

Elisabeth List

Ethik des Lebendigen

© Velbrück Wissenschaft 2009

I Die Wiederentdeckung des Lebendigen

Viele der Themen, die die Philosophie, die Wissenschaften und darüber hinaus die weitere Öffentlichkeit an der Wende zum 21. Jahrhundert bewegen, kreisen um das Phänomen Leben, genauer gesagt, um die elementaren Gegebenheiten der menschlichen Existenz in ihrer konkreten leibhaften Form.

Die Frage, was denn Leben, das Lebendige, das die Biowissenschaften durch die Fortschritte der Biomedizin immer besser im Griff zu haben meinen, überhaupt ist, steht hinter all den großen Themen der metaphysischen Tradition, hinter allem philosophischen Fragen nach dem Woher und Wohin des menschlichen Daseins, hinter den großen Abenteuern der Ideen, die die geistige Welt bewegen. Die Antworten der großen metaphysischen Denker besagen, dass die wahre Bestimmung menschlichen Daseins erst dort beginnt, wo es über die kreatürlichen Gegebenheiten körperlichen Lebens hinausgeht: im Leben des Geistes. Doch die Entdeckung des Geistes als Reich menschlicher Freiheit verdeckt ein anderes – allmählich verdrängtes – Wissen um die Gewissheit leibhafter Existenz und um die Grenzen, die sich aus ihr ergeben.

Es geht also bei der Frage nach dem, was es heißt, lebendig zu sein, um die Wiederentdeckung eines Verdrängten. Sehr viele Menschen konfrontieren sich mit dieser Tatsache erst angesichts von Krankheit, Beschwerden, Gebrechen, Alter und Tod. Es ist oft erst die durch den Lauf der Dinge auferlegte bewusste Auseinandersetzung mit den Grenzen und Beschränktheiten des physischen, leibhaftigen Daseins, die einem die Augen öffnet für das, was nur innerhalb solcher Grenzen möglich ist, das Leben eben. Große Theoretiker in den zwanziger und dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts, Ärzte und Forscher, die sich in ihrer klinischen Arbeit und in ihren theoretischen Schriften mit dem kranken Menschen beschäftigen und nicht primär mit pathologischen Zellstrukturen, betonen immer wieder, dass man an den Störungen des Organismus und an seinen Weisen, mit solchen Störungen zurechtzukommen, begreifen kann, was das gesunde Funktionieren des Organismus ausmacht. Sie lenken auf diese Weise ihre Aufmerksamkeit auf die unverzichtbaren Voraussetzungen für das, was man seit Aristoteles ein gutes Leben nennt: Gesundheit und Wohlbefinden.¹

¹ Kurt Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, Den Haag 1934; Viktor v. Weizsäcker, *Der Gestaltkreis. Die Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, 1. Aufl. Stuttgart 1939.

Wie gelangen wir überhaupt zur Wahrnehmung des Lebendigen? Wir entdecken es zuerst am Neankömmling im Leben. Das Neugeborene ist für uns Inbegriff von Leben, Kinder sind quicklebendig und die Jugend strotzt vor Übermut und Lebenslust. Aber sie alle wissen nichts davon. Die physischen Gegebenheiten des Lebendigseins haben die Eigenart, dass sie außerhalb der Aufmerksamkeit bleiben, solange sie unproblematisch und selbstverständlich gegeben sind. Ein Nachdenken über den Körper als notwendige Bedingung des Lebendigseins setzt meist erst ein, wenn er als Grenze spürbar wird. Das Erleben dieser Grenze kann schmerzhaft, ja sogar tödlich sein, aber es ist eben auch Anlass zur Wahrnehmung dessen, was es heißt, lebendig, und was es heißt, gesund zu sein. Gesundheit lässt sich nicht durch Fragebögen ermitteln, denn gesund zu sein ist mehr als die Summe physiologischer Einzelbefunde. Es ist die Fähigkeit, mit seinem Organismus auf die Gegebenheiten der Umwelt angemessen zu antworten – eine Fähigkeit und eine Leistung, die sich als Ausdruck der Vitalität des Individuums ergibt, aber auch als seine subjektive Leistung und Einstellung zum eigenen Leben.

Wie steht es nun mit der Wahrnehmung des Lebendigen auf der zivilisatorischen Ebene, das heißt im Bereich der Wissenschaften vom Leben, im Bereich von Humanmedizin und Biologie? Ohne Zweifel sind es die wissenschaftlichen Entwicklungen der Biotechnologie, die in letzter Zeit besonderes Interesse auf sich ziehen. Mit dem Fortschreiten dieser Entwicklungen hat sich eine materialistische und mechanistische Sichtweise von Phänomenen des Lebens durchgesetzt, die mit Descartes ihren Anfang nimmt, aber keineswegs das ganze Spektrum theoretischen Denkens in der Biologie abdeckt. In der Biologie insgesamt sind es in erster Linie die Ideen von Darwins Theorie der Evolution, die gegenwärtig neben dem mechanistischen als leitendes Modell biologischer Theorie Anerkennung finden und die Vorstellungen von Leben bestimmen. Aber die Biotechnologien liefern Instrumente, die im konkreten Umgang mit allen Formen des Lebens einsetzbar sind.

Sind die Biotechnologien eine neue Weise der Wahrnehmung, eine Neuentdeckung des Lebendigen oder doch eher das, was ihre Kritiker vermuten: Versuche der »Eroberung des Lebens«² oder, wie Paul Virilio es ausdrückt, der Kolonisierung des Körpers?³ Unüberhörbar ist die Kriegs- und Unterwerfungsrhetorik solcher Formulierungen, die keineswegs von den Kritikern erfunden wurden, sondern von Pionieren der modernen Biowissenschaften selbst zu hören waren und noch sind. Freilich geht es den beteiligten Akteuren nicht ausdrücklich um »Eroberung«, sondern um experimentelle »Erfassung« und technische »Modellierung« von organischen Lebensformen.

Lassen wir die Frage der Bewertung zunächst einmal beiseite und fragen nach der Art und Weise der Beziehung zum Leben, die die Biotechnologien, und die Technik allgemein mit sich bringen. Ist es eine Liebesbeziehung, ein kommerzieller Kontrakt oder ein werkzeuglicher, wie man sagt, ein »instrumenteller Bezug« zum Leben, eine Form der Beherrschung und Kontrolle? Und wenn es sich um Kontrolle handelt, müsste auch gefragt werden, wer wen unter welchen Bedingungen kontrolliert. Der technische Umgang mit dem Lebendigen hat eine lange Geschichte. Er nimmt mit der Übernahme des mechanistischen

² Vgl. Lisbeth Trallori (Hg.), *Die Eroberung des Lebens. Technik und Gesellschaft an der Wende zum 21. Jahrhundert*, Wien 1996.

³ Paul Virilio, *Die Eroberung des Körpers. Vom Übermenschen zum überreizten Menschen*, Wien /München 1994.

Weltbilds für die Beschreibung des Lebendigen in den Biowissenschaften der Moderne eine neue Form an, die der Entwicklung der modernen Biologie die Richtung vorgibt. Descartes' Bild von der Körpermaschine bestimmt bis ins 21. Jahrhundert die Entwicklung der Biologie als Naturwissenschaft.

Biotechnologien setzen die experimentelle Erforschung von Organismen voraus. Das Experiment am Organismus ist im Regelfall eine im wörtlichen Sinn des Wortes »einschneidende« Maßnahme – Sektion, wie auch die Operation, Implantation, Transplantation, Amputation. Keine Studentin der Biologie kann ein Diplom in ihrem Fach erwerben, ohne die Grundtechniken des Sezierens zu erlernen. Lange Zeit galt in manchen Bereichen der Biowissenschaft, dass nur der tote Organismus ein vollständig erforschter Organismus sein kann. Diese Feststellung wäre in solcher Pauschalität falsch, denn nicht jeder Eingriff in den Organismus ist tödlich. Im Gegenteil, er kann in vielen Fällen sogar Leben retten. Ebenso offensichtlich gibt es aber auch vorsätzlich tödliche Formen von Biotechnologie. Etwa biologische chemische Waffen, Giftgase, die bewusst zur Tötung eingesetzt werden und die natürlich jeder vernünftige Biotechnologe strikt verurteilen würde. Schon lange bevor die Biologie den Kenntnisstand erreicht hat, der uns heute selbstverständlich erscheint, wusste man, dass und wie man Lebendiges technisch vernichten kann. Totschlag und Krieg sind in gewisser Weise als Tötungsstrategien erste brachiale Biotechnologien. Mit anderen Worten, schon lange weiß der Mensch, dass es bestimmte organisch-physische Bedingungen gibt, ohne die Leben nicht möglich ist. Und vor allem, dass Leben bedroht werden kann, wenn man diese Bedingungen stört. Ein Beispiel dafür ist die Folter.⁴ Der Folterer geht in der Beschädigung des physischen Leibs hart an die Grenze der Überlebensfähigkeit, soweit jedenfalls, dass es ihm gelingt, innerhalb dieser Grenzen die Spontaneität und den Eigenwillen seines Opfers zu brechen.⁵ Ebenso wie medizinische Heilverfahren, die sich der Sorge für die Erhaltung des Lebens verpflichtet haben, sind auch solche Formen physischer Gewalt im strikten Sinn des Wortes Biotechnologien. Die biomedizinische Forschung ist heute mit viel Erfolg dabei, die materiell-organischen Voraussetzungen allen organischen Lebens biochemisch und molekularbiologisch zu analysieren, experimentell nachzuweisen und technisch zu kontrollieren. Und dieses neue Wissen kann natürlich dazu benutzt werden, den Lebensspielraum von Arten auszuweiten, wie das der Mensch für sich zu tun versucht. Es kann ihn aber auch einschränken.

Es ist klar, dass technische Maßnahmen, die Entscheidungen über das Wie und Wann von organischem Leben nach sich ziehen, politisch und ethisch verantwortet werden müssen. Aber die Überlegung, auf die es vorerst ankommt, ist eine andere. Die organisch-physische Basis des Funktionierens von Organismen ist zwar eine notwendige, ja unverzichtbare Voraussetzung des Lebens, aber eben nur eine notwendige und keine hinreichende Bedingung. Die biotechnische Forschung kann die materiell-physischen Grundlagen, die zum Leben notwendig sind, erfassen, sie steuern und kontrollieren, aber was Leben ausmacht, vermag sie deshalb noch nicht zu sagen.

Unter dem Eindruck der Hochkonjunktur biowissenschaftlicher Forschung und ihrer technischen Anwendung dominiert freilich genau die umgekehrte Sichtweise: Wenn sich überhaupt etwas wissenschaftlich Haltbares über Leben sagen lasse, so heißt es, dann in den

⁴ Elaine Scarry, *Der Körper im Schmerz*, Frankfurt am Main 1992.

⁵ Ebd.

Begriffen der molekularen Biotechnik. Junge Menschen, die Schulen besucht haben, in denen der Wissenskanon der neuen »life-sciences« vermittelt wird, sind nicht mehr in der Lage, die Frage nach dem Leben in einem anderen Denkkontext zu stellen.

Die bio-technische Sicht von Lebensphänomenen hat den Charakter einer alternativlosen wissenschaftlichen Weltsicht angenommen. Das ist aber keineswegs die Folge »unabweisbarer Evidenzen«, sondern ein Ergebnis kulturell gewachsener Überzeugungen. Die Gründe dafür liegen historisch weit zurück in der Geschichte der modernen Biowissenschaften, deren Anfänge schon am Beginn der Neuzeit im Zeichen der Verdrängung von Formen des Wissens über das Lebendige standen, die sich den mechanistischen Doktrinen der wissenschaftlichen Revolution des 17. Jahrhunderts nicht fügten. Das bedeutete vor allem die Eliminierung der organischen Sicht des Lebendigen, wie sie in der hermetischen Tradition, der Alchemie und im Wissen der weisen Frauen über Jahrhunderte tief verankert gewesen war. Im ausgehenden 18. Jahrhundert, am deutlichsten beim Philosophen Immanuel Kant in seiner »Kritik der teleologischen Urteilskraft« wird allerdings deutlich, dass die Eliminierung des Lebendigen aus dem intellektuellen Universum dieser Epoche nicht gelungen war.⁶ Obwohl Anhänger der Physik Newtons, für Kant das Vorbild aller Wissenschaft, sah er klar, dass Lebensphänomene mechanisch nicht zu fassen sind. Wenn wir Natur beschreiben, so Kant, können wir nicht umhin, ihre eigentümliche Zweckhaftigkeit und Gerichtetheit als ihr Wesensmerkmal zur Kenntnis zu nehmen. Eben deshalb ist für Kant zu seiner Zeit die Lehre von der Natur nicht Wissenschaft, sondern »Naturgeschichte«, und noch lange Zeit hieß das Fach so in den Lehrplänen der höheren Schulen. Der Gedanke, der bei Kant anklingt, ist der der Subjekthaftigkeit des Lebendigen, der im Modell des Vitalismus eine metaphysische Form annimmt. Einer der Kritiker des Vitalismus, Philipp Frank, ein Anhänger des Wiener Kreises und seines Programms wissenschaftlicher Weltanschauung, liefert dazu den entscheidenden Hinweis. In seinem Kommentar zum Vitalismus und zum Konzept der Teleologie, das Zweckgerichtetheit zum Wesensmerkmal der Natur erklärte, stellt er zu Recht fest, die Rede von Zwecken mache nur da einen Sinn, wo auch ein Subjekt gegeben sei.⁷ Tatsächlich ist es die Frage nach dem Ort des Subjekts und seiner organischen Vorstufen, an der sich Theorien des Lebendigen scheiden.

Bis in die Zeit des Zweiten Weltkriegs im vergangenen Jahrhundert kreisten die Debatten um die wissenschaftliche Erfassung des Lebendigen um die Frage, ob Lebendiges auf physikalisch-mechanische Phänomene reduzierbar ist oder nicht. Die großen Theoretiker der Biologie der Zwischenkriegszeit, etwa Jakob v. Uexküll oder später Viktor v. Weizsäcker, vertraten den Standpunkt, dass lebendige Organismen Subjekte sind, wenn auch eine Form von »Subjekten vor dem Cogito«, diesseits und vor jeder symbolischen Artikulation und Reflexion. Die Organismen, von denen v. Uexküll spricht, sind meist höhere Tiere, nahe Verwandte des Menschen, ausgestattet mit einem komplexen Nervensystem und einem reichen Verhaltens- und Ausdrucksrepertoire, das man in der Tat nicht anders beschreiben kann als in Begriffen von Subjekthaftigkeit – Spontaneität, Sensitivität, Aktivität, Umweltgerichtetheit.

⁶ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Akademie Textausgabe Bd.#5, Berlin 1968

⁷ Philipp Frank, *Das Kausalgesetz und seine Grenzen*, 1932, Neuaufl. Frankfurt am Main 1988, 130.

Ohne auf die Einzelheiten dieser Kontroversen einzugehen, lässt sich resümieren, dass schließlich das mechanistische Modell der Reduktion von Lebensphänomenen auf biophysikalische Strukturen und Prozesse den Sieg davontrug. Die Gründe dafür liegen auf der Hand. Es handelt sich nicht nur um ein Denkmodell, sondern um ein Handlungsmodell, eine Anweisung zur Herstellung, das sich in den Biotechnologien in vielen Einzelheiten als höchst brauchbar erweist. Auf der Ebene theoretischen Denkens meinte man, solchen Erfolg durch die Ausklammerung von Subjektivität sichern zu können. So zielte das Bestreben der Verwissenschaftlichung der Biologie lange auf die Eliminierung des Subjektiven aus ihrem Gegenstandsbereich. Dass diese Eliminierung auch den Biowissenschaften des 20. Jahrhunderts niemals vollständig gelang, lässt sich im Einzelfall demonstrieren, etwa am Beispiel der Theorien der Selbstorganisation – ein heute sehr populäres, aber auch umstrittenes Paradigma biologischer Theorie, oder im Fall der Thermodynamik, die häufig Subjektmetaphern in Anspruch nahm,⁸ und ebenso an der Entwicklung der ersten Prototypen von Computern. Metaphern des Subjekts und Modelle von Intentionalität gehören auch noch heute zur Sprache der Biologie.

Es sind aber letztlich ökonomische und politische Gegebenheiten, die die wissenschaftlichen Innovationen als Techniken des Herstellens in den Biowissenschaften vorantrieben.⁹ So erklärt sich die heute dominierende Form wissenschaftlich-technischen Zugriffs auf das Lebendige. Warum verdient er so viel Glaubwürdigkeit und Kredit? Gibt es nicht andere Weisen zu verstehen, was es heißt, lebendig zu sein?

Vom Biotischen zum Lebendigen

Eine solche andere Sichtweise bietet eine Phänomenologie des Lebendigen. Ihr geht es darum zu verstehen, was es aus der Perspektive lebendiger Erfahrung heißt, lebendig zu sein, und nicht um Leben als einem in der raum-zeitlichen Ordnung des Kosmos eingefügten Stück Materie mit einer spezifischen Organisation. Mit Helmuth Plessner, dessen Theorie des Lebendigen erst in letzter Zeit gebührend Beachtung findet, kann man die Differenz zwischen diesen beiden Standpunkten so präzisieren: Die Frage nach dem Lebendigsein als Erfahrung ist gestellt aus der Perspektive des Lebendigen, die Frage nach dem Leben als spezifisch organisierter Materie aus einer Perspektive der »Ex-zentrität«. Anders formuliert: Einmal ist sie gestellt aus der Innensicht, der Positionalität des lebendigen Wesens, zum anderen aus der Position eines »Außen«, die beansprucht, das Lebendige als ein Ding, als einen materiellen Gegenstand neben anderen objektiv zu erfassen.

Für Plessner ist Positionalität ein Wesensmerkmal des Lebendigen, und die exzentrische Positionalität des Menschen verweist auf den Doppelaspekt seiner Seinsverfassung. Gewiss ist »exzentrische Positionalität«, das heißt die Fähigkeit, sich ein Bild von sich selbst zu machen, eine der besonderen Fähigkeiten des Menschen.¹⁰ Aber kein menschliches Wesen,

⁸ Evelyn Fox Keller, *Das Leben neu denken. Metaphern der Biologie im 20. Jahrhundert*. München 1998.

⁹ Lilly Kay, *The Molecular Vision of Life. Caltech, the Rockefeller Foundation and the Rise of the New Biology*, New York 1993.

¹⁰ Helmuth Plessner, *Gesammelte Schriften IV*, »Die Stufen des Organischen und der Mensch«, Frankfurt

auch keine Biowissenschaftlerin, kann, so Plessner, eine Perspektive totaler Exzentrizität einnehmen, denn das würde heißen, dass sie aufhörte, selbst ein lebendes Wesen zu sein, weil sie als lebendes Wesen durch ihre Situiertheit und Leiblichkeit bestimmt ist. Mag die Wissenschaftlerin noch so eindrucksvoll objektivierte Bilder und Modelle des Lebens entwerfen, solange sie lebt, bleibt sie durch ihren Leib situiert auf ihre Welt bezogen.

Eine Phänomenologie des Lebendigen gründet nicht auf Phantasien vom technisch Machbaren, sondern stellt die Frage nach der Erfahrung des Lebendigseins, also nach dem, was Lebendigsein für uns lebende, denkende und fühlende Wesen, bedeutet. Es ist darüber hinaus ihr Bestreben, die Autonomie des Lebendigen als die Möglichkeitsbedingung für das zu verteidigen, was wir sein und bleiben wollen: spontane, freie, handlungsfähige Individuen. Dass Lebendigsein die elementare Voraussetzung für das Subjektsein darstellt, wird deutlicher, wenn man sich die Eigentümlichkeiten des Lebendigen an einigen seiner Merkmale vor Augen führt.

Selbstbewegung und Spontaneität

Viktor v. Weizsäcker, Neurologe, Arzt und einer der bedeutenden Medizinphilosophen des vergangenen Jahrhunderts, hat in einer gründlichen theoretischen Studie mit einer Fülle von Beobachtungen belegt, dass dem Lebendigen im Wesentlichen zwei Merkmale eigentümlich sind: Spontaneität und Selbstbewegung.¹¹ Stellen Sie sich vor, Sie sehen im Garten eine Katze reglos im Gras liegen. Es ist ein warmer Sommertag und Sie werden denken, sie genießt die Wärme der Sonne. Wenn sie näher hinkommen, werden Sie erwarten, dass sie aufspringt und davonläuft. Wenn sie liegen bleibt und kläglich wimmert, werden Sie denken, dass sie verletzt ist, werden vielleicht versuchen, ihr zu helfen. Wenn sie sich aber nicht mehr rührt, wenn Sie sie vom Boden aufheben, dann werden Sie wissen, dass sie tot ist. Denn das uns allen vertraute Kriterium des Lebendigen ist Selbstbewegung, in Bewegung sein.

In seinem Buch *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen* zeigt v. Weizsäcker, dass die eigentümliche Spontaneität des Organismus, die vor allem in seiner Fähigkeit besteht, sich seinen Lebensbedürfnissen entsprechend in seine Umwelt einzufügen und sie sich anzueignen, nicht aus neurophysiologischen oder neuroanatomischen Gesetzmäßigkeiten oder Zusammenhängen abgeleitet werden kann. Die Selbstbewegung des Lebendigen, ist die ihm eigentümliche, von Spezies zu Spezies verschiedene Weise, sich in seiner Welt zu bewegen und sich zu ihr zu verhalten. Sie ist das Ergebnis einer beständigen Interaktion von Umwelt und Organismus und nicht »erreichbar« aus den materiellen Funktionen des Organismus allein.

Die unter dem Schlagwort »Artificial Life« – »Künstliches Leben« bekannt gewordenen Entwicklungen in der Robotik versuchen, lebendige, umwelttüchtige Organismen »nachzubauen«, ihre Interaktion mit der Umwelt zu »errechnen«. Die Erfolge dieser Versuche sind bislang eher bescheiden, und die Frage, ob eine wissenschaftliche »Errechnung«

am Main 1981.

¹¹ Viktor v. Weizsäcker, *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, Frankfurt am Main 1973, 23#f.

tierischen oder menschlichen Verhaltens möglich ist, kann man getrost verneinen. Denn beide, das Individuum, der Organismus einerseits und die Umwelt andererseits haben eine Geschichte, eine Geschichte der sich dialektisch wandelnden Beziehungen zu und Wechselwirkungen mit dieser Umwelt. Jedes Ereignis dieser Wechselwirkungen verändert notwendig beide. Diesem Prozess bleibt die Biotechnologie, die mit einem sich gleichbleibenden Organismus und einer sich gleichbleibenden Umwelt rechnet, äußerlich. Die Frage, was es heißt, lebendig zu sein, ist mit den Mitteln der Physik nicht zu beantworten. Das ist nur möglich, wenn man das Lebendige als die Weise der Vernetztheit des Organismus im Gefüge seiner Überlebensbeziehungen versteht und beginnt, der eigenen Erfahrungen dieses Lebendigseins gewahr zu werden.

Empfindungsfähigkeit und Orientierungsfähigkeit

Selbstbewegung ist die elementare Form des lebensnotwendigen Austausches mit der Umwelt, von der das Lebendige ein Teil ist, und sie ist zugleich Ausdruck seiner Spontaneität. Für komplexere Formen des Lebendigen ebenso fundamental ist seine Sensitivität, seine Empfindungsfähigkeit. In der Empfindung nimmt die Bezogenheit des lebenden Individuums ihre erste Gestalt an. Die Empfindung ist die Reaktion auf ein Affiziertwerden, und schon in solcher Reaktion ist ein Moment von Aktivität enthalten, ein Moment der Investition von Energie. Lebendigsein, am Leben sein verdankt sich den vitalen Antrieben, die zu unserer Ausstattung als lebende Organismen gehören, und sie bekunden sich in Lust und Schmerz und allen Zwischenstufen des Spürens und Leidens, schließlich auch in den höheren Bewusstseinsleistungen. Wilhelm Reich, der geniale und rebellische Renegat der psychoanalytischen Bewegung, ist überzeugt, dass Lust die Grundbefindlichkeit des Lebendigen ist oder sein sollte. Mit dieser Überzeugung ist er ungeachtet seiner Obsession mit Sexualität der platonischen Lehre vom Eros näher, als er weiß.¹² Der Antipode der Lust – der Schmerz – ist, sofern er nicht von außen zugefügt wird, eine nicht weniger vitale Regung.

Eine der entscheidenden Fähigkeiten lebender Organismen ist ihre Orientierungsfähigkeit. Sie ist notwendig für ihr Überleben in ihrer Umwelt. Sie erfordert das Gewährwerden der Differenz von Selbst und Nichtselbst, beides als Voraussetzung für zielgerichtetes Agieren auf die Umwelt hin. Das ist die Basis für all die Erkenntnisleistungen der spezifisch menschlichen Form des Lebendigseins, für ihre besonderen kognitiven Leistungen wie Wissenschaft und Kultur.

Kreativität, Subversivität, Monstrosität

Die drei genannten Merkmale – Spontaneität als Ausdruck der Autonomie, Empfindungsfähigkeit und Orientierungsfähigkeit – sind unstrittig die Voraussetzung dafür, dass wir handlungsfähig, fähig zu Freiheit und Vernunft sind, wie es die philosophischen Subjekttheorien wollen. Ihre Besonderheit ist aber, dass diese Merkmale inkarniert sind, vermittelt des lebendigen Körpers verfügbar vor aller Reflexion und bewusster Intentionalität.

¹² Vgl. Wilhelm Reich, *Die Funktion des Orgasmus*, Frankfurt am Main 1972.

Das heißt, sie sind wesentlich leibliche, an ihre Materialität gebundene Potentiale. Das gilt auch für die spezifisch menschlichen geistigen Leistungen, für den gestischen Ausdruck, die Sprache, die künstlerische Gestaltung. Das Repertoire vorbewusster Kompetenzen und Fähigkeiten bleibt auch in der Phase des Symbolgebrauchs eine unverzichtbare Ressource. Ihre Leiblichkeit bedeutet, dass wir nie vollständig über sie verfügen, aber sie bedeutet auch, dass sie sich geben und ergeben, als Intuition, im Einfall.

Kurz, sie sind die Wurzel von Kreativität. Das Unbewusste ist nicht nur, wie Freud es versteht, ein Speicher für verdrängte und immer wiederkehrende Wünsche, sondern auch vorbewusster Ort für das Entstehen von Neuem. Der Leib als der uns gegebene Ort des Lebens und Träger unserer Fähigkeiten verkörpert aber nicht nur ein Potential der Innovation, sondern auch des Widerstands. Er vermag sich der Regulierung seines Tuns zu widersetzen, auch wenn der Körper zugleich die Sedimentierung vergangener Prägungen und Einschreibungen erleidet. Der Ordnung schaffenden Kraft der Orientierungsfähigkeit und Bindungsfähigkeit des Lebendigen stehen Valenzen der Widerständigkeit gegenüber, die sich unter den Bedingungen seiner Domestizierung und Disziplinierung bemerkbar machen.

Die diskursiven und politischen Ordnungssysteme nehmen die elementaren Fähigkeiten des Lebendigen für sich in Anspruch. Ihre Existenz verdankt sich den inkarnierten Fähigkeiten von Individuen, die symbolische Orientierung ermöglichen und ihrer auch bedürfen. Es sind also die lebendigen Individuen, die solche Ordnungsformen erst entstehen lassen. Diese Ordnungsformen entfalten zuweilen gegenüber ihren Produzentinnen im Laufe der Zeit eine Eigendynamik. Sie etablieren und verselbständigen sich und treten zuweilen den lebendigen Individuen als kontrollierende Macht gegenüber. Diese Macht bleibt jedoch angewiesen auf die Gefügigkeit und die Bereitschaft der Einzelnen, die sich von Sehnsüchten nach Bindung und Sicherheit leiten lassen. Solange Zugeständnisse zur Erfüllung dieser Bedürfnisse nach Anerkennung und Zugehörigkeit die Lust-Leid-Bilanz des individuellen Lebens nicht allzu empfindlich stören, können sich die Ordnungsmächte der Gefügigkeit ihrer Untertanen sicher sein. Solange aber das lebendige Individuum seine inkarnierten Befindlichkeiten wahrzunehmen und auszudrücken vermag, bewahrt es sein Potential an Renitenz, an Widerstand. Dieses Potential kann in Gesten, Symbolen, durch heimliches Nicht-tun oder manifestes Handeln einen Ausdruck finden, und an der Unterseite der herrschenden Ordnung diese durch synkopische, subversive Botschaften unterminieren. So manifestiert sich die untergründige Subversivität und die Widerständigkeit des Lebendigen, wenn ihm die Fähigkeit, sich zu spüren, nicht durch den Drill autoritärer Erziehung vollständig genommen worden ist. Subversivität und schließlich auch Monstrosität sind Merkmale des Lebendigen unter Bedingungen seiner kulturellen Disziplinierung und Kontrolle durch kollektive Ordnungssysteme, durch Macht und Herrschaft.

Das entscheidende Mittel der Disziplinierung ist heutzutage nicht mehr physische Gewalt, sondern die symbolische Macht von Konvention, Ritual, Sprache, Mythos, Medium, Werbung. Das sind die weit wirksameren Formen der Normierung und Normalisierung. Sie wirken auf die Seele, nicht auf den Körper. Nicht erst seit der Erklärung der Menschenrechte artikuliert sich Widerstand gegen solche Normierung. Die Mythen von Monstern, Bösewichtern und anderen Unangepassten waren seit jeher voll von Bildern imaginärer Monstrosität, in denen sich der dem lebendigen Individuum inhärente Eigensinn, der Wunsch, der Normierung zu entkommen, manifestierte. Die Welt der Monster, die Sagen und Mythen bevölkerten, ist weitgehend verschwunden oder ist auf die Kinoleinwand geflüchtet. All die

sonderbaren Geschöpfe, Missgebildete, die sich durch körperliche oder geistige Abweichungen von anderen unterscheiden, haben den Status als »Unantastbare« verloren, sind mittlerweile pathologisiert, weggesperrt, eingesperrt.

Abweichungen, die das System der Produktion und der Profitwirtschaft stören könnten, sind nicht mehr erlaubt: »In der medial zugerichteten Wahrnehmungssphäre unserer *modern times* leben nur noch Claudia Schiffer und Arnold Schwarzenegger, Mannequins, Body-builder, Pin-up people, Weightwatchers und Aerobic-Fans; lauter griechische Helden und Göttinnen, deren Leiber den Normen und Maßvorstellungen unserer Kultur genügen wollen (und genügen müssen)«. ¹³ Krüppel, Verrückte, unheilbar Kranke sind aus dieser Welt verschwunden. »Freilich: auf merkwürdige Weise sind auch wir selbst verschwunden. Unter dem Diktat des Maßstabs hat sich zurückgezogen, was Hegel die ›lebendige Individualität‹ nannte; als wäre Lebendigkeit stets auch ein wenig verschwistert mit Monstrosität«. ¹⁴ Gerade in unserer Abweichung, in jeder auch noch so unauffälligen Regelwidrigkeit zeigt sich, dass wir wirklich leben und existieren. Wir sind nicht Kopien von Ideen, sondern Einzelexemplare – ein wenig tierisch, ein wenig göttlich, ein wenig menschlich, ein wenig monströs – kurz: Zwischenwesen.

Verletzlichkeit und Sterblichkeit

Mit manchen seiner Eigentümlichkeiten kann das Lebendige für Ordnungshüter aller Art zuweilen gefährlich werden. Aber noch mehr gefährdet ist das Lebendige selbst. Das ist die Folge davon, dass es verletzbar, störbar, zerstörbar ist. Unser Leib ist ein hochkomplexes und sensibles und damit störungsanfälliges Lebendiges. Je höher die Komplexität der lebenden Form, umso vielfältiger die Formen seiner Verletzbarkeit. Das weiß der Folterer sehr genau. Er geht bis an die Grenzen der Verletzbarkeit, um sein Opfer zu brechen.

Gefährdet ist die Integrität des Lebendigen nicht nur dadurch, dass ihm Verletzungen von außen zugefügt werden. Es ist verletzbar und störbar durch Krankheit und Beeinträchtigungen, die sich aus seiner organischen Geschichte und durch Lebensumstände ergeben. Diese Formen der Beeinträchtigung des Lebens und das Faktum seiner Verletzbarkeit verweisen auf eine elementare Erfahrung im Umgang mit dem Lebendigen: auf die Erfahrung von Grenzen, Erfahrungen der Unverfügbarkeit des Lebendigen und des Lebendigseins, Erfahrungen von Tod und Sterblichkeit. Das ist wohl der Grund dafür, dass das Lebendige im Selbstbild der abendländischen Kultur eine untergeordnete Rolle spielt. Im traditionellen Haushalt des Symbolischen findet es sich eingefügt in eine hierarchische Ordnung kultureller Werte, in der es mit dem Weiblichen den untersten Rang einnimmt.

¹³ Thomas Macho, »Leichen im Keller. Zum Rückzug des Monströsen«, in: Johanna Riegler (Hg.), *Puppe, Monster, Tod. Kulturelle Transformationsprozesse der Bio- und Informationstechnologien*, Wien 1996, 146.

¹⁴ Macho, a.#a.#O., 147.

Zugleich selbstverständlich und unverfügbar: Leben in Grenzen

Jemand möchte so gehen wie andere auch, so atmen, so sehen, und bemerkt: Das Lebendigsein ist das Selbstverständlichste im Leben – und zugleich unverfügbar. Eine geringfügige Abweichung vom Standard anatomischer oder physiologischer Ausstattung kann dazu führen, dass sich das lange Selbstverständliche versagt, zum Unverfügbaren wird. »Es geht nicht mehr, und es wird nie mehr gehen«. Das ist die Erfahrung von Behinderung.

Aus Erfahrungen solcher Art ist dieses Buch entstanden – eine Theorie des Lebendigen, ein Ethos des Lebendigen aus der Erfahrung seiner Unverfügbarkeit und seiner Grenzen. Diese Erfahrung eröffnet eine ganz besondere Sicht auf das, was es heißt, lebendig zu sein. Und von ihr aus eröffnen sich auch Möglichkeiten, Mittel und Wege, die Situation der Behinderung, der Krankheit, des Alters zu bewältigen. Das beweisen Körperbehinderte auf vielfältige Weise. Sie entwickeln ein reiches Repertoire an Bewegung, an Aktivitäten, die ihnen ermöglichen, mit den Grenzen, die ihnen gesetzt sind, zu leben, erfüllt zu leben.

Ethos des Lebendigseins

Ein Ethos des Lebendigen ist ein Lebensprogramm, das mit den Kontingenzen körperlichen Daseins rechnet, und damit auch mit Situationen körperlicher Beeinträchtigung, die Krankheit, Behinderung und hohes Alter bedeuten. Die organische Verfassung des Lebendigen ist nicht starr und störungsfrei. Sie kennt viele Varianten und Besonderheiten, die seine Eigentümlichkeit ausmachen. Das Ethos des Lebendigen ist ein Ethos der Vielfalt und der Differenzen, ein Ethos des Respekts vor dem Lebendigen in allen seinen Formen. Es stellt sich der Frage, was das Lebendige ausmacht und wie man mit ihm umgeht, wie es bewusst leben kann und soll.

Zu den Erfahrungen des Lebendigseins gehören zumindest zwei Dinge: Erstens das Gewahrsein der eigenen Spontaneität als der Freiheit, aus sich selbst heraus tätig zu sein, auf Dinge und Menschen zuzugehen, allerhand zu tun, was einem so von der Hand geht, ohne viel nachzudenken, zu tun, zu lassen, zu leben, zu atmen und sich daran zu freuen. Und zweitens die Erfahrung von Grenzen, die einem die Umwelt setzt, und die man ändern möchte und auch kann, von Grenzen in den eigenen Fertigkeiten und Fähigkeiten, die man ebenfalls zuweilen ändern und verbessern kann, aber schließlich auch die Erfahrung von Grenzen, die sich vielleicht verschieben, aber letztlich nicht aufheben lassen. Weniger akademisch formuliert: die Erfahrung des Lebendigen reicht von der unbekümmerten Freude am Dasein bis zur lähmenden Angst vor dem Tod.

Die Freude am Leben ist ein Ausdruck der Spontaneität des Lebendigen. Sie genießen kann nur, wer auf die restlose rationale Berechnung dessen, was er, was sie bewegt, verzichtet. Das heißt, wer meint, seiner Lage Herr zu sein, Herr sein zu müssen, der kann sich am Leben nicht freuen. Philosophisch gewendet, steckt hinter dieser Situation ein Grundproblem jeder Theorie des Subjekts. Das reine Vernunftsubjekt ist unlebendig. Wie Wilhelm Dilthey es pathetisch formulierte: »In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer

Denktätigkeit.«¹⁵ Die Fähigkeiten, die den Menschen ausmachen – Kreativität, Spontaneität, Orientierungsfähigkeit, Empfindungsfähigkeit – verdanken sich seiner Lebendigkeit, seiner spezifischen leiblichen Existenzweise, die ihm gegeben ist, sich aber einer vollständigen Verfügbarkeit kraft Vernunft entzieht.

Die idealistische und rationalistische Philosophie des Subjekts ging davon aus, dass es die Vernunft ist, die den Menschen in die Lage versetzt, mit vollem Recht »ich« zu sagen, sich selbst zu erkennen und dieser Erkenntnis gemäß zu handeln. Die berühmte Formel von Descartes – *cogito ergo sum* – bildet bis heute den Ausgangspunkt für die philosophischen Theorien des Subjekts. In der heroischen Geste der Selbstbegründung durch Vernunft – Vernunft allein – wirkt der alte Wunsch der Metaphysik weiter, durch eine Doktrin vom Sein, das allein dem Logos zugänglich ist, den Kontingenzen des menschlichen Daseins ihre existentielle Bedeutung zu nehmen, sie durch Denken zu bewältigen.

Dass das nicht so leicht geht, wussten die großen Dichter der Antike sehr genau. Eines der Motive der antiken Tragödie ist die menschliche Erfahrung, sich in einer Welt vorzufinden, in sie geboren, ohne gefragt worden zu sein, um irgendwann zu sterben, ohne eine Erklärung oder Rechtfertigung. Wir stellen die Frage, wer wir sind, wem oder was wir unser Leben verdanken. Wir können nicht umhin, diese Frage immer wieder zu stellen, aber die Vernunft reicht nicht aus, sie zu beantworten. Dass es sich so verhält, ist immer schon ein Skandal für die Philosophie gewesen. Die Geschichte der Metaphysik seit Parmenides ist so gesehen die Geschichte fortgesetzter Versuche, die Konfrontation mit der unabweisbaren Kontingenz des menschlichen Daseins zu bewältigen, wenn schon nicht zu überwinden. In diesem Sinn hat Martin Heidegger gemeint, dass 2000 Jahre Technik- und Wissenschaftsgeschichte nichts anderes sind als Flucht vor dem Tod.

Auch die heute verbreitete Euphorie bezüglich neuer Versprechungen, diese Grenzen durch neue Technologien endgültig zu überwinden, ist nicht angebracht. Denn unsterblich im biologischen Sinn sind eigentlich nur technische Apparate – und wer will das schon sein?

Plädoyer für eine Ethik des Lebendigen

Nur wenn man bewusst die Tatsache zur Kenntnis nimmt – nicht nur intellektuell, sondern auch existenziell –, dass unser Leben eine Fülle von Möglichkeiten bietet und dennoch nur innerhalb unaufhebbarer Grenzen uns gegeben ist, nur dann kann man auch würdigen, was es überhaupt bedeutet, innerhalb dieser Grenzen da zu sein, zu leben. Und im Blick auf die ambitionierten Projekte einer Technologie des Lebendigen, wird man aus diesem Sachverhalt Konsequenzen ziehen. Der Philosoph Alfred North Whitehead hat in einem Essay *Die Funktion der Vernunft* einen sehr weisen Satz geäußert. Die Aufgabe der Vernunft, so sagt Whitehead, ist es, der Kunst des Lebens zu dienen.¹⁶ Das gilt auch für die Errungenschaften der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation. Sie sollten dem Leben dienen und nicht versuchen, es restlos zu erobern. Die Souveränität des Lebendigen besteht gerade darin, dass

¹⁵ Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in: *Werke*, Bd.#I, 1883, 9. unveränd. Aufl. 1990, XVIII.

¹⁶ Alfred North Whitehead, *Die Funktion der Vernunft*, Stuttgart 1974.

es sich – bis jetzt – dem vollständigen technischen Zugriff entzieht. Zeitweilige Versuche der »Eroberung« des Lebendigen, etwa als Volk, als »Rasse«, haben uns bisher historische Katastrophen beschert.

Auch heute gibt es Tendenzen, die Grenzen des Erlaubten im Umgang mit dem menschlich Lebendigen noch weiter hinauszuschieben. Mit den Folgen bedenkenlosen Umgangs mit tierischem Leben sind wir im neuen Europa täglich konfrontiert, ebenso mit den ökologischen Problemen der industriellen Nutzung von Natur. Es sind besonders die Biotechnologien am menschlichen Körper, die Besorgnis erregen. Derlei Unternehmungen sind oft nicht nur ethisch fragwürdig, sondern entbehren darüber hinaus letztlich auch einer intellektuellen Rechtfertigung. Sie können sich nicht auf eine hinreichende Kenntnis des großen planetarischen Zusammenhangs von Lebensphänomenen stützen, innerhalb dessen sie operieren. Eine Voraussetzung dafür, dass Technologien wieder lebensdienlich werden, ist also, das Lebendige zu respektieren, es überhaupt erst wieder zu entdecken. Die Grenzen, an die die Technik stößt, sind Anlass zu Selbstbeschränkung. Sinn solcher Selbstbeschränkung ist nicht das Verbieten, sondern das Bewahren dessen, was die Grundlage unserer Existenz ist – das Lebendige und das Lebendigsein.

Das ist das Thema, um das es in den folgenden Kapiteln geht. Es geht nicht um eine ausgearbeiteten Doktrin oder um universelle Prinzipien, sondern im Durchgang durch eine Reihe von Themen und Problemen soll die Frage nach dem Leben gestellt werden, wie sie sich in den realen Prozessen der Aneignung und Kontrolle dessen ergibt, was an Phänomenen des Lebendigen wahrnehmbar, erfahrbar ist.

Eine Ethik des Lebendigen könnte jedenfalls nicht Prinzipienethik sein. Sie wäre eine Ethik der Kontingenz, die Freiheit nicht als universelles Prinzip, sondern als bedingte Freiheit¹⁷ denkt. Denn das sind die Bedingungen, innerhalb derer allein Freiheit konkret möglich ist. Eine Ethik des Lebendigen denkt ihr Subjekt nicht als transzendentes Vernunftsubjekt, sondern als lebendiges Subjekt, dessen Grunderfahrungen Spontaneität und Freiheit und zugleich die Erfahrungen von Grenzen sind, die ihm die Unwägbarkeiten seiner Existenz als leibliches Wesen auferlegen. Damit werden Ansprüche auf Universalität und kategoriale Geschlossenheit, die zum definierenden Merkmal der philosophischen Kerndisziplinen – Erkenntnistheorie, Ethik, Ontologie – gehören, für sie fraglich. Die Maximen und Prinzipien, die die Ethik entwickelt und verteidigt, haben in ihrer Geltung dieselben Grenzen wie das Leben, das Lebendigsein selbst. Davon geht das Unternehmen einer Ethik des Lebendigen aus, als einer Ethik der Kontingenz, die Ansprüche auf Universalität und theoretische Geschlossenheit hinter sich lässt. Sie will die Erfahrung des Lebendigseins zu Bewusstsein und in Erinnerung bringen, ausgezeichnete Situationen und Phasen des Lebens mit einem Körper benennen und beschreiben, Empfehlungen und Anregungen für ein Leben in »existenzieller Leibhaftigkeit« geben.¹⁸

Freilich gibt es Lebendiges, das sich nicht in denselben Erfahrungsweisen existenzieller Leibhaftigkeit erschließt wie die dem Menschen eigene Weise, lebendig zu sein. Wie kann ihnen eine Ethik des Lebendigen gerecht werden, die Leben als obersten Wert setzt? Hier zeigt sich eine Grenze der Ethik des Lebendigen, die nicht vom Leben »an sich« spricht,

¹⁷ Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, München/Wien 2001.

¹⁸ Gernot Böhme, *Ethik leiblicher Existenz*, Frankfurt am Main 2008.

sondern von Erfahrungen des Lebendigseins. Ihr epistemologischer Kern ist der Begriff »Erfahrung«, womit sie sich auf die Domäne des menschlichen Lebendigseins beschränkt, obwohl die Grenzen zwischen dem menschlichen und nichtmenschlichen tierischen Leben durchaus offen sind. Wenn Lust und Schmerz als Grundformen »existenzieller Leibhaftigkeit« anzusehen sind, wenn also nicht nur Erfahrung, sondern auch das Spüren als Weise des »Zur-Welt-Seins« ethische Relevanz hat, dann müssen auch Tiere als Subjekte ethischer Zuschreibungen und moralischer Ansprüche gelten. Für die Epistemologie des Lebendigen, die den Körper als Erfahrungsmedium ernst nimmt, ist das Spüren ein grundlegender Modus der Selbst- und Welterschließung. Und Spüren ist eine Fähigkeit, die zumindest auch höheren Tieren in einem hohen Maß zukommt. Das bedeutet, dass auch die Tierethik wesentlicher Teil einer Ethik des Lebendigen ist.

Eines muss noch hinzugefügt werden: Die Existenz des menschlich Lebendigen ist eingebunden in einen weiteren kulturellen und politischen Erfahrungszusammenhang. Ebenso fügt sich die Ethik des Lebendigen in den größeren Rahmen von Ethik und Politik, dessen Reflexion ihrerseits das Bedenken des Lebendigseins als Möglichkeitsbedingung menschlichen Handelns einbeziehen muss. Eben deshalb ist die Ethik des Lebendigen nicht »applied ethics«, angewandte Ethik, sondern von systematischer Relevanz, weil sie Fragen stellt, die im Kanon der praktischen Philosophie lange nicht präsent waren und darüber hinaus einen Beitrag zur Revision der Begründungsmodelle der praktischen Philosophie leistet. Sie zeigt, dass das Moment der Kontingenz, das die menschliche Lebenssituation ausmacht, den Ansprüchen eines ethischen und epistemologischen Universalismus Grenzen setzt.