

Gernot Böhme
Ethik leiblicher
Existenz

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1880

Seit die technische Entwicklung dem Menschen sozusagen auf den Leib gerückt ist, sind der moralische Umgang des Menschen mit sich selbst wie auch der gesellschaftliche Umgang mit Leib und Leben fraglich geworden. Gentechnik, Reproduktions- und Transplantationsmedizin, Schönheitschirurgie und Neuro-Enhancement verlangen eine neue und explizite Verständigung darüber, wie wir unsere Natur leben wollen, genauer: Sie verlangen nach einer Ethik leiblicher Existenz. Ohne sie fehlt die Basis für Entscheidungen des Einzelnen als mündiger Patient wie für die notwendige gesellschaftliche Regulierung der neuen medizinischen Techniken. Anhand zahlreicher Beispiele zeigt Gernot Böhme, wie eine solche Ethik verfasst sein muss, um diesen Herausforderungen sowohl auf individueller als auch auf gesellschaftlicher Ebene gewachsen zu sein.

Gernot Böhme war Professor für Philosophie an der TU Darmstadt und ist heute Direktor des Instituts für Praxis der Philosophie e.V. (IpPh) in Darmstadt.

Gernot Böhme
Ethik leiblicher Existenz

*Über unseren moralischen Umgang
mit der eigenen Natur*

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1880

Erste Auflage 2008

© der deutschen Ausgabe

Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2008

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-29480-2

I 2 3 4 5 6 – 13 12 11 10 09 08

Inhalt

Einführung

Die Ethikdebatte und ihre Defizite	9
Zur Geschichte der Moral in der BRD	22

Ethik-Kritik

Die Verlegenheit der Ethik	41
Ethik oder Ästhetik	52
Pflichten gegen sich selbst	59

Neinsagen-Können als moralische Kompetenz

Substantielle Sittlichkeit oder <i>das Übliche</i>	71
Eine Kultur der Freiheit	84
Humanität und Widerstand	95

Das leibliche Fundament des Selbstseins

Leib: die Natur, die wir selbst sind	119
Eingedenken der Natur im Subjekt	136
Mein Körper – mein Leib	150

Die Natur und das Pathische

Die Natur des Menschen	165
Die Natur als Adressat der Ethik	179
Souveränität und die Ethik des Pathischen	188

Ethik unter den Bedingungen der technischen Zivilisation

Die Vernunft und der Schrecken	205
Gentechnik und das Selbstverständnis des Menschen	213
Die Moralisierung der Wissenschaftspolitik	221
Ethik leiblicher Existenz	233
<i>Namenregister</i>	251

Einführung

Die Ethikdebatte und ihre Defizite

Ethik ist seit einigen Jahrzehnten ein Thema, das die Öffentlichkeit beschäftigt und das auch zu neuartigen Institutionen geführt hat. Zunächst war es nur die Einführung des Faches Ethik an den Schulen als Ausweichfach für Religionsverweigerer, dann gab es Ethikkommissionen an verschiedenen Orten – in den Wissenschaftsorganisationen, in den Kliniken – und schließlich wurde gar ein nationaler Ethikrat gegründet. Diese Entwicklung macht deutlich, dass es ungewohnte moralische Herausforderungen an den einzelnen Menschen wie an die Gesellschaft gab, denen zu begegnen man weder durch die überkommene Sittlichkeit noch durch die bestehenden Gesetze gerüstet war. Solche Herausforderungen betrafen fast durchweg den Umgang mit Leben und insbesondere mit dem menschlichen Leben. Dass dieser Umgang problematisch geworden war und bis heute problematisch ist, liegt vor allem an der Entwicklung der Technik, einer Technik, die – wie man sagen kann – *invasiv*¹ geworden ist: Sie dringt tief in den menschlichen Leib ein, wie sie auch zuvor schon in die äußere Natur und in die Gesellschaft eingedrungen war. Was wir heute unter der eigenen und der äußeren Natur verstehen und was als leibliche und gesellschaftliche Existenz lebbar ist, ist nicht mehr ohne die entsprechenden Techniken zu verstehen.

Es begann in den 60er Jahren mit der Debatte zur Sexualethik und dem Kampf zur Abschaffung des § 218 StGB. Diese ethische Revolution war wesentlich durch die Erfindung hormonaler Antikonzeptiva bedingt. Dann folgten die Debatten um die Transplantationstechnik, die zur medizinisch-juristischen Definition des Todes als Hirntod führte, und die Debatte um die Zulässigkeit von gentechnischen Verfahren. Hier ging es vor allem um genetische Frühdiagnose von Behinderungen und um den therapeutischen Eingriff in die Keimbahn. Tiefer liegend, weil es dabei nicht erst um die Anwendung, sondern bereits um die Gewinnung von wissenschaftlichem Wissen geht, sind die Debatten um die Forschung an und mit menschlichem Leben. Sie haben zum Embry-

¹ Gernot Böhme, *Invasive Technisierung. Technikphilosophie und Technikkritik*, Kusterdingen 2008.

onenschutzgesetz geführt, das jegliche Verwendung menschlicher Embryonen außerhalb des Reproduktionsvorganges untersagt, und zum Stammzellengesetz, das den wissenschaftlich-technischen Umgang mit Stammzellen in höchst enge Grenzen einschließt. Die Forschung am menschlichen Leben wie die Forschung am Leben überhaupt führte ferner zur Debatte um die Patentierbarkeit der dabei gewonnenen Kenntnisse und Verfahren – und damit verbunden der Objekte, also der Gene, Zellen, Organismen, die mit diesen Verfahren *dargestellt*² werden können. Schließlich ist in jüngster Zeit eine ethische Debatte um die Hirnforschung entbrannt, die nun nicht mehr nur die Hirnforschung als invasive, also in den menschlichen Leib eindringende Technik betrifft,³ sondern umgekehrt das Eindringen der Hirnforschung in unsere ethischen Grundkonzepte selbst: Die menschliche Freiheit steht zur Debatte. Die technisch-pharmakologischen Möglichkeiten betreffen auch hier nicht mehr nur den medizinisch indizierten Eingriff, sondern bereits den alltäglichen Umgang mit sich selbst. Was wissenschaftlich euphemistisch als Neuro-Enhancement bezeichnet wird, wird in der Praxis zum Gehirn-Doping.

Bemerkenswert ist nun, dass für die gesellschaftlichen Debatten oder auch für die konkreten Probleme, in die Personen und Institutionen geraten, professionelle Ethiker, und das heißt Philosophen, die sich in besonderem Maße der philosophischen Teildisziplin *Ethik* zugewandt haben, zu Rate gezogen werden. Das erklärt sich sicher aus der allgemeinen Praxis unserer Gesellschaft, Probleme an Experten zu delegieren. Es bedürfte aber eine besonderen Erklärung, weil die akademische Subdisziplin *Ethik* genau genommen Meta-Ethik ist: Sie behandelt nicht konkrete ethische Probleme, sondern die Sprache der Ethik, ethische Argumentationen und Begründungsstrukturen. Man hat deshalb diese Ethik auch als theoretische von der angewandten Ethik unterschieden.

2 Chemiker und Biologen benutzen diesen Ausdruck für die Herstellung bzw. Isolierung einer Substanz, eines Gewebes oder eines Organismus. Entscheidend für die Bewertung der Patentierung von Verfahren im Bereich der Lebenswissenschaften ist, dass diese Darstellung häufig die einzige Form ist, in der man dann das entsprechende Gewebe bzw. den entsprechenden Organismus überhaupt *hat*. Dadurch wird die Patentierung von Verfahren indirekt zur Patentierung von Gewebe bzw. von Organismen.

3 Ein eindrucksvoller Erfahrungsbericht eines Betroffenen: Helmut Dubiel, *Tief im Hirn*, München 2006.

Es würde demnach von den Ethikern in Ethik-Kommissionen und ähnlichen Institutionen erwartet, dass sie die Ethik auf konkrete Probleme anwenden. Nun ist jedoch fraglich, ob ein in ethischer Argumentation ausgebildeter Fachmann auch in der Lage ist, konkrete moralische Situationen zu beurteilen und gegebenenfalls zu entscheiden. Dazu gehört, wie man gemeinhin glaubt, eine gewisse persönliche Reife und ein durch Lebenserfahrung erworbenes Urteilsvermögen. Wir haben es hier mit dem allgemeinen Problem zu tun, dass eine akademische Ausbildung keinesfalls zugleich eine Charakterbildung impliziert. In gewissem Sinne kann man sogar sagen, dass sie gerade für moralische Kompetenzen abträglich ist, weil sie wegen der auf Objektivität gerichteten Grundhaltung die persönliche Teilnahme an Situationen reduziert.

Es scheint mir nun, dass die Trennung von theoretischer und angewandter Ethik überhaupt das Wesen der Ethik verfehlt. Das ist besonders deutlich geworden am Scheitern einer der berühmtesten Prinzipienethiken: von Immanuel Kants kategorischem Imperativ. Er verlangt von einer Haltung, die ethisch akzeptabel sein soll, dass man wünschen kann, sie zum allgemeinen Gesetz zu machen. Einerseits haben sich Verbrecher wie Eichmann auf den kategorischen Imperativ berufen,⁴ andererseits gibt es Situationen, in denen gerade die Abweichung von dem allgemein Wünschenswerten moralisch sein kann. Man hat deshalb der Prinzipien-Ethik eine Situationsethik entgegengestellt, weil in manchen Anwendungssituationen, d. h. Situationen konkreten moralischen Verhaltens, die Randbedingungen gegenüber den Prinzipien moralisch relevanter sein können – der Naturwissenschaftler wird für solche Konstellationen Verständnis haben. Man hat übrigens am Anfang dieser Debatte – das soll nicht unerwähnt bleiben – die Situations-Ethik als eine ›weibliche‹ der ›männlichen‹ Prinzipien-Ethik entgegengesetzt. Das wird allerdings nicht das letzte Wort zur Sache sein.⁵

Durch diesen Streit – Prinzipienethik vs. Situationsethik – ist nun jedoch ein tiefer liegendes Problem ans Licht gekommen, das mit der so genannten Anwendung der Ethik und, damit verbunden, mit der Tätigkeit professioneller Ethiker zu tun hat. Die

4 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, 5. Aufl., München 1986.

5 Carol Gilligan, *Die andere Stimme: Lebenskonflikte und Moral der Frau*, München 1996; S. Benhabib, D. Cornell, *Feminism as Critique*, Minneapolis 1987.

Konstellation von ethischen Prinzipien und ihren Anwendungen setzt doch voraus, dass die ethischen Prinzipien in ihrer Gültigkeit von den Gegenstandsfeldern ihrer Anwendung unabhängig sind. Für den uns hier interessierenden Fall bedeutet das: Wenn man die moralischen Herausforderungen, die durch die Entwicklung von Technologien im medizinischen Bereich und – noch dahinterliegend – durch die Forschung am menschlichen Leben gegeben sind, durch Anwendung von ethischen Prinzipien lösen will, dann unterstellt man, dass die ethischen Prinzipien selbst nicht zur Debatte stehen. Dass Letzteres der Fall ist, will ich aber behaupten: Durch die invasive Technisierung des menschlichen Körpers, durch die Entwicklung von Wissenschaft und Technik im Bereich menschlichen Lebens stellen sich moralische Fragen, die eine Revision ethischen Denkens selbst notwendig machen. Das soll nun im Folgenden erläutert werden.

Muss sich das moralische Denken ändern?

Die traditionellen ethischen Lehren, von Sokrates und Aristoteles über Kant bis zur Diskursethik unserer Tage, haben uns nicht mit einem Fundament versehen, von dem her die moralischen Fragen, die sich durch die Forschungen am Leben und durch die biomedizinische Technologie heute stellen, beurteilt und gegebenenfalls entschieden werden können. Schlimmer noch, sie gehen an diesen Fragen systematisch vorbei. Das Gefühl dafür äußert sich als eine Art Schrecken, als ein Tummel der Orientierungslosigkeit, durchaus dem verwandt, was Nietzsche in seinem Aphorismus vom tollen Menschen berichtet:

*Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden?*⁶

Warum lassen uns die traditionellen Ethiken im Stich? Meine Antwort lautet: Weil nach ihnen die Natur prinzipiell kein Adressat ethischen Verhaltens war. Dieses Defizit zeigte sich bereits, als es

6 *Die fröhliche Wissenschaft*, Aphorismus 125.

um die Entwicklung einer Umweltethik ging, also um moralische Fragen in Bezug auf die äußere Natur,⁷ es wird jetzt noch dramatischer, da es um die Natur geht, die wir selbst sind, um den menschlichen Leib.

Die These, dass traditionell die Natur, speziell die eigene Natur, kein Adressat ethischen Verhaltens war, bedarf zunächst einer Modifikation, die sie, wie sich zeigen wird, noch verschärft. Die Natur, die wir selbst sind, also der Leib, war in der philosophischen Tradition ein Gegenstand ethischen Verhaltens, wenn auch in negativer Hinsicht. Ein moralisches Subjekt, oder traditionell gesprochen: ein tugendhafter Mensch zu werden, hieß zu allererst, seinen Körper und die aus ihm erwachsenden Triebe und Leidenschaften zu beherrschen. Das Ziel sittlicher Selbstkultivierung bestand in der Herausbildung und Stabilisierung eines moralischen Subjektes, das verantwortungsfähig ist, das bereit ist, zu seiner Schuld zu stehen, und in der Lage, Versprechen zu geben. Der Mensch als moralisches Subjekt sollte deshalb selbstbeherrscht, autonom und unerschütterlich sein. Das hieß den eigenen Körper zum Objekt zu machen und als bloßes Mittel zu gebrauchen. Dagegen sollte der moralische Mensch wesentlich Person sei, ein vernünftiges Subjekt, christlich gesprochen: Auf das Seelenheil kommt es an.

Diese ethische Beziehung zum eigenen Leib durch Abkehr von ihm lässt sich besonders schön an der klassischen Definition des Menschen als *animal rationale*, als vernünftiges Lebewesen, demonstrieren. Auf den ersten Blick scheint es, als sei in diese Definition, was am Menschen Natur ist, gut integriert: Seine Animalität ist ein Element seines Wesens. Doch wie die Definition gebaut ist, nämlich nach dem Schema von *genus proximum* und *differentia specifica*, liegt das, was den Menschen eigentlich zum Menschen macht, in der Rationalität. Er mag Tier sein wie die anderen auch, doch Mensch wird er genannt, insofern er sich von den Tieren unterscheidet – und damit: insofern er sich von der Animalität in ihm selbst absetzt. Kant hat in seiner Vorlesung über *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* diese Verhältnisse klar herausgebracht, indem er die Definition leicht abwandelte: Der Mensch ist ein *animal rationabile*, ein Lebewesen, das vernünftig werden soll. In seiner *Pädagogik* sagt Kant: »Der Mensch kann nur Mensch werden durch

7 Siehe dazu mein Buch *Die Natur vor uns. Naturphilosophie in pragmatischer Hinsicht*. Kusterdingen 2002.

Erziehung.«⁸ Das heißt, er muss sich erst zum Menschen bilden, nämlich durch Ausbildung von Vernunft und Überwindung der Animalität.⁹

Freilich bleibt Kant immerhin so weit auf dem Boden der Tatsachen, dass er den Menschen nicht als frei schwebendes, leibloses Wesen, also nur als intelligibles Subjekt denkt. Vielmehr erkennt er den Leib als Träger, quasi als Vehikel des Vernunftwesens an, und deshalb gibt es auch »die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als einem animalischen Wesen«.¹⁰ Jedoch obgleich Kant es als ethische Pflicht ansieht, seinen Körper nicht zu vernachlässigen und als bloßes Instrument zu nutzen, obgleich er sogar so etwas wie eine Verletzung der Würde des Menschen am Körper ins Auge fasst – die Ethik bleibt für ihn eine Sache interpersonaler Beziehungen. Der eigentliche Adressat ethischen Verhaltens ist der andere Mensch, genauer die andere Person. Das hat sich selbst bei Jürgen Habermas noch nicht geändert, der immerhin die Frage nach der natürlichen Konstitution des Menschen spät noch in die Ethik aufgenommen hat. In seinem Buch *Die Zukunft der menschlichen Natur* schreibt er:

›Menschenwürde‹ [ist] im streng moralischen und rechtlichen Verstande an diese Symmetrie der Beziehungen gebunden. Sie ist nicht eine Eigenschaft, die man von Natur aus ›besitzen‹ kann wie Intelligenz oder blaue Augen; sie markiert vielmehr diejenige ›Unantastbarkeit‹, die allein in den interpersonalen Beziehungen reziproker Anerkennung, im egalitären Umgang von Personen miteinander, eine Bedeutung haben kann.¹¹

Diese Voraussetzung reziproker Anerkennung zwischen Personen als Basis ethischen Verhaltens ist nun gerade für eine Ethik, die sich der Gefährdung der Natur konfrontiert sieht, katastrophal. Weder die äußere Natur noch was wir an uns selbst als Natur erfahren, hat Personcharakter. Darüber hinaus erweist sich eine solche Ethik auch

8 »Über Pädagogik« (1803), in: Immanuel Kant, *Werke in 6 Bänden*, hg. von W. Weischedel, Darmstadt 1963, Band VI, S. 699 (A 7).

9 Dass Letzteres im kantischen Programm der Selbstkultivierung explizit gefordert ist, habe ich gezeigt in meinem Aufsatz: »Was wird aus dem Subjekt? Selbstkultivierung nach Kant«, in: Ian Kaplow (Hg.), *Nach Kant: Erbe und Kritik*. Münster 2005, S. 1-16.

10 Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, in: *Werke*, a. a. O., Bd. IV, S. 553.

11 Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Wege zu einer liberalen Eugenik?*, 2. Aufl., Frankfurt/M. 2001, S. 56 ff.

für viele andere – für unsere Zeit zentrale – moralische Situationen als unzulänglich, nämlich solche, die durch Asymmetrie gekennzeichnet sind: das Verhältnis zu Kindern, Behinderten, debilen Alten, Koma-Patienten usw. Hier wäre eher die Verantwortungsethik von Hans Jonas¹² adäquat, weil Verantwortung in seinem Sinne gerade eine verpflichtende Beziehung zu jemandem ist, der sie nicht erwidern kann, wie z. B. die Fürsorgepflicht für Kleinkinder.

Die notwendige Revision ethischen Denkens, wie sie aus dieser Kritik folgt, bezieht sich also auf die Einbeziehung der Natur in das, was die Menschlichkeit des Menschen wesentlich ausmacht. Nach dieser Revision würde nämlich auf der einen Seite, was Kant nur in abgeleiteter Form als Pflichten gegen sich selbst benennen konnte, zu einer Achtung der Weise werden, wie wir uns selbst – als Leib – gegeben sind; und es würde auf der anderen Seite ein Typ moralischer Verpflichtung gerade solchen Menschen gegenüber anerkannt, die nicht in vollem Sinne einen Personenstatus haben.

Diese Revision der Ethik könnte man auch dadurch charakterisieren, dass in der klassischen Formel des *animal rationale* die beiden Definitionsbestandteile gleichgewichtig zu behandeln sind. Doch wie soll das geschehen? Es müsste doch zwischen beiden Termini, nämlich zwischen der Animalität und der Rationalität – oder sagen wir: zwischen der Leiblichkeit des Menschen und seiner Geistigkeit –, anthropologisch eine Beziehung etabliert werden, die nicht die Beziehung von Herr und Knecht, oder besser: von Gebrauchendem und Gebrauchtem, ist.¹³ Die geforderte Ethik setzt also eine Revision des menschlichen Selbstverständnisses voraus.

Diese scheint mir nun angebahnt durch Merleau-Pontys Rede von der Leiblichkeit des Ich. Diese Rede verlangt ja, alles, was wir als seelisch bezeichnen, also Wahrnehmung, Gefühl, Wille, als etwas Leibliches zu verstehen. Daran hat die Phänomenologie auch erfolgreich gearbeitet, und zwar so, dass diese Leiblichkeit des so genannten Seelischen gerade nicht einen Naturalismus bedeutet. Viel-

12 Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. 1989.

13 Zur Theorie des Subjekts, für die diese Beziehung zentral ist, siehe meinen Aufsatz: »Selbstsein und derselbe sein. Über ethische und sozialtheoretische Voraussetzungen von Identität«, in: A. Barkhaus u. a. (Hg.), *Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Frankfurt/M. 1996, S. 322-340.

mehr sind nach Hermann Schmitz Gefühle als leibliche Regungen gegeben, Wahrnehmung ist eine Weise leiblicher Kommunikation, und schon lange vor den Phänomenologen hatte Schopenhauer den Willen als eine Gegebenheitsweise des Leibes verstanden.¹⁴ Doch Merleau-Pontys Redeweise ist noch unzureichend. Er spricht nämlich wie vom leiblichen Ich auch vom inkarnierten Ich, also von einem Ich, das lediglich in den Leib eingelassen ist, und an sich und gar zuvor einen anderen Status hat – so wie man von Jesus als einer göttlichen Inkarnation redet. Um mit der Leiblichkeit des Ich wirklich Ernst zu machen, gilt es das Verhältnis umzudrehen. Dafür scheint mir die Forderung von Horkheimer und Adorno, man solle »der Natur im Subjekt eingedenk« sein, richtungsweisend.

Unser Ich ist ein leibliches Ich, nicht etwa weil es sich dem Leib irgendwie verbunden hat, sondern weil es dem Leib selbst entspringt, genauer besehen sich aus der Leiblichkeit mühsam und notgedrungen losreißen muss. Als Leib sind wir uns selbst gegeben, wir finden uns, zum Bewusstsein erwachend, immer schon leiblich vor. Diese Selbstgegebenheit ist eine *betroffene Selbstgegebenheit*.¹⁵ Insbesondere in negativen Erfahrungen, wie Angst und Schmerz, gewahren wir unseren Leib als das, was uns unausweichlich angeht, als unseren ursprünglichsten Besitz. Wir verdanken dieser Erfahrung betroffener Selbstgegebenheit das wichtigste Moment unseres Subjektseins, nämlich die Subjektivität. Subjektivität in diesem Zusammenhang meint nicht die Individualität einer Ansicht oder Bewertung, sondern die elementare Erfahrung: Es geht mich an, dies hier ist meines – und eben zuerst: Dies ist mein Leib. Das Subjekt mag sich im nächsten Schritt von der Last betroffener Selbstgegebenheit losreißen, und der Leib, der ich bin, zum Körper, den ich habe, werden; es bleibt ihm dennoch von seinem Ursprung her das Wissen: Es geht in allem, was mit diesem Körper geschieht, um mich. Auch in der verlorensten Leibvergessenheit holt der Schmerz das Ich immer wieder in die Gewissheit betroffener Selbstgegebenheit zurück.

Diese Konstitution des Subjektes aus der Erfahrung betroffener Selbstgegebenheit bringe ich auf die Formel von der *Geburt des*

14 Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1. Band, 2. Buch, § 18.

15 Zur Einführung des Begriffs s. Gernot Böhme, »Über die Natur des Menschen«, in: G. Seubold (Hg.), *Die Zukunft des Menschen. Philosophische Ausblicke*, Bonn 1999, 41-57.

*Subjektes aus dem Schmerz.*¹⁶ Für eine Ethik, die den Menschen in seiner leiblichen Existenz ernst nimmt, bringt diese Theorie der Subjektconstitution eine weitere, eine dritte Veränderung in die traditionelle Ethik: Neben der Integration der Natur in das Wesen des Menschen und der Überwindung der Einschränkung auf Personen erscheint nun der Vorrang des Pathischen als dritter Grundzug einer Ethik leiblicher Existenz.

Die traditionelle Ethik war durchweg eine Ethik des Handelns. Es ging darum, richtig zu handeln, oder gar darum, überhaupt zu handeln. Das Pathische, das Erleiden, dass einem etwas widerfahren kann, war allenfalls ein negativer Topos der Ethik: Im Ideal der Ataraxia und der Tugend der Tapferkeit war zwar impliziert, dass man Angst, Schmerz, Tod zu gewärtigen hat, doch immer unter dem Gesichtspunkt, dass solche Widerfahrnisse einem nichts anhaben dürften, dass sie etwas Fremdes und die Selbstbestimmung oder – wie Kant sagt – den Selbstbesitz Beeinträchtigendes sind. Das ging in der Tradition so weit, dass die Loslösung vom Leib, der einem solche Beeinträchtigung zumutet, ein Ideal philosophischer und auch religiöser Lebensführung werden konnte. Für uns dagegen, die wir in einer Zeit leben, in der die Menschenwürde vornehmlich am Leibe bedroht ist, muss die Bewahrung der Bindung des Ich-Selbst an den Leib eine Grundmaxime der Ethik sein. Anders könnten Entscheidungen, die der Mensch als mündiger Patient zu treffen hat, sich gar nicht als ernste – und damit als moralische – Fragen stellen. Sie würden nämlich zu Fragen nach der bloßen Opportunität des Umgangs mit gewissen Körperteilen und Organen. Die Subjektivität, nämlich dass es in solchen Entscheidungen um mich geht, darum, wer ich bin und welche Lebensform die meine ist, käme gar nicht zum Tragen.

Die Ethik leiblicher Existenz ist damit wesentlich eine Ethik des Pathischen. Man kann geradezu von einer Positivierung des Leidens sprechen – das bedeutet jedoch nicht, dass nicht auch weiterhin die Bekämpfung von Leid und Schmerz eine Aufgabe der Medizin wäre. Nur für den Betroffenen ergibt sich eine andere Haltung gegenüber Leid und Schmerz, insofern er anerkennt, dass er darin sich selbst in unverwechselbarer und unausweichlicher Weise gegeben ist. Der Umgang mit Leid und Schmerz, nicht de-

16 Siehe das Kapitel »Eingedenken der Natur im Subjekt« in diesem Band.

ren Überwindung, wird damit zum zentralen Thema der Ethik – so wie das *Leben mit Krankheit*¹⁷ gegenüber der Heilung oder gar der Abschaffung von Krankheit für die Betroffenen an Gewicht gewinnt.

Die Natur, die der Mensch in seiner Leiblichkeit je ist, erhält durch die *Geburt des Subjektes aus dem Schmerz* eine noch größere Bedeutung für die Ethik, als sie durch die bloße Forderung ihrer Integration in das Wesen des Menschen gefordert war. Sie hat sich nämlich mit dieser Theorie des Subjekts als Quelle des Selbst erwiesen. Die Konsequenzen für die Ethik sind weitreichend. Zunächst sei noch einmal die Anerkennung von Menschen als Adressat ethischen Verhaltens genannt, von solchen Menschen, die nicht über Bewusstsein im Sinne von Reflektion verfügen, die nicht verantwortlich handeln und nicht autonom entscheiden können. Die Achtung ihnen gegenüber – und damit die fundamentale Achtung allen Menschen gegenüber – gründet nicht im Personenstatus, sondern darin, dass sie qua Natur sich selbst gegeben sind, also vornehmlich in der Schmerzfähigkeit. Es ist erstaunlich, dass das Prinzip der Schmerzfähigkeit, das in der Tierethik eine so bedeutende Rolle spielt, beim Menschen noch nicht durchweg zur Anwendung kommt. Man denke nur an die Schmerzreaktionen bei Hirntoten. Darüber hinaus gebührt der menschlichen Natur als einer Quelle des Selbst auch vor der Realisierung des Selbstbezugs Achtung und Sorgfalt. Darin unterscheidet sich die Ethik leiblicher Existenz von solchen anthropologischen Konzepten, nach denen die Würde dem Menschen auf Grund gesellschaftlicher Zuschreibung oder göttlicher Investur zukommt. Der Natur als menschlicher Leib kommt bereits als solcher Würde zu.

Ferner verlangt die Einsicht, dass unser Leib eine Quelle des Selbst ist, auch eine ganz andere Achtung vor dem eigenen Leib, als sie bereits bei Kant im Sinne der Pflichten gegen sich selbst gefordert war. Hatte Kant Verhaltensweisen verworfen, in denen der Mensch seine Existenz und damit auch sein Dasein als vernünftiges Subjekt gefährdet, so erkennen wir jetzt, dass sich das Subjekt durch eine radikale Objektivierung des Leibes zum Körper der Basis seiner Subjektivität selbst beraubt. Die Folgen sind Entfremdungserscheinungen und ein quasi bodenloses Subjekt. Das hat si-

17 Farideh Akashe-Böhme/Gernot Böhme, *Mit Krankheit leben. Von der Kunst, mit Schmerz und Leid umzugehen*, München 2005.

cher Konsequenzen für Schönheitschirurgie und Doping, es hat in gewissen Fällen auch Konsequenzen für die Transplantations- und Implantationsmedizin. Jedenfalls gilt die bei Kant an sich überraschende Übertragung des Kriteriums *niemals bloß als Mittel* vom interpersonalen Bereich auf die Beziehung zum eigenen Leib: Man darf den eigenen Leib niemals bloß als Mittel ansehen, weil – wie wir jetzt sagen werden – man sich dadurch der Quelle des eigenen Selbst beraubt.

Menschenwürde

Die Herausforderungen moderner Technologie, insbesondere der biomedizinischen Technologie, haben die Aufmerksamkeit darauf gerichtet, dass die Menschenwürde am Leib verletzt werden kann. Das hätte im Blick auf die Folter an sich schon immer klar sein können. Gleichwohl sind die Explikationen der Würdebegriffes vornehmlich im Blick auf den Personenstatus des Menschen erfolgt. Als solche Explikationen sind nämlich die Menschenrechte und die Grundrechte und die Schutzgüter des Grundgesetzes anzusehen. Sie sichern im Wesentlichen die Rolle des einzelnen Menschen als Bürger und schützen ihn gegen Übergriffe des Staates. Das ist verständlich, weil nämlich der Begriff der Menschenwürde, der in den Formulierungen der Menschenrechtserklärung wie auch im Grundgesetz der BRD aus guten Gründen unbestimmt gelassen wurde, jeweils einen bestimmten Gehalt erst angesichts von Bedrohungen erhält. Und die Bedrohung, die im Hintergrund der Formulierung der Menschenrechtsdeklaration von 1948 und auch hinter der Formulierung der Grundgesetzes der BRD stand, war der totalitäre Staat. Heute bildet die Bedrohung der Menschenwürde durch neue Technologien Anlass zu einer weiteren Explikation von Menschenwürde und die bezieht sich wesentlich auf den menschlichen Leib. Ein Verbindungsglied zwischen beiden Bedrohungen der Menschenwürde stellen die medizinischen Verbrechen im Zweiten Weltkrieg dar. Insbesondere unter dem nationalsozialistischen Regime, also in einem totalitären Staat, gab es zahlreiche, in manchen Bereichen massenhafte Verletzungen der Menschenwürde durch medizinische Experimente und medizinische Aktionen. Deshalb muss die Erinnerung an diese Verbrechen – zumindest in