidung» freisetzt, wird zum treibenden Motiv des Konsums.

Wenn das Gesicht des anderen diffundiert

Der Leib-Seele-Dualismus der klassischen Metaphysik hat sich damit in der Tat als antiquiert erwiesen – auch wenn das Begehren nach einem jenseitigen Erlösungszustand unser Verhalten nach wie vor bestimmt. Das Ausmaß der «Fleischesverachtung», das durch das Streben nach einem gesundheitlichen Normzustand motiviert wird, scheint dasjenige der einschlägigen christlichen Traditionen sogar bei weitem zu übertreffen. Wurden noch im 19. Jahrhundert die Immunreaktionen nach Gewebetransplantationen als Ausdruck der «Macht und Kraft des Individuums» (Fieber 1991, 80) gedeutet – eine Beoachtung, die auch heute noch Geltung beanspruchen kann (Anmerkung 43) –, so hat man sich im Gefolge der Einführung des «Hirntodkriteriums» und der Entdeckung von «Immunsuppressiva» sehr bereitwillig darauf eingelassen, das Phänomen der Individualität auf die Gehirnfunktionen eines Menschen einzugrenzen. «Die Techniken der Organverpflanzung setzen in den Gesellschaften, in denen sie praktiziert werden, eine allgemeine Gleichgültigkeit gegenüber dem Problem der von Geburt an bestehenden Identität der Individuen mit ihrem Organismus als ganzem voraus» (Canguilhem 1989, 52).

Angesichts der sich abzeichnenden Entwicklungen in der Hirngewebetransplantation scheint sich selbst dieser Rückzug nur als ein Durchgangsstadium zu erweisen (Linke 1993). Die Implantation von fötalem Mittelhirngewebe in das Gehirn von Parkinsonpatienten wird schon zum gegenwärtigen Zeitpunkt praktiziert. In der Biogenetik sowie bei der künstlichen Befruchtung, Konservierung und Vervielfältigung von Embryonen zeichnen sich vergleichbare Entwicklungen ab. Die Bereitschaft wächst, von der Möglichkeit Gebrauch zu machen, die Individualität des konkreten Einzelmenschen im Interesse der Normalisierung menschlichen Lebens «nachzureparieren». Vor der Utopie der grenzenlosen Überlebensfähigkeit eines Normtypus «Mensch» kann sich die Achtung vor der leiblichen Existenz des einzelnen Individuums nur noch mit Mühe behaupten. Die Gegenwart des anderen diffundiert. Die «Würde des Menschen» wird zur abstrakten Variablen eines juridisch-medizinischen Normenkalküls.

Gibt es einen Ausweg aus dieser Normalisierungsspirale? Wenn sich die Reflexion auf die Grundlagen moralischer Handlungsnormen weiterhin mit dem Anspruch auf gesamtgesellschaftliche Akzeptanz verbindet, wird man dies mit guten Gründen bezweifeln müssen. Denn in dieser Form wird sie sich zum Komplizen einer Entwicklung degradieren, für die ethische Verbindlichkeiten allenfalls unter Marketing-Gesichtspunkten von Bedeutung sind. Foucault war einer der ersten, der die Notwendigkeit erkannte, sich von dieser Fixierung auf das gesellschaftliche «Ganze» frei zu machen: «Jahrhundertlang waren wir davon überzeugt, daß zwischen unserer Ethik, unserer persönlichen Ethik, unserem Alltagsleben und den großen politischen und gesellschaftlichen und ökonomischen Strukturen analytische Beziehungen beständen und daß wir nichts an unserem Sexualleben oder Familienleben ändern könnten, ohne unsere Ökonomie, unsere Demokratie und so weiter zu ruinieren. Ich denke, wir müssen uns von der Idee einer analytischen oder notwendigen Verbindung zwischen Ethik und anderen gesellschaftlichen oder ökonomischen oder politischen Strukturen lösen» (1987, 273).

Man kann das philosophische Spätwerk Foucaults deshalb auch als Versuch interpretieren, einen realistischen Ausweg aus dem Leerlauf universalistischer Moraltheorien aufzuzeigen. Statt nach pragmatisch konsensfähigen Verhaltensregeln zu suchen, die zur Moral verklären, was in Wirklichkeit nur als Resultat ökonomischer Normierungsstrategien verstanden werden kann, erhebt seine Philosophie den Anspruch, in den Lauf der Dinge zu intervenieren. Seine Hinwendung zu einem «Ethos der Selbstsorge», das nicht die Gesellschaft, sondern die Sorge um die Souveränität meines eigenen Selbstseins in den Mittelpunkt rückt, darf deshalb nicht als eine Verabschiedung von der Politik mißverstanden werden. Wo sich die Chancen ethischer Gestaltungsmöglichkeiten auf der Ebene des Gesamtsystems minimalisieren, wird die Suche nach praktischen Verhaltensalternativen zur obersten Dringlichkeit.

Was dies bedeutet, wird verständlich, wenn man ein solches Ethos mit der Normierungsmacht einer «Ethik» vergleicht, die sich gewollt oder ungewollt dem Wertesystem einer allgemeinen Überlebensökonomie verschreibt. Nicht zufällig kommen in Foucaults

- lismus und Hermeneutik. Mit einem Nachwort von und einem Interview mit Michel Foucault. Frankfurt am Main 1987
- Fieber, Alexander: Chancen und Risiken der Organverpflanzung. Die Grenzen der Machbarkeit. Wien 1991
- Foucault, Michel: Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des Ärztlichen Blicks. Frankfurt am Main 1976a
- Foucault, Michel: Mikrophysik der Macht. Michel Foucault über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin [Internationale marxistische Diskussion Bd. 6]. Berlin 1976b
- Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen. Frankfurt am Main 1983
- Foucault, Michel: Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982. Frankfurt am Main 1985
- Foucault, Michel: Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten, in: Dreyfus/Rabinow 1987, 265–294
- Heidegger, Martin: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1982
- Hegel, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes [Philosophische Bibliothek Bd. 414]. Hamburg 1988
- Janowski, Bernd, Neumann-Gorsolke, Ute, Gleßner, Uwe: Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel. Neukirchen-Vluyn 1993
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft (Abkürzung: KRV), Kants Werke Bd. III. Berlin 1911
- Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft (Abkürzung: KPV) [Philosophische Bibliothek 38]. Hamburg 1990
- Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft (Abkürzung: KUK) [Philosophische Bibliothek 39a]. Hamburg 1990
- Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [Philosophische Bibliothek 41]. Hamburg 1971
- Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [Philosophische Bibliothek 45]. Hamburg 1990
- Klee, Ernst: Verschwunden in der totalen Institution. In: Die Zeit, Nr. 44, 29. Oktober 1993
- Linke, Detlef Bernhard: Hirnverpflanzung. Die erste Unsterblichkeit auf Erden. Reinbek 1993
- Lyotard, Jean-François: Der Widerstreit. München 1987
- Lyotard, Jean-François: Heidegger und «die Juden». Wien 1988
- Lévinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriörität. Freiburg i. Br. 1987
- Lévinas, Emmanuel: Humanismus des anderen Menschen. Hamburg 1989
- Lévinas, Emmanuel: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Freiburg i. Br. 1992 a

- Lévinas, Emmanuel: Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo. Wien 1992 b
- Liedke, Gerhard: «Tier-Ethik» – Biblische Perspektiven. Ein Bericht. In: Janowski et al. 1993
- Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 1. Berlin 1962
- Nougier, Louis-René: Die Welt der Höhlenmenschen. Reinbek 1989
- Opderbecke, H. W.: Grenzen der ärztlichen Behandlungspflicht, in: Eser, Albin (Hg.): Suizid und Euthanasie als human- und sozialwissenschaftliches Problem. Stuttgart 1976, 136–142
- Plessner, Helmuth: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verstehens. In: ders., Gesammelte Schriften VIII, Frankfurt am Main 1982
- Prauss, Gerold: Kant über Freiheit und Autonomie. Frankfurt am Main 1983
- Pury, Albert: Gemeinschaft und Differenz. Aspekte der Mensch-Tier-Beziehung im alten Israel. In: Janowski et al. 1993
- Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts, Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Reinbek 1962
- Singer, Peter: Praktische Ethik. Stuttgart 1984
- Steigleder, Klaus: Die Begründung des moralischen Sollens. Studien zur Möglichkeit einer normativen Ethik. Tübingen 1992 a
- Steigleder, Klaus: Die Begründung der normativen Ethik. In: Wils, Jean-Pierre, Mieth, Dietmar (Hg.): Grundbegriffe der christlichen Ethik [UTB]. Paderborn 1992 b, 84–109
- Stoicorum veterum fragmenta collegit Ioannes ab Arnim, Bd. 1. Stuttgart 1964
- Striebel, Hans Walter, Link, Jürgen (Hg.): Ich pflege Tote. Die andere Seite der Transplantationsmedizin. Basel/Baunatal 1991
- Theunissen, Michael: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin 1977
- Wildgen, W.: Basic Principles of Self-Organisation in Language, in: Haken, Hermann, Stadler, Michael (Hg.): Synergetics of Cognition. Berlin u. a. 1990, 415–426
- Wils, Jean-Pierre: Leibfeindlichkeit – ein Grundzug des Christentums? In: Jakobi, Paul, Rösch, Heinz-Egon: Sport und Religion. Mainz 1986, 48–76
- Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen. Frankfurt am Main 1967

Anmerkungen

1 Der endgültige Ausfall der gesamten Hirnfunktion («Hirntod») als sicheres Todeszeichen, in: Deutsches Ärzteblatt 90, B 2177.

2 Die Einheit eines Organismus läßt sich schon aus wissenschaftstheoretischen Gründen nicht unabhängig vom externen Beobachter eines solchen Sy-

stems definieren (dazu: Hoff/in der Schmitt in diesem Band Seite 251, Anm. 115). Wird dies aber nicht gerade unterstellt, wenn man den «Hirntod» mit dem Zusammenbruch des Organismus als Ganzem gleichsetzt?

3 Kant versteht den Begriff der «Deduktion» im juristischen Sinne des Wortes. Welche Ansprüche darf die Praxis gegen die Theorie geltend machen, wenn man Theorie und Praxis als zwei Parteien in einem Rechtsstreit begreift, der das sittliche Handeln zum Gegenstand hat? Dazu: «Kritik der reinen Vernunft» (im folgenden: KRV) B § 13. – Die nachfolgende Interpretation der praktischen Philosophie Kants orientiert sich an einer kurzen Studie von J. F. Lyotard über Kants Versuch einer kritischen Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis (ders. 1986, 200–214).

4 «Wenn man annimmt, daß reine Vernunft einen praktischen, das ist zur Willensbestimmung hinreichenden Grund in sich enthalten könne, so gibt es praktische Gesetze; wo aber nicht, so werden alle praktischen Grundsätze bloße Maximen sein» – «Kritik der praktischen Vernunft» (im folgenden: KPV) A 35,36.

5 «Diese Regel ist aber für ein Wesen, bei dem Vernunft nicht ganz allein Bestimmungsgrund des Willens ist, ein Imperativ, d. i. eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objektive Nötigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird, und bedeutet, daß, wenn die Vernunft den Willen gänzlich bestimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel geschehen würde» (KPV A 36).

6 Vgl. dazu auch J. F. Lyotards Analyse der Mehrdeutigkeit von Sätzen: ders. 1987, 142–151. Auch Lyotard knüpft in diesem Punkt an Wittgensteins Sprachspieltheorie an.

7 Dies trifft auch auf neuere, «nichtdeduktive» Versuche einer «normativen Letztbegründung» zu, da sich das genannte Begründungsproblem schon aus der Art der Fragestellung und nicht erst aus der spezifischen Begründungsstrategie normativer Begründungskonzepte ergibt.

Exemplarisch für eine solche Strategie ist der Versuch von Klaus Steigleder (vgl. auch seinen Beitrag in diesem Band), ethische Prinzipien in Anlehnung an A. Gewirth aus der Reflexion auf *mein eigenes Handeln* zu begründen (vgl. Steigleder 1992 a/b). Seine Argumentation wirkt auf den ersten Blick überzeugender als Versuche einer deduktiven Letztbegründung aus einem allgemeinen, obersten Prinzip. Denn er unternimmt den Versuch, die Verpflichtung gegenüber anderen aus einer Art wechselseitiger Vertragsbindung zu begründen, die aus Rechten erwächst, die ich zunächst nur mir selbst zuerkennen «muß». Der Teufel steckt allerdings erneut in diesem «muß». Aus der Möglichkeit, meine Rechtsansprüche gegenüber anderen rational zu begründen, folgt nämlich noch nicht, daß ich sie gegenüber anderen auch wirklich in Anspruch nehmen muß. Wenn ich dies prinzipiell nicht tue, greift aber auch das Prinzip der Gleichbehandlung (Universalisierung) nicht mehr, aus dem sich nach Steigleder umgekehrt auch die Ansprüche des anderen an mich rechtfertigen.

Seine Argumentation versucht diesen Mangel an Verbindlichkeit zu verschleiern, indem sie die (vermeintlich) logisch lizenzierte Berechtigung, einen Anspruch gegenüber anderen Mitgliedern dieser Vertragsgemeinschaft zu erheben, als eine Notwendigkeit darzustellen versucht, diesen Anspruch auch wirklich zu erheben. Sie begründet dies mit der immer wiederkehrenden (dialektischen) Argumentationsfigur, daß ein Handelnder bestimmte Urteile über sich selbst nur um den Preis eines Selbstwiderspruchs bestreiten kann. Wenn man davon absieht, daß derartige Denknöwendigkeiten gar nicht bestehen – auf eine systematische Destruktion der für Steigleders Argumentation konstitutiven «Dialektik des Scheins» (Kant) muß an dieser Stelle verzichtet werden –, so genügt schon der Verweis auf die Differenz zwischen «müssen» und «sollen» (= sollen), um dieses Argument aus den Angeln zu heben. Um es etwas anschaulicher auszudrücken: Man braucht sich nicht in einen Selbstwiderspruch zu begeben bzw. den Versuch zu unternehmen, Steigleders Argumenten zu widersprechen; es genügt, daß wir unsere «Rechte» prinzipiell als gleichgültig oder die Frage nach der Wahrheit unseres Wollens prinzipiell als unentscheidbar erachten können. Der Satz des «ausgeschlossenen Dritten» läßt sich nicht ontologisieren. Aus der Tatsache, daß ich zum Beispiel nicht ohne Selbstwiderspruch sagen kann «Alle meine Sätze sind unwahr», folgt noch lange nicht, daß ich – zumindest in einigen Sätzen – wirklich die Wahrheit spreche. Gehört es doch gerade zu den Prinzipien von Unwahrheit und Lüge, ihr Spiel im Verschwiegenen zu treiben. Man muß sich nicht zwangsläufig in den Fallstricken dieser Dialektik verfangen – es genügt festzuhalten, daß sie uns zu keiner positiven Einsicht verhilft; sie sagt uns nicht, was wirklich gilt.

So läuft Steigleders Ethik auf eine Form von «kommunitärem Narzißmus» hinaus. Sie fragt nicht wirklich nach dem spezifischen Sinn moralischer Verpflichtungen gegenüber anderen, sondern ersetzt das Prinzip moralischer Verbindlichkeit durch die Forderung nach Einhaltung einer Vertragsvereinbarung zwischen gleichgesinnten Ich-Subjekten. Warum aber sollte man sich auf eine solche Vereinbarung einlassen? Die Anerkennung moralischer Verbindlichkeiten läßt sich nicht theoretisch einfordern. Wo wir uns aber dennoch darauf besinnen, ethisch zu handeln, tun wir dies, weil wir unsere faktische Verantwortung gegenüber anderen ernst nehmen, und nicht weil wir unsere eigenen Rechte in Anspruch nehmen wollen. Steigleders Argumentation ist in dieser Form entweder irrelevant (weil man lieber ins Kino geht, als über «Ethik» nachzudenken) oder unbrauchbar (weil sie nicht einhalten kann, was ihr hochgesteckter ethischer Anspruch verspricht).

8 Auch das Lachen ist eine Form des Verstehens, die durch theoretische Einsichten nicht ersetzt werden kann (dazu: Plessner 1982).

9 Kant ist sich dieser Problematik durchaus bewußt (KPV A 72–87, dazu: Lyotard 1987, 201 f.). Weil Verpflichtungen unser Tun zu etwas bestimmen, weil sie nicht Gegenstand unserer Aufmerksamkeit sind, sondern unser Ver-

halten unmittelbar betreffen, ist ihr Verbindlichkeitsanspruch unabhängig von unserer Reflexion auf theoretische oder empirische Gegebenheiten von vornherein (a priori) verständlich: «[...] gleichsam als ein Faktum der Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist [...]. Also kann die objektive Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion, durch alle Anstrengung der theoretischen, spekulativen oder empirisch unterstützten Vernunft, bewiesen, und also, wenn man auch auf die apodiktische Gewißheit Verzicht tun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so a posteriori bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst fest» (KPV A 81/82, 161, auch: A 163/164).

10 Die Verpflichtung wird «in einer ideellen Natur entgegengenommen und nicht mittels der Sinnlichkeit in der wirklichen Welt». Lyotard 1987, 204.

11 «Das moralische Gesetz ist daher bei jenen [den endlichen Wesen] ein *Imperativ*, der kategorisch gebietet, weil das Gesetz unbedingt ist; das Verhältnis eines solchen Willens zu diesem Gesetze ist *Abhängigkeit*, unter dem Namen der Verbindlichkeit, welche eine *Nötigung* [...] zur Handlung bedeutet, die darum Pflicht heißt» (KPV A 57). Dazu Lyotard: «Diese Verpflichtung ist einem Zwang darin analog, daß sie die Verschiebung eines Ich auf die Empfänger-Instanz, seine Geiselnahme ist» (ders. 1987, 204).

12 «Man weiß nicht, wessen Freiheit die Freiheit ist. Man weiß bloß, daß sie sich über das Gefühl der Verpflichtung des Empfängers des Gesetzes ankündigt, nichts weiter» (Lyotard 1987, 206).

13 Der differenzlose Befehl wäre sinnlos, weil er nur sagen würde, was ich ohnehin schon verstanden habe: eine Tautologie, die nichts befiehlt. Deshalb setzt selbst der innere Monolog eine nicht bloß fiktive, sondern auch *sinnliche* Differenz voraus – sie ist der Zeitlichkeit des Monologs a priori eingeschrieben. Solange unsere Gedanken «Sinn» haben, werden selbst unsere innersten Gedanken einer *sinnlichen* Realität verhaftet bleiben. In seinem Essay «Die Stimme und das Phänomen» hat Jacques Derrida dieses generelle Problem philosophische «Innerlichkeit» in kaum zu übertreffender Präzision am Beispiel des «inneren Monologs» Edmund Husserls aufgezeigt (vgl. Derrida 1979).

14 Wenn wir das Verhalten eines Menschen nach empirischen Maßstäben vollständig vorhersagen könnten, hätten wir im Blick auf ihren empirischen Charakter gezeigt, daß es keine Freiheit gibt. «Wenn wir aber eben dieselben Handlungen in Beziehung auf die Vernunft erwägen, und zwar [...] in praktischer Absicht, so finden wir eine ganz andere Regel und Ordnung, als die Naturordnung ist» (KRV B 578).

15 «[...] dem Gesetz der Freiheit (als einer gar nicht bedingten Kausalität), mithin auch dem Begriff des Unbedingt-Guten kann keine Anschauung, mithin kein Schema seiner Anwendung in concreto unterlegt werden» (KPV A 122).

16 Der Verstand urteilt immer auf der Grundlage von Naturgesetzen, nur –

so Immanuel Kant – «daß er in Fällen, wo die Kausalität aus Freiheit beurteilt werden soll, jenes Naturgesetz einfach zum Typus eines Gesetzes der Freiheit macht» (KPV A 123).

17 «Wenn die Maxime der Handlung nicht so beschaffen ist, daß sie an der Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe hält, so ist sie sittlich unmöglich» (KPV A 123).

18 «Das so, daß des *Handle so, daß* muß im Imperativ eher als ein «als ob» denn als ein «dergestalt daß» verstanden werden» (Lyotard 1987, 209).

19 «Wenn es möglich sein soll, daß die Maxime deines Willens zum «allgemeinen Naturgesetz» erhoben wird und eine «allgemeine Gesetzgebung» konstituiert [...], so muß offenbar die mangelnde Symmetrie zwischen ich und du zugunsten eines Allgemeinen, der «Menschheit», des Wir der austauschbaren Ich und Du, vergessen werden» (Lyotard 1987, 210).

20 Vgl. dazu auch den Beitrag von Jean-Pierre Wils in diesem Band, Seite 119 ff.

21 Kant schränkt das Gefühl der Achtung von vornherein auf den Bereich dessen ein, was er als «die Erhabenheit unserer Natur» oder «die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz» (KPV 211) bezeichnet. Seine Analytik der Triebfedern der praktischen Vernunft bleibt insofern einer abstrakt-theoretischen Perspektive verhaftet, die der konkreten Situation der Begegnung mit dem anderen zuwenig Bedeutung beimißt. Dies führt nahezu zwangsläufig dazu, daß die Bedeutung dieses Gefühls für die Entdeckung des anderen als Anderen (Lévinas) bei Kant unterschätzt bzw. durch eine voreilige «Personalisierung» des anderen im oben angedeuteten Sinne überspielt wird. Kant tendiert dann auch dazu, das Gefühl der Achtung vor dem anderen mit dem Gefühl der Achtung vor der Achtung, die der andere dem Gesetz entgegenbringt, in eins zu setzen. Die Bedeutung von Lévinas' Philosophie besteht demgegenüber gerade darin, daß er die Reflexion auf das moralische Gesetz zunächst hintanstellt: «Zweifellos könnte man entsprechend dem, was ich eben gesagt habe, eine Ethik aufbauen, aber das ist nicht mein eigentliches Thema» (1992 b, 69 f).

22 Den Begriff des «Leibes» behält Lévinas im allgemeinen dem Leib des Subjektes vor, das der Begegnung mit dem anderen ausgesetzt ist: «[...] Leib als Passivität und Entsagung, reines Ertragen» (Lévinas 1992 a, 179, vgl. auch 241 ff).

23 Vgl. dazu: Hoff/in der Schmitt in diesem Band, Seite 227 ff.

24 Der Begriff des «perfekten Verbrechen» geht auf Lyotard zurück und bezeichnet ein ganz bestimmtes, zeichentheoretisch problematisierbares Phänomen. Lyotard hat die Struktur solcher Verbrechen vor allem im Kontext der Sprache des Nationalsozialismus zu thematisieren versucht (Lyotard 1987, vor allem Aph. 155 ff). Ihre innere Logik entspricht der verhängnisvollen Folgerichtigkeit einer Mythologie des Verschwinden-Lassens – sprachphilosophisch

betrachtet, dem Versuch, alle vier Aspekte einer möglichen Anklage gegen die Täter des Verbrechens systematisch zu neutralisieren: den Referenten des Anklage-Satzes (das Opfer selbst) gedanklich oder faktisch zu vernichten, den Sender (die Zeugen) zum Schweigen zu bringen, den Empfänger (den Richter) zu betäuben und seine Bedeutung von vornherein für unsinnig zu erklären (Aph. 7). Lyotard veranschaulicht diese Logik am Beispiel der «Gehirnwäsche». Gelingt es, die Zeugen einer Gehirnwäsche zum Schweigen zu bringen, so läßt sich die Tat für inexistent erklären. Jede Aussage des Opfers über das Verbrechen wird nun als unsinnig erscheinen: Entweder fand eine Hirnwäsche statt, dann kann es sich nicht mehr daran erinnern; oder es kann sich erinnern, dann lügt das Opfer. Die Betäubung der Richter liegt dann in der Logik der juristischen Urteilsfindung. Wo das explizite Zeugnis verlorengeht, werden die stummen Indizien des Verbrechens um ihre Aussagekraft gebracht.

Die Logik der Für-tot-Erklärung von irreversibel komatösen Menschen muß als ein weiteres Beispiel dieser Mythologie des Verschwindens verstanden werden. Man bringt die Zeugen der Tötung komatöser Menschen zum Schweigen, indem man die Schuldgefühle der betroffenen Angehörigen oder Krankenschwestern psychologisiert und ihnen damit jede ethische Signifikanz abspricht. Man neutralisiert den Referenten, indem man die Opfer vorzeitig für tot erklärt. Man neutralisiert die Bedeutung von Sätzen über «hirntote» Komapatienten, indem man ihre definitive Für-tot-Erklärung mit dem «point of no return», der Irreversibilität des Sterbeprozesses, zusammenfallen läßt: Entweder gibt es Menschen, die uns von der Erfahrung eines tiefen Komas berichten können; dann war ihr Koma nicht irreversibel. Oder das Koma war irreversibel; dann werden sie nie wieder von ihrem Zustand berichten können. Es bleiben uns nur die stummen Indizien einer unvorstellbaren Verneinung.

Der Versuch einer sozialphilosophischen Analyse des durch diese Neutralisierung konstituierten Schuldzusammenhangs hätte über die Reflexion rein psychologischer Aspekte von Schuld Erfahrung hinauszugehen und vor allem das spezifische Rationalisierungsverhalten derer zu reflektieren, die – gewollt oder ungewollt – in die Für-tot-Erklärung irreversibel komatöser Patienten praktisch verwickelt sind. Es scheint nach menschlichem Ermessen unmöglich, die logische Neutralisierung der Verantwortung gegenüber einem anderen Menschen nachträglich zu verantworten. Jeder Versuch, sich von der 1968 getroffenen Entscheidung der Harvard-Kommission wirkungsvoll zu distanzieren, muß insofern zumindest von den an dieser Praxis Beteiligten als Tabubruch erfahren werden. – Für die weiterführende sozialphilosophische Reflexion derartiger politisch-ethischer Schuldkomplexe könnte sich auf diesem Hintergrund eine systematische Auseinandersetzung mit dem Problem des Vätermords bei Sigmund Freud sowie der kantischen Analytik des radikal Bösen als hilfreich erweisen (vgl. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*; zum Problem des Vätermords: Lyotard 1988).

25 «Und Sartre spricht auf bemerkenswerte Weise davon, daß der Andere ein reines Loch in der Welt ist; allerdings bricht Sartre die Analyse zu früh ab» (Lévinas 1989, 52).

26 «Der Andere kann das, was er ist: unendlich anders, nur in der Endlichkeit und der Sterblichkeit (der meinen *und* der seinen) sein. Freilich nur im Augenblick, wo er zu Sprache kommt, erst dann und auch nur dann, wenn das Wort *anders* einen Sinn hat; hat Lévinas uns aber nicht gelehrt, daß man vor der Sprache nicht denkt?» (Derrida 1976 a, 174 f).

27 Zur Selbstorganisation von Sprache vgl. Wildgen 1990. Über das Verhältnis von Sprache und Bewußtsein heißt es dort: «Our intuitive view of language as an individual capacity or as product of goal-oriented cultural development is misleading. Language process cover domains below individual consciousness [...] and beyond individual experience» (425). Der Gebrauch der Sprache *kann* mit spezifischen Bewußtseinszuständen korrespondieren – sie sind dafür aber nicht konstitutiv. Umgekehrt muß allerdings auch bezweifelt werden, daß sich die mit dem Gebrauch von Sprache korrespondierenden Bewußtseinszustände überhaupt vollständig erfassen lassen (vgl. auch Anm. 28).

28 Aus diesem Grund scheint man selbst in den Neurowissenschaften von der Möglichkeit einer rein physikalistischen Betrachtungsweise zunehmend Abstand zu nehmen. Man sucht statt dessen einen Mittelweg, der es erlaubt, unter Anerkennung der Eigenständigkeit beider Bereiche «Mentales» und Physikalisch-Biologisches miteinander in Beziehung zu setzen (vgl. dazu: Bunge 1989). Unter dem Gesichtspunkt der Anwendungsbezogenheit solcher Theorien ist dies durchaus zu begrüßen. Philosophische Vorbehalte im Sinne des oben Gesagten sind allerdings dann geltend zu machen, wenn man daraus prinzipielle Schlüsse in bezug auf das Verhältnis von «Gehirn und Bewußtsein» zu ziehen versucht. Neurologische Theorien erlauben schon aus methodologischen Gründen immer nur, einen bestimmten Aspekt von Bewußtsein – den Aufmerksamkeitsakt im Sinne eines reflexiven «Bewußtseins von etwas» – mit empirisch gesicherten Aussagen über das Nervensystem in Beziehung zu setzen. Die Existenz von Bewußtsein *selbst* bleibt ihnen a priori verborgen. Daß ich über meine Bewußtseinszustände Auskunft geben kann, begründet nicht die Existenz von Bewußtsein – es setzt diese vielmehr immer schon voraus. Jeder Versuch, eine plausible Hypothese über die Existenzbedingungen von Bewußtsein zu formulieren, bewegt sich deshalb im Bereich rational unausweisbarer Spekulationen – kantisch gesprochen: Er verfällt einer transzendentalen Illusion.

29 Ausführlicher zur Unmöglichkeit eines solchen Vergleichs: Derrida 1992 a, 58–70

30 So ist zum Beispiel nach Martin Heideggers oft als Anthropologie mißverstandenen Daseinsanalytik der Mensch – im Unterschied zum Tier – dazu

fähig, seinen Tod *als solchen* zu begreifen (vgl. ders. 1982, 215; dazu Derridas Kritik an Heidegger: Derrida 1992a, vor allem Anm. 60).

31 Angesichts der Uneindeutigkeit der klassischen Differenzierungsversuche zwischen Mensch und Tier hat der Philosoph Peter Singer vorgeschlagen, den Lebenswert eines Lebewesens an seiner jeweiligen Leidensfähigkeit zu messen (Singer 1984, 72 f). Doch selbst wenn man davon absieht, daß auch dieses Kriterium – entgegen dem Anschein – einer wissenschaftlichen Objektivierung unzugänglich bleibt (auch Singer nimmt damit auf irgendeine Form von «Geist» Bezug), scheitert sein Vorschlag schon an der Unverbindlichkeit seiner ethischen Prämissen. Das Mitleid mit einem Lebewesen begründet für sich genommen noch keine ethische Verpflichtung. Für Singers Ethik gilt in noch viel stärkerem Maße, was oben über die Versuche einer normativen Letztbegründung gesagt wurde (vgl. Anm. 7): Sie bewegt sich auf einem vor-ethischen Reflexionsniveau.

Seine weiterführenden Überlegungen zum Personbegriff nehmen überdies erneut auf das Selbstbewußtseinsphänomen als Grundlage des Wissens um seinen eigenen Tod Bezug (vgl. ebd. 109 ff). Daß er auf die Frage nach dem «Geist» keinen ernstzunehmenden Gedanken verschwendet, muß allerdings mißtrauisch stimmen. Im Prinzip begnügt sich Singer damit, das «Leiden» der Person an der Endlichkeit ihres Daseins als selbstverständlich vorauszusetzen. Die Frage nach dem ontologischen Status derartiger Annahmen stellt sich aber auch dann, wenn sie sich keiner letztgültigen Antwort zuführen läßt. Man kann ihr nur um den Preis eines unkritischen Dogmatismus entkommen.

32 «Les végétariens eux aussi mangent de l'animal et même de l'homme. Ils pratiquent un autre mode de dénégation.»

33 Vgl. Hegels Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft, ders., Phänomenologie des Geistes, 120 ff.

34 Vgl. dazu Derridas Analyse der Hegelrezeption George Batailles, Derrida 1976b.

35 Vgl. Bataille 1978, 52. Hieraus erklärt sich vermutlich auch die Bedeutung von Tiersymbolen als Symbole königlicher Herrschaft, die man in dieser Form auch noch im alten Israel beobachten kann (vgl. Janowski et al. 1993, 107–111).

36 Es ist nicht der «Hedonismus der Masse» (Klaus Töpfer), sondern viel eher die Unfähigkeit zu genießen, die unsere Gesellschaft zu einer hemmungslosen Ausbeutungsgesellschaft werden läßt.

37 Obszöne Gegenstände – der Leichnam, den man in einem See zu versenken versucht – zeichnen sich dadurch aus, daß man sich ihrer nicht zu entledigen weiß – sie «verunreinigen» uns. Zu einem derart «obszönen» Objekt wird der Körper eines Menschen erst dort, wo er das Geheimnis seines Lebens verliert und zu verwesen beginnt: «[...] alles, was kein Geheimnis [...] hat, alles, was wie ein verwesender Körper einzig dem materiellen Vorgang seiner Auflö-

sung überlassen ist [...], alles, was ohne Maske, ohne Schminke und ohne Gesicht der reinen Operation des Sex oder des Todes überlassen wird – all das kann als obszön und pornographisch bezeichnet werden» (Baudrillard 1985, 68).

38 Vielleicht wird auf diesem Hintergrund das Ausmaß an Menschenverachtung begreiflich, das auch heute noch den Alltag in einigen psychiatrischen Anstalten der ehemaligen DDR bestimmt. Exemplarisch sei an dieser Stelle ein Bericht von Ernst Klee (1993) zitiert, der im Winter 1992 die psychiatrische Anstalt in Ueckermünde (Vorpommern) besuchte: «Viele Bewohner, Männer und Frauen, liefen und krochen nackt oder mit Windeln ‹bekleidet› herum. Männer wie Frauen saßen sich in einer Massentoilette auf Kackstühlen gegenüber, einige Behinderte waren in der Mitte des Raumes auf Nachttöpfen platziert (‹Topfen› nannte man das). Keiner der Verantwortlichen störte sich daran. ‹Das sind doch Gehirndefekte›, sagte mir ungerührt ein Abgeordneter des Sozialausschusses im Schweriner Landtag, ‹nicht förderungsfähig›.»

39 «C'est de lui [l'autre comme homme, JoH.] que le sujet est d'abord l'otage. Le ‹Tu ne tueras point› – avec toute sa conséquence, qui est sans limite – n'a jamais été entendu dans la tradition judéo-chrétienne, ni apparemment par Lévinas, comme un ‹tu ne mettras pas à mort le vivnat en général›» (Derrida 1992 c, 293).

40 Für die jüdische Tradition dürfte dies allerdings nicht vorbehaltlos zutreffen. Das alte Israel kennt – im Unterschied zur abendländischen Tradition – keinen «ontologischen» Unterschied zwischen Mensch und Tier, geschweige denn, daß man Tiere als Objekte behandelte. Schon die Tatsache, daß Tiere explizit in das Gebot der Sonntagsruhe mit einbezogen werden (Exodus 23,12) zeigt, daß das Tier im alten Israel nicht nur Rechte besaß, sondern sogar in die konkrete Lebenskultur der Menschen einbezogen wurde (vgl. Pury 1993).

41 Der Gedanke einer modifizierten Form der Achtung der Würde des Tieres ist keineswegs so exotisch, wie dies Derridas Äußerungen zum Tier suggerieren. Analogien dazu finden sich auch in der jüdisch-christlichen Tradition (zur jüdischen Tradition vgl. Pury 1993, Liedke 1993). Diese Vorbilder zeigen aber auch, daß die Frage des Tieres nicht als ein allgemeinontologisches Problem verstanden werden kann. Letzten Endes ist die Form des Zusammenlebens von Mensch und Tier entscheidend (vgl. Anm. 38).

42 Ausführlicher dazu: Hoff/in der Schmitt, in diesem Band 153 ff.

43 Ritualisierte Verhaltensweisen gehorchen einer strengen Logik, die man nur um den Preis ihrer Entwertung mißachten kann. Deshalb ist es außerordentlich problematisch, in diesem Zusammenhang von «Spendern» und «Empfängern» zu sprechen oder die «Spende» eines Organs als «Geschenk» zu bezeichnen. Die Spende einer Gabe setzt logisch den «Tod des Spenders» voraus: Jedes Geschenk ist testamentarisch, es gibt sich dem anderen

ohne Wiederkehr zu eigen. Auch wenn diese Form der souveränen Gabe unter gewöhnlichen (säkularen) Subjekten zumindest in Reinform nicht vorkommt, so gehört dies doch zu den strengen Spielregeln dieser Geste (dazu: Derrida 1993, 110f). Die Struktur einer «Organspende» ist demgegenüber per definitionem paradox. Solange die «Gabe» für den «Empfänger» von Nutzen ist, wird sie sich einer echten Aneignung oder Konsumtion qua Abstoßung widersetzen; verliert sie ihr «Eigenleben» (stirbt sie ab), so wird sie für ihn unbrauchbar. Er wird sich die «Gabe» des Spenders also niemals – im juristischen Sinne des Wortes – zu eigen machen können. Der «Spender» hat das Organ – auch wenn er de facto schon gestorben ist – nie wirklich «aus der Hand» gegeben, sein Organ ist eine Gabe ohne Rechtsgarantie: Falschgeld.

An diesem Punkt ergeben sich einige aufschlußreiche Analogien zum kapitalistischen Prinzip des Mehrwerts. Im Unterschied zu einem konsumierbaren Objekt, das einen Eigenwert besitzt, ist das Organ (als «Arbeitskraft») für den «Empfänger» nur insofern von Wert, als seine Produktivität seinen Eigenwert überwiegt (vgl. dazu die immer noch unübertroffene Semiotik der Mehrwerts bei Karl Marx: ders. 1962, vor allem 192–213). Man kann sich auch dies anhand von Derridas Semiotik des «falschen Geldstücks» veranschaulichen: «Der Umlauf des falschen Geldstücks kann, selbst bei einem «kleinen Spekulanten» die realen Zinsen eines echten Kapitals erzeugen. Ist so die Wahrheit des Kapitals, insofern es Zinsen ohne Arbeit erzeugt, indem es, wie man sagt, *von alleine arbeitet*, nicht fortan das Falschgeld?» (ebd. 120). Strenggenommen muß also schon die konventionelle «Organspende» als Untertypus des kapitalistischen Organhandels verstanden werden. Unter dem Gesichtspunkt ihrer inneren Logik betrachtet – den Handlungsmotiven, die die Praxis der Organtransplantationen aus sich heraus hervorbringen muß – werden die Interessenvertreter der Transplantationsmedizin deshalb immer zu einer kapitalistischen Lösung des Verteilungsproblems tendieren. Neben dem Modell eines freien Organhandels und seiner staatskapitalistischen Variante (der «Widerspruchslösung») gibt es eigentlich keine ernstzunehmenden Alternativen. Die hohe Wertschätzung, die die religiös unterfütterte Opferrhetorik der Transplantationslobby in ihren öffentlichen oder kirchlich vermittelten Verlautbarungen genießt, deutet aber darauf hin, daß man – zumindest unter Marketing-Gesichtspunkten – auf ein ethisch-religiöses Produktdesign nicht verzichten kann.

44 Dazu: Die Macht und die Norm, in: Foucault 1976b, 99–107.

45 Vgl. Foucault 1976a. Zum «Leichnam» der medizinischen Anatomie und Physiologie vgl. auch Sartres Ausführungen zur Phänomenologie des Leibes in: Sartre 1962, vor allem 450f.

46 Vgl. Foucault 1976, 19ff. Schon der Hinweis auf die Verwendung von «Placebo-Medikamenten» zeigt, wie schnell ein am «toten Körper» orientiertes medizinisches Paradigma der Theoriebildung, das alle subjektiven Aspekte der Begegnung zwischen Arzt und Patient zu einer theoretisch vernachlässigbaren

Größe erklärt, an seine Grenzen stößt: «Wie soll man» – so fragt sich der Wissenschaftstheoretiker Georges Canguilhem – «ein Phänomen wie die theoretische Wirksamkeit eines Hirngespinnstes in eine rationale Form bringen? Wie soll man eine rationale Unterscheidung treffen zwischen objektiver und subjektiver Heilung, und das heißt: die Subjektivität zum Gegenstand einer objektiven Behandlung machen?» (Canguilhem 1989, 58). Medizinische Behandlungserfolge lassen sich nicht von der subjektiven Überzeugung des Patienten isolieren: «Wäre dem nicht so, so müßte jeder Knochenbruch, der regelrecht eingerenkt und verbunden ist, heilen. Dem ist aber nicht so» (Georg Groddeck, Das Buch vom Es, München ²1972, 264, zitiert nach Canguilhem 1989, 59). Spiritualistische Theorien, die zur Erklärung dieser im ganzen unbestreitbaren Fakten angeführt werden, mögen wenig überzeugen. Richtig aber ist, daß jeder Versuch, sie in das rationale Paradigma der wissenschaftlichen Medizin zu integrieren, an den Aporien humanwissenschaftlicher Theorien scheitern muß. Die Überzeugung etwa, derartige Phänomene ließen sich gehirphysiologisch erklären, ist kaum erklärungskräftiger als die Behauptung, bei Gefühlen von Schmerz oder Liebe handle es sich um bloße «Gehirnreflexe». Canguilhem hat dies sehr deutlich gesehen: «Wenn man anerkennt, daß das Vermögen der Illusion nicht zu den Fähigkeiten eines Objekts gehört, ist man objektiv» (62).

47 «Der jetzige Zustand ist die Folge der (durch die Verfügbarkeit von immer mehr Behandlungsoptionen) zunehmend geringeren Möglichkeit, einen objektiven Bedarf an Gesundheitsgütern zu bestimmen. Es ist außerdem Konsequenz des Umstandes, daß der Leistungsanspruch auch auf solche Leistungen ausgedehnt wurde, die das Ziel haben, subjektiv vorhandene Bedürfnisse nach Gesundheitsgütern und -leistungen zu befriedigen. Dazu hat die Medizin durch die Entdifferenzierung von Krankheit und Gesundheit – wie das Beispiel Cholesterin zeigt – beigetragen: Legt man die auf Konsensuskonferenzen getroffene Norm zugrunde, dann müssen ca. 80% der über 45jährigen Männer als behandlungsbedürftig eingestuft werden. Dies leistet einer totalen Medikalisierung der Gesellschaft Vorschub, ohne daß sich daraus für den einzelnen notwendigerweise ein meßbares «Mehr» an Gesundheit und Chancengleichheit ergeben würde» (Arnold 1993, 173).

48 Canguilhem geht mit dieser Form von Macht- und Gesellschaftskritik sehr scharf ins Gericht: «Wer den Medizinern eine solche Frage stellt, stellt die Medizin anders in Frage, als es der heutigen Mode entsprechend jene tun, die ihre Argumente aus einem ideologischen Mischmasch beziehen, in dem sich die Lebensqualität, die Reformhausmentalität sowie einige Abfallprodukte der Psychoanalyse ein Stelldichein geben. Dieses Platitüdenamalgam, das noch mit der Forderung nach Selbstverwaltung der persönlichen Gesundheit gekrönt wird, läuft einfach auf die Wiederbelebung der therapeutischen Magie hinaus» (53).

49 Stoicorum veterum fragmenta collegit Ioannes ab Arnim, Nr. 190.