

REGINE KATHER
Philosophisches Seminar Universität Freiburg i.Br., Freiburg

REFLEXIONEN ZUM ZUSAMMENHANG ZWISCHEN ANTHROPOLOGISCHEN PRÄMISSEN UND BIOETHISCHEN POSITIONEN

Zusammenfassung: Die bioethische Debatte ist derzeit dominiert von einer einseitigen Bestimmung der Person durch Selbst-Bewusstsein und Rationalität und die sich darauf stützende Autonomie. Der Körper gilt als Gegenstand der empirischen Wissenschaften und ist nur durch seine biologischen Funktionen von Bedeutung. Doch wie weit ist diese Bestimmung des Körpers und damit auch des Verhältnisses von Körper und Geist adäquat? Und stimmt es eigentlich, dass die Identität auf Selbstbehauptung ohne wesentliche Beziehungen zu anderen Personen gegründet werden kann? In dem Moment, in dem man den Einzelnen nicht mehr als quasi atomisiertes Individuum begreift, sondern die Dimension der Intersubjektivität einbezieht, muss man auch die Bestimmung des Körpers erweitern. Kommunikation beruht auf dem leiblichen Ausdruck von Intentionen, Gefühlen und Stimmungen, kurz: auf dem sinnlichen Ausdruck von Subjektivität. Der physiologisch funktionsfähige Körper ist immer zugleich erlebter und von anderen in seinem Ausdruck wahrgenommener Leib. Eine Ethik, die die Integrität des menschlichen Lebens schützen will, muss die Einheit von Körper, Leib und Geist ebenso wie interpersonale Beziehungen einbeziehen. Mit dem Verständnis von Autonomie ändert sich dann auch die Bewertung von Grenzsituationen.

Schlüsselwörter: Leib, Körper-Geist-Verhältnis, Intersubjektivität, Kommunikation, Expressivität, Autonomie

I ZUM AUSGANGSPUNKT DER DISKUSSION:

Die Antwort auf viele bioethische Probleme hängt nicht nur von theoretischen Erkenntnissen über physiologische Funktionen und wissenschaftlich-technischem Können ab, sondern vor allem von der Bestimmung der personaler Identität. Die Antwort auf die Frage Kants, was der Mensch ist, bestimmt, was man mit ihm tun oder nicht tun soll.

Derzeit wird die Bestimmung eines Menschen als Person von einer einseitig mentalistisch-empiristischen Position dominiert. (Kipke 2001: 17-47) Im Anschluss an Locke wird eine Person (Locke 1988: 419f; Singer 1994²: 120) definiert durch Selbstbewusstsein und die damit verbundene Fähigkeit, sich an die eigene Biographie zu erinnern und Interessen und Erwartungen für die Zukunft zu artikulieren. (Singer 1994²: 124) Da die personale Identität nicht im Sein, in der leib-geistigen Verfasstheit insgesamt, sondern

nur im Bewusstsein eines Individuums von sich gründet, erstreckt sie sich nicht auf die gesamte Lebenszeit. Die Einheit der Person reicht nur soweit, wie sich ihr Bewusstsein in die Vergangenheit und die Zukunft erstreckt. Unter diesen Prämissen sind Embryonen, Säuglinge bis etwa zum zweiten Lebensjahr, Demenzkranke und Menschen im irreversiblen Koma noch nicht einmal der Möglichkeit nach Personen. Ungeachtet der Frage, ob sich diese Zustände selbstbewusstlosen Daseins überhaupt ausreichend von Schlaf und Ohnmacht unterscheiden lassen, werden Mensch- und Personsein ausdrücklich getrennt. Ein Mensch zu sein beinhaltet, wie bei Locke, nur die Zugehörigkeit zur biologischen Gattung. Das Problematische an diesem Gedanken ist nicht, dass es Personen geben könnte, die keine Menschen sind. Dieser Gedanke ist nicht neu. In Antike und Mittelalter galten auch Engel und Gott als Personen, als ‚Einzelwesen von vernunftbegabter Natur‘. Ethisch relevant ist, dass nicht alle Menschen Personen sind und es niemand in allen Lebensphasen ist.

Die nur an das Bewusstsein gebundene Definition von Person ist keineswegs voraussetzungslos. Eine entscheidende Grundannahme ist, dass der Körper, oft unter Berufung auf Kant, nur als Gegenstand der empirischen Welt erscheint und damit als vollständig durch den Kausalbegriff der Naturwissenschaften analysierbar interpretiert wird. Er ist nur die biologische Grundlage des Bewusstseins. (Brüntrup 1996: 15) Kant selbst hat freilich in der Kritik der teleologischen Urteilskraft die Anwendung des der Physik entlehnten Kausalbegriffs, der nur eine lineare Abfolge von Ursache und Wirkung beinhaltet, auf Organismen und damit die Reduktion von Biologie auf Physik explizit ausgeschlossen. Erst durch die Rückkopplung zwischen Ursache und Wirkung sind Organismen eine sich selbst steuernde Funktionsganzheit. Doch trotz der Erweiterung des Kausalbegriffs hat Kant die biologischen Funktionen eines Organismus ohne Bezug auf Subjektivität erklärt. Intentionen und Funktionen gehören weiterhin zwei verschiedenen Ordnungen des Denkens an, so dass unklar bleibt, wie sie im konkreten Lebensvollzug zusammenspielen können.

Für die Bestimmung der Person nur durch mentale Akte ist daher eine Asymmetrie zwischen der Perspektive auf den Geist und den Körper kennzeichnend: Während für das bewusste Erleben von Interessen die Perspektive der ersten Person maßgeblich ist, wird der Körper unter der Perspektive der dritten Person, der des außen stehenden Beobachters gesehen und durch seine naturwissenschaftlich erklärbaren physiologischen Funktionen bestimmt. Indem diese von der erlebten Einheit der Person getrennt werden, wird das Bewusstsein von sich zu einem Phänomen der je eigenen Innenwelt. Seine Gegenwart bleibt vor den Augen anderer verborgen. Empirisch wahrnehmbar ist nur ein bestimmter Körper im Raum, dem dann per Analogie auch Innerlichkeit zugeschrieben wird. Dem Ich begegnet der Andere nur vermittelt durch den Körper unter der Perspektive der dritten Person, als Er, Sie oder Es, wie schon Descartes in seinen ‚Meditationes‘ feststellte. Die Kontinuität des biologischen Organismus, die die Gene verbürgen, kann folglich mit einer Abfolge von mehreren Personen einhergehen, die durch apersonale Zustände voneinander getrennt sind und nichts voneinander wissen. (Quante 2002: 272-278) Eine Person *hat* einen Körper, aber sie lebt nicht in und mit ihm. Er ist nicht Medium des Ausdrucks, sondern Mittel zur Realisierung von Zielen. Ohne Zweifel ist er zwar die Bedingung der Möglichkeit personaler Existenz und des-

halb auch Gegenstand medizinischer Operationen, die im Interesse einer Person sind; doch die Person selbst wird allein über das aktuell vorhandene Selbstbewusstsein und die daraus ableitbare Eigenschaften und Fähigkeiten definiert.

Aus der Anthropologie, der Deskription der Person, ergeben sich weit reichende ethisch-normative Konsequenzen: Die Trennung der biologischen Fortdauer des Organismus von der individuellen Biographie erlaubt genetische Manipulationen. Erfolgen sie in einer sehr frühen Phase des menschlichen Lebens, handelt es sich nicht um eine Manipulation der Person, da diese noch nicht einmal der Möglichkeit nach existiert. (Quante 2002: 116) Es wird niemals möglich sein zu erkennen, wie sich die Person ohne die genetische Intervention entwickelt hätte. Genetische Eingriffe sind daher immer dann erlaubt, wenn sie nicht nur elterlichen Wünschen entspringen, sondern an Standards gebunden sind, die von der sozialen Gemeinschaft und der Gemeinschaft der Wissenschaftler akzeptiert werden.

Wenn sich die körperlichen Funktionen tatsächlich rein naturwissenschaftlich erklären lassen und die physische Welt, wie viele Wissenschaftler glauben, kausal abgeschlossen ist, kann der menschliche Geist nicht in sie eingreifen, wie bereits Spinoza erkannte. Zwischen Körper und Geist, physiologischen Mechanismen und Zielen besteht keinerlei Form der Beeinflussung. (Mutschler 2002: 18-30) Damit wird freilich auch der Begriff der Handlung, Sprechakte eingeschlossen, sinnlos. Eine Handlung beinhaltet eine Zielvorstellung, die sich körperlich in den ihr entsprechenden auf die Zukunft gerichteten Bewegungen äußert. Im Handeln überschreitet sich die Innerlichkeit vermittels des Leibes aktiv in die äußere Welt, um etwas, das als bedeutungsvoll erscheint, zu realisieren. Ohne die Möglichkeit zu handeln würde die Ethik auf die innere Gesinnung reduziert und jeder praktischen Dimension beraubt. Auch eine Umweltethik, die durch eine Veränderung des Lebensstils die entgleisenden Prozesse der Biosphäre beeinflussen will, wäre sinnlos. (Brüntrup 1996: 17f) Niemand könnte eine Handlung spontan, freiwillig beginnen; sie wäre noch nicht einmal bis zu einem gewissen Grad aufgrund eigener Interessen und Einsichten selbst verursacht. Das Verhalten wäre kausal determiniert und Freiheit nur ein Gefühl von rein subjektiver Relevanz, das das Gehirn aus bisher ungeklärten Gründen erzeugt. (Schaub 1996) Die Vertreter dieser Position verstehen Freiheit daher auch nur als Wahlfreiheit im Dienst gefühlter Präferenzen, die wiederum auf Erfahrungen zurückgeführt werden, die ein Mensch im Laufe seines Lebens gemacht hat, die ihn geprägt haben und mit denen er sich aufgrund seiner Subjektivität identifiziert, so dass er sie nicht als äußeren Zwang, sondern als seine eigenen empfindet. (Pauen 2004: 80) Negiert wird eine Form der Freiheit, die dazu befähigt, aus Einsicht in Gründe und Werte im Zweifelsfall auch gegen die eigenen Präferenzen Pflichten und Verantwortung zu übernehmen.

Sieht man Menschen als rein biologische Wesen, dann haben sie keinen intrinsischen Wert, keine Würde. Aus physiologischen Funktionen allein lässt sich kein Sollen ableiten. Der Körper hat kein Ziel in sich, sondern ist Mittel für mentale Akte. Allein die Identifikation mit den eigenen Interessen erzeugt mit der personalen Identität auch das Bewusstsein, einen Anspruch auf Achtung durch andere zu haben. Ebenso wenig wie die Identität gründet der Eigenwert im Sein der Menschen. Er entsteht durch einen Akt der Selbstzuschreibung, durch den die eigenen Interessen und damit das eigene Le-

ben als wertvoll erachtet werden. „Personen sind zu einer wertenden *Identifikation mit* ihrer eigenen Existenz fähig; auf dieser beruht der Wert ihres Lebens. ... Eine leid- oder schmerzvolle Existenz kann trotzdem als wertvoll angesehen werden. Ob dies der Fall ist, hängt davon ab, wie sich eine Person zu ihrer eigenen Existenz verhält.“ (Quante 2002: 267) Ohne Bewusstsein von sich, etwa am Anfang des Lebens oder im irreversiblen Koma, sind Menschen dazu nicht fähig und haben folglich keinerlei Anrecht auf den Schutz ihres Lebens. Lediglich der Nutzen, den sie auch in diesem Zustand für die Gesellschaft haben können, eine rein funktionale Erwägung also, die auf den Interessen anderer beruht, bietet einen gewissen Schutz vor der willkürlichen Tötungsabsicht anderer. (Singer 1994²: 245) Werte beruhen allein auf Akten der Zustimmung, auf individueller Selbstzuschreibung und gesellschaftlichem Konsens. Mit diesen ändern sich auch die im Umgang mit menschlichem Leben jeweils legitimen Praktiken. Am Anfang und Ende ihres Lebens oder im irreversiblen Koma haben Menschen nur ‚experiential interests‘; ohne Bewusstsein von sich strebt der Organismus nur danach, körperliche Schmerzen zu vermeiden. Nur dadurch unterscheidet er sich von einem toten Objekt. Getötet wird nicht ein biographisch unverwechselbares Individuum, sondern nur ein biologischer Organismus. „Wenn X das Bewusstsein vollständig und dauerhaft verliert, während er noch am Leben ist, ist er nicht mehr das Subjekt von irgendwelchen Interessen.“ (Quante 2002: 272; auch: Singer 1994²: 197) Da die Tötung kein seelisch-geistiges Leid erzeugt, wird auch die Summe an Glück in der Welt nicht verringert. Im Gegenteil: Diese wird möglicherweise sogar erhöht, weil andere Menschen, die sich um dieses Wesen kümmern müssen, besser fühlen. Als Gattungswesen kann es, so argumentiert Singer, rein quantitativ ersetzt werden. Ein neugeborenes Kind etwa, das ein Bluter ist, kann noch einige Monate nach der Geburt getötet werden, wenn die Eltern einverstanden sind und sie ein weiteres, voraussichtlich physisch gesundes Kind zeugen können. (Singer 1994²: 237ff) Die Frage, ob das kranke Kind möglicherweise glücklich geworden wäre und das körperlich gesunde vielleicht depressiv wird, stellt Singer nicht. Durch die Bindung der biographischen Identität an bewusste Interessen und Erinnerungen ist ein Konflikt, den gewöhnlich schon die Frage, ob man einen schwerkranken Säugling sterben lassen sollte, ausgeschlossen. Motiviert wird die Entscheidung von rein rationalen Interessensabwägungen, nicht von Mitgefühl und Verantwortungsbewusstsein. (Wiesemann 2006) Die Anthropologie greift daher nicht nur in Hinblick auf die Bedeutung des Körpers zu kurz, sondern auch in Hinblick auf die Fähigkeit zu emotionaler Anteilnahme, zu Fürsorge und Verantwortung. Ohne sie lassen sich zwar die Reflexion auf Prinzipien und Güter, nicht jedoch konkrete zwischenmenschliche Beziehungen verstehen. (Gilligan 1993⁴; Kohlberg 1996: 242-252) Durch die strikte Trennung von selbstbewusster Subjektivität und subjektlosem Organismus beim Menschen bleibt auch unklar, wo nicht-menschliche Lebewesen, die keine Personen sein können, einzuordnen sind. Die Frage, ob sie zumindest einen relativen Eigenwert haben, ist auch für die Bioethik zentral, soweit sie mit Tieren und Pflanzen forscht. (Balzer – Rippe – Schaber 1999²)

Nicht nur für die sich auf Kant berufende Ethik, auch für die des Empirismus und Utilitarismus ist der Begriff der Autonomie entscheidend. Bedeutung und bioethische Konsequenzen unterscheiden sich freilich tief greifend voneinander. Für die empiri-

stisch-utilitaristische Tradition gilt jemand als autonom, wenn er über seine Zukunft selbstständig entscheiden kann, also auch darüber, ob er weiter leben will oder nicht. Da die personale Identität auf der Identifikation mit Interessen beruht, ist deren Verwirklichung eine Voraussetzung von Wohlbefinden und Glück; Frustration und Leid entstehen, wenn deren Durchsetzung behindert wird. Sieht man, wie es die Verfassung der Vereinigten Staaten ausdrücklich formuliert, im ‚pursuit of happiness‘ das Recht eines jeden Individuums, soweit es anderen Personen nicht schadet und das gesellschaftliche Leben insgesamt zerstört, dann muss man seine Interessen respektieren. Keine ethischen Prinzipien, sondern Regeln schützen das Recht des Einzelnen auf ein selbst bestimmtes Leben. Die Hauptaufgabe zwischenmenschlicher Beziehungen besteht nur darin, die Interessen von verschiedenen Mitgliedern der Gemeinschaft auszubalancieren. Damit wird auch die Tätigkeit der Vernunft durch funktionale und analytische Fähigkeiten bestimmt.

Im Unterschied zu Kants Begriff der Autonomie beinhaltet der der empiristischen Tradition gerade nicht die Fähigkeit, sich von seinen Interessen zu distanzieren und sie im Licht ethischer Prinzipien zu beurteilen, die unabhängig von der eigenen Biographie sind. Entscheidungen müssen nicht an ethischen Prinzipien orientiert sein, die die persönlichen Interessen überschreiten. Folglich wäre es regelrecht unmenschlich, wenn man eine Person daran hindern würde, assistierten Suizid zu begehen oder, wie in den Niederlanden, sogar aktive Euthanasie einzufordern. Wenn jemand schwer krank ist und die Entscheidung das Leben zu beenden in den Horizont der bisherigen Werte passt, so dass man eine Kurzschlussreaktion ausschließen kann, muss man diesen Wunsch respektieren. Es gehört zur Aufgabe der Gesellschaft aktive Euthanasie und assistierten Suizid als legale Praktiken anzubieten.

Da Anthropologie und Ethik auf der Idee basieren, Leid zu minimieren und Wohlbefinden zu maximieren, sollte Leid so weit wie möglich ausgeschlossen werden. Schwere Erkrankungen und der Tod können daher nicht als integraler Teil des Lebens angesehen werden, als etwas, das zur *conditio humana* gehört. Sie sind Schwachstellen der physischen Konstitution des Gattungswesens Mensch, von denen man als selbstbewusstes und soziales Wesen nicht profitieren kann. ‚Grenzerfahrungen‘, wie Jaspers diesen besonderen Typ von Erfahrungen nennt, vermitteln keinen Impuls für die Entwicklung der Identität, sondern gelten als zu eliminierende Hindernisse. Wird die Realisierung der Interessen zu stark behindert, dann erscheint das Leben insgesamt als sinnlos. Ein Forschungsprojekt im Staat Oregon (USA) zeigt, dass Menschen, die sich zum assistierten Suizid entscheiden, in der Regel ‚Kontrolltypen‘ sind. Sie waren daran gewöhnt, ihr Leben in allen Details selbst zu bestimmen. Durch eine schwere Krankheit werden sie jedoch dazu gezwungen, die Hilfe anderer Personen, von Freunden und Familienmitgliedern, in Anspruch zu nehmen. Ihr Wunsch, durch assistierten Suizid zu sterben, ist stark motiviert durch die Unfähigkeit, Hilfe anzunehmen. Die letzte Phase des Lebens ist nicht, wie Jaspers betont, durch eine besonders intensive Kommunikation mit geliebten Menschen gekennzeichnet, sondern Ausdruck von Schwäche, Ohnmacht und Abhängigkeit, die als würdelos empfunden werden.

II ZUR DIFFERENZ VON KÖRPER UND LEIB UND IHREN IMPLIKATIONEN:

Entscheidend für ein rein mentalistisches Verständnis der Person und die sich daraus ableitenden ethischen Implikationen ist, so hat sich gezeigt, die Bestimmung des Körpers nur durch die naturwissenschaftliche Methode und die Vorstellung, dass die Beziehungen zu anderen nicht konstitutiv für die eigene Identität sind. Beide Aspekte gehören, wie wir gleich sehen werden, untrennbar zusammen. Gegen die Sicht des Körpers nur als physiologischem Mechanismus gibt es einen gravierenden Einwand, der von so unterschiedlichen Autoren wie Edith Stein, Ernst Cassirer, Helmuth Plessner, Maurice Merleau-Ponty und Hans Jonas entwickelt wurde. Er beruht auf der Unterscheidung zwischen Körper und Leib.

1. Die Berechtigung der Auffassung, dass der Körper, wie Locke dachte, ein allgemeines Gattungsmerkmal ist, besteht darin, dass, wie wir heute wissen, der genetische Code in der Tat von Anfang an festlegt, dass das Wesen, das sich entwickelt, ein Mensch sein wird - und nicht erst sukzessive die einzelnen Schritte der Evolution hin zum Menschen durchläuft. Biologisch gesehen lässt sich die Frage, ab wann es sich um ein menschliches Lebewesen handelt, eindeutig beantworten: Seine Entwicklung beginnt mit der Verschmelzung von Samen- und Eizelle.

Dennoch legt der genetische Code nicht nur die Gattungszugehörigkeit fest. Er determiniert vom Zeitpunkt seiner Aktivierung unmittelbar nach der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle bis zum letzten Atemzug auch eine in biologischer Hinsicht individuelle Entwicklung. Die Gensequenz wird aus einer einmaligen Kombination der elterlichen Gene gebildet. Da sie während des Lebens unverändert bleibt, kennzeichnet sie ein Individuum auch dann, wenn es kein Bewusstsein von sich (mehr) hat. Es handelt sich nicht nur um *einen*, sondern um *diesen* Menschen. Nicht nur durch eine bestimmte Form geistiger Akte, sondern auch durch die biologische Konstitution kann ein außen stehender Beobachter einen Menschen auch dann wieder erkennen, wenn er nicht bei Bewusstsein ist. Er ist nicht nur in seelisch-geistiger, sondern auch in physischer Hinsicht individuiert. In diesem Sinne argumentiert Quante: „Akzeptiert man ... die Annahme, dass die fraglichen Persistenzbedingungen sich vom biologischen Begriff des Menschen herleiten, dann lassen sich sowohl die frühen Entwicklungsstadien des menschlichen Embryos wie auch irreversible Phasen bloß noch vegetativen Lebens als Abschnitte der Existenz eines persistierenden menschlichen Individuums begreifen.“(Quante 2002: 70; 57)

Würden jedoch die Gene unabhängig von der Interaktion mit der Umwelt aktiviert, dann wären zumindest eineiige Zwillinge und Klone genetisch identisch. Doch für die Entwicklung entscheidend ist nicht allein die Gensequenz, sondern die Art und Weise ihrer Aktivierung. Sogar eineiige Zwillinge unterscheiden sich deshalb aufgrund epigenetischer Faktoren, zu denen das chemische Milieu im Mutterleib ebenso wie individuelle Erfahrungen gehören, zumindest geringfügig voneinander. (Bauer 2005⁴)

Biologisch einzigartig ist ein Mensch außerdem durch die neuronalen Verknüpfungen seines Gehirns.(Gerhardt 2000: 36f) Während die Gene nur den strukturellen Aufbau steuern, ist das Gehirn ein plastisches Organ, in dem zeitlebens durch neue An-

forderungen neuronale Verknüpfungen auf- und andere abgebaut werden. Vermutlich werden sogar noch neue Neuronen gebildet. In dieser Hinsicht gleicht kein Mensch einem anderen. Ein genetischer Determinismus erweist sich damit als unhaltbar.

2. Es wäre freilich einseitig, nur die Entwicklung der biologischen Funktionen zu beschreiben. Schon die einzelne Zelle, die die meisten Biologen als die Grundeinheit des Lebendigen ansehen, verfügt über eine gewisse Sensitivität für Reize, die einem Kristall nicht zukommt. In besonderem Maß ist es für das menschliche Leben charakteristisch, dass sich körperliche und geistige Prozesse gleichzeitig entwickeln. Schon im Mutterleib entsteht mit Nervenzellen und dem Nervensystem die Fähigkeit zu immer komplexeren Wahrnehmungen, Empfindungen und schließlich sogar Gefühlen. Diese beeinflussen rückwirkend wiederum die Vernetzung der Nervenzellen in dem sich entwickelnden Gehirn. Die physischen ebenso wie die emotionalen Einflüsse, denen das Menschenkind in dieser Lebensphase ausgesetzt ist, bestimmen unterschwellig noch den Erwachsenen. Auch ohne dass man sich bewusst an sie erinnert, wirken sie sich später auf die Qualität des bewussten Erlebens und die Bewertung von Ereignissen aus. Indem sie den Rahmen für spätere Lebensentscheidungen mitbestimmen, werden sie zu einem integralen Teil der Biographie. Ein Mensch ist daher nicht bis zu seiner Geburt nur ein quantitativ austauschbarer Organismus, während seine individuelle Biographie erst mit der Geburt oder gar mit der Entwicklung des Ich-Bewusstseins im zweiten Lebensjahr beginnt. Er ist von Anfang an eine psycho-physische Einheit. Obwohl der Anfang der eigenen Biographie dem selbstbewussten Erleben unzugänglich ist, gehört er schon zu ihr. Nicht nur in Hinblick auf den genetischen Code, auch in Hinblick auf die sich ausdifferenzierende Subjektivität ist ein Individuum unteilbar, auch dann, wenn es sich ihrer (noch) nicht bewusst ist. Der Strom des Bewusstseins, so argumentierte bereits Leibniz gegen Locke, umfasst bewusstes und nicht-bewusstes Erleben und integriert es fortlaufend zu einem Ganzen.

3. Doch ist es überhaupt adäquat, die organischen Funktionen nur unter der Perspektive des außen stehenden Beobachters, und allein das Bewusstsein unter der Perspektive der ersten Person zu beschreiben? Im Unterschied zu allen anderen materiellen Objekten kann man sich vom eigenen Körper nie vollständig distanzieren; er wird immer auch von innen empfunden. Obwohl auch er den Gesetzen der Physik untersteht, wird bei einer Berührung nicht die physikalisch zu berechnende Kraftübertragung, sondern die Qualität der Empfindung und die mit ihr für den Lebensvollzug verbundene Bedeutung bestimmend für die Einstellung zu anderem. Das Spüren des Leibes ist nicht lokalisierbar, sondern durchdringt diesen. Unter allen Körpern, die wir kennen, erscheint nur der eigene zugleich als Teil der physischen Welt *und* als Medium einer qualifizierten Form des Selbst- und Welterlebens. Eine Person zu sein, so sagt Plessner, bedeutet ‚als Körper im Körper‘ (Plessner 1982: 70) zu existieren. Sieht man es als Proprium des menschlichen Geistes an, Interessen zu haben und Bedeutungen zu erfassen, dann ist es inkonsistent, das Spüren des Leibes in seiner spezifischen Qualität zu übergehen und es als Produkt des Gehirns als biologischem Organ zu betrachten. Es genügt nicht, den Körper, die Funktionen des Gehirns eingeschlossen, nur wie ein Objekt von außen rein unter der Perspektive der dritten Person zu analysieren; wie der Geist muss auch er unter der Perspektive der ersten Person betrachtet werden. Der physiologisch funktionsfähige Körper ist immer zugleich empfundener Leib.

Dass dem Menschen überhaupt beide Perspektiven zugänglich sind, beruht auf der Struktur seines Bewusstseins, seiner Exzentrizität, wieder mit Plessner gesprochen. Menschen erleben zwar, wie Tiere, ihre physischen Bedürfnisse, Empfindungen und Gefühle unmittelbar; doch anders als diese können sie sich gleichzeitig reflektierend von ihnen distanzieren. (Plessner 1982: 9ff) Erst dadurch entsteht die Möglichkeit, den erlebten Leib auch als Körper von außen anzuschauen und objektivierend zu analysieren. Dass ein Mensch freilich nicht nur einen Körper, sondern *seinen* von außen betrachten kann, setzt eine ursprüngliche, präreflexive Vertrautheit mit den eigenen Bewegungen voraus. Nur wenn Bewegungen von innen gespürt werden, erkennt ein Mensch sich und nicht irgendein Objekt im Spiegel wider. Nicht das Wissen vom Körper, sondern das Leiberleben teilt der Mensch mit anderen Lebewesen. Es geht dem objektivierenden Wissen voraus und ist die Grundlage dafür, dass der Körper wie ein fremder Gegenstand erforscht werden kann.

Doch das qualifizierte Empfinden des eigenen Leibes bleibt nicht auf ein rein innerliches Erleben beschränkt. Es gehört wesentlich zum Lebendigen, sich in seiner Zuständlichkeit auszudrücken. (Böhme 2003: 292) Alle Bewegungen des Leibes, die in irgendeiner Form dem Befinden Ausdruck verleihen, Gesten, Mimik, Blicke und Laute, lassen sich nur durch "eine ursprüngliche Intentionalität verstehen. ... Wir machen unsere Bewegungen nicht in einem ‚leeren‘, zu ihnen beziehungslosen Raum, sondern in einem, der zu ihnen in ganz bestimmten Beziehungen steht. ... Seinen Leib bewegen heißt immer, durch ihn hindurch auf die Dinge abzielen, ihn einer Anforderung entsprechen lassen." (Merleau-Ponty 1966: 166-168) Intentionalität ist in diesem Kontext nicht auf bewusste Akte des Wissens, Wollens und Urteilens beschränkt, sondern umfasst jede Form zielgeleiteten Verhaltens. Durch den Leib vollzieht sich eine Bewegung auf die Welt zu, die ihrerseits zur Stütze der Bewegung wird. Dem begrifflichen Erkennen der Welt geht das Erleben von Welt vermittelt des Leibes voran. Dadurch werden nicht wertneutrale Fakten, sondern für das eigene Leben bedeutsame Ereignisse wahrgenommen.

Doch nicht nur die momentanen Stimmungen, Absichten und Ideen drücken sich vermittelt des Leibes aus; die gesamte Lebensgeschichte schreibt sich in ihn ein. Ohne Zweifel beeinflussen chemische Substanzen die seelische Befindlichkeit; doch genauso hinterlässt die Bedeutung eines Ereignisses ihre Spuren in der Leiblichkeit. (Bauer 2005⁴) Mit jedem geistigen Akt, mit jeder Absicht und jeder Vorstellung, wird immer auch der Leib mitgeprägt. Offensichtlich interagieren körperliche und seelisch-geistige Prozesse, physiologische Funktionen und erlebte Bedeutungen. Nicht nur der Geist, sondern auch der Leib ist deshalb einzigartig. Es ist der Leib dieser Person. Während der genetische Code nur die biologische Identität verbürgt, bezeugt der Leib die biographische Einzigartigkeit einer Person für Andere sogar noch dann, wenn diese sich ihrer selbst nicht bewusst ist.

Neben der Fähigkeit, die innere Zuständlichkeit unmittelbar durch zielgeleitete Bewegungen, durch Laute und Mimik auszudrücken, die sich schon bei allen höheren Tieren findet, benutzen Menschen bedeutungstragende sinnliche Zeichen, Symbole. Stimmungen und Gefühle können nun auch vermittelt einer historisch entwickelten und damit veränderbaren Codierung ausgedrückt werden. Bestimmte Bewegungen oder Laute werden zu einem Zeichen für etwas anderes. Sie repräsentieren eine Be-

deutung. Diese Symbole sind nicht nur gegenüber dem inneren Erleben, sondern auch gegenüber biologisch ererbten Verhaltensschemata kontingent. (Merleau-Ponty 1966: 224) Die Formen des Grüßens etwa variieren weltweit und nur dem, der mit einer bestimmten Kultur vertraut ist, erschließt sich der Sinn einer Geste. Nur er kann sich dann seinerseits angemessen verhalten. Nur indem bereits der Leib die Struktur von Intentionalität gewinnt, wird der Begriff der Handlung und mit ihm auch der des Sprechaktes sinnvoll. Denn nur durch den leiblichen Ausdruck eines Gedankens oder einer Idee können diese aus dem Innenraum des eigenen Geistes in die Außenwelt vermittelt und in ihr wirksam werden. Als Leib ist der Körper das Äußere eines Inneren, das durch ihn zur Erscheinung kommt. Indem eine körperliche Bewegung zu einer bedeutungsvollen Geste, ein Laut zu einem sinnvollen Wort wird, vermittelt der Leib nicht nur zwischen Innerem und Äußerem, sondern auch zwischen Natur und Kultur, zwischen Ich und Anderem. Er bildet das Scharnier, an dem die Anforderungen der Umwelt und der eigenen Physis in sinnvolle Handlungen transformiert werden. Umgekehrt werden nun auch die physischen Bedürfnisse nicht mehr unmittelbar ausgelebt, sondern im Kontext der jeweiligen Kultur interpretiert und in intersubjektiv vermittelte Formen eingebettet. Schon die schlichte biologische Notwendigkeit Nahrung zu sich zu nehmen ist in ihrer Form kulturell geprägt. Erst dadurch können schon vitale Bedürfnisse zu einem Gegenstand ethischer Reflexion werden. Vermittels des symbolischen Ausdrucks des Leibes sind Menschen als Naturwesen immer auch Teil der Kultur und als Kulturwesen noch Teil der Natur.

Die Kategorie des Ausdrucks, die man benötigt, um die Sprache des Leibes zu verstehen, kann naturwissenschaftlich nicht definiert werden. Aufgrund ihrer Methode abstrahieren die Naturwissenschaften von jeglichem Bezug auf Subjektivität, auf die Perspektive der ersten Person und damit auf Qualitäten, Ziele, Werte und Bedeutungen. Nur so lässt sich das Ideal einer beobachterunabhängigen Objektivität erreichen. Indem in systematischen, technisch vermittelten und grundsätzlich beliebig reproduzierbaren Experimenten die Qualitäten der Dinge in Messdaten transformiert werden, wird die Sinneswelt zu einem ziel- und bedeutungslosen Funktionszusammenhang, aus dem sich kein Sollen, kein normativer Anspruch ableiten lässt.

Bisher ist es daher trotz aller Bemühungen auch der modernen Gehirnforschung nicht gelungen, die sinnlich-qualifizierten Wahrnehmungen, die der Geist erlebt, aus neurophysiologischen Prozessen kausal abzuleiten. Ebenso ungeklärt ist, wie neurophysiologische Prozesse Symbole erzeugen können, die Menschen zum Verstehen ihrer selbst, zu einem Gespräch mit anderen und zu kulturschöpferischen Leistungen befähigen. Weder kann man qualifizierte und intentionale Innenzustände leugnen, noch sie von neuronalen Prozessen kausal ableiten. Auch Kognitionswissenschaftler sprechen deshalb vorsichtig von einem Parallelismus und einer Korrelation physischer und mentaler Prozesse. (Roth 1994: 255f) Wenn man jedoch nicht auf einen metaphysisch begründeten Parallelismus, wie ihn Spinoza und Leibniz entwickelt haben, zurückgreift, muss diese Korrelation und mit ihr Sprechen und Handeln unerklärlich bleiben. Im Rahmen der naturwissenschaftlichen Methode ist die Interaktion von Zielen und Bedeutungen mit physischen Prozessen nicht definiert. Ebenso ungenügend ist es, Geist und Leib als ein System zu charakterisieren, wenn man, wie Humberto Maturana, die

Systemtheorie als der objektivierenden Methode der Naturwissenschaften verpflichtet ansieht. Auch hier wird die interne Verarbeitung von Reizen nur durch einen kausal induzierten Rückkoppelungsprozess erklärt, nicht aber durch Intentionen und Bedeutungen. Der Begriff des Verstehens bleibt daher in diesem Kontext sinnlos. Es gibt „keine Übertragung von Gedanken vom Sprecher zum Gesprächspartner.“(Maturana 1998: 59) Anthropologisch gesehen ist ein Solipsismus unausweichlich.

Auch das Körperschema, das die Neurophysiologie analysiert, beinhaltet lediglich eine Repräsentation der Proportionen des Körpers im Gehirn, die ein in Hinblick auf die räumlichen Verhältnisses abgestimmtes In-Beziehung-Treten mit der Außenwelt ermöglichen. „Hingegen verstehe ich unter dem *Körperschema* eine zentrale Repräsentanz des Körpers, die uns eine unwillkürliche, implizierte Orientierung bezüglich der Haltung, Lage und Bewegung unseres Leibes und unserer Glieder ermöglicht. Dieses unsichtbare Netz räumlicher Orientierung ist allerdings nicht auf den Leib begrenzt, sondern bezieht immer auch sein Verhältnis zur Umgebung und seinen Umgang mit den Dingen mit ein Der Begriff des *Körperbilds* (*body image*) schließlich entspricht der habituellen visuell-räumlichen Vorstellung vom eigenen Körper, seinem Aussehen und seinen Eigenschaften, also dem Körper aus der Sicht von außen.“(T.Fuchs, in: Böhme 2003: 57)

Um zu verstehen, dass sich nicht nur im Geist, sondern auch im Leib Intentionen manifestieren, müssen folglich zwei Erklärungsversuche ausgeschlossen werden: Weder kann die Sprache des Leibes, die Bedeutung von Mimik und Gesten, aus biologischen Funktionen kausal abgeleitet und naturwissenschaftlich erklärt werden; noch existieren Bedeutungen nur als subjektiv erlebte Qualitäten in der Privatheit des eigenen Bewusstseins. Die Relation von Körper und Geist kann daher nicht mit dem Konzept von Kausalität bestimmt werden, das den Naturwissenschaften zugrunde liegt. Die Frage, *wo* genau der Geist auf den Körper einwirkt oder *wie* die neuronalen Prozesse des Gehirns Bedeutung und Sinn erzeugen, ist falsch gestellt.(Stein 1994: 112) Unter naturwissenschaftlicher Perspektive kann der erlebte Leib nur als physiologischer Funktionszusammenhang erscheinen. Daraus zu schließen, dass alle anderen Beobachtungen irrelevant sind, würde den Begriff der Erfahrung derart verengen, dass wesentliche Züge des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses unverständlich würden. “Die Einschränkung der subjektiven Qualitäten ist kennzeichnend für den allgemeinen Gang der Wissenschaft. Die Wissenschaft begrenzt deren Objektivität, doch sie kann ihre Wirklichkeit nicht abschaffen. Denn jedes Merkmal unserer Erfahrung und unseres Erlebens hat Anspruch auf Wirklichkeit.”(Cassirer 1990: 124; dazu: Kather, 2001)

Doch nicht nur die Reduktion des Leibes auf den naturwissenschaftlich erklärbaren Körper wäre verfehlt; ebenso einseitig wäre es, das Ausdrucksverhalten allein durch die Qualität und Bedeutung des Erlebens zu verstehen und vollständig von der Subjektivität her zu entwickeln. Die naturwissenschaftliche Perspektive lässt sich nicht in einer einfachen Umkehr des Begründungszusammenhangs ihrerseits in der Lebenswelt verorten. Nicht allein, dass beide Wissensformen auf unterschiedlichen erkenntnistheoretischen Prinzipien aufbauen und die Wissenschaften den Horizont des Erfahrbaren weit über das der Lebenswelt zugängliche erweitern. Die Lebenswelt selbst setzt ihrerseits die Geltung naturgesetzlischer Zusammenhänge voraus. Nur der physiologisch funkti-

onsfähige Körper wird zum Ausdruck von Intentionalität. Am Beispiel des Leibes zeigt sich daher exemplarisch, dass es Phänomene gibt, bei denen die Trennung von naturwissenschaftlicher und lebensweltlicher Perspektive aufgehoben werden muss. Dabei handelt es sich nicht um ein rein theoretisches Problem, sondern um nichts Geringeres als ein Verstehen der Bedingungen der Möglichkeit des Lebensvollzugs, von Sprechen und Handeln. „Die tatsächliche Koinzidenz von Innerlichkeit und Äußerlichkeit im *Leibe* zwingt die zwei Wissensweisen, ihr Verhältnis nach einem andern Gesichtspunkt als dem separater Gegenstände zu bestimmen. Auch nach einem andern als dem komplementärer Beschreibung des gleichen Gegenstandes von verschiedenen ‚Seiten‘, die sich nicht auf die Frage einzulassen brauchte, wie im Sein selbst die abstrakten Aspekte konkret zusammenhängen mögen. Eben der lebendige Leib [...] muß sowohl als ausgehnter und träger wie als fühlender und wollender beschrieben werden.“(Jonas 1994: 37-39) In seiner sinnlichen Erscheinung wird der Leib zum Träger von Sinn. Leib und Seele, so sagt Cassirer treffend, bilden eine ‚symbolische Relation‘.(Cassirer 1990⁹: 117) Bewusstsein ist daher immer auch verkörpert; es ist inkarniert. Die Identifikation des Menschen mit dem Leib wäre daher ebenso falsch wie die mit dem reinen Denken. Es handelt sich um zwei Momente eines Ganzen, die zusammengehören, ohne identisch zu sein. Nicht in den physikalisch bestimmten Körper greift daher der Geist ein, wohl aber zeigt er sich vermittelt der Leiblichkeit.

Doch wir müssen noch einen Schritt weiter gehen. Es genügt nicht, Menschen nur als Einheit von Leib und Geist zu sehen und von ihrer Beziehung zur Umwelt, zu Kultur und Natur, zu abstrahieren. Um physisch zu überleben und darüber hinaus gut zu leben müssen sie ihre Interpretationen, ihre Intentionen und Entscheidungen in Handlungen zum Ausdruck bringen. Diese können nur erfolgreich sein, wenn sie zumindest auf einige Züge der Umwelt abgestimmt sind. Werden Handlungen oft wiederholt, bilden sich Gewohnheiten. Die Sicherheit einer Handlung ist dann auch ohne bewusste Reflexion gegeben. In der Art der Bewegung drückt sich nicht nur die Anpassung an eine bestimmte Aufgabe aus, sondern auch die besondere Art und Weise, in der sich ihr ein Individuum nähert. Man kann einen Menschen an der Art, wie er sich bewegt, wie er geht oder jemanden begrüßt, wieder erkennen. In allen erlernten Bewegungen zeigt sich daher die Einheit von physischen Prozessen und intentionalen Akten als Ausdruck individueller Subjektivität. Sie vermitteln zwischen bewusst vollzogenen Bewegungen und physiologisch gesteuerten körperlichen Funktionen. „The body interprets not only itself but also everything in the outside world with which it is confronted via the senses. The content of these bodily interpretations of the world does not necessarily need to be known by the person. The human body may be considered the author of a text (of bodily signs), but also the reader of the text that is constituted by what is happening in the outside world.“(Dekkers 2004: 123; auch: 2001 (1), (2)) Zur Identität einer Person gehört auch „Leibbewußtsein.“(Scheler 1954⁴: 396)

III DER LEIB ALS GRUNDLAGE VON INTERSUBJEKTIVITÄT

Ein Naturalist könnte freilich noch immer versuchen, den mimischen Ausdruck von Gefühlszuständen und die Bewegung von Händen und Füßen einschließlich dessen, was als Verhalten und als Handlung erscheint, als durch neuronale und damit elektrochemische Prozesse verursacht zu erklären. Der Test der physiologischen Funktionsfähigkeit, etwa ob eine Person mit einer bestimmten Erkrankung noch in der Lage ist, nach einem Glas zu greifen und eine Handlung, für deren Verständnis die Intention maßgeblich ist, würden dann mit demselben Kategorienschema analysiert. Intentionalität würde auf Kausalität reduziert.

Doch damit wäre der Begriff des Ausdrucks um eine entscheidende Dimension verkürzt: Indem Intentionen leiblich ausgedrückt werden, werden sie auch für andere wahrnehmbar und in ihrer Bedeutung verstehbar. Nur deshalb können wir unterscheiden, ob jemand das Glas aufgrund physiologischer Störungen nicht ergreifen kann, obwohl er es will, oder ob er es nicht ergreifen will, obwohl er es kann. Die Bewegung des Sich-Ausdrückens ist nur der erste, entscheidende Schritt zu einer Beziehung zu anderen. Wir schließen nicht nachträglich, per Analogie, von einem zunächst nur räumlich-dinghaft vorhandenen Körper auf einen in diesem ‚wie in einer Schachtel‘ verborgenen und nur der Privatheit des eigenen Innenlebens zugänglichen Geist. Nicht die Physiologie des Körpers, sondern allein der Sinn des leiblichen Ausdrucks entscheidet, wie man sich zu seinem Gegenüber verhält. „Der Sinn der Gebärden ist nicht einfach gegeben, er will verstanden, aktiv erfaßt werden. ... Die Kommunikation, das Verstehen von Gesten, gründet sich auf die wechselseitige Entsprechung meiner Intentionalität und der Gebärden anderer, meiner Gebärden und der im Verhalten anderer sich bekundenden Intention.“ (Merleau-Ponty 1966: 219) Nur durch die Fähigkeit, sich vermittels des Leibes symbolisch auszudrücken, können Menschen überhaupt miteinander kommunizieren. Der Leib ist deshalb nie nur ein Leib für mich, sondern zugleich eine fundamentale Bedingung der Möglichkeit von Kommunikation.

Zu einer Person wird ein Mensch nie nur durch die Identifikation mit den eigenen Interessen und eine Beziehung zu Dingen, Systemen und Funktionen. Der Perspektive der ersten Person entspricht primär die der zweiten, das personale Gegenüber, das Du, nicht das Er, Sie oder Es. Erst durch das Wechselspiel von Anrede und Antwort wird ein Mensch sich seiner selbst bewusst. Er könnte sich gar nicht als ein Ich begreifen, wenn er nicht immer schon auf einen anderen Menschen als ein Du bezogen wäre. Die Entwicklung des Bewusstseins und mit ihm die der Sprache und des Mitgefühls und damit auch der Fähigkeit, seine Interessen zu artikulieren und Fürsorge und Verantwortung zu übernehmen, vollzieht sich nur im lebendigen Austausch mit anderen Personen. Erst durch das Wechselspiel von Anrede und Antwort wird ein Mensch sich seiner selbst bewusst. (Jaspers 1973⁴: 50; u. 55; - vgl. auch Bauer 2005: 70f; 80) Eine Bedingung der Möglichkeit von individuellem Bewusstsein ist die Begegnung mit fremdem Bewusstsein. Dass es den Anderen gibt, weiß man daher nicht erst durch einen Analogieschluss von sich auf andere, körperlich ähnlich aussehende Wesen. Es ist genau umgekehrt: Schon von sich weiß man nur aufgrund der Beziehung zu ihnen.

Offensichtlich greift ein Individualismus, wie er philosophisch durch Descartes und Locke begründet wurde und lebensweltlich in den westlich geprägten Gesellschaften derzeit dominiert, zu kurz. Schon der Anfang des Lebens, der Akt der Zeugung, beruht auf der Verbindung von zwei Personen. Die emotionalen und physischen Einflüsse, die ein Kind während der Schwangerschaft erlebt, werden es auch noch in seinem späteren Leben beeinflussen. Schon Embryonen während der letzten drei Monate der Schwangerschaft können hören, riechen und tasten. Mit einer wachsenden Sensitivität für ihre Umgebung beginnt der Embryo seine Empfindungen physiognomisch auszudrücken. Und er kann Arme und Beine bereits selbständig bewegen. Darüber hinaus zeigen neuere Studien, dass der Embryo offensichtlich etwa vom 8. Monat an zwei Arten des Sprechens unterscheiden kann: Die Herzfrequenz, die messbar ist, unterscheidet sich signifikant, wenn die Mutter zu ihm oder zu einer anderen Person spricht. Bedeutung gewinnt die Präsenz anderer Personen demnach nicht erst mit dem erwachenden Selbstbewusstsein. Der Leib ist daher nie zuerst nur ein funktionsfähiger Organismus, der irgendwann auch von anderen wahrgenommen wird. Er ist von Anfang an Leib *mit* anderen.

Auch die Entwicklung des Neugeborenen hängt nicht nur von der Erfüllung seiner physischen Bedürfnisse ab, sondern mindestens genauso vom leiblichen Kontakt mit anderen und der Erfahrung angesprochen zu werden, gemeint zu sein. Diese intuitiv unmittelbar evidente Einsicht wurde inzwischen auch empirisch überprüft. (Bauer 2005⁴: 70) Den Defiziten in der psychischen Entwicklung bei Kindern, die emotional vernachlässigt wurden, entsprechen die Defizite im neuronalen Netzwerk des Gehirns. Offensichtlich hängt die Entwicklung der menschlichen Identität in physischer und psychischer Hinsicht von interpersonellen Relationen ab. (Bauer 2005⁴: 71)

In ethischer Hinsicht beinhaltet die Gründung der Identität in einem dialogischen Verhältnis zum Anderen, dass man sich als dieser unverwechselbare Mensch gemeint weiß und im Angesicht des Anderen für sich selbst eintreten sollte. Der Fähigkeit, sich als ein Ich zu sehen entspricht die, auch einen anderen Menschen als ein personales Gegenüber zu erkennen und anzuerkennen. Verantwortlich ist man zugleich vor sich *und* dem Anderen.

Bestimmt man die Identität wesentlich aus der Beziehung zu Anderen, dann ist sie nicht mehr allein auf das gestützt, was einem in der eigenen Erinnerung gegenwärtig ist. Andere können einen an Ereignisse erinnern, die man vergessen hat und Verhaltensweisen bezeugen, bei denen man sich seiner selbst (noch) nicht bewusst war. Gespräche, Erzählungen und Bilder können die Lücken in der eigenen Erinnerung überbrücken. Die Möglichkeit der Zeugenschaft, die aus dem juristischen Bereich vertraut ist, hat nicht nur persönliche, sondern auch rechtliche Konsequenzen, die schon Leibniz gegen Locke betonte. Im Falle einer längeren Bewusstlosigkeit muss man sich nicht zum Erben seiner selbst einsetzen. (Leibniz 1985: 407-409) Außerdem beinhaltet die dialogische Dimension der Identität, dass man sich für andere gerade dann verantwortlich weiß, wenn diese nicht selbständig entscheiden können.

Welche Konsequenzen ergeben sich aus diesen veränderten anthropologischen Prämissen für die Bioethik, vor allem für die Phasen, in denen sich Menschen nicht ihrer selbst bewusst sind? Wenn der Leib ein Teil der Biographie ist, dann kann in allen Phasen des Lebens in willkürlichen, gewohnheitsmäßigen und unwillkürlichen Bewe-

gungen den Ausdruck von Innerlichkeit erkennen. Menschen mit schwerer Demenz weigern sich oft zu essen und zu trinken. Ihre Abwehrbewegungen sind jedoch keine bloß physiologischen Reflexe, sondern der Ausdruck ihres unbewussten Willens, von Gefühlen und erworbenen Lebenseinstellungen. „Bodily defensive movements can be considered in two ways. First, they can be explained from a purely biomedical point of view, as automatic reflex movements. From this perspective, which leans heavily upon a Cartesian, mechanistic view of the human body, it is thought that these defensive movements must be considered as being totally separated from expressions of person or the self. Second, they can be interpreted as meaningful bodily expressions that tell us something about the person, the self, or the person’s wishes.”(Dekkers 2004: 119) Die Art der Bewegung zeigt, ob eine Person leben oder sterben will. Dekkers spricht daher ausdrücklich von ‚einer körperlichen Form der Autonomie.‘ “Tacit bodily knowledge is based on the sedimentation of life narratives. When the body’s capability to learn gradually disappears, the body loses its capacity to build up a new repertoire of routine actions. However, though automatisms come to be lost in the course of the process of becoming demented, persons with dementia can still have routine actions ‚stored‘ in their body. Bodily defensive movements of persons with severe dementia may be interpreted as a kind of ‚bodily autonomy‘ – as a reminder of what once has been ‚real‘ or ‚rational‘ autonomy.”(Dekkers 2004: 125f) Auch nach dem irreversiblen Verlöschen der rationalen Fähigkeiten bleibt der Leib ein stummer Zeuge personalen Lebens und damit der während des Lebens bewusst erworbenen Einstellungen und Erfahrungen. Die Einheit physischer und psychischer Prozesse, die die Grundlage des Alltagslebens ist, besteht vom Anfang bis zum Ende des Lebens. Menschen müssen daher nicht nur wegen ihrer mentalen Eigenschaften, sondern als Einheit von Körper und Geist respektiert werden.

Auch die Bedeutung der schon erwähnten Grenzsituationen, von Leid und Tod verändert sich. Obwohl ohne jeden Zweifel leidvoll, beinhalten sie nun die Möglichkeit zu einer Intensivierung des Lebens, zu einem Gewinn an innerer Autonomie und vertiefter Kommunikation mit geliebten Menschen. Das Hauptmerkmal von ‚Grenzsituationen‘ ist, dass die Strategien, die gewöhnlich helfen, das tägliche Leben zu meistern, zusammenbrechen. Ohne die Möglichkeit, eine Orientierung an sozialen Regeln und Funktionen zu finden, sind Menschen in radikaler Form mit ihrer Endlichkeit konfrontiert. Doch diese Erfahrung sollte gerade nicht zu Depression oder gar der Entscheidung zum assistierten Suizid oder gar zur Selbsttötung führen. Ganz im Gegenteil: Jenseits der philosophischen Überlegungen über die Bedeutung des ‚memento mori‘, das die stoischen Philosophen und Jaspers in den Blick rücken, zeigen auch empirischen Studien, dass der Durchgang durch die Krise, die die Konfrontation mit dem Lebensende auslöst, zu einer Intensivierung des verbleibenden Lebens führen kann. Gewonnen wird eine neue Form der inneren Autonomie, von Zentriertheit, die von äußeren Erwartungen, von Rollen, Status und Besitz unabhängig ist. In einer Art ‚Sprung‘, so schreibt Jaspers in Anlehnung an Kierkegaard, treten plötzlich ethische Werte und die Beziehungen zu anderen Menschen in den Mittelpunkt des Lebens. Die existentielle Bedeutung von Leid und Tod beeinflusst mit dem Leben des Einzelnen auch die Orientierung der Gesellschaft. Aktive Euthanasie und assistierter Suizid sollten daher nicht als Lösungen

kontrollierter Leidvermeidung legalisiert werden, sondern Einzelfalllösungen für die Patienten sein, die ihr körperliches Leiden trotz aller medizinischer Hilfsmittel nicht mehr ertragen können.

Fassen wir zusammen: Indem man den Körper unter der Perspektive der dritten und der ersten Person, als funktionsfähigen physiologischen Organismus und als symbolischen Ausdruck von qualifizierten Zustände und bewussten Intentionen betrachtet, ändert sich das Verständnis von Person grundlegend. Als eine Einheit von Körper und Geist ist sie vermittels des Leibes wesentlich mit anderen Personen und mit der nicht-menschlichen Natur verbunden. Als Ausdruck von Innenwelt wird der Leib zum Medium der Kommunikation und einer qualifizierten Form der Welterschließung. Die Achtung vor dem Anderen bezieht sich daher nicht nur auf bewusst artikulierte Interessen und soziale Funktionen, sondern auch auf seine psycho-physische Integrität insgesamt und damit auf alle Phasen des Lebens.

REFERENZEN

BALZER, P. & RIPPE, K.P. & SCHABER, P. 1999²: Menschenwürde vs. Würde der Kreatur. Begriffsbestimmung, Gentechnik, Ethikkommissionen. Freiburg/ München: Alber.

Bauer, J. 2005⁴: Das Gedächtnis des Körpers. Wie Beziehungen und Lebensstile unsere Gene steuern, Zürich: Piper.

Böhme, G. 2003: Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht, Zug (CH): Die Graue Edition.

Brüntrup, G. 1996: Das Leib-Seele-Problem, Stuttgart: Kohlhammer.

Cassirer, E. 1990: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, Frankfurt/M.: Insel.

– 1990⁹: Philosophie der symbolischen Formen, Bd. III, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Darwin, C. 1993: Ursprung und Entwicklung der moralischen Gefühle, in: Kurt Bayertz (Hg.) Evolution und Ethik, Stuttgart: Reclam.

Dekkers, W. 2001 (1): The human body, In: H. Ten Have – B. Gordijn (Hg.): Bioethics in a European perspective, Dordrecht, 115-140.

– 2001 (2): The human body as a text: The interpretive tradition, in: M. Evans (Hg.): Critical reflections on medical ethics. Advances in Bioethics, Vol.4, London, 209-228.

– 2004: Autonomy and the Lived Body in Cases of Severe Dementia, in: R.B. Purtilo – H. Ten Have (Hg.): Ethical Foundations of Palliative Care for Alzheimer Disease, Baltimore/London, 115-130.

Gerhardt, V. 2000: Individualität. Das Element der Welt, München: Becksche Reihe.

GILLIGAN, C. 1993⁴: Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau, München/ Zürich: Piper.

Jaspers, K. 1973⁴: Philosophie II: Existenzerhellung, Berlin/ Heidelberg/ New York: de Gruyter.

Jonas, H. 1992: Evolution und Freiheit, in: Ders.: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt/M./ Leipzig: Insel, 11-33.

- 1994: Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie, Frankfurt/M./Leipzig: Insel.
- Kather, R. 2001: Die Vielfalt der symbolischen Formen in der Kulturphilosophie von Ernst Cassirer, in: *Revue Roumaine de Philosophie* Bd.45, N 1-2, 51-71.
- Kipke, R. 2001: Mensch und Person. Der Begriff der Person in der Bioethik und die Frage nach dem Lebensrecht aller Menschen, Berlin: Logos.
- KOHLBERG, L. 1996: Die Psychologie der Moralentwicklung, (Hg.: W.Althof et al.), Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Leibniz, G.W. 1985: Von den Ideen 27 § 9 , in: *Philosophische Schriften* Bd.3.1: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, 2. Buch, (Hg.: W.v.Engelhardt - H.H.Holz), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Locke, J. 1988: Über den menschlichen Verstand, 2.Buch: Über die Ideen, Hamburg: Meiner.
- Maturana, H. 1998: *Biologie der Realität*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Merleau-Ponty, M. 1966: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin: de Gruyter.
- Mutschler, H.-D. 2002: *Naturphilosophie*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Pauen, M. 2004: *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Plessner, H. 1982: *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart: Reclam.
- Quante, M. 2002: *Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip biomedizinischer Ethik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Roth, G. 1994: *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sartre, J.P. 1962: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek b. Hamburg: Rowolth.
- Schaub, H. 1996: *Künstliche Seelen. - Die Modellierung psychischer Prozesse*, in: *Widerspruch* 29, 56 - 82.
- Scheler, M. 1954⁴: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (Hg.: M.Scheler), Bern: Francke.
- Singer, P. 1994²: *Praktische Ethik*, Stuttgart: Reclam.
- Spaemann, R. 1998²: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Stein, E. 1994: *Der Aufbau der menschlichen Person*, (Hg.: L.Gelber - M.Linssen), Freiburg. i.Br.: Herder.
- WIESEMANN, C. 2006: *Von der Verantwortung, ein Kind zu bekommen. Eine Ethik der Elternschaft*, München: Beck.

REGINE KATHER
Philosophy Seminar, Freiburg

REFLEXIONS ON THE CONNECTION OF ANTHROPOLOGICAL
PREMISES AND BIOETHICAL POSITIONS

Abstract: In bioethical debate of this moment, it is dominant the one-sided definition of a person through the self-consciousness and rationality and the autonomy which relies on them. The body is considered only as the subject of empirical sciences and due to its biological functions solely it has significance for the science. But in what proportion is that understanding of the body, and hence the body-mind relation, adequate? And is it true that identity can be grounded only on self-affirmation, without the relations toward other persons? In the moment at which the individual is no more comprehended as quasi-atomized individual, but dimension of intersubjectivity is being included, thus the definition of the body must also expand. Communication is based on corporeal expression of intentions, emotions and affections, shortly: on sensuous expressions of subjectivity. Physiologically properly functioning body is always the body that is at the same time expressed and perceived by others in its own expressivity. Ethics that wishes to protect the integrity of human life must comprehend the unity of body and mind, as well as interpersonal relations. On the basis of the understanding of autonomy, the evaluation of border situations becomes also modified.

Keywords: Body, Body-Mind Relation, Intersubjectivity, Communication, Expressivity, Autonomy

REGINE KATHER
Filozofski Seminar, Univerzitet Frajburg

REFLEKSIJE O POVEZANOSTI ANTROPOLOŠKIH
PREMISA I BIOETIČKIH POZICIJA

Apstrakt: Bioetičkom debatom u trenutku dominira jednostrano određenje osobe kroz samosvest i racionalnost i autonomiju koja se oslanja na njih. Telo važi za predmet empirijskih nauka i samo zbog svojih bioloških funkcija je od značaja za nauku. Ali u kojoj meri je to određenje tela, a time i odnosa tela i duha, adekvatno? I da li je tačno da se identitet može zasnovati na samoafirmaciji bez suštinskih odnosa sa drugim osobama? U trenutku u kom se pojedinac ne shvata više kao kvazi-atomizirana individua, nego gde se uvodi dimenzija intersubjektivnosti, moralo bi se takođe proširiti i određenje tela. Komunikacija počiva na telesnom izrazu intencija, osećanja i raspoloženja, ukratko: na čulnom izrazu subjektivnosti. Fiziološki ispravno funkcionišuće telo je oduvek i telo koje se ujedno doživljava i koje od drugih biva percipirano u svojoj ekspresivnosti. Etika koja želi zaštititi integritet ljudskog života mora uključiti jedinstvo tela i duha kao i interpersonalne odnose. Sa razumevanjem autonomije se onda menja i vrednovanje graničnih situacija.

Ključne reči: (živo) telo, odnos tela i duha, intersubjektivnost, komunikacija, ekspresivnost, autonomija

