

Leib statt Körper

Autor(en): **Brenner, Andreas**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia =
Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **62 (2003)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-882959>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ANDREAS BRENNER

Leib statt Körper

Humans are corporal beings and have strong interest in ensuring that their bodies are protected. This aim is enshrined in the Habeas-Corpus Act of 1679. The thesis of this paper is that the term «body» cannot describe accurately enough what people's interest in protection really means. Instead of «body» (Germ. «Körper») this paper introduces the term «Leib» in the way it is used in phenomenology. The term «Leib» is fundamental for an ethic which is called «Leib-Ethik». In connection with neurophilosophy the term «Leib» extends the range of the imperative not to harm. If the term «Leib» is given a fundamental position in ethics, it should be possible to protect persons against manipulative acts in biotechnology as well as against torture.

1. Die Beschränkung auf den Körper

Menschen sind körperhafte Wesen, ihren Körper wollen Menschen geschützt wissen. *Habeas-Corpus* heißt denn auch eines der ersten Dokumente der Menschenrechtsliteratur. Die Habeas-Corpus-Akte von 1679 nimmt den Rechtstitel des «Habeas corpus ad subiciendum» zum Ausgangspunkt und setzt sich zum Ziel, zum Zwecke der Freiheit des Untertanen Willkür bei der Verhaftung auszuschließen.¹ In der Nähe dieses Körperversständnisses liegt auch John Lockes Diktum vom Eigentum eines jeden an seiner eigenen Person.² Wenngleich die Redewendung, ein Eigentum an seiner eigenen Person zu besitzen, höchst

- 1 N. BRIESKORN, *Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung*. Stuttgart 1997, S. 79. Als Freiheitsgarant wird das Habeas-Corpus-Recht bis heute begriffen, siehe E. M. Freedman, *Habeas Corpus. Rethinking the Great Writ of Liberty*, New York 2001, Chap. 23.
- 2 J. LOCKE, «Two Treatises of Government. Second Book», in: *Works of John Locke*, Vol. V., Aalen 1963: § 27, p. 353: «every man has a property in his own person.»

eigenwillig klingt,³ so kann sie doch einen minimalen Rechtsschutz garantieren: Niemandem steht es zu, ohne guten Grund das Eigentum an seiner eigenen Person wie auch dasjenige der anderen Eigentümer zu verringern oder zu vernichten.⁴ Die Gründe für dieses Verbot liegen, wie es bereits die Habeas-Corpus-Akte vorführt, in der Freiheit des Einzelnen oder folgen, wie es im fortentwickelten Menschenrechtsdiskurs heißen wird, aus der Gerechtigkeit.

Gegenstand der Schutzgarantien ist der Körper, nicht der Leib. Mit dem Begriff des Körpers scheint dasjenige ausreichend gefasst zu sein, was dem Menschen schützenswert erscheint und das er unter Kuratel gestellt wissen möchte. Indes erweist sich, wie im Folgenden gezeigt werden soll, der Körper-Begriff als den notwendigen Schutzansprüchen des Menschen unangemessen, ja die ausschließliche Orientierung am Körper-Begriff sogar als Bedrohung des Menschen. Den Verfechtern des Körperdiskurses, die zugleich Verächter des Leibdiskurses sind, kommt diese Engführung jedoch zupass, kann man doch mit dem Modell «Körper Geschichte machen». Mit menschlichen Körpern kann man Geschichte machen, indem man sie in strenge, symmetrische Schlachtordnungen bringt, indem man sie seziert, indem man sie massenweise vernichtet. Und so verleihen philosophische, historische und allgemein kulturelle Faktoren der Gesellschaft Macht, «dem Körper ihr Gesetz» aufzuzwingen.⁵ Der Körper eignet sich für diese Gesetzestreue ungleich besser als der widerspenstige Leib. Der Körper, der bereits das physikalische Programm seiner Vermessung im Namen führt, hat wenig, das er wehrend vor seine Vereinnahmung stellen könnte.

3 Zum begründungstheoretischen Hintergrund dieser Eigentumstheorie siehe W. KERSTING, *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*. Stuttgart / Weimar 2000, S. 333 ff.

4 J. LOCKE, a. a. O.: «Every one, as he is bound to perserve himself, and not to quit his station wilfully, so by the like reason, when his own preservation comes not in competition, ought he, as much as he can, to perserve the rest of mankind.» (§ 6, p. 341).

5 J. STAROBINSKI, *Kleine Geschichte des Körpergefühls*, Konstanz 1987, S. 20.

2. Der Leib

«Körper» und «Leib» sind nicht identisch. Der Leib erscheint zwar körperlich, aber noch nicht einmal der erweiterte Ausdruck «menschlicher Körper» vermag auszudrücken, was Leib ist. «Leib» beschreibt gegenüber dem Körper ein Surplus, das sich durch Selbstwahrnehmungserlebnisse auszeichnet.⁶ «Körper», das ist auch der «Körper des Anderen»⁷, hingegen ist «Leib» primär mein eigener.

Da bereits «Körper» eine räumliche Dimension beschreibt, ist die Unterscheidung zwischen Körper und Leib auch in Relation zu ihrer Einschreibung in die dritte Dimension messbar. Demnach gelte im Sinne von Hermann Schmitz: «Leiblich ist das, dessen Örtlichkeit absolut ist. Körperlich ist das, dessen Örtlichkeit relativ ist.»⁸ Diese Beschreibungen haben dasjenige Ich als Betrachter und Bezugspunkt, das einen menschlichen Körper als seinen Leib betrachtet. Die absolute Örtlichkeit des Leibes, der der jeweils meinige ist, manifestiert sich durch Erlebnisse des «Eigenleiberlebens».⁹ Die Föhlung des menschlichen Körpers als des eigenen konstituiert in diesem Sinne erst den Leib. Menschliche Körper gibt es viele, Leib gibt es primär nur einen, den meinigen. Gleichwohl bleibt uns der Leib des Anderen nicht gänzlich verborgen, besonders in außergewöhnlichen Situationen wie denen von Grausamkeit und Sexualität vermag die Leiblichkeit des Anderen besonders in Erscheinung zu treten.¹⁰ Gleichwohl scheint der Rede vom menschlichen Körper eine höhere politisch-ethische Relevanz zuzukommen: Menschen begegnen permanent menschlichen Körpern, zu denen ein Verhältnis zu begründen sie genötigt sind.

Dennoch haben fremde Leiber auch außerhalb beschriebener Situationen für den eigenen Leib gleichwohl Bedeutung. Denn wenn der Satz gilt, dass Leib primär der meinige ist, folgt daraus nicht, dass es erstens keine weiteren Leiber gibt und zweitens, dass das Wissen um deren Sein nicht sogar auf analogem Wege erlangt werden kann, wie dies für den eigenen Leib der Fall ist. Die erste Position wäre solipsistisch in einem starken Sinne, die zweite solipsistisch in einem relativen

6 H. SCHMITZ, *System der Philosophie*, Bd. II, Bonn 1965, S. 5.

7 G. BÖHME, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen*, Frankfurt am Main:1985, S. 114.

8 H. SCHMITZ, a. a. O., S. 6.

9 Ebd.

10 Ebd., S. 325-364; ders., *System der Philosophie*, Bd. V, Bonn 1980, S. 23-43.

Sinne, insoweit als das Eigenleiberleben als sowohl einmalig – was es sein dürfte – *und* darüber hinaus als strukturell besonders im Sinne von unvergleichbar gelten würde. Gegen die Annahme einer solchen partikularen Besonderheit spricht jedoch die naturale Vergleichbarkeit verschiedener Körper, die von ihren Inhabern jeweils als Leib erfasst werden, außerdem stellt sich dem aber auch eine (eigen)leibliche Erfahrung entgegen: die wahrnehmende Einleibung anderer belebter Körper, welche für ihre Inhaber Leiber sind. In diesem Wahrnehmungsakt offenbart sich die «Du-Evidenz» des Anderen.¹¹

Können also bereits andere Leiber vermittelt wahrgenommen werden, so gilt für den eigenen Leib die untrügliche Unmittelbarkeit, wie sie auch Maurice Merleau-Ponty feststellt: Denn der Leib, den ich als solchen und das heißt als den meinigen wahrnehme, dieser Leib bin ich selbst.¹² Von diesem meinem Leib als dem meinigen abzusehen verlangt von seinem «natürlichen Ich»¹³ abzusehen, was verständlicherweise den anderen leichter gelingt, da für sie dieses als «Ich» Bezeichnete lediglich als Körper erscheint.

Das Verhalten der Menschen mit- und untereinander ist hingegen nur in technischen Zusammenhängen von der ausschließlichen Erfahrung der anderen als bloßer Körper geprägt. Ein solcher technischer Zusammenhang besteht beispielsweise, wenn man an der Ticketkasse die wartende Menge überblickt um die Wahrscheinlichkeit abzuschätzen, noch vor dem Ausverkauf an der Reihe zu sein. Dann genügt es Körper zu zählen. Anders sieht es dagegen bei den vielen menschlichen Körpern aus, die sich durch eine belebte Fußgängerzone bewegen. Diese Körper nur als Körper anzusehen und nicht auch Versuche einer durch Blick und Gegenblick vollzogenen Einleibung zu unternehmen, setzt einen der Gefahr aus, in hoffnungslosem Zusammenprall regelrecht auf der Strecke zu bleiben. Demgegenüber liefert der Blick Aufschluss über die unmittelbar bevorstehenden Richtungsentscheidungen

11 Solche Einleibung findet bereits statt durch «das gewöhnliche Sehen»; siehe H. SCHMITZ, «Sind Tiere Bewußthaber? Über die Quelle unserer Du-Evidenz», in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46 (1992), S. 329-347, besonders S. 339 ff., vgl. auch ders., 1965, a. a. O., S. 58.

12 M. MERLEAU-PONTY, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, S. 99 und 180.

13 Ebd., S. 204.

des unmittelbaren Umfeldes und verringert so ganz erheblich die Gefahr von Zusammenstößen.¹⁴

Darin scheint auch die Räumlichkeit der Leiber auf, die sich darin von Körpern, die semantisch ja bereits den Raum umschreiben, unterscheiden, als erst die Leiblichkeit eine relevante Ausdehnung markiert. «Der Umriss meines Leibes bildet eine Grenze, die von den gewöhnlichen Raumbeziehungen unüberschritten bleibt», heißt es denn auch bei Merleau-Ponty.¹⁵ Diese Räumlichkeit ragt indes in den Raum der Öffentlichkeit, jenen Raum, in dem menschliche Körper, die von ihren Inhabern selbst als Leiber, im Sinne Merleau-Pontys als «natürliche Iche», begriffen werden, hinein. Und hier gewinnt die Raumleiblichkeit politische Relevanz. Der Leib wird dabei zum Bezugspunkt von Aussagen über dessen Verfügbarkeit bzw. Unverfügbarkeit und anerkennt somit den Leib als Adressaten entsprechender qualifizierender Gehalte. Nicht zuletzt der Begriff der Würde findet hier, in der Substantialität des Leibes, seine Verwurzelung.¹⁶

An dieser Stelle erscheint eine historische Replik notwendig: Man könnte in der aristotelischen Seelenlehre bereits eine Leibvorstellung erkennen und diese dann im guten Gegensatz zum platonischen Dualismus sehen. Die Sache ist aber weniger eindeutig, wie eine Stelle aus der *Politeia* deutlich macht: Sokrates beschreibt dort einen Menschen, dessen Finger verletzt ist und der in seinem Menschsein insgesamt Schmerz empfindet. Die «über den ganzen Leib sich erstreckende Gemeinschaft desselben mit der Seele» fühlt diesen Schmerz, so wie eben auch in einem wohlgeordneten Staat alle Bürger leiden, wenn einer von ihnen ein Unglück erlitten hat.¹⁷ Wenn der Schmerz des Fingers sich ebenso auf Leib und Seele ausdehnt, so kann man darin in den Worten von Schmitz ein «Zeugnis für die Anerkennung der Unzerlegbarkeit einer leiblichen Regung in Körperliches und Seelisches» sehen.¹⁸ Zentral und wichtig ist Platon diese Einheit jedoch nicht. Im Gegenteil, die starke Stellung, die die Vernunft in ihrer gebietenden Rolle einnimmt,

14 H. SCHMITZ, 1992, a. a. O., S. 341.

15 M. MERLEAU-PONTY, a. a. O., S. 123.

16 Der Primat des Leibes trumpft also die sittliche Einsichtsfähigkeit, vgl. A. BRENNER, «Der Menschen und der Menschenaffen Würde», in: M. LIECHTI (Hg.), *Die Würde des Tieres*, Erlangen 2002, S. 243-258.

17 PLATON, *Politeia. Werke in acht Bänden*, Bd. IV, Darmstadt 1971, 462 c-d, S. 409.

18 H. SCHMITZ, 1965 a. a. O., S. 483.

sprengt die beschriebene Einheit wieder und hindert den menschlichen Körper durch seinen Inhaber als Leib empfunden zu werden.¹⁹ Die Teilung des Menschen besteht fort und sein ontologisch bedeutsamerer Teil hat nichts mit dem Leiblichen zu tun, «die Seele ist», wie Schmitz resümiert, «zur unerschütterlichen Burg der Person geworden»²⁰. Bei Aristoteles erfährt diese Position eine Aufweichung, denn sowohl rationale wie auch emotionale Akte des Menschen sind, wie es bei Aristoteles heißt, «nicht Affekte der Vernunft, sondern des Menschen, der [sie] hat, sofern er [sie] hat»²¹. Die Grenzen der Aufhebung des Dualismus zeigen sich jedoch auch bei Aristoteles in der Differenz, die zwischen Körper und Seele weiterbesteht. Denn die Seele als das Be-seelende des Körpers bleibt von diesem so wie dieser von jener unterschieden.²² Somit wird der Dualismus nicht überwunden und die Möglichkeit, zwischen belebtem Körper (des Anderen) und erlebtem Leib (als meinigem) zu unterscheiden, nicht eröffnet.²³ Damit verbleiben wir auf der Ebene der menschlichen Körper und damit hinter den Erfahrungs- und Beschreibungsmöglichkeiten des Leibes zurück.

Mit Schmitz möchte ich hingegen die menschliche Leiblichkeit als eine Kategorie des Lebendigen anerkennen, die nicht etwa im Verbund mit und neben anderen Kategorien, wie beispielsweise der Selbstreflexivität, auch noch vorhanden und in eine Politik und Ethik zu integrieren ist, sondern die allererst den Ausgang von Ethik und Politik bildet. Die Phänomenologie, deren Aufgabe die Sichtbarmachung des «Unsichtbaren» ist, welches ja recht eigentlich nicht *unsichtbar*, sondern – bedient man sich einer in der platonischen Tradition stehenden Begrifflichkeit – lediglich *undenkbar* ist, ist keine Ethik. Phänomenologie sieht, was der Fall ist. Dabei könnte man es bewenden lassen und die einmal gesichteten Phänomene nun der Ethik überlassen. Doch *welcher* Ethik, und *wie* soll sie mit den Phänomenen umgehen?

19 PLATON, *Timaios* 90 a präsentiert Überlegungen zur Lenkung und Steuerung der leiblichen Anteile des Menschen. Selbst dort, wo dieses Bemühen gegenüber der Widerständigkeit des Geschlechtlichen in Schwierigkeiten gerät, beweist dies zwar die starken Kräfte, die diesen innewohnen, bringt jedoch auch den Unterschied zur Vernunft nur noch deutlicher zum Ausdruck. In: *Werke*, a. a. O., Bd. VII, S. 203.

20 H. SCHMITZ, 1965, a. a. O., S. 486.

21 ARISTOTELES, *Über die Seele*, Hamburg 1995, 408b, S. 41.

22 Ebd., 412a, 412b, S. 61 und 63.

23 H. SCHMITZ, 1965, a. a. O., S. 497.

Der leibliche Status des Selbst verändert die Koordinaten von Ethik und politischer Theorie, gerät doch mit dem Leib ein Phänomen der belebten Selbstreferenzialität zum Ausgangspunkt ethisch-politischer Überlegungen; deren Systematik könnte man bezeichnen als «Leib-Ethik».

3. Eine Leib-Ethik

Hermann Schmitz beklagt den mit dem Aufkommen des platonischen Rationalismus einhergehenden Verlust einer Erkenntnisweise, die «in einem polarisierten Schema von Kräften mit leiblich gespürter Grundlage geordnet» war.²⁴ Dieser Trend des Verlustes hat sich über die Neuzeit bis zur Gegenwart weiter verstärkt. Und so beklagt beispielsweise Charles Taylor in seiner Analyse der zeitgenössischen Ethik, sowohl für Kantianismus wie auch Utilitarismus, den Verlust eines Sprachenreichtums,²⁵ als welche man mit Schmitz auch die Sprache des Eigenleiberlebens bezeichnen kann. Nach Taylor ist dieser Verlust an Hintergrundsprachen ursächlich für die Verkrampfungen der modernen Ethik, ihre Fixierung auf Pflichten.²⁶ Zu diesen Verkrampfungen konnte es letztlich nur kommen, weil die Weite des Selbst ausgeblendet wurde. Eine Form der auf diese Verengung reagierenden Erweiterung stellt eine Leib-Ethik dar, welche nicht in der Sorge um die Körperlichkeit ihren Abschluss findet, sondern den Leib zu bedenken versucht. Warum ist eine solche Erweiterung angesagt?

Die Notwendigkeit einer solchen Erweiterung ergibt sich aus dem Grundsatz des *Neminem Laede*, der als das vielleicht am wenigsten strittige ethische Minimalprinzip gelten kann. Arthur Schopenhauer, der das Neminem-Laede-Prinzip als über das Mitleid vermittelte «Grundlage der Moral» – so auch der Titel seines entsprechenden Buches – einführt, begreift dieses Prinzip als «Grundsatz der Gerechtigkeit»²⁷. Das Verständnis des Neminem-Laede-Prinzips als Gerechtig-

24 H. SCHMITZ, *Der Leib, der Raum und die Gefühle*, Ostfildern 1998, S. 9.

25 CH. TAYLOR, *Sources of Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1989, p. 3.

26 Ebd., p. 89; in diesem Sinne auch B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1993, p. 191.

27 A. SCHOPENHAUER, «Preisschrift über die Grundlage der Moral», in: *Werke in fünf Bänden*, Bd. III, Zürich 1988, S. 570.

keitsgrundsatz ist, wie ich behaupte, falsch; dass es auch die Debatte um die Menschenrechte dominiert, fatal.

Das Verbot der «peinlichen Befragung» ist nämlich kein Gebot der Gerechtigkeit. Das Verbot erschließt sich nicht aus einem Gerechtigkeitsgebot, sondern aus einem Gebot der Wahrung bzw. Nicht-Behinderung der Leiblichkeit. Ersetzt man testweise im Imperativ, «der Leib ist zu wahren, bzw. seine Nicht-Behinderung zu gewähren» «Leib» durch «Körper», so reduziert sich die Schwere einer Menschenrechtsverletzung auf den vergleichsweise leichten Fall eines Eigentumsdelikts oder aber einer mangelnden Bezeugung von Gerechtigkeit. Umgekehrt macht der Leib-Begriff klar, was mit seiner Verletzung auf dem Spiele steht, ist doch der Zusammenhang folgender: «Wir *sind leiblich* und *haben Körperliches*.»²⁸

Die Leiblichkeit ist eine anthropologische Konstante des Menschen und kann als die *Conditio humana* schlechthin gelten. Angesichts der überragenden Bedeutung der Leiblichkeit überrascht es jedoch, in welch' geringem Maße sie zum Ausgangspunkt ethischer Überlegungen gemacht wurde: Die Ethik als Theorie, die über Handlungen reflektiert und Handlungsgründe analysiert und normativ bewertet, misst allgemein dem Faktum, dass Menschen als Folge ihrer körperlich-leiblichen Verfasstheit nur Handlungen vollbringen können, die sich aus ihrer körperlich-leiblichen Existenz ergeben, eine nur untergeordnete Bedeutung zu.

Handlungen, genauer sittliche Handlungen, bilden den Stoff der Moral. Daher scheint zu gelten, dass nur mit einer Handlung, also einem Akt des Willens, und nicht bereits mit einem unwillentlichen Akt der Bereich der Ethik berührt werden kann. Nimmt man folglich diese Minimaldefinition von Handlung an, so hat man ein wichtiges, aber noch kein hinreichendes Moment der Handlung erfasst. Denn die Willentlichkeit der Handlung, ihre Freiheit also, stellt eine Bedingung ihrer Zurechenbarkeit dar, weswegen dieses Kriterium *ex negativo* stark und hinreichend ist: Wo die Freiheit fehlt, kann man nicht von einer Handlung sprechen. Umgekehrt gilt dies aber nicht. Freiheit als frei sein von handlungsleitenden heteronomen Einflüssen erweist sich nämlich als eine zu schwache Bedingung, um eine Handlung zu konstituieren.

28 G. BRAND, *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*, Berlin 1971, S. 358.

Als sittliche Handlungen sollen demnach nicht nur Akte gelten, die frei oder autonom sind, sondern auch solche, in denen und mit denen der Handelnde authentisch bleibt. Was aber heißt Authentizität? Warum bleiben wir nicht bei dem bekannten und bewährten Begriff der Autonomie?

Authentische Akte unterscheiden sich von autonomen durch den Perspektivenwechsel; bemüht letztere die Außen-, so geht es bei ersterer um die Binnenperspektive. Um Handlungen als authentische zu erkennen, ist ihr Erleben als eigenleibliche gefordert. Der Autonomie wird in dieser perspektivischen Sicht die Außenperspektive zugeordnet. Inwiefern? Im Sinne des oben skizzierten leiblichen Selbst orientiert sich die Autonomie an etwas jenseits des leiblichen Selbst. Die immer noch maßgebliche Definition Kants sagt denn auch: «Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze», weswegen, so fährt Kant fort, «das moralische Gesetz nichts anderes ausdrückt als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit».²⁹ Wie stellt sich demgegenüber die Binnenperspektive der Authentizität dar?

Diese Frage zu beantworten stoßen die phänomenologischen Beschreibungen an eine Grenze, die mit Hilfe der Neurowissenschaft überwunden werden kann. Den Ausgang hierzu soll eine Aussage von Henrik Walter bilden: «Wenn eine Person eine Entscheidung trifft, die in Einklang mit dem steht, was sie bis jetzt erlebt, getan und entschieden hat, dann ist es [...] gerechtfertigt zu sagen: Diese Entscheidung war die Entscheidung der Person, sie gehört zu ihr.»³⁰ Man könnte auch sagen, die Person ist in dieser Handlung authentisch. Sind Aussagen dieser Art auch bislang bereits üblich gewesen und operierten dabei entweder von der Außenperspektive als Fremdbeurteilung von Handlungen oder aus der Binnenperspektive als retrospektive Selbstkritik, so handelt Authentizität vom aktuellen Erleben einer Handlung durch den Handelnden. Die neurowissenschaftliche Erkenntnisse rezipierende Neurophilosophie spricht in diesem Zusammenhang von einer «neurophilosophische[n] Theorie der Authentizität»,³¹ oder aber im Kontrast

29 I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Werkausgabe in zwölf Bänden, Bd. VII, Frankfurt am Main 1974, A 59.

30 H. WALTER, *Neurophilosophie der Willensfreiheit. Von libertarischen Illusionen zum Konzept natürlicher Autonomie*, Paderborn 1999, S. 348.

31 Ebd., S. 348.

zum emanzipierten Autonomie-Begriff von der «natürliche[n] Autonomie».³²

Die neurowissenschaftlichen Erkenntnisse mit deren Hilfe die (natürliche) Authentizität und Autonomie begründet wurde, leistet einen Beitrag zur empirischen Fundierung von Beschreibungen des Eigenerlebens, wie sie seit dem frühen 20. Jahrhundert aus der Diagnose von Hirnverletzten vorliegen. Diese Beschreibungen, die von Merleau-Ponty und von Schmitz für die Philosophie fruchtbar gemacht wurden, stärken die Vorstellung von der leiblich begründeten Identität der Person. Keine Erkenntnis liefern sie hingegen über die Authentizität von Handlungen. Wenn sich diese nun aber in ähnlicher Weise auf einen realen Gehalt zurückführen lassen, wie die Vorstellung vom Eigenerleben, so erlaubt dies ein neues Verständnis von Handlungen. Dazu eben kann die Neurophilosophie einen Beitrag leisten. Handlungen, als welche hier im Sinne der meisten Handlungstheorien rationale Handlungen begriffen werden, Handlungen denen Zielgerichtetheit, Körperbeherrschbarkeit und Autonomie unterstellt werden können,³³ sind demnach zusätzlich als leibliche Akte anzuerkennen.³⁴

Da der Mensch ein «doppeldeutiges» Verhältnis zu seinem Leib hat,³⁵ nämlich zum einen diesen Leib als solchen erlebt und zum anderen Teile desselben körperlich agieren weiß und darin also ein «exzentrisches» Verhältnis seines Körpers zu seinem Leib erfährt, ist er doch gegenüber dem Ich-Zentrum in einer Außenbeziehung, so leistet auch der Körper authentizitätsstiftende Momente. An dieser Stelle ist eine einschränkende Bemerkung zur Verwendung des Ausdrucks «Körper» zu machen: Teile unseres Leibes begreifen wir dann als Körper, wenn wir uns in ein reflexives Verhältnis zu diesen begeben, was insbesondere dann der Fall ist, wenn wir einen durch unseren Leib verursachten Handlungsakt und somit dessen körperlichen Vollzug beschreiben. Gleichwohl gilt, dass ich mein Körper «selbst leibhaft bin (obwohl ich

32 Ebd., S. 352.

33 H. JOAS, *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt am Main 1992, S. 217.

34 Rechtsphilosophisch folgt daraus ein Desiderat: eine noch zu schreibende Geschichte des Strafrechts, siehe W. SCHILD, «Der gequälte und entehrte Leib. Spekulative Vorbemerkungen zu einer noch zu schreibenden Geschichte des Strafrechts», in: K. SCHREINER / N. SCHNITZLER (Hgs.), *Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, München 1992, S. 147-168, insbesondere S. 151 f.

35 H. PLESSNER, «Lachen und Weinen», in: ders., *Philosophische Anthropologie*, Frankfurt am Main 1970, S. 11-171, insbesondere S. 43.

– ihn habe)».³⁶ Diese Gebrochenheit in Bezug zum eigenen Körper ist, wenn von Authentizität von Handlungen die Rede ist, immer mitzudenken. Das Mitdenken der leiblichen Sphäre und ihre authentizitätsstiftende Rolle verändern indes den Status von Handlungen: Ihnen kommt nicht erst durch die vermeintliche oder reale Außenwirkung auf andere Menschen oder Handlungssituationen sittlicher Wert zu, sondern bereits durch ihre Bewirkung von Authentizität, also im Binnenverhältnis.

Wenn Handlungen durch den Handelnden unmittelbar und nicht erst in der retrospektiven Selbstkritik als authentischer Ausdruck erlebt werden, dann werden sie wieder zu dem, was sie immer schon waren, was jedoch die Fixierung auf die Wirkung der Handlung hat aus dem Blick treten lassen: ursprüngliche Akte und Artikulationen eines leiblichen Selbst. Handlungen sind primär leiblich und als solche authentisch. Das Selbst, das, von einer Außenperspektive betrachtet, eine Handlung ausführt, ist Teil dieser Handlung. Die Konstitution des Selbst durch die Handlung ist identisch mit der Authentizität, welche die Handlung als körperlich-leiblicher Akt stiftet. Weder begründet die Leiblichkeit, so lässt sich an dieser Stelle verallgemeinern, noch stiftet sie Selbstsein, sondern sie ist dieses.

Wenn Handlungen leibliche Akte sind und damit einen Modus begründen, der für den Leib insgesamt gilt, nämlich die Authentizität, so erscheint das ethische Grundprinzip des *Neminem Laede* in neuem Licht. Denn die Frage, was Schaden, den es zu vermeiden gilt, heißt, stellt sich neu: Die körperlich-seelisch-geistige Unversehrtheit formuliert einen kategorischen Imperativ. Dessen Grenzen werden unter Berücksichtigung der natürlichen, das heißt leiblichen Authentizität sichtbar. Das Unversehrtheits-Postulat der genannten Rechtsinstitute umschreibt einen Rechtsschutz des Einzelnen aus der Außenperspektive, welche den Einzelnen als körperlich-seelisch-geistig verletzbar und daher schutzbedürftig anerkennt. Die zu vermeidenden Verletzungen treten aus dieser Perspektive nicht immer, sondern nur dann auf, wenn mindestens eine der genannten Bereiche «berührt» ist.

36 Ebd., S. 50.

4. Der normative Status leiblicher Authentizität

Die Akte, welche zu Schmerzen oder Leiden führen, tun der natürlichen Authentizität Abbruch und dies unabhängig von der Eingriffstiefe und dem Leidensdruck. Die Rede von Schmerzen oder Leiden stellt somit eine durch die Notwendigkeit intersubjektiv nachvollziehbarer Handlungsschranken sinnvolle Rede dar. Was diese Rede hingegen nicht erfasst und worin sie leer bleibt, ist die Authentizität des Leibes. Zur Verdeutlichung sei hier der Hinweis gegeben, dass der Begriff der Authentizität des Leibes, wäre dieser Begriff nicht bereits philosophisch stark besetzt und ebenso stark umstritten, als *Subjektivität* bezeichnet werden könnte. Unter Subjektivität wäre mithin die leibliche Subjektivität zu verstehen, die im Sinne des bisher Ausgeführten indes die einzig denkbare ist: Neben, vor oder unterhalb der leiblichen Subjektivität sich eine weitere zu denken, macht demnach keinen Sinn. Welchen Sinn aber macht es, die Authentizität des Leibes als Bezugspunkt des Neminem-Laede-Imperativs anzusehen?

Im Unterschied zur herrschenden Fokussierung auf defiziente Akte, welche post factum als Schädigung können verstanden werden und somit faktische oder zumindest als antizipierte Möglichkeit gedachte Verletzungen betreffen, kehrt der Gedanke der leiblichen Authentizität die Richtung des Neminem-Laede-Imperativs um: Nicht das – noch dazu in die verschiedenen Sphären (körperlich, geistig, seelisch) – aufgespaltene Individuum wird in seiner potentiellen Verletzbarkeit vorgestellt, womit es nur noch als bereits Verletztes gedacht werden kann. Diesem negativen Sinn des Neminem-Laede-Imperativs steht in der leiblichen Authentizität ein positiver gegenüber. Positiv ist dieser Sinn in gleicher Weise wie die Positivität des zweiten von Isaiah Berlin unterschiedenen Freiheitsbegriffs. Und so wie man, in den Worten Berlins, bei erster Lesart den Eindruck haben mag, es handle sich dabei um zwei zum Verwechseln ähnliche Konzepte, die lediglich einmal positiv, das andere Mal negativ fast das gleiche sagen,³⁷ so mag man zunächst auch zwischen einem negativ und einem positiv fokussierten Neminem-Laede-Imperativ einen ähnlich marginalen Unterschied sehen.

Wie groß der Unterschied jedoch ist, ersieht man daran, dass erst die positive Wendung des Imperativs den *moral patient* in den Augen des *moral agent* selber zu einem Akteur macht. Das Wissen um die Ver-

37 I. BERLIN, *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969, p. 131 f.

letzbarkeit eines jeden Akteurs wird vom positiven Neminem-Laede-Imperativ nicht ausgeschaltet, es schwingt gleichsam im Hintergrund mit. Daher bietet der positive Neminem-Laede-Imperativ die Chance, Entfaltungsbedingungen zu gewähren, innerhalb derer leibliche Authentizität gelebt werden kann. Die leibliche Authentizität vermag sich dann zu entfalten, wenn die naturalen Bedingungen als «authentisch» betrachtet werden können. Unter den Bedingungen leiblicher Authentizität kann dabei ein Zustand der Natürlichkeit gefasst werden, der zwar weit gehend indefinit ist, jedoch Minimalbedingungen erfüllt, zu denen das weit gehende Freisein von manipulativen Akten gehören³⁸ und – damit zusammenhängend – das Vertrauen darin, dass das jeweilige Eigenleiberleben auf einem Fundament aufruht, das sich wesentlich kontingenten Entwicklungen, also nicht-dezisionistischen Akten verdankt. Ein solches Eigenleiberleben ist authentisch, seine Ermöglichungsbedingungen zu gewähren ist notwendig. Dem Ermöglichungspostulat als Ausdruck des Neminem-Laede-Imperativs in seiner positiven Bedeutung kommt dabei in einer zivilen und wohl geordneten Gesellschaft der Primat vor dem Neminem Laede-Imperativ in seiner negativen Bedeutung zu. Aber auch in seiner negativen Wendung erfährt der Neminem-Laede-Imperativ unter Bezugnahme auf die Leiblichkeit und in Erweiterung der bloßen Körperlichkeit einen Sinn, der das Verständnis dessen, was ein – zu vermeidender – Schaden ist, erweitert. Dass der Menschen Ehre und Würde leiblich situiert sind, ist in militarisierten und chaotischen Gesellschaften jenen Menschen nicht unbekannt, die eine Praxis verteidigen, die auf leibliche Weise am Entzug dieser Ehre und Würde arbeitet: der Folter. Diese lässt sich in ihrer Grausamkeit erst verstehen, wenn man Tun und Leiden von Täter und Opfer leiblich begreift.³⁹ Es sind mithin starke Gründe, statt von Körper von Leib zu reden.

38 J. HABERMAS, «Begründete Enthaltbarkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem «richtigen Leben»?», in: ders., *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main 2001, S. 11-33 und 30.

39 Vgl. W. SCHILD, a. a. O., S. 163 f.; CH. HAUSKELLER, «Subjekt und Folter», in: *Scheidewege* 31 (2001/2002), S. 212-231, insbesondere S. 214-217.

