

## Um Leib und Leben der Person

### Bemerkungen zu philosophischen Legitimationsversuchen von Abtreibung

VON THOMAS SÖREN HOFFMANN

Praktische Philosophie hat nicht so sehr die Aufgabe, Praxis, welche sie auch sei, erst anzuregen oder in Gang zu halten, als vielmehr die, das Ihre dazu zu tun, daß Praxis nicht ohne das Wissen, was sie eigentlich tut – daß sie nicht ohne *Erkenntnis* stattfindet: praktische Philosophie orientiert Praxis „im Denken“, nicht etwa sich selbst auf Praxis hin und noch weniger sich an dieser. Wenn anders ihre Orientierungsaufgabe kritische Kraft haben soll, muß die praktische Philosophie gegenüber der Praxis, wie sie nur einfach ist, sogar aus Prinzip auf Distanz bleiben können. Das gilt auch, wenn diese Praxis die „herrschende“, die positiv-rechtlich legitimierte oder in ethischer Hinsicht adiaphorisch wäre. Worauf hin sich Handelnde nur unmittelbar motivieren, ist noch keineswegs unmittelbar eine philosophische Instanz. Ob es dies sein kann, zeigt sich erst, wenn Motivationen explizit, wenn sie Begriffe werden und Wissen zu sein beanspruchen. Selbst wenn die Explikation zuletzt nur auf ein Wissen des Gewissens hinausläuft, ist doch die Berufung auf das Gewissen als erklärter Abbruch der objektiven Explikation etwas anderes als die bloß unmittelbare Motivation, die auch vom Gewissen nichts weiß.

Die praktisch-philosophische Forderung, daß erkennend gehandelt werde, ist schon deshalb unabweislich, weil es keine Handlung gibt, die nicht als solche schon eine Reihe *theoretischer* Voraussetzungen machte, für deren Valenz sie *als Handlung* nicht eintreten kann. Dazu gehört nicht zuletzt die elementare Annahme, daß die äußere Welt überhaupt durch subjektive Handlungsziele bildbar, daß Zwecke in ihr überhaupt vermittelbar, sie also grundsätzlich für den Handelnden zweckmäßig sei. Weiter enthalten Handlungen immer implizite Definitionen der passiv-zweckmäßigen Welt, sei es in der Bestimmung des zu setzenden bzw. gesetzten Zwecks, sei es in der der Ausgangslage oder der der geeigneten Mittel. Niemand handelt, der nicht etwas als objektive Beschaffenheit der Welt, etwas Bestimmtes als objektiv geeignetes Mittel für seinen Zweck und diesen Zweck selbst als wenigstens mögliche äußere Objektivität ansieht. Die Frage nach der Explikation der Motivation geht daher nur auf das, was begrifflich schon in der Handlung liegt, aber mit ihr noch nicht unmittelbar als Begriff erscheint.

Wenn Rechts- und Moralphilosophie als spezielle praktisch-philosophische Disziplinen, aber auch wenn außerhalb der Philosophie Recht und Moral nach der Explikation von Handlungen in Begriffen fragen, tun sie es in aller Regel im Hinblick auf eine einzige, fundamentale Ein-

schränkung der Voraussetzung von der subjektiven Zweckmäßigkeit der Welt. Das Recht will die *Grenze* der subjektiven Zweckmäßigkeit und der Freiheit zu Handlungen, die durch die andere Person und deren subjektive Sphäre gezogen ist, gewahrt sehen; die Moral muß, allgemein gesprochen, vernunftgemäße statt unvernünftiger Handlungen fordern und von daher ebenfalls die möglichen Zwecksetzungen *begrenzen*. Ihre Bestimmtheit erhalten Handlungen in rechtlicher Hinsicht von der ursprünglichen Rechtsdifferenz zwischen Sache und Person, in moralischer von den formalen oder materialen Vernunftkriterien her, unter die Handlungen und die sie leitenden Begriffe gestellt werden. *Daß* Handlungen so einer Bestimmtheit fähig und auch bedürftig sind, zeigt erneut den Grund des Anspruchs der Erkenntnis auf sie, der bestehen bleibt, auch wenn über das *Was* der Bestimmtheit gestritten würde. Wobei der Anspruch der Erkenntnis, Handlungen auf eine Bestimmtheit zu beziehen und im Denken zu orientieren, wiederum praktisch relevant ist, insofern er besagt, daß nicht einfach jeder Begriff jede beliebige Handlung explizieren kann, sondern nur der, der mehr als eine faktische Bestimmtheit, nämlich die Beziehung auf die gesollte Bestimmtheit oder die (rechtliche bzw. moralische) Bestimmung des Handelnden selbst als Person bzw. Vernunftwesen ausspricht.

Eine offenbar so substantielle Grenze für das Handeln, wie sie das Tötungsverbot in Beziehung auf Menschen ausspricht, muß nun in praktisch-philosophischer Hinsicht ebenfalls theoretisch vorausgesetzte und an der Grenze der Praxis orientierte leitende Begriffe enthalten, über die etwas erkannt werden kann und die erkennend zu verständigen sind. Denn trotz aller faktischen Konvergenz von Recht und Moral, ja von verschiedenen Rechts- und Moralsystemen in dieser Frage kann doch auch hier eine bloß kategorische Geltung des „Du sollst nicht töten!“ philosophisch noch nicht viel besagen. Immerhin stellt dieses Verbot die Elementarvoraussetzung jeder Handlung (daß auf das Äußere bestimmend gehandelt werden kann und dieses den subjektiven Zwecken grundsätzlich angemessen ist) unter eine zunächst äußerlich erscheinende Einschränkung: denn tatsächlich kann getötet werden; das „Material“ der Handlung sperrt sich nicht grundsätzlich gegen diesen Zweck. Allerdings belassen es Recht und Moral auch nicht bei einem bloß kategorischen Verbot, sondern machen eine Reihe gewichtiger Gründe namhaft, die zeigen, inwiefern ein Rechts- bzw. Vernunftsubjekt in der Tat nicht töten kann, wenn es bleiben will, was es ist. Das Recht kann dafür auf die Tatsache, daß das Lebensrecht als Bedingung für die Ausübung aller weiteren Rechte im Konfliktfall auch gegenüber allen anderen und bestimmten Rechten den Vorrang haben muß<sup>1</sup>, oder es kann, abstrakter noch,

<sup>1</sup> Entsprechend kann die These, es gehe bei der rechtlichen Beurteilung speziell des Aborts um eine „Abwägung“ des Rechtsgutes „Lebensrecht des Kindes“ gegen das andere

auf den Gleichbehandlungsgrundsatz zurückgreifen; die Moral kann argumentieren, daß die Beseitigung eines Vernunftwesens als Wendung gegen die Vernunft selbst nicht nur die durch Vernunft qualifizierte Gemeinschaft, sondern überhaupt die „Konstitutionsbedingungen“ für das Dasein von Vernunft auch im Tötenden selbst aufhebt.

Wenn dennoch jenseits der Fälle, in denen auch Recht und Moral Tötungshandlungen grundsätzlich zulassen – und das können, wie etwa das Beispiel des Notwehrrechtes einzelner oder auch des Staates zeigen, nur Fälle sein, die unmittelbar den Selbsterhalt des rechtlichen oder sittlichen Zustandes betreffen –, für die Einräumung solcher Handlungen plädiert werden soll, kann es im Grunde immer nur um den Nachweis gehen, daß es dabei um Fälle geht, die von der Grenzziehung, die das Rechtsprinzip und das Vernunftgebot in der Sphäre aller formal möglichen Handlungen vornehmen, nicht betroffen sind. In concreto heißt dies, daß Befürworter der Abtreibung, der Euthanasie oder vergleichbarer Auslöschungen (materiell-)menschlichen Lebens die *theoretische These* durchsetzen müssen, daß es angebbare Gründe dafür gibt, daß die Ansprüche von Recht und Moral bei den in Vorschlag gebrachten Fällen zurücktreten müssen – was immer nur auf den wiederum theoretischen Satz gestützt werden kann, daß die Objekte der in Frage stehenden Tötungen weder Personen im rechtsrelevanten noch Vernunftwesens im moralischen Sinne seien<sup>2</sup>. Zwar würde auch dann, wenn diese theoretische These plausibel

---

Rechtsgut „Selbstbestimmung der Frau“, von vorneherein als Scheinargument mit höchstens zeitgeistbedingter Suggestivkraft in bestimmten Diskussionskontexten angesehen werden. In diesem „Argument“ begegnet ein doppelter Schlußfehler: zum einen die formale Gleichbehandlung der allgemeinen Bedingung, zu Rechten und Pflichten überhaupt fähig zu sein, des Lebensrechts, mit beliebigen anderen, davon in ihrer Wahrnehmung abhängigen Rechten, z. B. des Selbstbestimmungsrechtes einer einzelnen Person – also die Vermengung des logisch zu Unterscheidenden sowohl in Ansehung der Quantität (allgemeines – besonderes Recht) wie der daraus resultierenden bestimmten Subordination (bedingendes – bedingtes Recht); zum anderen wird bei Benutzung dieses ersten Schlußfehlers einer materialen Privilegierung desjenigen das Wort geredet, der für sich schon das Selbstbestimmungsrecht und damit implicite das Lebensrecht in Anspruch nimmt, um damit dasselbe Lebensrecht des Kontrahenten (des Nasziturus) in Abrede zu stellen. Wenn dieses Recht auf Aberkennung von Lebensrecht überdies ein spezifisch „weibliches“ sein soll, potenziert sich der Widersinn dahin, daß aus einer bestimmten *Leiblichkeit* (der weiblichen) ein Recht auf Vernichtung von *Leiblichkeit* überhaupt (vielleicht mit dem Zusatzargument, daß es sich doch „nur“ um Leiber handle) gefolgert werden soll. – Es ist übrigens anzunehmen, daß der „Abwägungstopos“ strategisch an jene Wendung von „im Widerstreit stehenden Rechtsgütern oder Pflichten“ anschließen soll, mit dem in seiner Entscheidung vom 11. März 1927 das Reichsgericht erstmalig in Deutschland eine Abtreibung für „nicht rechtswidrig“ erklärt hat – wobei freilich nur an die sog. medizinische Indikation bei sonst bestehender akuter Todesgefahr für die Schwangere gedacht war (cf. Entscheidungen des Reichsgerichts in Strafsachen 61 [1927], 242 ff.). 1927 wurden also zwei Lebensrechte (bei Berücksichtigung der ärztlichen Pflicht auf Lebenserhalt) „abgewogen“ – nicht aber ein Lebens- und ein untergeordnetes Recht.

<sup>2</sup> Der Titel einer sog. „Ethik“ der Abtreibung, der etwa von A. Leist (cf. *ders.*, Eine Frage des Lebens. Ethik der Abtreibung und künstlichen Befruchtung, Frankfurt/M. 1991 [= Leist, Abtreibung] sowie *ders.*, Ethik der Abtreibung: ein Überblick, in: ZPhF 45 (1991) 371–390 [= Leist, Überblick]) verwendet wird, ist auch insofern irreführend, als hier für die entscheidende Frage alles an einer theoretischen, nicht einer ethischen Überzeugung

gemacht werden könnte, eine Beurteilung der auf sie hin erfolgenden Handlungen durch Recht und Moral nicht schon einfach aufgehoben – das um so weniger, solange die entgegengesetzte theoretische These überhaupt nur *möglich* bleibt, das aber grundsätzlich auch deshalb, weil Recht und Moral immer noch andere praktische Gesichtspunkte geltend machen könnten, die schon weil sie praktische sind für das Handeln bedeutsamer sein müssen als theoretische Meinungen über den „Status“ z. B. ungeborenen menschlichen Lebens; aber dennoch ist die *condicio sine qua non* für jede Erweiterung des subjektiven Handlungsspielraums gegenüber den von Recht und Moral gezogenen Grenzen zunächst die Eröffnung einer Hinsicht, die es zweifelhaft werden lassen könnte, ob bestimmte Handlungsobjekte objektiv jenen Begriff erfüllen, der im Sinne der Rechts- und Moralgrenze praktisch unmittelbare Relevanz hat. Den aufklärerisch-emanzipatorischen Anstrich, den sich etwa Abtreibungs- oder Euthanasiebefürwortung gerne geben, gewinnen sie zwar aus dem Versprechen, den subjektiven Handlungsspielraum gegen objektive und zugleich praktisch sanktionierte Grenzen zu erweitern. Aber dieses Versprechen ist nicht unmittelbar zu realisieren, wenn nicht Moral und Recht, die praktische Grenzen ziehen, überhaupt aufgehoben werden sollen. Es bedarf des Umwegs über die theoretische Explikation.

Die theoretische Kernaussage der Abtreibungsbefürwortung, um die es in der Folge gehen soll, lautet, daß ungeborenes menschliches Leben nicht im selben Sinne dem Handeln rechtlich oder moralisch relevante Grenzen zieht wie geborenes oder wie eine selbständige und ihrer selbst im Vollsinne mächtige Person, weil es bestimmte Kriterien der entwickelten Persönlichkeit nicht erfüllt. Den konsequenteren Vertretern dieser Position ist dabei bewußt, daß auch die Geburt nur eine zuletzt arbiträr gewählte Zäsur darstellt<sup>3</sup> und man für entwickelte oder aktuelle Persona-

---

hängt und die den „Ethikern“ der Abtreibung entgegengesetzte Überzeugung – daß es nämlich in der Tat die Tötung von Personen ist, die hier in Rede steht – unmittelbar die Konsequenz hat, daß es keine „Ethik“ und auch keine legitimierende Theorie, sondern nur eine *Unsitlichkeit* der Abtreibung gibt. Der Ausdruck scheint im übrigen eine (freilich etwa verengende) Übersetzung der Wendung „morality of abortion“ zu sein, die in den siebziger Jahren innerhalb der angelsächsischen Diskussion in gewissem Maße Fuß fassen konnte.

<sup>3</sup> Z. B. ist *N. Hoerster*, Abtreibung im säkularen Staat, Frankfurt/M. 1991 der Meinung, daß es letztlich nur pragmatische Gründe sein können, aus denen ausgerechnet geborene (und dann auch alle geborenen) menschliche Wesen unter Lebensschutz gestellt werden. Bei Neugeborenen und Kleinstkindern hält er ein Tötungsverbot deshalb für begründbar, weil einerseits das Recht in „einer modernen Industrie- und Massengesellschaft ... möglichst klare und schematische Regelungen“ (129) verlange, wofür sich das hinreichend bemerkliche Faktum des Geborenenseins anbiete, und andererseits die mit diesem Verbot verbundene Einschränkung der Handlungsfreiheit der Eltern nur geringfügig sei, denn (man höre!): „Eltern sind an der Tötung ihres Kindes de facto ungleich seltener interessiert als an der Tötung ihres Fötus“ (134). Was die Geisteskranken betrifft, so meint derselbe Autor, daß sich der Lebensschutz für „echte“ Personen effizienter gestalten ließe, wenn es, sozusagen als zweiten Zaun, auch schon einen Lebensschutz für sie gäbe: „aus *pragmatischen* Gründen“ muß daher „auch all jenen geborenen menschlichen Wesen, die *keine* Personen sind, ein uneingeschränktes Lebensrecht zugesprochen werden“ (142). Man wird

lität mindestens auf das Vorliegen von Bewußtsein oder besser noch von bewußten Willensäußerungen zurückgreifen muß. Eben weil diese Position konsequent ist, kann man in ihrer Erörterung von den praktischen Folgen, die sie auch für die Bestimmung etwa des Rechtsstatus von Kleinstkindern, geistig Schwerbehinderten oder Altersdementen hat, absehen: das theoretische Urteil über sie sollte nicht durch Wünschbarkeiten präjudiziert sein, die ohnehin selber auf Dauer der begrifflichen Konsequenz erliegen müßten. Klar und konsequent ist diese Position aber in der Tat nur vor einem ganz bestimmten philosophischen Hintergrund. Dieser ist ohne Schwierigkeit in der neuzeitlichen *Bewußtseinsphilosophie* zu erkennen, die in ihrer klassischen, der Cartesianischen Ausprägung durch die scharfe Disjunktion von einerseits Ausgedehntem, Äußerem, Materiellem und andererseits Denkendem, Innerem, Subjektivem, einer Disjunktion, die zugleich die Trennung von passiv Bestimm- und Vermittelbarem und aktivem Bestimmen und Wollen in für den neuzeitlichen Handlungsbegriff relevanter Weise aufgestellt hat, gekennzeichnet ist. Denn innerhalb der Bewußtseinsphilosophie ist es keine Frage, daß Subjektivität und mit dieser personale Identität nur als aktuales Denken (und Wollen) und als Vollzug ihrer selbst anzusehen ist, wie es ebenso keine Frage ist, daß alles Nur-Äußere, Nur-Materielle, und sei es nach Menschenart organisierte Materie, genau jener Subjektivität ermangelt<sup>4</sup>. Daß dieser Standpunkt erhellende und darum auch orientie-

---

sicher fragen dürfen, was eine pragmatisch und durch Pragmatik gerade schon eingeschränkte Uneingeschränktheit für einen Wert haben soll und sich im übrigen durch die „Lebensrechts“-Rhetorik nicht darüber täuschen lassen, daß es hier gerade nicht um Gewährung von Rechten, sondern um Lebenssicherungsmaßnahmen für die wirklichen Personen geht – also um „Rechte“, wie sie eine gleichfalls verworrene Rhetorik etwa den Urwäldern oder der Natur überhaupt beilegt, die zuletzt doch nur unsretwegen erhalten werden sollen.

<sup>4</sup> Der Ausdruck „Bewußtseinsphilosophie“ wird hier allerdings durchgängig in jenem weiteren Sinne gebraucht, demnach er die Signatur einer ganzen Epoche bis hin zur ausgehenden oder sich in Technokratie aufhebenden Metaphysik, mit Einschluß der Aufklärung und gewöhnlich sogenannten Moderne, abgeben kann. Es macht etwa in der Tat keinen großen Unterschied, ob das Innere der Vermittlung (der subjektiv-einigende Vollzug) als „monologische“ Vernunft gedacht wird oder in die „intersubjektive“ Vernünftigkeit einer sog. Kommunikationsgemeinschaft bzw. in den Vollzug von „Kommunikation“ selbst verlegt wird, solange das Denken oder Kommunizieren in einem einfachen Gegensatz zum abstrakt Äußeren, zur „Natur“ usw. steht und dieser Gegensatz aus dem Inneren heraus objektiv vermittelt werden soll. Die sog. Postmoderne hatte (wenn eines, dann) das Verdienst, gezeigt zu haben, inwiefern es mit prätendierter Vermittlung von Äußeren aus dem Inneren oder Identischen heraus seine Schwierigkeiten haben könnte. – In fundamentalphilosophischer Kritik wäre näher zu zeigen, daß es sich bei der konstitutiven Disjunktion der Bewußtseinsphilosophie um eine Entgegensetzung des Differenten (Äußeren) und des Einfachen (Subjektiven), die zugleich rein für sich bestehende (analytische) Bedeutungen haben sollen und entsprechend auch nur in einfachem (analytischem) Gegensatz gedacht sind, handelt. Der *Gegensatz* ist jedoch selbst unmittelbar die Form der Differenz (also das, was eines seiner Glieder ist) und wäre die *wahre* Form der Entgegengesetzten nur, wenn er *zugleich* deren einfache Einheit, also in sich different wäre: womit zugleich das Differente als selbst die Einheit und diese als selbst die Differenz gesetzt wären. *Wahrheitsfähig* ist der Gegensatz nur als gedoppelter, wie auch die Wahrheit selbst identischer Gegensatz ist.

rende Kraft hat, ja daß er sie gerade wegen seiner schneidend scharfen Grunddisjunktion hat, steht außer Frage – aber ebenso dürfte, auch jenseits bloß modischer Kritik an der Bewußtseins- oder Subjektsphilosophie, nicht ganz unbekannt sein, daß er in philosophische Aporien führt. Wir werden auf diese stoßen, wenn wir in der Folge die bewußtseinsphilosophischen Prämissen der Abtreibungsbefürwortung in Beziehung auf den fundamentalphilosophischen Lebens-, den allgemeinen Rechts-, den praktisch-philosophischen Person- und den generellen Moralbegriff untersuchen.

### 1. Überobjektivität des Lebens

Der Ansatz der klassischen Bewußtseinsphilosophie ist, wie man weiß, trotz aller Wirkungsmächtigkeit bis ins Alltagsbewußtsein hinein, niemals unumstritten gewesen. Die Bedenken eines Leibniz oder Hegel gehen vor allem dahin, daß auf seiner Grundlage Individualität und mit dieser die reale Bestimmtheit nicht mehr gedacht werden kann. Individuelle Einheit ist die Leibnizsche Monade nicht etwa als bloß apperzeptives Vermögen, sondern gerade substantiell, d. h. schon als einfache perzeptive Brechung vieler äußerer Relationen in ihre Einheit, die eine eigentlich subjektive nur bei der Geistmonade, bei dieser aber auch wieder nur und gerade als konkrete Einheit von Perzeption und Apperzeption ist – nur mit Einschluß der „petites perceptions“ erfolgt eigentlich die Integration zum totaliter und wirklich bestimmten Ganzen, zum „individuum omnimodo determinatum“. Für Hegel beginnen Selbstbewußtsein und Personwerdung damit, daß hinter die abstrakte Existenz als bloßes Bewußtsein zurückgegangen und die allererst wahrheitsfähige, Leben und Erkennen in ihrer Andersheit gegeneinander enthaltende Form individuellen Existierens erreicht wird<sup>5</sup>. Menschen existieren als vernünftige Lebewesen nicht als bloßes Bewußtsein, als reine objektive Vermittlungen äußerer Andersheit, sondern als *in sich andere Individualität*, nämlich als – wenn man so will – erkennende Leiber und leiblich gewordenes Erkennen, wie denn auch der Beginn eines physischen Lebens dem älteren Ausdruck nach in ein „Erkennen“ (nicht etwa in ein willkürliches „Machen“) gelegt wurde, und wie umgekehrt, etwa Hegel zufolge, der Beginn des wahrheitsfähigen Erkennens ein Leben (z. B. der Begierde) ist.

Unter der bewußtseinsphilosophischen Disjunktion verschwindet demgegenüber der Begriff einer differenten Einheit als individueller Totalität, verschwinden aber ebenso deren absolut ineinander reflektierte (und eben einander nicht nur einfach entgegengesetzte) Momente, das *Erkennen* im Vollsinn wahrheitsfähigen, d. h. immer schon von sich

<sup>5</sup> Zur Überführung des Bewußtseins in das individuelle Selbstbewußtsein bei Hegel cf. *Verf.*, Die absolute Form. Modalität, Individualität und das Prinzip der Philosophie nach Kant und Hegel, Berlin/New York 1991, 87 ff.

selbst her auf sein Anderes bezogenen und nur in dieser Beziehung gewissen Wissens, sowie das *Leben* als ansichseiendes, substantielles Wesen des sich in jenem Wissen subjektiv setzenden Begriffs selbst. Aus dem Erkennen wird, Cartesianisch gedacht, bloßes Objizieren, entgegengesetztes Bestimmen einer mit seinem Gesetzsein schon vorausgesetzten Äußerlichkeit; es wird abstrakte Vermittlung, die sich Stoff geben läßt, um objektive Vorstellungen aus ihm zu machen. Aus dem Leben wird zunächst ein solches Entgegengesetztes des Erkennens, ein Objekt, das in seiner wechselvollen Geschichte von den „Lebensgeistern“ (esprits animaux) Descartes' bis zu seinen neueren Auftritten als Säure oder genetische Information doch immer nur Objekt, nur bestimmtes Äußeres, nur vermittelte Vorstellung geblieben ist. Die Aufgabe des Totalitätsbegriffs „Leben“ und die Verweisung der objektiven Lebensvorstellung an die Einzelwissenschaft zeigte freilich einiges Mißliche, z. B. dies, daß es unmöglich wurde, von diesem Leben zu „je meinem Leben“ zu kommen und eigentlich gefordert werden mußte, daß sich Subjekte nicht als lebendig, sondern allenfalls als ein objektives Leben an sich habend verstehen sollten. Dem wurde indes durch Formulierung eines subjektiven Lebensbegriffs zu steuern versucht, der (auch um den Preis einer gewissen Homonymie) das „Leben“ des subjektiven Geistes oder des Bewußtseins ausdrücken sollte, welches dann, von Vico und Herder an, unter Benennungen wie „Geschichte“, „Gesellschaft“ oder auch „Kommunikation“ wieder zum Gegenstand von Einzelwissenschaften, jetzt der „Geisteswissenschaften“, avancierte. So daß zuletzt so etwas wie eine „Lebensantinomie“ zustande kam, ein Gegensatz von Leben als irgendwelcher molekularer Verbindungen einerseits und „Leben“ als subjektivem oder auch „intersubjektivem“ Vollzug in Genuß, Kultur oder was auch immer andererseits, in welchem Doppelleben man sich denn so gut es ging einzurichten versuchte<sup>6</sup>.

Nur sind pragmatische Arrangements noch keineswegs philosophische Lösungen: und für die Philosophie bleibt es Problem, was es heißt, daß Personen nicht nur „zwei Leben“ haben sollen, sondern überhaupt nicht einfach Subjekte, sondern in Leibern individualisiert – daß sie Leib *und* Bewußtsein sind, und dieses Und offensichtlich nicht nur äußerlich-kopulativ gemeint sein kann, sondern die substantielle Totalität des Personwesens betrifft. Vertreter der Bewußtseinsphilosophie, die sich um dieses Problem weniger Gedanken machen, als schon Descartes getan hat, der doch auch dieses Und noch verobjektivieren zu können meinte, werden sich mit dem Hinweis auf die Faktizität des Beisammens von Leib und Bewußtsein begnügen. Dann heißt freilich etwa die Wendung „Leib einer Person“ so viel und so wenig wie die Wendung „diese Ausgabe von

<sup>6</sup> Zur philosophischen Problematik des Lebensbegriffs cf. J. Simon, Art. ‚Leben‘, in: HPhG Bd. II München 1973, 844–859.

Dante“; beide wären je für sich, was sie sind, und jedenfalls nicht durcheinander individualisiert: zumindest wäre die Person Person aus eigenem und nicht aus diesem Leib, wie Dante ist auch ohne diese Ausgabe oder gar deren Papier<sup>7</sup>. Der Leib wird der Person dann kraft der Faktizität allenfalls sekundär zugeeignet, etwa insofern ein Interesse der Person (oder besser des bestimmten Bewußtseins, das in diesem Leibe sitzt) an dem Leib angenommen wird. Es entstehen dann immer noch genug Probleme – etwa schon das, was man von dem Faktum halten soll, daß die Personalität offensichtlich immer nur „intermittierend“ auftritt<sup>8</sup> oder wo die Grenze zu ziehen ist zwischen einem nur vorübergehenden Verschwinden von Personalität (z. B. in Schlaf oder Ohnmacht) und einem offenbar länger anhaltenden, wenn nicht irreversiblen (z. B. in Folge eines Unfalls) – was alles offen bleiben muß, solange in der Tat nur die Faktizität aktueller Koexistenz von Leib und Bewußtsein vor Augen steht. Dagegen führt die Verobjektivierung derselben und des „Und“, der substantiellen Kopula, einerseits in die bekannten Schwierigkeiten, daß so eben nur das Problem hinausgeschoben wird und im Gange der Vermittlung dann doch irgendwo der Sprung aus der bloß materiellen, objektiv

<sup>7</sup> Anders verhielte es sich etwa in der Wendung „die Geisteswelt Dantes“, in der beide Seiten nicht mehr getrennt von einander gedacht werden können, ohne zugleich ihre Identität einzubüßen; der Ausdruck geht, wie der wohlverstandene Begriff des Leibes einer Person, auf ein *σύνολον*.

<sup>8</sup> Hoerster umgeht die theoretische Beantwortung der Frage, wie man sich bei seinem, dem bewußtseinsphilosophischen Personalitätskriterium, „schlafende Personen“ o.ä. auch nur denken könne, mit der Bemerkung, daß jedes einmal als Person anerkannte Wesen auch ein „ununterbrochenes Lebensrecht“ erhalten solle, das die anderen deshalb gewähren sollen, weil z. B. für gewöhnlich Personen vor dem Einschlafen ein Interesse am Wiedererwachen als Personen haben; cf. 76 ff. Aber das ist nun doch ein Sack von Problemen. Denn wenn man sich schon so wie Hoerster auf die interessenrechtliche Seite der Frage verlegt und die Antwort auf die Frage nach der grundsätzlichen Möglichkeit über dergleichen Unterbrechungen hinweg identischer Personalität schuldig bleibt, dann ist angesichts dieser unbeantworteten Frage auch keineswegs einleuchtend, wieso nicht etwa das aktuelle Interesse der anderen, die alleine für das ununterbrochene Lebensrecht aufkommen können, etwa an der Beseitigung eines Schläfers, Vorrang vor dessen bloß vormalig-aktuellem Wunsch, auch wieder in allen Rechten zu erwachen, haben soll. Interessant ist immerhin, daß wenigstens implicite doch wohl auch für Hoerster die personale Identität im Schlaf durch das bloße Vorliegen von Leib hinreichend gewährt zu sein scheint – wie sich der Mörder des Schläfers ausschließlich an einem Leib vergeht und nicht etwa an einem Wunsch vor dem Einschlafen, den er kaum kennen kann und der auch gelauret haben könnte: „Oh daß ich nie wieder erwachte!“; und auch der „ontische“ Garant dafür, daß sich eine Person nach dem Schlaf ihrer früheren Personalität wieder erinnern kann, dürfte selbst in der Welt Hoersters der Leib und nichts außer dem sein – woraus zugleich für den Leib als solchen, das nicht-personale Äußere zu „Personen“, nichts folgen soll! Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß Hoerstes interessenrechtliche Verengung des Problems auch noch keine Antwort auf die Frage erworbener dauernder Demenz gibt, etwa dann, wenn man nicht weiß, wie das „Interesse“ des Betroffenen für diesen Fall gelauret haben mag. Die Gefahr bei der ganzen Sache ist, daß, je unklarer ein Problem aufgefaßt wird, desto arbiträrer – und das heißt in Beziehung auf menschliche Leiber: desto gewalttätiger auch die Lösungen ausfallen werden. Die bewußtseinsphilosophische Ausschließung des Leibes aus dem Begriff personaler Identität wird indes nie anders können, als die Probleme, die sie erzeugt, gewalttätig zu lösen.

gesetzten Äußerlichkeit (z. B. neuronaler Netze) in das Innere der Person und ihres Vollzugseins erfolgt, der „im Kleinen“ um nichts besser ist als „im Großen“ und immer nur besagt, daß diese „res extensa“ da „res cogitans“ sei, das Und also auch so, nach vielleicht vielen Mühen, wieder bei einer Faktizität der Identität, die doch über die beiden Differenten nichts Wesentliches aussagen soll, ankommt; andererseits spielt sie immer vor dem Hintergrund der praktischen Seite des Problems, die mit dem wiederum faktischen Druck, sogenanntes „Fremdbewußtsein“ anzunehmen, gegeben ist – gegeben, obwohl es doch wohl nichts an äußeren Leibern gibt, das wirklich legitimieren könnte, ihnen ein Inneres, das doch jeder ausschließlich nur von sich selbst kennt, beizulegen, ohne damit einen einigermaßen gewagten Analogieschluß, wenn nicht gar eine über sich selbst nicht aufgeklärte Projektion von Innerem in Äußeres sich zuschulden kommen zu lassen<sup>9</sup>.

Die philosophische Antwort auf das Problem des „Und“ würde nun, etwa wieder von Leibniz und Hegel her, lauten, daß eben nicht von einer „Addition“ von Leib und Bewußtsein oder auch von „Schichten“ der Personalität, sondern nur von der ursprünglichen Einigung und konkretsubstantiellen Identität beider anzufangen ist. Es gibt kein Problem faktischer Bezogenheit zweier Seiten, wenn diese Seiten schlechthin, was sie sind, nur in ursprünglicher Beziehung sind, wenn beide durchgängig durcheinander individualisiert und nur Momente eines und desselben ursprünglichen Ganzen sind, das beide als das, was sie sind, zur Gänze umfaßt und fundiert. Das Leben ist die Macht des Sich-Erhaltens des differentiellen Verhältnisses von Leben und Erkennen selbst; es ist sie als tätige Beziehung und nicht nur Bezogenes, obwohl es in der Positivität seiner Mächtigkeit auch dieses, das ἀντικείμενον der erkennenden Einheit ist. Das Erkennen wiederum ist die fürsichseiende negative Einheit eben jener zunächst nur mächtigen Tätigkeit, die *sich zeigende absolute Negativität* freilich *desselben* Verhältnisses oder absoluten Prozesses von Leben und Erkennen, dessen Totalität ebenso das Leben ist. Es folgt daraus, daß das Bewußtsein von Personen niemals in abstracto und niemals als rein logisch zu nehmende Funktion der Subjektivität aufzufassen ist, sondern als strikt *personales* Bewußtsein – was auch heißt, daß sein wesentlicher Inhalt kein positives Wissen, sondern individuelles Selbstbewußtsein ist, wie es selbst immer Wissen aus der im Wissen aufgehobenen Position des Leibes heraus ist. Personales Wissen ist selbst in sich gedoppelt: formal zwar ist sein Anfang die Subjektivität, die Einigung materia-

<sup>9</sup> Das Solipsismusproblem dürfte in der Tat unter den streng gefaßten Prämissen der Bewußtseinsphilosophie nicht lösbar sein. Man könnte freilich fragen, ob es unter diesen Prämissen überhaupt lösungsbedürftig ist: denn die Subjektivität als Einheitsfunktion der Bestimmtheitsvermittlung – und so wird sie von der Bewußtseinsphilosophie angesetzt – zu vervielfältigen, besteht eben von der Frage nach der Form der Einheit als solcher her kein echter Anlaß. Subjektivität als logische Form ist absolut eine. Erst der Individualitätsgedanke führt auf ein ursprüngliches Problem der Andersheit.

ler Vielheit im Begriff Ich; material aber ist sein Anfang der Leib, der dieses Viele und Andere, das Äußere und Differente, allererst gibt – wie denn etwa auch Personen als Rechtssubjekte niemals in abstracto als Subjekte (deretwegen es durchaus keiner Rechtspflege bedürfte!), sondern vom „Standpunkt“ eines, nämlich ihres Leibes aus argumentieren und im Grunde für diesen Recht fordern. Aber ebenso sind auf der anderen Seite das bewußte Erkennen und die Subjektivität auch im Leibe aufgehoben. Das ist auf gewisse Weise schon dem trivialen Bewußtsein klar, das sich etwa „ins Leben“ stürzt, um in äußeren Affektionen die Subjektivität als bewußte Formeinheit zu tilgen und etwas zu „erleben“. Nietzsche vermutete jenseits der bewußten Begriffsenge eine „große Vernunft“ des Leibes. Und auch der Bewußtseinsphilosoph wird, innerhalb der von ihm verursachten Lebensantinomie, nicht nur das objektive Leben als „Träger“ des Bewußtseins für schützenswert, sondern auch das subjektive „Leben“ als möglichen Stoff zu „Erlebnissen“ etwa im Sinne des „Selbstbestimmungsrechts“ wahrscheinlich für ein Rechtsgut halten. Bei dem allen handelt es sich um schwache Nachklänge etwa der mittelalterlichen „vita per se substantialis“ oder überhaupt des philosophischen Vollbegriffs des eigenursprünglichen, totalen und unverfügbaren Lebens, eines Lebens, das auch für das triviale Bewußtsein „spielt“, wie es will, von sich aus ist, was es ist, sich um subjektive Vorsätze und Pläne im Entscheidenden herzlich wenig schert und so stark und interessant als unverfügbar ist.

Der Leib, das Andere des personalen Erkennens, die Personalität selbst in der Andersheit dieses Selbsts, ist nun individualisiertes Leben, aber das Leben, das in ihm individualisiert ist, ist nicht das „objektive“, kein bloß vorgestelltes und entgegengesetztes, sondern das Leben, welches der philosophische Begriff als absolutes Moment der Personalität in ihrer konkreten Einheit behauptet. Das Leben selbst wie seine Individualisierung im Leibe sind der endlichen Vorstellungsbildung ebenso wie partikulären Willensakten auf eigentümliche Weise entnommen. Außer der einzelnen Tötung gibt es entsprechend auch keine Handlungen, die sich direkt auf das Leben richten könnten; der Leib kann zwar ernährt und gepflegt, aber nicht eigentlich vor Alter und Erkrankung überhaupt salviert werden, Nachkommenschaft kann zwar gewollt werden, kommt aber nicht aus dem bewußten Willen, sondern auch gegen diesen zustande – der Zeugungsakt etwa ist sehr zurecht vom Mittelalter als bloße Sekundärursache bei der Weitergabe von etwas verstanden worden, das auch die Weitergebenden keineswegs in ihrer Hand und schon gar nicht unter „Kontrolle“ haben; selbst ein Züchter zwingt nicht das Leben, nach seinen Absichten fruchtbar zu sein, sondern setzt immer schon dessen Fruchtbarkeit voraus, die nur gegen bestimmte, künstlich geschaffene Bedingungen noch tolerant ist, keineswegs den Zweck des Züchters teilend, sondern nur ihren *Selbstzweck* manifestierend. Personen sind so im

doppelten Sinne Selbstzweck: substantiell als individualisiertes Leben<sup>10</sup>, subjektiv als gesetzter, um sich wissender Selbstzweck, aber dabei das Ganze, Substanz *und* Subjekt als *eine* personale Wirklichkeit, in der das Leben rein das Erkennen und dieses rein das Leben „will“. Erst das letztere, die konkrete Einheit, erhebt den Menschen über das Tier, nicht etwa das bloße Bewußtsein, wie es in abstracto genommen werden kann: denn dieses ist mit der Tierheit rein inhomogen, mit ihr nicht vergleichbar und so auch höchstens in einer äußeren Hinsicht erhaben über sie.

Wir werden noch etwas genauer sehen, inwiefern es auch ethisch verwerflich heißen muß, Personen unter die Alternative gewollt/nichtgewollt zu bringen; es ergibt sich hier zunächst, daß dies schon fundamentalphilosophisch an der personalen Existenz vorbeigeht. So wie das Leben der Person in niemandes Macht – abgesehen immer von Tötungshandlungen, die aber auch nicht eigentlich das Leben selbst, sondern nur dessen leibliche Individuation betreffen können – steht, auch nicht in der der Person selbst, und so wie die Subjektivität nur sich selbst offenbar und ebenfalls dem Zugriff äußerer Personen entzogen ist, so ist erst recht das personale Ganze als gleichsam doppelt verborgene Einheit der einfachen objektiven Fixierung, die jede Willensäußerung, die sich an ihr bestimmen will, vornehmen muß, unerreichbar<sup>11</sup>. Wir können die absolut verborgene Lebensmacht, das substantiell-erscheinende Dasein der Person, ihr *Wesen* oder ihre im An sich verharrende Natur, die nur sich selbst offenbare Subjektivität ihren *Begriff* (denn Personen fallen in der Tat nicht unter äußere Begriffe, sondern *sind* immanentes Moment des Begreifens), die absolut-konkrete Einheit aber die *Idee* der Person nennen. Auf die so bestimmte konkrete Idee kann es kein einfach-objizieren-

<sup>10</sup> Es empfiehlt sich, Leben im weiteren philosophischen Sinne vor die engere Alternative von Anorganischem und Organischem zu stellen, die nur erst von den Individuationen des Lebens her Sinn hat; „Leben“ ist nur als affirmativer Totalitätsbegriff für „Natur“, nämlich so weit diese erscheint, zu verstehen. – Die reduktionistische Tendenz in der Einzelwissenschaft, z. B. in der Biophysik, die das „Leben“ (verstanden als bereits organisierte Form) auf „tote Materie“ zurückführen will, ist der Tendenz auf die Totalität des Lebensbegriffs nach richtig, und es geht keineswegs etwas „Höheres“ verloren, wenn so im Begriff – mit Heraklit zu reden – „das Leben das Tote lebt“; falsch ist indes die einzelwissenschaftliche Isolierung eines entsprechenden „Übergangs“ wie auch der Extreme.

<sup>11</sup> Schwierigkeiten mit der Forderung nach striktem Verzicht auf willentliche Wendung gegen die Person als solche wird wohl auch nur ein bereits vollständig der neuzeitlichen Machbarkeitsideologie verfallenes Denken haben, wie denn die Abtreibungsdiskussion im Grunde nur eine der Kollisionen des (technokratisch gestützten) Verfügungsdenkens mit den Voraussetzungen der natürlichen oder sozialen Existenz des Menschen ist. Der italienische Philosoph Emanuele Severino spricht davon, daß der neuzeitlich-technokratische Blick nur noch solchermaßen aus der ursprünglichen Totalität „ausgeschnittene“ Objekte kennt, daß diese zugleich zu manipulierbaren Etwas, zu Objekten von Dezsionen werden, in denen sie immer schon aufgehoben sind, ohne eigentlich und absolut *sein* zu dürfen; cf. E. Severino, *Tèchne*, Mailand 1979; *La filosofia futura*, Mailand 1989. Severino weist auch darauf hin, daß noch das Tötungsverbot im Munde der technokratisch-aufgeklärten Manipulateure tödlich klingt, da es immer auf dem Hintergrund der Überzeugung ausgesprochen ist, der Mensch sei ein dem subjektiven Setzen oder Aufheben unterworfenen Wesen und darum durch Tötung *eigentlich adäquat* behandelt (cf. *La filosofia futura* 280 ff.).

des Sich-Richten geben, das nicht schon ihre Verfehlung, ihre Herabstufung zur in der Tat toten (z. B. abgetriebenen) Materie, zur reinen Äußerlichkeit wäre. Das adäquate Verhältnis zu Personen ist nicht, daß man sie will oder nicht will, liebevoll annimmt oder verstößt, sondern einzig, daß man sie als Person *anerkennt*. Nur über das unmittelbar auf jeden bestimmten Begriff verzichtende Anerkennungsverhältnis erfolgt denn auch die Aufschließung von Personen füreinander, nur so sind personaler Geist und Gemeinschaft.

Die Frage muß nun allerdings dahin zugespitzt werden, worauf sich die Anerkennung eigentlich bezieht bzw. was für sie hinreichend ist, wenn die Relevanz für die Frage nach Tötungshandlungen und speziell die Abtreibung erhellen soll. Die allgemeine Antwort darauf ist bereits dadurch gegeben, daß Leib und Bewußtsein nicht in einem additiven oder auch objektiv vermittelt vorgestellten Verhältnis die personale Einheit ausmachen, sondern als absolute Momente derselben einander je vollständig aufheben und gerade dadurch individuiert sind. Leib und personales Bewußtsein stehen so auch nicht einfach *pars pro toto*, sondern als dieses Ganze selbst sind sie je sie selbst und die wesentliche oder begriffliche Reflexion ihres Anderen. In Beziehung auf den Leib wird dieser Sachverhalt in der Regel so ausgedrückt, daß er potentielle Person sei (was übrigens von dem abstrakten Bewußtsein oder der isolierten Subjektivität genauso gesagt werden müßte). Freilich muß man dabei wissen, was man sagt. Inadäquat wäre schon das Verständnis, daß so eine Vorstufe, zu der sukzessive weitere Merkmale bis hin zur wirklichen „Erfüllung“ des Personalitätsbegriffs treten könnten, bezeichnet sei; denn Potentialität bezeichnet nicht „etwas“, das über ein „*complementum possibilitatis*“ (wie Wolff gesagt hätte) reales Etwas würde, sondern ist wie jeder „Modalbegriff“ bereits die Totalitätsreflexion des Begriffs, der sich als Potentialität nicht „außer“ oder „vor“ sich selbst, sondern als sich selbst, freilich in ausschließender Andersheit oder reiner Äußerlichkeit seiner selbst darstellt. Inadäquat wäre auch die Meinung, der Leib sei potentielle Person, weil sein Anderes oder dasjenige, dessen Stelle und Behausung er sein soll, die Reflexion sei: so als ob die Dignität der Person daher käme, daß sie reflektiert, z. B. den Satz des Pythagoras erkennt (der doch immer schon erkannt ist), abstrakte Wahrheiten ausspricht und genormtes Verhalten zeigt, und nicht viel eher daher, daß sie als individuelle Brechung ihrer ganzen materiellen Welt und Wesentlichkeit in den subjektiven Begriff zugleich anerkennend-erkannt eine unmittelbar geistige Existenz hat – eine Existenz, für die die bloße Reflexion noch keine hinreichende Bedingung ist.

Die Bewußtseinsphilosophie tut sich mit dem Potentialitätsbegriff freilich nicht leicht: scheint er doch an der Stelle, wo die scharfe Disjunktion ihres *sic et non* den Nerv ihres Arguments bildet, eine Kontinuität zu behaupten, die beide Seiten nicht nur sekundär verbindet, sondern ur-

sprünglich geeint erscheinen läßt – wie man denn seit Aristoteles weiß, daß Potentialitäts- auch Kontinuitätsargumente sind und umgekehrt. Die Bewußtseinsphilosophie wird daher allenfalls einen formellen Potentialitätsbegriff zulassen<sup>12</sup> und sich für alle irgendwie relevanten Existenzaussagen an aktuales (Materie- oder Bewußtsein-Sein) halten und etwa sagen, daß nur für das antizipierende Denken ein „Fötus“ als organisierte Materie auch Bewußtsein sein könne, es aber actu nicht sei. Damit ist freilich die Frage, wie denn beide überhaupt zusammen kommen können, entweder wieder in die Aufgabe, ein Mittelglied vorzustellen, in dem sie eins sind oder werden und an dem die Kontinuität und Reflexion beider

<sup>12</sup> Eine besonders inadäquate Behandlung hat der Potentialitätsbegriff im Zusammenhang der Abtreibungsdiskussion bei *Leist*, Abtreibung 84 ff. erfahren, auch wenn der Verfasser seine Position in der Hauptsache in Anlehnung an die Dogmatik der angelsächsischen Sprachanalyse artikuliert. Er verwechselt z. B. (mit Teilen dieser Dogmatik) schon die Hinsichten formeller und realer Potentialität und versucht beide Seiten auf einen *graduellen* Unterschied von „schwacher“ und „starker“ Potentialität zu bringen, sofern sie doch auch für ihn nicht ganz dasselbe zu sein scheinen. Eines seiner wunderlichen Argumente lautet, daß „potentielle Menschen“ auch eine Ei- oder Samenzelle je für sich genommen seien, woraus – wenn das Argument, daß potentielle schon wahrhafte Personalität sei, überhaupt schließen solle – dann auch eine Zeugungspflicht oder dergleichen abzuleiten sei. Aus dem philosophischen ABC hätte freilich bekannt sein sollen, daß zwischen formeller und realer Potentialität ein strikter logischer Unterschied besteht, der durch Graduation nicht verwischt werden kann. Das Kriterium der formellen Potentialität ist ausschließlich die Widerspruchsfreiheit, und so können in der Tat Ei- wie Samenzellen widerspruchsfrei als Menschen gedacht werden; das Kriterium der realen Potentialität ist dagegen das *principium rationis sufficientis*, das für die reale Potentialität eines Menschen nicht auf eine bloß gedachte Vereinigung von Ei- und Samenzelle, sondern auf deren Faktizität zurückgreifen muß, da erst diese Vereinigung einen zureichenden Grund für das Werden eines Menschen bedeutet. Der zureichende Grund kann für ein kontingentes Seiendes immer nur eine Existenz oder ein Faktum sein. Anschaulich wird das leicht daran, daß etwa eine Eizelle zwar (formell) ein Mensch werden kann, die mit einer Samenzelle vereinigte Eizelle aber auf Grund dieser faktischen Vereinigung bereits werdender Mensch ist: das Werden selbst ist vom Modus der bloßen Möglichkeit in den der Wirklichkeit übergegangen, und reale Potentialität ist immer – *sit venia verbo!* – *Werdensein*. Was Leists „Zeugungspflicht“ betrifft, ist dagegen nur an die einfache modallogische Regel zu erinnern, daß *a posse formali ad esse reale non valet consequentia*, erst recht keine moralische, was soviel hieße, daß aus jeder widerspruchsfreien Vorstellung einer möglichen Welt Pflichten herausgezaubert werden könnten. Absurd sind dann aber auch die Beispiele, die Leist bemüht – z. B. wenn die Konstitution einer konkreten, sich selbst entwickelnden Einheit nach der Befruchtung mit dem Zusammenbauen einer Atombombe verglichen wird (was in der Verknennung schon des Unterschieds von „*unité véritable*“ des konkret Einen und der äußeren Einheit des Artefakts zumindest vorleibnizisches philosophisches „Niveau“ ist), oder auch, wenn die reale Potentialität durch Prinz Charles als „potentiellen König“, der aber nicht schon als König behandelt wird, veranschaulicht und zugleich von der Wirklichkeit unterschieden werden soll – was aber schon von daher kein Analogon ist, als das Königwerden von Prinz Charles keineswegs von ihm abhängt, sondern ausschließlich vom Eintreten bestimmter äußerer Umstände, er in der Tat auch kein „werdender König“, sondern bloß ein Kronprinz ist. Im ersten Fall wären zu vergleichen gewesen die auseinandergelegte oder auch die zusammengebaute Atombombe – was wirklich ganz egal ist – und etwa die abgeworfene Atombombe, die jetzt einen zureichenden Grund hat, aktuelle Zerstörung zu werden, reale Vernichtungspotenz ist, die von sich aus alles tun wird, sich zu aktualisieren; auch wenn immer noch z. B. ein Zündfehler dazwischenkommen könnte; im zweiten Fall wären die Analoga Prinz Charles als zwar formell ein König auf der einen Seite, Prinz Charles etwa auf dem Weg zur Krönung auf der anderen, wo jetzt alles von ihm abhängt, ob oder daß er König wird (wenn er auch immer noch erschossen werden kann).

ineinander dann als real behauptet werden muß, also in eine Iteration des Problems an einem isolierten Etwas hinausgeschoben, oder aber es wird durch Verweis auf Fälle faktischer Identität (wenn eine bloß faktische Identität, die nicht selbst Vermittlung oder Selbstvermittlung ist, denn Identität heißen kann!) umgangen und vergessen. Wenn indes als Potentialität im realen Sinne des Begriffs nicht bloß eine Abstraktion von der Totalität der Sache, eine Reduktion ihrer auf ein verstandesmäßig gefaßtes Etwas, von dem man zweifelsohne immer sagen kann, daß es nicht die Sache selbst ist, sondern eben diese Totalität und Sache, wie sie sich anders, etwa *werdend ist*, begriffen wird, dann gibt es auch weder ein Drittes zu den je für sich potentiellen Extremen außer der Einheit der Sache selbst, die ihr eigener absoluter Grund ist, noch tritt bloß sukzessive das eine zum anderen, sondern beide sind das Umschlagen ineinander, der Durchbruch zum Anderen ihrer selbst als Wahrheit der personalen Identität<sup>13</sup>.

Die Bewußtseinsphilosophie wird sich immer daran zu halten versuchen, daß sich die leibliche Potentialität der Personalität in zeitlicher Erstreckung zeigt und argumentieren, daß das zeitlich außereinander Existierende doch wohl nicht mit der inneren Einheit der Subjektivität verwechselt werden dürfe. Das ist auch insofern zutreffend, als Subjektivität tatsächlich nicht mit einem unmittelbaren äußeren Sein verwechselt werden kann – während aber Personen durchaus sich in sich kontinuierendes Äußeres und darin sich in ihr Inneres kontinuierende „Wesen“, während sie gerade *absoluter Prozeß* in diesem Sinne sind und an jedem Moment dieses Prozesses ihre *condicio sine qua non* haben. Die Subjektivität kann sich das Äußere nur entgegensetzen und es allenfalls objektiv vermitteln; die Personalität hat sich schon als Äußeres, auch als die „Materialität“ eines zeitlichen Außereinander, gesetzt. Und auch wenn es eine sozusagen personimmanente „Asymmetrie“ zwischen der wesentlichen Äußerlichkeit, dem personalen Ansich, und der begrifflichen Idealität,

<sup>13</sup> Ein Beispiel für die bewußtseinsphilosophische Umgehung der Kontinuitätsproblematik bei gleichzeitigem Rekurs auf bestimmte Formen von Kontinuität findet sich bei *Hoerster* 84 ff., der selbst zwar mit dem Begriff einer „kontinuierliche(n) Entwicklung zur Person“ operiert, damit aber nur die sukzessive Merkmalsaddition an einem Substratum meint, an dem dann auch „irgendwann im Stadium des Kleinstkindes“ Personalität erscheinen soll, obwohl diese auch weiterhin noch entwicklungsfähig sei. Damit ist der diskrete Einschnitt zwischen biologisch identifiziertem Wesen (dazu unten Anm. 14 noch einiges) und Person trotz partiellen Rekurses auf Kontinuitätsargumente im Entscheidenden festgehalten. Merkwürdig bleibt allerdings, daß die Personwerdung auch vom Kleinkind an so umstandslos akzeptiert wird, hat diese doch wohl alle an ihr unterscheidbaren „Stufen“ nur in Beziehung auf den nach der Voraussetzung für sich apersonalen Leib und in der Tat wesentlich als leiblicher Prozeß begriffen werden muß (nur der Leib wird 18 und damit volljährig, gewiß nicht die Subjektivität). Merkwürdig ist weiter, daß doch zumindest in der Terminologie die totale Bestimmung durch die Personalität nachklingt, wenn *Hoerster* „Föten“ usw. als „*vorpersonale Wesen*“ oder auch „*potentielle Person(en)*“ (85) bezeichnet, damit aber doch auch zum Ausdruck bringt, daß er eine Privation charakterisieren möchte, die als seiende Privation (und als nicht nur reflektierte, in der z. B. ein Schrank des Verstandes ermangelt) gerade einen Begriff der Kontinuität zu ihrem Gegenteil heischt.

der sich als Person verstehenden Person, gibt, so ist diese Differenz doch immer die der Personidee selbst und bietet keinen Ansatzpunkt für eine ontologische Abtrennung der differenten Funktionen voneinander – geschweige denn eine Rechtfertigung für ein praktisches Durchtrennen der Totalität, d. h. der Individualität.

Das fundamentalphilosophische Resultat läßt sich zusammenfassen, daß der personale Leib als Instanz des Lebens qua absolutes Moment der Personalität ebenso *überobjektiv*, wie das personale Erkennen als Instanz der nicht objektivierbaren Subjektivität ebenfalls qua absolutes Moment der Personalität *übersubjektiv*, daß beide ineinander individualisiert und von außen – zumal vom Recht her – nur anzuerkennen, weder auf objektive Begriffe zu verkürzen noch als Handlungsmittel oder -ziele zu behandeln sind. Der personale Leib, um den es in unserer Frage vor allem geht, muß dabei schon darum als „zureichend“ für die Instantiierung der Personidee angesehen werden, weil er individuell-individuierendes Wesen dieser Idee ist, ob dabei Bewußtsein vorliegt oder nicht. Auch bewußte Personalität eignet sich ihren Leib nicht erst durch Bewußtseinsleistungen zu, sondern ist schon dieser Leib – etwa noch in dem individuellen Modus, wie sie sich ihn auch bewußt zuspricht. Anders würden Personen in der Tat ihren Leib nie erreichen, und es hat wohl auch noch niemanden gegeben, der erst im Biologiebuch die Merkmale des homo sapiens studiert hätte, um sich darauf hin anhand derselben einen menschlichen Leib zu vindizieren. Die Ausscheidung des objektiven Vorstellens muß dabei so weit gehen, daß keine einzige sogenannte ontische Bedingung für sich kriteriellen Charakter für die Qualifikation zum personalen Leib haben kann<sup>14</sup>. Denn das könnte immer nur heißen,

<sup>14</sup> Auch bei Abtreibungsgegnern finden sich des öfteren letztlich „biologistische“ Argumentationen, die auf bestimmte objektive Vorstellungen etwa aus der Embryologie zurückgreifen. Die „Erkenntnis der Embryologie“, „daß sich ein menschliches Ei von seiner Befruchtung an auch in spezifisch menschlicher Weise entwickelt“, soll nach *U. Eibach* etwa „auch für die philosophische Frage nach der ‚Beseelung‘ des Embryos von Bedeutung sein“ (cf. *ders.*, Experimentierfeld: Werdendes Leben. Eine ethische Orientierung, Göttingen 1983, 24 f.). Dem ist entgegenzuhalten, daß – unbeschadet aller innereinzelnwissenschaftlichen Bedeutung solcher Erkenntnisse etwa für die „Hominisationsdebatten“ – damit weder für den philosophischen Begriff der „Beseelung“ noch gar für den zuletzt entscheidenden der Personalität etwas ausgemacht ist. Weder kann durch sie die Bewußtseinsphilosophie gehindert werden, die „Seele“ in aktuales Denken oder gar in objektiv-konstitutive Subjektivität zu setzen, der auch die genannten embryologischen Vorstellungskomplexe zuzuschreiben sind – und Kants Paralogismuskritik bleibt in der Tat auch gegen einen Anschluß der „Seele“ an bestimmten Bedingungen gehorchende organisierte Materie in Geltung –, noch folgt aus ihnen als *objektiven* Vorstellungen irgendeine *absolute* Pflicht, wie sie der theoretisch-praktischen Personidee alleine entsprechen kann. Zumal über den Menschen läßt sich die Philosophie von niemandem objektive Vorstellungen ansinnen, um aus diesen erst praktische Schlüsse zu ziehen, die doch immer nur – mit Fichte zu reden – Schlüsse über „ein Stück Lava im Monde“, aber nicht über den Menschen in seiner freien „Überobjektivität“ und personalen Geistigkeit wären. Philosophisch wirklich relevant ist dagegen Eibachs wenig später gemachte Bemerkung, „der Körper“ sei „nicht ein Ding, das ich habe, sondern ‚Leib‘, gelebter Leib, der ich selbst *bin*“ (31); in diesem Satz ist aller Biologismus schon getilgt. – Kurz einzugehen ist in diesem Zusammenhang noch auf den etwas seltsa-

daß die Entscheidung über Menschsein oder Personalität von einzelwissenschaftlichen Objektivationen abhängig gemacht wird, die nicht nur grundsätzlich keine definitiven Aussagen sein können, sondern definitiv dem Begriff des Lebens, aber auch dem der Person inadäquat sein müssen. Es gibt von dieser Unmöglichkeit aus, das, was als Person zu behandeln ist, objektiv-kriteriell zu bestimmen, nur das negative Kriterium, daß *kein vom Menschen gezeugtes menschliches Leben jedenfalls nicht als Person anzusehen ist*. Wie auch immer sich z. B. bei einem dementen menschlichen Leben das „Mentale“ im Leben verbergen mag: aus dieser Verborgenheit kann kein Recht auf Extinktion dieses Lebens folgen, das immer wesentliche Personalität und deren seiende Instanz ist, in dem die Person außer sich – aber gegen welches Innen? – ist und den „Schlaf“ im Extrem erträgt. Übrigens sagt es zuletzt über die sich auf die „verborgene“ Person beziehende äußere Person fast alles, ob sie in dieser Beziehung anerkennt (und so selbst Person ist) oder nicht, weil sie das Extrem nicht erträgt. Das nichtanerkennde, das tötende Verhalten, das wohl kaum zufällig in den weitestgehend entpersönlichten Gesellschaften, den Totalitarismen und Massendemokratien des 20. Jahrhunderts zugleich mit den perfektsten szientifischen Systemen auch die vollendetsten Tötungsmaschinerien und etwa die gesetzliche Zulassung von Abtreibungshandlungen hervorbringen konnte<sup>15</sup>, dieses Denken legt sich gleichzeitig

men „Speziesismus“-Vorwurf, den etwa *Hoerster* (57 ff.), aber auch *Leist* (Abtreibung 61 ff.) vorbringen. Beide können sich nur vorstellen, daß die Integration des Leibes in den Begriff der Personalität anhand von objektiven Spezies-Merkmalen erfolge – also sozusagen mit Hilfe des Biologiebuchs, mit dem einer durch die Welt läuft, um Menschen zu finden. Wir insistieren auch demgegenüber darauf, daß es keine objektiven Kriterien der Bestimmung des Menschen gibt, die diesem angemessen wären – unbeschadet wieder einzelwissenschaftlicher Notwendigkeiten oder pragmatischer Zwecksetzungen wie z. B. bei einer medizinischen Behandlung, die aber daran gebunden sein müssen, dem Rechtscharakter des Menschen, Person zu sein, nicht Eintrag tun zu dürfen. In eine deutliche Schiefelage kommt das Argument indes bei *Hoerster* zusätzlich dadurch, daß er das, was er unter „Speziesismus“ versteht, etwa mit dem „Rassismus“ meint vergleichen zu können, obwohl das „Speziesargument“ (das doch immer nur besagen kann: dieses da verstehe ich – aus objektiven Gründen – als einen Menschen und fordere entsprechende Behandlung) allenfalls *in favorem* z. B. der Ungeborenen oder der Behinderten vorgetragen wird und auf Gleichbehandlung drängt, während das Rassismusargument gerade disqualifizierend gemeint ist und auf Ungleichbehandlung hinauswill. Das erste Argument schließt dabei logisch keineswegs aus, daß auch noch andere Wesen ebenfalls die Gleichbehandlung verdienen könnten, obwohl *Leist* etwas dergleichen (in Anlehnung an M. Tooley) unterstellen zu können glaubt, wenn er grüne Männchen ins Spiel bringt, die vielleicht gar nicht so sehr nach Menschen aussehen könnten (cf. ebd. 62). Mit dem Ernst der Situation und der Frage, *in der* wir es nämlich de facto mit menschlichen Leibern zu tun haben, die getötet werden oder zur Tötung freigegeben werden sollen, hat freilich diese Flucht in großzügige Fiktionen wenig Zusammenpassendes.

<sup>15</sup> Auf gesetzlicher Grundlage konnte in Deutschland erstmals nach dem „Gesetz zur Änderung des Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“ vom 26. 6. 1935 abgetrieben werden. Das muß berücksichtigt werden, wenn von Abtreibungsbefürwortern gelegentlich suggeriert werden soll, die Gegner befänden sich in gewisser Nähe zu nationalsozialistischer Gesetzgebung und deren Prinzipien, wobei aber dann ausschließlich an die Verordnung vom 9. 3. 1943 (Verordnung zum Schutz von Ehe, Familie und Mutterschaft, Reichsgesetzblatt I v. 16. März 1943) gedacht ist, die das Strafmaß für unerlaubte Abtreibungen

mit der Weigerung, Leiber als vollgültige „Rechtszeichen“<sup>16</sup> der Personaltät, ja sie als deren wesentliche Manifestation anzuerkennen, ernsthaft die Frage vor, ob nicht ein Computer über das spezifische Merkmal menschlicher Existenz, das aktuelle Denken, verfügen könne. Allerdings gibt es Hinsichten, in denen menschliche Leiber mit Maschinen – objektiven Setzungen der formellen Intelligenz – nicht einmal „konkurrieren“ können. Aber als Leiber gehören sie doch der absoluten Substanz an und stehen als immer auch deutungslose Symbole für sie – wie ebenso für ihre individuelle Wendung in die Personaltät.

## 2. Abtreibung und die Grundlagen des Rechts

Der Begriff der Person und ihrer Anerkennung ist das eigentliche Rechtsprinzip, die vernünftige Entfaltung dieses Begriffs das eigentliche Naturrecht. Abtreibungsbefürworter scheinen es sich in der Regel mit jeder Art naturrechtlicher Bedenken nicht gerade schwer zu machen<sup>17</sup>. Un-

erheblich verschärft hatte. Bei genauerem Zusehen zeigt sich vielmehr, daß die Haltung des NS-Staates und die liberal-permissive Auffassung trotz der bevölkerungspolitischen Zielsetzung des ersteren in der späteren Verordnung in zwei entscheidenden Punkten *übereinstimmen*: 1) beide sehen das ungeborene Leben nicht als unbedingt, sondern nur unter bestimmten Voraussetzungen als schützenswert an, was in der gesamten „seit der Bambergensis kodifizierten und seither fortentwickelten deutschen Rechtstradition ... ein Novum“ war (cf. *M. Gante*, § 218 in der Diskussion: Meinungs- und Willensbildung 1945–1976, Düsseldorf 1991, 18; cf. auch die dort zitierte zeitgenössische juristische Auffassung der Verordnung von 1943, daß „nicht das individuelle keimende Leben“ das zu schützende „Rechtsgut“ sei); 2) beide stellen das so dem Schutz durch das Recht entnommene Leben des Ungeborenen unter eine äußere Dezsision, die zwar so oder anders motiviert sein kann, aber, z. B. bei der auch heute vielfach befürworteten sogenannten eugenischen Indikation, auch aus demselben Motiv erfolgen kann.

<sup>16</sup> Cf. zum Begriff des Rechtszeichens *J. Simon*, Philosophie des Zeichens, Berlin/New York 1989, 294: „Rechtszeichen ... sind, z. B. im Leib des anderen, schon mit der Wahrnehmung da. Insofern ist ihre Auslegung zwingend“. Man könnte überhaupt das Verhältnis von Substanz und Subjekt in der konkreten Einheit der Person „semiotisch“ am nicht-arbiträren Verhältnis von Signifikant und Signifikat veranschaulichen; cf. auch dazu ebd.: „An Zeichen als Rechtszeichen wird deutlich bzw. verdeutlicht, daß der Signifikant nicht ‚zu übergehen‘ ist. Das Recht ist die Verstärkung der Unübergebarkeit des Repräsentanten, z. B. der Unverletzlichkeit des Leibes gegenüber der Interpretation *dieses Zeichens* durch andere ...“. Im Anschluß an Peirce entwickelt übrigens *St. M. Harrison*, *The unwilling Dead*, in: PACPA 46 (1972) 199–208 den Begriff der Person als „a living symbol“ im Sinne einer besonderen „Art“ von Zeichen.

<sup>17</sup> *Hoerster* ist der Meinung, mit dieser Frage durch bloßen Verweis auf das „moderne wissenschaftliche Weltbild“ (das allerdings dasjenige der Bewußtseinsphilosophie ist, so daß diese Abstützung einer bewußtseinsphilosophischen praktischen durch eine ebensolche theoretische Position nur zirkulär sein kann) und außerdem auf John L. Mackie (eine aus ähnlichen Gründen zweifelhafte Autorität in dieser Frage) fertig zu sein (14) und wiederholt dann noch ein eigenes Argument, demzufolge nur dort etwas *gesollt* wird, wo auch *jemand* das Gesollte will (15), woraus geschlossen werden soll (wer will das hier?), daß Abtreibungen z. B. nicht sein sollen, wo bestimmte Jemands sie nicht wollen. Das ist allerdings eine fast grobschlüchtig zu nennende Verkennung des Naturrechts, das sich wesentlich an das vernünftige Selbst des Menschen wendet und etwa mit Fichte alle Verbindlichkeiten von naturrechtlicher und „überpositiver“ Qualität als selbstverständliche Selbstverpflichtungen der Vernunft aufweisen will – so wie die theoretische Vernunft um ihrer selbst willen z. B. den Widerspruch formal nicht begehen „soll“.

abhängig von bestimmten antiklerikalen Topoi<sup>18</sup>, die in die Diskussion schon seit längerem eingedrungen sind, aber zuletzt mehr strategischen als argumentativen Wert haben, mag das daran liegen, daß rechtspositivistische Argumente in diesem Falle offenbar die leichtere Handhabe bieten als das – doch immer auch von der Aufklärung beschworene – Naturrecht, das als philosophischer Gedanke auch gewiß nicht „kirchlich“ festzulegen ist<sup>19</sup>. Daß das natürliche Dasein der Person in der Tat ein natürlicher Bestandteil und Bezugspunkt des Rechtsbegriffs ist, ist auch hier nur aus diesem selbst darzulegen – auch wenn es bei drei Hinweisen sein Bewenden haben muß.

Der erste Hinweis für unsere Frage aus dem Rechtsbegriff selbst ist formaler Art. Formal wird der Rechtsbegriff nicht durch Verbot, sondern durch Zulassung von Abtreibung tangiert, und zwar schon insofern, als mit dieser Zulassung das Recht selbst das *Rechtssicherungsrecht* an einem entscheidenden Punkt aus der Hand gibt. Das Recht gibt nämlich eine Möglichkeit aus der Hand, durch Verbot von seiner Seite aus den Fortbe-

<sup>18</sup> Gante kommt (207) zu der Feststellung, daß die Behauptung von „Kirchlichkeit“ und „glaubensspezifische(r) Gruppenethik“ der Abtreibungsgegnerschaft auch eingesetzt wurde, wenn Theologen ausdrücklich vom Naturrecht und nicht von der Offenbarung, also ihrem Spezifikum her argumentiert haben, um damit ohne nähere Erörterung das „naturrechtliche Axiom“ selber abzufertigen; das Klerikalismusargument selbst wurde dabei „fast immer wie eine Selbstverständlichkeit, ohne sachliche Begründung vorgebracht“ (203) und ist wohl auch nur „durch seine ständige Wiederholung in der Öffentlichkeit nach und nach akzeptiert worden“ (204). Wenn hinzugesetzt wird, „theologische“ Thesen seien für den „säkularen Staat“ materialiter irrelevant, so ist dies freilich in mehrerer Hinsicht brüchig. Etwa kann es nur verwundern, wenn im Namen des Pluralismus bestimmte Thesen (und darunter die naturrechtliche) gar nicht erst gehört werden sollen; es muß befremden, wenn Anwälte des säkularen Staates der historischen Reflexion nicht fähig sind, daß es eben diesen Staat nur vom Boden der vormalig christlich geprägten Weltteile aus gibt und so schon in seinen „Grundwerten“ mehr als eine christliche Reminiszenz vorkommen wird; es kann schlechthin nicht überzeugen, wenn schließlich noch eine Ablösung der „glaubensspezifischen“ Grundwerte durch eine Orientierung an einzelwissenschaftlicher Empirie und Sprachanalyse (in summa an der angelsächsischen Verstandesmetaphysik) propagiert werden soll (Hoerster a. a. O.).

<sup>19</sup> Daß der Rechtspositivismus grundsätzlich Abtreibungsbefürwortern, die rechts-, wenn nicht gar sozialpolitisch argumentieren, einen bequemen Weg anbietet als das Naturrecht, ist freilich überhaupt eine Folge davon, daß er einer gezielten Rechtspolitik, was auch immer deren Zielsetzungen seien, nichts von sich aus entgegenzusetzen hat. Am konkreten Beispiel hat sich dies in der Art und Weise gezeigt, wie der österreichische Verfassungsgerichtshof in seinem Erkenntnis vom 11. 10. 1974 zur Abtreibung „ein überpositives, der Rechtsordnung vorgegebenes und deshalb unantastbares Lebensrecht auch der ungeborenen Kinder ... nicht einmal in Erwägung gezogen hat“ (cf. *H. Reis*, Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes als Verfassungsproblem, Tübingen 1984, 47 nebst dem Zusammenhang 46 ff.). Gante hat (207 ff., cf. aber auch 76 ff.) beobachtet, daß die „Bereitschaft, ethische Grundsatzentscheidungen zugunsten von Zweckmäßigkeitserlegungen weitgehend zu relativieren“ sich von den sechziger Jahren an in den die Abtreibung betreffenden juristischen Stellungnahmen, aber auch in Politikervoten immer mehr ausgebreitet hat (210). Da das eindeutige sozialpolitische Interesse bei der Durchsetzung der „Fristenregelung“, das *Reis* (a. a. O. 170 f.) und Gante konstatieren, an entscheidenden Stellen die Diskussion verweigerte und z. B. nurmehr verbal sich am „Lebensschutz“ als solchem interessiert zeigte, berechtigt Gante, der Abtreibungsbefürwortung zumindest in dieser Hinsicht Ideologiekarakter beizumessen (339 f.).

stand der Rechtsgemeinschaft zu sichern (die materialiter freilich schon durch die Tötung selbst aufgehoben wird). Die Zulassung von Abtreibungen kann die Folge haben, daß der Bestand der Rechtsgemeinschaft schwer beeinträchtigt oder gar aufgrund dieser Beeinträchtigung ganz aufgehoben wird. Es ist zu beachten, daß dieses an der Konsistenz des Rechtssystems orientierte Argument nicht mit bevölkerungspolitischen Maßnahmen und einer entsprechenden Rechtspolitik verwechselt werden darf. Im ersten Fall geht es um die Abhaltung eines Widerspruchs vom Rechtsbegriff durch Prohibition, da dieser Begriff nicht die Bedingungen seiner Aufhebung zulassen darf; bei bevölkerungspolitischen Maßnahmen dagegen geht es um über das Recht hinausliegende Ziele. Die letzteren sind fragwürdig genug, da aus dem Rechtsbegriff der interpersonalen Anerkennung weder eine bestimmte quantitative Gestaltung der Rechtsgemeinschaft noch etwa gar eine Pflicht zur Zeugung abgeleitet werden kann; sehr wohl in jenem Begriff liegt indes, daß es verboten sein muß, Wesen, die schon als gezeugte dieser Gemeinschaft angehören, durch Handlungen Dritter aus dieser Gemeinschaft herausnehmen zu lassen. Als eine der Folgen einer solchen elementaren Störung der Rechtsgemeinschaft muß auch akzeptiert werden, daß etwa der sogenannte „Generationenvertrag“ hinfällig werden kann. Aus welchem Grunde sollte auch eine durch ihre Vorgängergeneration drastisch dezimierte Nachfolgeneration verpflichtet sein, jenen Vorgängern, die durch Aufgabe von Rechtssicherungsrechten sie selbst an der Erfüllung ihrer Vertragspflichten gehindert haben, dennoch ein Auskommen zu gewähren<sup>20</sup>?

Der zweite rechtsphilosophische Hinweis betrifft das Materiale des Rechtsbegriffs. Das Recht ist Anerkennungsverhältnis von Personen, die im dargestellten Sinne konkrete substantiell-subjektive Einheit und individuell-lebendiges Erkennen sind. Darin liegen zwei hier zu beachtende Momente: einmal ist das Recht *als Verhältnis* in bestimmtem Sinne früher als die durch es verhaltenen Glieder, als die anerkannten Personen. Die Rechtswirklichkeit ist entsprechend nicht durch Einzelpersonen unmittelbar konstituiert, nicht das Resultat von einzelnen Willensäußerungen und steht entsprechend auch nicht einzelnen zur Disposition, was, wo es denn der Fall ist, nur als Despotie oder Rechtsbeugung erscheinen kann. Das Recht ist so auch nicht, wie es die Vertragstheorien suggerieren wollen, durch eine Übereinkunft vieler einzelner konstituiert; es bliebe so immer

<sup>20</sup> Mit dem Rechtssicherungsrecht auf seiten des Staates hatte im übrigen bereits *J. Ebbinghaus*, Rechtsfähigkeit des Menschen, metaphysische Embryologie und politische Psychiatrie, in: *KantSt* 49 (1957/58) 36–48, argumentiert, der im übrigen den bewusstseinsphilosophischen Standpunkt in Beziehung auf die Personalität des Embryos vertritt und von daher Abtreibung bei medizinischer Indikation zulassen will (cf. 44). Das Ungeborene ist so freilich nur hypothetisch, nicht kategorisch geschützt, obwohl vom Recht her der Grund kategorisch ist. Das Mißverhältnis kommt so zustande, daß der bewusstseinsphilosophische Rechtsbegriff nicht beim Sein der Person anschließen und entsprechend auch nicht deren Wahrheit sein kann.

noch Setzung dieser Vielen, aber wäre nicht das Allgemeine ihrer als einzelner, die sich als Rechtspersonen nur von ihrem Verhältnis zueinander her empfangen, ihre eigene Bestimmtheit nicht außer und vor, sondern nur im Recht haben. Das Recht schließt nicht bei dem an, was die einzelnen als allgemein sein sollend vorstellen – was nur hieße: bei ihrem Bewußtsein –, sondern an dem, was sie individuell sind: konkrete Einzelheit und sich in einem Leib als äußerer Grenze für andere darstellendes Selbstbewußtsein. Daraus folgt aber auch, daß es nicht unmittelbar in der Verfügung des einzelnen steht zu entscheiden, wen er als Person anerkennen will und wen nicht, denn damit würde er zugleich die Voraussetzung seines eigenen Personseins antasten – sein eigenes Anerkanntsein besteht im Anerkanntsein des anderen schlechthin, was gerade im Begriff des Rechts als Anerkennungsverhältnisses reflektiert und vom Recht selbst auch gegen jeden einzelnen auszusprechen ist (Zwangsbefugnis). In jeder Diskussion aber, unter welchen *Bedingungen* von Menschen gezeugte Wesen als Personen anzuerkennen seien, kommen sofort subjektive Vorstellungen der einzelnen (die subjektiv auch dann noch sind, wenn es die objektiven der Wissenschaft wären) ins Spiel und in die Position, Kriterien für das *unbedingte* Anerkennungsverhältnis bzw. -gebot zu werden, was das Recht nicht zulassen kann, wenn anders die „Grenze“ der Anerkennung und somit diese selbst nicht zu einer bloßen subjektiven Setzung, damit aber das Prae des Rechtsverhältnisses vor den Personen im Rechtssinne aufgehoben werden soll. Es kann für das Recht ausschließlich die schon genannte Regel geben, daß kein von Menschen gezeugtes Wesen anders denn als Person zu behandeln, d. h. anzuerkennen ist<sup>21</sup>.

Zweitens aber liegt in dem angeführten Rechtsbegriff, daß das Recht eben nicht eigentlich Subjekte, sondern Subjektivität und deren Andersheit anerkennt: was meistens nur in dem zwar darin enthaltenen, aber zugleich verkürzenden Sinne genommen wird, daß das Recht eben die eine und die andere Subjektivität anerkannte. Das Recht erkennt indes die Subjektivität in ihrer Beziehung auf ihre Andersheit überhaupt an – auf andere Subjekte, aber zuerst auf das ihr nächste Andere, ihren Leib. Die

<sup>21</sup> Um noch einmal auf Leists Marsmenschen zu kommen, so sind diese gewiß in dem Moment Personen, in dem sie als solche praktisch erfahren werden: was bestimmt nicht heißt, nachdem sie erfolgreich unter einen bestimmten Begriff von Spezies oder auch Intelligenz theoretisch subsumiert werden konnten. In Beziehung auf Personalität im rechtsrelevanten Sinn geht die praktische Wirklichkeit immer der theoretischen Möglichkeit voraus. Praktisch als Person erfahren würde ein Marsmensch in dem Moment, wo ich mich selbst ihm gegenüber als Person (und z. B. nicht nur als eine Ursache oder als Beobachter) definiere, was niemand, gerade weil damit eine Grenzziehung in seinem Handeln erfolgt, ohne Not, d. h. ohne Überzeugung von der Angemessenheit dieser Bestimmung tun wird, auch wenn er nicht weiß, was ihn zu dieser Überzeugung zuletzt veranlaßt. *Daß* ich mich einem Marsmenschen gegenüber aber als Person verhalte und bestimme, kann wieder nur heißen, daß ich mich ihm gegenüber so wie sonst ausschließlich gegen von Menschen gezeugte Wesen verhalte und bestimme: also eine Gleichbehandlung vornehme, gegen die nicht schon deshalb etwas spricht, weil bisher die Nötigung dazu nur von menschlichen Wesen ausging.

Beziehung des Subjekts auf Leib und Leben ist eigentlich das im Rechtsverhältnis Anerkannte. Man denke nur etwa daran, daß alle Interessen, für die ein Rechtsanspruch geltend gemacht werden könnte, materialiter leiblich vermittelte sind: das Eigentum bezieht sich auf leiblich Verfügbares oder Produziertes, die Handlung ist nicht etwa als gedachter Vorsatz, sondern nur als leiblich vermitteltes Tun rechtsrelevant – usw.<sup>22</sup> Das Recht ist gerade die vernünftige Bewältigung der (objektiven) Differenz, die zwischen Personen als von ihrem Leib her Interessen äußernden oder auch mit ihrem Leib schon ein Interesse darstellenden Wesen besteht. Personen sind dank des Rechtes sozusagen frei, *anders* zu sein (und anders zu *sein*), als bloße Subjektivität es wäre.

Das zeigt sich in besonderer Deutlichkeit in Beziehung auf die Schutzfunktion des Rechts. Der Sinn des Rechts ist in dieser Beziehung der, die Person als anerkannte personale Einheit gerade in Beziehung auf das Differente und Absente an ihr zu erweisen. Die Schutzfunktion bezieht sich gerade auf das, worüber die Person der eigenen bewußten Aufsicht notwendig ermangelt – eben auf das mit ihr selbst Absente: auf das Lebensrecht des Schlafenden, auf das Eigentum, auch sofern es der Eigentümer nicht selbst bewachen kann, auf Ansprüche und Rechte, die der Inhaber nicht in eigener Person wahrnehmen kann usf. Was das Recht nicht schützt noch schützen kann, ist das reine Innere des Bewußtseins, die ohnehin freien Gedanken. Um so merkwürdiger wäre es dann aber, wenn gerade das Vorliegen dieser Innerlichkeit oder Bewußtheit das Kriterium der Rechtsfähigkeit bzw. der Personalität ausmachen sollte. Personen sind Wesen und Abwesen von Leibern, die in ein Anerkennungsverhältnis treten. Mit Leibern sind entsprechend Sphären personaler Existenz abgesteckt, die zwar Stätten auch des Noumenalen sein mögen, dennoch aber nur als Phänomene, als Andere gegen sich selbst, einen Bürger dieser Welt zur Rechtsperson machen.

Damit ist aber auch die Auslöschung eines Leibes, wo immer sie durch einen einzelnen unter Verweigerung der diesem Leib gebührenden Anerkennung und etwa unter seiner subjektiven Leitvorstellung von dem, was ein Mensch und was ein „menschenwürdiges“ Dasein sei, geschieht, als Angriff auf die Bedingungen der Rechtlichkeit überhaupt anzusehen und zu werten<sup>23</sup>. Zwar wird z. B. die Frage, ob in diesem Leib das Bewußtsein sei oder nicht in Beziehung auf die Gewährung bestimmter Rechte durchaus relevant – aber schon die Frage, ob bestimmte Rechte zu gewähren

<sup>22</sup> Auch als „geistiges Eigentum“ kann nur etwa leiblich Artikuliertes durch das Recht geschützt werden. Das Recht hält sich auch hier notwendig an den „Signifikanten“ und hat niemals mit Willensmeinungen, Bedeutungen oder Interessen in abstracto zu tun.

<sup>23</sup> Das bedeutet nicht, daß es nicht auch rechtlich vermittelte Tötungshandlungen geben könne. Z. B. ist die Voraussetzung des Notwehr- oder Kriegsrechtes, daß die Rechtsgrenze bzw. das Anerkennungsverhältnis schon aufgehoben ist, und das Recht vermittelt darauf nur die Konsequenz seiner Aufhebung; es bestimmt auch noch die Privation der Rechtlichkeit durch seinen Begriff.

seien, kann nur angesichts einer Person als eines prinzipiell anerkannten Wesens gestellt werden. Wollte man – wie die Bewußtseinsphilosophie zuletzt tut – das Lebensrecht als oberste Bedingung zur Ausübung aller bestimmten Rechte an ein enges Personkriterium gebunden sein lassen, wäre das konsequenteste, das engste Kriterium und also die Fähigkeit zu den bestimmtesten Rechten zu wählen, d. h. etwa die Volljährigkeit als Grenze der Personalität zu ziehen. „Mittlere“ Lösungen sind dagegen immer arbiträr. Aber schon vom Lebensbegriff her fragt das Lebensrecht nur nach dem Vorliegen der überobjektiven Substantialität der Person und läßt alle subjektive, innere Möglichkeit zur Selbstbestimmung gleich welchen Grades außer Betracht – wie dies denn immer und überall implizite geschieht und geschehen muß, wo in der und als die Rechtswirklichkeit Leib gegen Leib steht.

Es gilt bei dem allen noch eine schon kurz gestreifte fundamentale Regel zu beachten, die auch unabhängig von unseren rechtsphilosophischen Überlegungen Bedeutung hat. Die Regel ergibt sich aus dem Prinzip der Unrechtsvermeidung auch in den Fällen, wo Uneindeutigkeit über das Zutreffen oder Nichtzutreffen einer von zwei kontroversen Positionen besteht und wo die praktisch relevante Frage nur sein kann, welche der beiden Seiten selbst bei ihrem Nichtzutreffen in der Befolgung das kleinere Unrecht bedeuten würde. Selbst ein Bewußtseinsphilosoph<sup>24</sup> würde anerkennen, daß im Zweifel die Auslöschung einer Person das größere Unrecht ist im Vergleich zur Beschneidung bestimmter Willkürhandlungen einer anderen Person, selbst wo diese letztere nicht berechtigt wäre. Die Anwendung dieser „In-dubio-Regel“ auf das Abtreibungsproblem dürfte sich von selbst verstehen, und das auch noch dort, wo das Recht materialiter nicht selbst zu der strittigen Frage Stellung nehmen zu können glaubt. Der Rechtsentscheid kann dann nicht zugunsten der Disqualifizierung einer möglichen Person, sondern nur zugunsten ihrer Gleichbehandlung ausfallen<sup>25</sup>. Was nur immer eine Person sein *könnte*, kann nicht anders denn als Person angesehen und behandelt werden.

<sup>24</sup> Selbst *Hoerster* kommt gelegentlich zu dem Satz: „das Leben einer Person (sc. im Sinne der Bewußtseinsphilosophie, die allerdings die Wendung ‚Leben einer Person‘ kaum aussprechen dürfte, weil sie in ihrem Kontext unverständlich bleiben muß) ist offensichtlich ein Wert von derartig hohem Rang, daß ein solches Leben *im Zweifelsfall* stets zu schützen ist“ (132).

<sup>25</sup> Den Gleichbehandlungsgrundsatz als zureichende Begründung für ein Abtreibungsverbot im „säkularen Staat“ behauptet *Hans-Martin Pawlowski*, Probleme der Rechtsbegründung im Staat der Glaubensfreiheit, in: *H.-M. Pawlowski / St. Smid / R. Specht* (Hrsgg.), Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, 13–58, dort 46. Der Bewußtseinsphilosoph wird – mit der theoretischen These, die er vertritt – antworten, hier seien aber zwei Ungleiche gegeben, nämlich dort ein Leib, hier ein Bewußtsein. Unsere Antwort im allgemeinen lautet: dieses Ungleiche ist die Person selbst, wie Personen immer ungleich in sich und gegeneinander bleiben und nur vor der Allgemeinheit des Rechtes, dem Gesetz, gleich werden.

### 3. Zum Personbegriff in praktisch-philosophischer Beziehung

Es ist klar, inwiefern unter den Prämissen der Bewußtseinsphilosophie die Anwendbarkeit des Personbegriffs auf „Föten“<sup>26</sup> in Zweifel gezogen werden kann. Auf der Grundlage des in „objektives“ und „subjektives“ Leben gespaltenen Lebensbegriffs kommt auch das individuelle Lebendigkeitsein des Ungeborenen nicht als Tertium zwischen Materialität und Bewußtheit in den Blick; es wird vielmehr aus seiner wesentlichen Abgeschlossenheit in eine objektive oder subjektive Objektivität abgedrängt, und die „Identität“ von „Fötus“ und „Person“, wo sie denn überhaupt zum Problem wird, kann ihrerseits nur materialistisch<sup>27</sup> oder allenfalls psychologisch (als „Leibbewußtsein“) aufgefaßt werden. Es bleibt beim Hiat von Nur-Äußerem und Nur-Innerem, auch wenn man sich von Fall zu Fall alle Mühe gibt, ihn bis zur scheinbaren Unbedeutendheit zu verschieben.

Neben den fundamentalphilosophischen Aporien, in die eine solche Position getrieben wird, kann aber noch auf einen allgemeinen handlungstheoretischen Sinn des Begriffs „Person“ hingewiesen werden, der auch bei Abtreibungshandlungen maßgeblich ist, aber vom bewußtseinsphilosophischen Personbegriff zugleich nicht erreicht werden kann – was nur damit zusammenhängt, daß eben der letztere eine theoretische Stellungnahme über den objektiven Status von Ungeborenen mit der Suggestion bestimmter Folgen für die Praxis, aber nicht eigentlich ein praktischer Begriff ist. Der praktische Begriff der Person ist ursprünglich der des Anerkanntseins, die nähere handlungstheoretische Bestimmung dazu die, daß mit einer Person subjektiven Willkürakten eine äußere Grenze gezogen ist. Man kann die Grenze, die Personen füreinander sind, mit Fichte etwa als „Aufforderung“ verstehen, bestimmte Handlungen zu unterlassen und nur rechtlich oder sittlich legitimierte, d. h. aus

<sup>26</sup> Hoerster ist (81 ff.) der Meinung, daß die Verwendung der Begriffe „Mensch“ oder „Fötus“ für „dasselbe“ je nur eine verschiedene Sprachregelung aufgrund bestimmter Vorentscheidungen darstelle. Das ist, soweit es um die theoretische Aussagekraft der Titel zu tun ist, auch gewiß richtig; beachtet sein sollte aber zunächst die unterschiedliche praktische Relevanz eines nur objektiv-bezeichnenden Begriffs wie „Fötus“ und eines jede unmittelbare Objektivierung eigentlich schon verbietenden Begriffs wie „Mensch“. Wir weisen im übrigen darauf hin, daß, sobald nur überhaupt zugegeben ist, daß Ungeborene als Menschen angesprochen werden können, wieder die genannte In-dubio-Regel eintritt. Hoerster hätte insofern von seinem Standpunkt aus besser daran getan, zwingend nachzuweisen zu versuchen, daß man Ungeborene schlechterdings nicht als Menschen bezeichnen kann.

<sup>27</sup> Wird die personale Identität auch jenseits des Vorliegens von Bewußtsein an bestimmt vorgestellte Materie (z. B. den „genetischen Code“) geheftet, haben Abtreibungsbefürworter wie Leist das relative Recht zu behaupten, daß „der Hinweis auf Identität ... für sich genommen sekundär“ und ethisch irrelevant sei, da vielmehr auf „moralisch relevante Eigenschaften“ einzugehen sei (cf. *ders.*, Überblick 378). Moralisch irrelevant ist das Vorliegen eines mit einer Person identischen Leibes allerdings nur dann, wenn diese Identität in der Tat im bewußtseinsphilosophischen Hiat bleibt und z. B. nur materialistisch aufgefaßt ist; sobald es sich um echte Identität handelt, die eben nicht nur ein äußerliches Sein, sondern gerade das Und der konkreten personalen Einheit ausdrückt, ist auch die ethische Relevanz ausgesprochen.

materialer Freiheit entsprungene zu begehen. Rein in praktischer Hinsicht ist dabei Person in der Tat alles, demgegenüber ich mich in der genannten Weise aufgefordert weiß – ohne, daß dies schon hieße, daß mir darum auch theoretisch klar sein müßte, warum ich mich als aufgefordert verstehe. Nach ergangener Aufforderung habe ich zwar immer die Möglichkeit zu theoretischer Reflexion: aber damit ist nicht die unmittelbare Pflicht berührt, die aus der Wirklichkeit des Aufgefordertseins erfolgt. Durch diese Pflicht aber ist dann die Handlung begrenzt bzw. auf bestimmte Weise strukturiert – etwa so, daß ich das, was ich als Person verstehe, nicht zum bloßen Mittel meiner Absichten machen kann. „Personalität“ ist, handlungstheoretisch gesehen, ein Handlungen strukturierender Begriff.

Unabhängig von den theoretischen Versicherungen der Bewußtseinsphilosophie über den „Status“ von „Föten“ und der mit ihnen suggerierten ethischen Irrelevanz von Tötungshandlungen an diesen (denn welche Relevanz sollte das Ausräumen von Materie haben? welche, die weiter reichte als die eines Haarschnitts? usw.) – unabhängig also von dem Versuch, über Abtreibung auf eine bestimmte theoretische Weise zu sprechen, kann nun keineswegs übersehen werden, daß in der Tat nahezu alle Abtreibungshandlungen *faktisch* durch den *Personbegriff* strukturiert sind. Denn mit Ausnahme der Fälle medizinischer Indikationen haben Abtreibungen nicht den Sinn, bestimmte unzweckmäßige, störende oder gar lebensgefährdende organische Materie zu beseitigen. Ihr Telos ist vielmehr das, bestimmte unerwünschte Personen aus dem eigenen Lebenszusammenhang zu beseitigen: nicht diesen „Fötus“, sondern das Kind, das einmal wird zur Schule gebracht werden müssen, nicht einen Störfaktor im eigenen Leib, sondern den unerwünschten Esser. Beseitigt werden sollen damit – praktisch gesehen – auch und gerade die Pflichten, die Personen Personen auferlegen werden. Die Ethik kann an dieser Stelle das eigentlich Böse der Abtreibungshandlung ausmachen; die Handlungstheorie nimmt zunächst zur Kenntnis, daß die Handlungsstruktur der Abtreibung darin besteht, daß eine Person eine andere Person, die nur durch sie selbst als Person begegnen kann, definitiv als Gegenüber vermeidet, indem sie ihr die leibliche Bedingung zu beegnender Personalität entzieht. Das bedeutet nur noch einmal, daß Abtreibungen in den meisten Fällen auf Personalität hin erfolgen, aber dabei mit Personalität gerade anders verfahren wird, als es von ihrem Begriff her einzig geboten sein kann. Es zeigt sich, daß der Verweis, es handle sich doch „nur um Föten“, bereits einer Entschuldigungsstrategie angehört, die implizite anerkennt, daß mit Personen, um deren Vermeidung es bei der ganzen Handlung ja geht, eigentlich nicht so verfahren werden darf, wie es hier geschieht.

Personen sind, praktisch-philosophisch gesehen, praktische Identitäten, die zugleich durch Handlungsstrukturierung äußere Akte identifizieren. Jede auf eine Person hin erfolgende Handlung hat ihre Einheit

von der Person her, auf die sie geht und die sie entweder als Grenze anerkennt oder nicht. Auch wenn jemand versehentlich eine Person tötet, etwa weil er sie für einen Pappkameraden hielt, ist seine Handlung nicht eine Schießübung, sondern fahrlässige Tötung, da das Involviertsein von Personen immer den Vorrang hat vor allen subjektiven Absichten und Bedingungen. Sobald nur überhaupt Personalität ins Spiel kommt, tritt auch ein Unbedingtes ein, dem als Unbedingtem anerkennend, nicht ausweichend oder gar tötend zu begegnen ist.

#### 4. Abtreibung und Moral

Die Moral hat gegenüber dem Recht insofern eine weitere Sphäre, als prinzipiell alle Handlungen, auch die vom Recht der subjektiven Willkür überlassenen, der Prüfung durch sie fähig sind, also z. B. vor das Gewissen gebracht werden können. Der allgemeine Grund für diese Möglichkeit besteht in der Tatsache, daß der Mensch als erkennendes, d. h. die Allgemeinheit reflektierendes Wesen handelt, also zu jeder tatsächlichen Handlung die Alternative bedenken kann: der Mensch handelt immer (wie etwa Fichte sagt) mit zumindest formaler Freiheit. Z. B. kann niemand, der eine Abtreibung vornimmt, behaupten, er habe nicht auch um die Möglichkeit, diese Handlung zu unterlassen, gewußt, womit die Handlung selbst schon moralisch beurteilt werden kann. Und das gilt selbstverständlich auch dann, wenn eine positive Rechtsordnung Abtreibung als legal betrachten sollte oder die theoretischen Argumente der Bewußtseinsphilosophie über den Status des Ungeborenen als des Objekts dieser Handlung dessen Apersonalität suggerieren könnten.

Man kann zunächst eine formal-ethische Prüfung der Abtreibungshandlung anhand des Kantischen kategorischen Imperativs vornehmen<sup>28</sup>. Es geht dann darum zu sehen, ob die Maxime, ein ungeborenes Kind zu töten, in dem Sinne verallgemeinerungsfähig ist, daß sie widerspruchsfrei als allgemeines Gesetz über das Verfahren mit Ungeborenen ausgesprochen werden könnte. Daß dies unter keinen Umständen der Fall sein kann, zeigt vielleicht am klarsten die zweite Formulierung des Imperativs: „handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum *allgemeinen Naturgesetze* werden sollte“.<sup>29</sup> Nun ist der Widerspruch im Gedanken einer Natur, deren Gesetz es wäre, das ungeborene

<sup>28</sup> Es dürfte bekannt genug sein, daß der kategorische Imperativ weder im Sinne der „goldenen Regel“ noch regelutilitaristisch verstanden werden darf; insofern ist er von vorneherein von dem Argument, das *Leist*, Abtreibung 98 ff. gegen R. Hare vorbringt, nicht betroffen. Leists Argumentation, die nur wieder das bewußtseinsphilosophische Theorem von der Ungleichwertigkeit von „Fötus“ und „Erwachsenem“ wiederholt, ist freilich auch in diesem Zusammenhang nicht gerade schlagend – schon deshalb nicht, weil in Zeiten, in denen die Interessen der „künftigen Generationen“ fast schon als mit dem eigenen Lebensinteresse zusammenfallend erkannt sind, der „Fötus“, der nur eine Instanz „künftigen“ Interesses sein soll, wegen des „nur“ so ohne weiteres disqualifiziert werden können soll.

<sup>29</sup> *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV, 421.

Leben zu zerstören, offenkundig; der Frager selbst wäre in diesem Gedanken mitsamt der Natur überhaupt aufgehoben. Mithin ist im Kantischen Sinne jede Abtreibungshandlung dem Sittengesetz entgegen und moralisch verwerflich. Und es zeigt sich überdies, daß die Beweggründe, die für eine Abtreibung sprechen können sollen, in aller Regel bloß empirische Vorstellungen und Wünschbarkeiten angeben und schon von daher „als Zutat zum Prinzip der Sittlichkeit nicht allein ... ganz untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachteilig“ sein müssen<sup>30</sup>. Zumindest beziehen die sog. kriminologische, die eugenische und erst recht die „soziale“ Indikation empirische Gesichtspunkte in die Motivation der Handlung mit ein, so daß in keinem Fall mehr von „gutem Willen“ ausgegangen werden kann. Allenfalls bei der medizinischen Indikation könnte die Frage entstehen, ob hier nicht eine Pflicht der Achtung der Menschheit in der eigenen Person an die Stelle der empirischen Motivation tritt – auch wenn dann immer noch die Unterlassung gezielter Tötung ohne Rücksicht auf die Folgen das sittlich Gebotene sein könnte.

Aber es gibt auch eine entschieden material-ethische Hinsicht, die Abtreibungshandlungen ausschließt. Fichte, der als erster nach Kant das Sittengesetz inhaltlich zu formulieren versucht hat, tat dies mit dem Wortlaut: „Das Prinzip der Sittlichkeit ist der notwendige Gedanke der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbständigkeit, schlechthin und ohne Ausnahme, bestimmen solle“.<sup>31</sup> *Selbständigkeit* ist ein materiales Kriterium, das mir etwa das Lügen nicht nur deshalb verbietet, weil dadurch bei Verallgemeinerung ein das Lügen selbst aufhebender Widerspruch entsteht und mit ihm so keine vernunftgemäße Form des Handelns gegeben sein kann, sondern weil Lügen besagt, daß die Äußerung sich nach äußeren Umständen, aber nicht nach dem, was ich weiß, richtet, sich dem äußeren Druck oder was dafür gehalten wird unterordnet und also feige, d. h. Verzicht auf Selbständigkeit im konkreten Fall ist – ich verzichte sozusagen darauf, die Äußerlichkeit hier und jetzt durch mich und mein „inneres“ Wissen zu bestimmen<sup>32</sup>.

Selbständigkeit gibt mir aber nicht nur die Pflicht, meine eigene Handlungssphäre unbedingt durch mich bestimmt sein zu lassen (und nicht durch Äußeres, sei es auch „klug“ beherrschtes Äußeres), sondern bestimmt mich zugleich dazu, meine Selbständigkeit als gleichursprünglich mit der der anderen Person, ja eigentlich als dieselbe, sich nur in zwei Personen disjungierende Selbständigkeit zu wissen. „Meine“ Selbständigkeit ist nur als aufgefordert zur Anerkennung und ist selbst diese Auforderung; sie „konstituiert“ oder „kontrolliert“ so keineswegs die

<sup>30</sup> Ebd. 426.

<sup>31</sup> *Fichte, System der Sittenlehre* (1798), WW IV, 59.

<sup>32</sup> Cf. ebd. 286 ff. (zur Lüge) sowie 198 ff. über die Ursachen des Bösen (Faulheit, Feigheit und Falschheit, die gemeinschaftlich aus der Trägheit entspringen).

äußere Selbständigkeit, ist aber unbedingt verpflichtet, jene Bedingungen fremdpersonaler Selbständigkeit, die in meine Handlungssphäre fallen, zu achten und zu erhalten, soweit das an mir ist. Kurz gesagt lautet das material-ethische Prinzip in interpersonalen Hinsicht: du sollst die Selbständigkeit des anderen unbedingt wollen – und das schließt alle Bedingungen der Realisation dieser Selbständigkeit, deren erste die Leiblichkeit des anderen ist, ein. Leiber sind so als solche niemals Objekte einer einzelnen Dezision; ihnen gegenüber gibt es keine ethisch legitimierte materiale Wahlfreiheit. Von diesem Prinzip her können Abtreibungshandlungen eindeutig als moralisch verwerflich beurteilt werden. Selbst wenn Leiber nur, wie die Bewußtseinsphilosophie will, objektive oder materielle Bedingungen der Realisation von Selbständigkeit wären – was sie indes, wie wir gesehen haben, schon in fundamentalphilosophischer Hinsicht nicht sind<sup>33</sup> –, könnten sie darum immer noch nicht zur Disposition gestellt werden<sup>34</sup>. Jedes selbständige Wesen lebt vielmehr davon, daß auch das an ihm, was anderen objektivierbar erscheint, als in ihm, und das heißt als in seiner Selbständigkeit zentriert und folglich als unantastbar anerkannt ist. Und gerade weil die eigene Selbständigkeit in der Sinnenwelt daran hängt, daß diese Anerkennung immer schon stattfindet, ist es auch weit mehr als „Paternalismus“, wenn die konkrete Pflicht die Beförderung der fremden Selbständigkeit, auch wo sie nicht unmittelbar für sich selbst eintreten kann, gebietet: sie gebietet damit nur die Verallgemeinerung der Selbständigkeit und sozusagen die Vervollkommnung eines Reiches der Freiheit, in dem auch der nach dieser Pflicht Handelnde immer freierer Bürger werden soll. Und gerade, weil es sich um ein *Reich der Freiheit* handelt, ist die Arbeit an der Aufgabe, die mir die andere Selbständigkeit bedeutet, zuerst und fast auch zuletzt eine Arbeit angesichts des Leibes des anderen – nicht an seinem sich selbständig wissenden Inneren. Auch da noch, wo diese Aufgabe eine pädagogische wird, ist sie ein leiblich-sprachliches Vermitteln, das zum Ziel gekommen ist, wenn es freiläßt, ohne die vollkommene Offenbarkeit des Inneren zu fordern.

<sup>33</sup> In diesem Zusammenhang mögen die einzelwissenschaftlich vermittelten Vorstellungen über die „personale Identität“ von der Zeugung bis zum Tode durchaus ihre relative ethische Bedeutung haben – denn der mit ihnen erbrachte Nachweis wäre, wenn auch philosophisch nicht ohne weiteres bedeutsam, doch immerhin zureichend, das genannte material-ethische Prinzip auf Ungeborene, Demente oder Senile anzuwenden.

<sup>34</sup> Wir haben bereits gesehen, inwiefern schon der Lebensbegriff die Alternative des Gewollt- oder Nichtgewolltseins hinter sich läßt. Am Rande könnte immerhin noch nach den durchaus unabsehbaren psychischen Folgen gefragt werden, wenn ganze Generationen von sich das Bewußtsein haben müssen, nur aus Willkür dazusein: es wäre zu befürchten, daß auch das, was solche Generationen darstellten, nur Willkür und Despotie wäre. *Hoerster* erklärt: „Mein nichtbehinderter Nachbar hätte nach meiner Auffassung – egal aus welchem Grunde – von seiner Mutter abgetrieben werden dürfen ...“ (157) – und bezeichnet, da er bei diesem gegen jede Person möglichen „eigentlich ...“ offenbar keine moralischen Bedenken hat, doch ziemlich genau die „Geschäftsgrundlage“, den „sittlichen“ Untergrund jener Welt, die die Bewußtseinsphilosophie einzurichten gedankt.

Im Reich der Freiheit ist, einen Kantischen Ausdruck zu verwenden, die Gestalt des Menschen dem Menschen „Symbol der Sittlichkeit“<sup>35</sup>. Sie ist Symbol, weil ein erscheinendes Äußeres auffordert, es auf ein wenn auch entzogenes Inneres und Übersinnliches, die Selbständigkeit oder Menschheit in dieser Person hin, zu behandeln. In der wahrhaft freien Gemeinschaft haben Personen das Recht, Symbole, ja „deutungslose Zeichen“ zu sein. In ihr „nötigt“ „das freie Wesen“ – auch das, über das nur als ein freies gesprochen wird, ohne daß es selbst mehr als mit seinem einfachen Dasein mitspricht –, „nötigt“ es also „durch seine bloße Gegenwart in der Sinnenwelt, ohne weiteres, jedes andere freie Wesen es für eine Person anzuerkennen. Es gibt die bestimmte Erscheinung, der andere gibt den bestimmten Begriff“<sup>36</sup>. Undeutbare Zeichen sind nicht deshalb keine Zeichen, weil irgend jemand zu ihnen die „Bedeutung“ vermißt. Es mag sein, daß die Technokratie eindeutige und berechenbare Zeichen verlangt. Aber sie steht damit auch schon jenseits der sprachlich-sittlichen Gemeinschaft, in der keiner den anderen „berechnet“ und auf Endliches fixiert. Man könnte daher durchaus sagen, daß der Dienst, den die ungeborenen Leiber und alle andere über das gewöhnliche Maß hinaus absente menschliche Existenz dem Reich der Freiheit dadurch leisten, daß sie fortgesetzt an den elementaren Anspruch der lebendigen Personalität in rechtlicher wie ethischer Hinsicht erinnern, ein ungleich größerer ist als derjenige der Sachwalter der Technokratie je sein kann. Indes haben sie ihr Bürgerrecht im Reich der Freiheit auch durch diesen Dienst nicht erst nachzuweisen.

<sup>35</sup> Kant, Kritik der Urteilskraft, § 59, cf. § 17.

<sup>36</sup> Fichte, Grundlage des Naturrechts § 7, WW III, 85.