

MICHAEL SPIEKER · TUTZING

GEBURT ALS ZÄSUR FÜR LEBENSRECHT UND WÜRDESTATUS

*Philosophische Anmerkungen**

Natürlich ist die Geburt eine Zäsur. Wer je männlicherseits bei einer Geburt dabei war, der wird daran nicht zweifeln wollen. War er zuvor noch unsicher, mit wem die Frau schwanger war und wer da zur Welt kommt, so gewinnt er Gewissheit, wenn er das Neugeborene sehen und hören kann. Auch für die gebärende Frau ist die Geburt ein einschneidendes Erlebnis. Die «Zweieinigkeit» der Schwangerschaft wird mit der Geburt entscheidend transformiert. Sie nimmt zwar kein abruptes Ende und mag etwa in der innigen Stillbeziehung fortgeführt werden. Doch die am Ende der Schwangerschaft oft dringend erwartete Geburt lässt nun ein Neugeborenes auftreten, das in ganz anderer Weise als der Fötus in Beziehung zur Mutter und zum Vater treten kann: Ein Beispiel dafür ist, daß die Eltern fortan vom Kind gerufen werden. Das Kind ist nun ein anschauliches und hörbares Gegenüber.

Doch nicht gesammelte Erfahrungen sind hier gefragt, sondern eine philosophische Position zur Bedeutung der Geburt für Leben und Würde der Person. Das verkompliziert die Sache etwas, denn vielfache Verwicklungen müssen dazu auseinandergelegt werden. Was kann Philosophie hier überhaupt beitragen? Sicher ist es nicht ihre Aufgabe, zu sagen, was man tun sollte. Darauf, daß ihr ein Philosoph sagt, wie sie zu sein habe, hat die Welt noch nie gewartet. Die Philosophie vermag allerdings zu sagen, wer wir sind, wenn wir meinen dieses oder jenes tun zu müssen. Ihre Leistung ist damit die Aufklärung unserer selbst. Aufzuklären vermag Philosophie indem sie unsere Begriffe erörtert und dabei insbesondere deren unausgesprochene Voraussetzungen thematisiert. Philosophie wird in diesem Verständnis zur Begriffstherapie.

Die Geburt mag also eine Zäsur darstellen, doch zu fragen wäre, *was* das für eine Zäsur ist? Erschwert werden alle Antwortversuche dadurch, daß

MICHAEL SPIEKER, Dr., geb. 1975, Assistent für Ethik und Theorie der Politik an der Akademie für Politische Bildung in Tutzing.

sich bekanntlich niemand an seine Geburt erinnert, und daß auch das Erleben des intrauterinen Kindes uns weitestgehend verschlossen ist. Sollte man nun die Lösung dieser Probleme in der Bibliothek suchen, wird man zumindest in der philosophischen Abteilung nur wenig Hilfe finden.

Hannah Arendt betonte zwar die «Natalität» des Menschen. In seinem Handeln könne der Mensch je neu anfangen, so daß er selbst der Anfangende genannt werden könnte. Für dieses anfängliche Sein steht bei ihr die Chiffre der Geburt. Damit bringt sie aber nicht die natürliche Geburt als Zäsur gegen ein noch nicht angefangenes vorgeburtliches Sein in Stellung. Die Geburt dient hier lediglich als Metapher.¹ Dann findet man in der Bibliothek auch noch die weithin bekannten Dokumente der Debatte um den Status des Embryos. Die Geburt findet dabei aber nur bei jenen Positionen Beachtung, die das Personsein und damit die Rechtsposition des Menschen an das Geborensein binden. Für Positionen, die nicht zwischen menschlichem Leben und Menschsein trennen wollen und in der Folge auch das Personsein an keinerlei Kriterium als allein das Menschsein binden, spielt die Geburt als Begründung einer Rechtsposition keine Rolle. Es scheint daher ausgemacht, welche Rollen die Geburt besetzen kann: Entweder gar keine oder eine rechts- und folglich lebensschutzbegründende. Jenseits dieser Auseinandersetzung im bioethischen Streit herrscht bei jenen, die sich aus der Philosophie zu Fragen der Geburt äußern (und das sind wenige) der Gemeinplatz, daß die Geburt vergessen und verdrängt worden sei, es herrsche eine weitgehende Todesfixierung.²

I. ZWEI SICHTWEISEN DES GEBORENSEINS

Zwei denkbar weit von einander unterschiedene Positionen zur Geburt seien zunächst betrachtet. Für beide markiert die Geburt eine Zäsur. Eine ist antiker Herkunft, die andere entspringt einer bestimmten modernen Sichtweise. Bei der antiken Position geht es scheinbar gar nicht um das Problem von Leben und Würde der Person. Ihr Thema sind Wahrheit und Wissen. Mit der Frage nach dem angemessenen Umgang mit dem Phänomen der Geburt und dem Ungeborenen zielen wir hingegen auf das Handeln: Es geht mithin um eine Frage der Ethik. Es wird sich aber zeigen, daß das Verständnis davon, was Wahrheit sei, auch unser ethisches Verständnis von dieser Sache formt.

Für die antike Position steht Platon. Im Dialog *Phaidon* rechtfertigt Sokrates vor seinen Freunden seine Gelassenheit angesichts der nahenden Vollstreckung des Todesurteils gegen ihn. Weil das Philosophieren, also sein gesamtes Leben, nichts anderes sei als ein Sterbenlernen, könne er nun weder vor dem Tod fliehen noch sonderlich betrübt über ihn sein. Das verwundert die Freunde freilich nur noch mehr, daher erläutert Sokrates seine

Lehre von der *psyche*, für die der Tod eine Befreiung sein werde. Die Seelen der lebenden Menschen sind nämlich durch ihre Unwissenheit unfrei. Die Ursache von Unwissen und Unfreiheit aber ist nach Sokrates' Rede die Geburt (Phaidon 70–78). Durch sie wird die Seele aus der Anwesenheit bei den Ideen herausgerissen. Die Ideen aber sind die wahrhaften Bestimmtheiten alles Seienden. Wenn der Mensch in der Folge seiner Geburt versucht, das was ihm begegnet zu erkennen, so muß er sich entlang seiner Erfahrungen erst mühsam wiedererinnern, er muß *anamnesis* üben. Das Wissen nennt Sokrates Wiedererinnerung, weil man dasjenige erinnert, was bereits vorgängig geschehen war. So bringt die Erinnerung den abwesenden Maßstab des Erkennens zur Gegenwart. Nur dadurch kann Wissen, auch empirisches Wissen gewonnen werden, das immer auf nicht durch Erfahrung zu gewinnendes Wissen verwiesen ist.

Wir werden also nach Sokrates, wenn wir das Licht der Welt erblicken, in die Dunkelheit geboren. An anderer Stelle, in der *Politeia*, beschreibt ein Gleichnis den Ort, in den hinein wir geboren sind: Geboren werden wir zunächst in den tiefsten Punkt der Höhle des Nichtwissens. Dort sind wir gebunden durch unser Hören, Sprechen und Sehen, mit dem wir uns wahres Wissen nur vorgaukeln: Applaus wird demjenigen gespendet, der treffende Prognosen und Benennungen abgeben kann. Wer hingegen fragen würde, wie wir wurden, wer wir sind, der träfe nur auf Unverständnis. Wer durch die Geburt an sein sinnliches Anschauen gebunden ist, der – so schreibt Platon – träume nur vom wahrhaft Seienden (*Politeia* 533c). Er hält solches für wahrhaft, stabil und vor allem für selbständig, das in Wahrheit abhängig, instabil und somit lediglich ein Schein ist. Solange er meint, das Wahre mit Händen greifen zu können, faßt er eigentlich ins Leere. Nur vermittelt einer Methode kann nämlich Wahres erkannt und Richtiges getan werden. Diese Methode vermittelt nach Platons Dialog die Dialektik, die kein Erscheinendes von sich her und unbefragt gelten läßt, sondern alles auf seinen Grund hin befragt. Im Bild des Gleichnisses wird diese Methode nur auf dem Weg einer zweiten Geburt erlernt. Allein durch «Loslösung und Umwendung» (*Politeia* 515c), im schmerzhaften Auszug aus der Höhle, vermag wahres Wissen erlangt zu werden. Die natürliche Geburt bringt das eigene Sein des Menschen jedenfalls zunächst in Gefahr.

Ganz anders die Rolle der Geburt in der Sicht zweier zeitgenössischer Autoren. Auch für Ernst Tugendhat und Volker Gerhardt stellt die Geburt eine Zäsur dar. Beide antworten damit zwar nicht auf die Frage nach den Bedingungen unseres Wissens, sondern sie wollen die Frage nach dem moralischen Status des ungeborenen und des geborenen Menschen beantworten. Freilich beruht diese Antwort darauf, was jeweils überhaupt als wahrheitsfähig angesehen wird. Die Anführung von Tugendhat und Gerhardt rechtfertigt sich dadurch, daß ihre Ansicht der Geburt als Zäsur zugleich

exemplarisch für sowohl juristische³ als auch für eine Reihe philosophischer und ethischer⁴ Positionen zur Rolle der Geburt steht.

Tugendhat spricht in seinen *Vorlesungen über Ethik* davon, daß Kinder «von der Geburt an sich allmählich entwickelnde Subjekte der moralischen Gemeinschaft sind.»⁵ Mit der Geburt trete das Kind in einen Kommunikationsprozess, der die Gemeinschaft und damit die Moral erst möglich mache. Zwar, so schränkt Tugendhat ein, ist diese Kommunikation zunächst noch nicht verbal, aber sie ist doch darauf ausgerichtet, in ein Sprechen zu münden. Wenn man dagegen die bloße Zugehörigkeit zur Spezies Mensch schon als Anlaß zur Inkorporierung in die moralische Gemeinschaft nehme, dann schließe man Wesen darin ein, die lediglich «Objekt der moralischen Verpflichtung» seien und man blende die Frage aus, ob diese Wesen auch «mögliches Subjekt mit Verpflichtungen» sein können. Tugendhat trennt mithin selbst das Objekt- vom Subjektsein und setzt zudem voraus, daß moralische Verpflichtungen überhaupt ein Objekt haben oder benötigen. Dabei spricht er selbst davon, daß die Moral nur in einer moralischen Gemeinschaft existiere. Man müßte also eigentlich präziser sagen, daß es moralische Verpflichtungen nur gegenüber Subjekten gebe: Was andernfalls bloß ein Objekt für mich ist, das wird, indem ich mich ihm verpflichtet weiß, zum Subjekt, das mir aus eigenem Stand gegenübersteht. Doch Tugendhat sieht Objekte und Subjekte moralischer Verpflichtungen in getrennten Ordnungen stehen. So ist das Objekt nur der Gegenstand von Verpflichtungen, während der Subjektstatus hier als das grundständige und selbstverantwortliche Sein gilt. Eine Vermittlung von Abhängigkeit und Selbständigkeit findet nicht statt, da beide als grundverschiedene Aspekte verstanden werden. Erst durch die Geburt werde das Kind sozialisiert und dann, so Tugendhat, gehört es «dazu». Der Wachstumsprozeß des Ungeborenen habe demgegenüber noch keinen kommunikativen und – so muß Tugendhat hier ergänzt werden – auch keinen sozialen Charakter.

In ähnlicher Weise spricht auch Jürgen Habermas von der Geburt als «Zeitpunkt des Eintritts in die soziale Welt [...], von dem an sich die Anlage zum Personsein verwirklichen kann.»⁶ Demnach ist die Personalität selbst eine soziale Kategorie. Außerhalb der sozialen Welt ist sie lediglich eine unverwirklichte Möglichkeit. Wie Habermas, so sieht auch Tugendhat die Struktur der moralischen Gemeinschaft und der sie konstituierenden Personen in einer Theorie der sozialen Anerkennung begründet: Die moralischen Subjekte müssen, damit sie überhaupt Subjektstatus besitzen, sozialisiert werden und dazu müssen sie kommunizieren und kooperieren können. Die Geburt eröffnet den Zugang zu dieser Gemeinschaft, sie ist daher, so Tugendhat, die «entscheidende Zäsur»⁷. Als solche wird die Geburt auch in einer weiteren Position betrachtet.

Volker Gerhardt stellt sich mit seiner Polemik *Der Mensch wird geboren* ebenfalls auf den Standpunkt, daß die Geburt der entscheidende «Einschnitt»⁸ in der Entwicklung des menschlichen Lebens zur Person ist. Ausdrücklich verbindet er diese Ansicht mit einem Wissensanspruch. Wenn wir nämlich «uns frei von den Machtinteressen der Seelsorge auf das einstellen, was wir vom Anfang des menschlichen Lebens wissen. [So, d.V.] gibt es die so einfache wie offensichtliche Auskunft, daß der Mensch geboren wird. Der Akt der Menschwerdung ist die Geburt.»⁹ Wohl kennt Gerhardt auch Gründe für unsere Anteilnahme am vorgeburtlichen menschlichen Leben, das noch kein menschliches Wesen sei. Man könne ihm auch Rechtsschutz zuteil werden lassen, «weil es uns entspricht, deutlicher: weil es uns entgegenkommt.»¹⁰ Doch werde bei aller Kontinuität mit der Geburt alles anders: «Sein Stoffwechsel wird autonom. Es atmet erstmals selbst. Und damit kann es auch zum ersten Mal seine Stimme, das ‹Organ der Vernunft›, ertönen lassen.[Es ist; d. V.] nunmehr ein eigenständiger Teil einer Gemeinschaft aus selbständigen, d.h. aus eigener Dynamik reagierenden menschlichen Wesen. [...] auf diese gesellschaftlich manifestierte Eigenständigkeit kommt es [...] an. Sie ist die Bedingung der Selbstbestimmung, die ihrerseits der personalen Würde zu Grunde liegt.»¹¹ Selbstbestimmung heißt für Gerhardt, über seinen eigenen Leib zu verfügen und Gründe für sein Handeln angeben zu können. Gleichsam zur Erhöhung dieser im Sinne der Ortsbewegung verstandenen leiblichen Selbstbewegung führt er – in gewagter Weise – Platons Höhlengleichnis an: «Zum Philosophen, also zu einem durch die Vernunft geleiteten Menschen, kann man erst werden, wenn man die Höhle, in der man reglos an seinen Platz gefesselt war, unter dem schmerzhaften Einsatz der eigenen Kräfte verlassen hat.»¹² Gewagt ist dies deshalb, weil Platon mit dem Höhlengleichnis die ‹zweite Geburt› beschreibt, Gerhardt das Beispiel aber für seine These von der natürlichen Geburt benutzt.^{12b}

Im folgenden soll an Tugendhat und Gerhardt die Rückfrage gestellt werden, was für eine Zäsur dort eigentlich mit der Geburt angesetzt wurde.

II. EVIDENTE KRITERIEN?

Die Antwort darauf muß nicht aufwendig gesucht werden, denn es wird bei Gerhardt deutlich gesagt, was für eine Zäsur die Geburt darstellt: Für die Geburt spreche vor allem, daß sie «offensichtlich»¹³ ist. Sie ist der evidente Einschnitt. Man möchte dem intuitiv zustimmen, und mit dieser Intuition, verstärkt durch ein quantitatives Argument, daß nämlich die meisten diese Intuition teilen, argumentieren ja auch jene, die die Geburt als Zäsur für den Anfang des Personseins verstehen.¹⁴ Auch die Personalität wird auf diesem Weg mit dem Kriterium der Evidenz verbunden. Das wird bei Gerhardt

sehr deutlich, wenn er der Person das Sprechen und die Ortsbewegung in die Wiege legt.

Es sei aber noch weiter zurückgefragt, was Offensichtlichkeit beziehungsweise Evidenz eigentlich bedeutet? Dies ist eine Frage der Logik.¹⁵ Evident ist dasjenige, was sich unmittelbar von sich her zeigt und kraft dieser Unmittelbarkeit Gewißheit besitzt. Der philosophiegeschichtliche *locus classicus* für diesen Gedanken ist Descartes' Gedanke des *Cogito, ergo sum*. Zweifel kann ich an allem möglichen Sein, selbst an der Gültigkeit mathematischer Wahrheiten, die auch Vorspiegelungen eines *genius malignus* sein könnten. Gewiß ist dabei jedoch, daß ich als Zweifelnder bin. Alles was nun irgend Wahrheit beanspruchen darf, muß auf dieser Selbst-Gewißheit des Ich gegründet sein.

Anhand des Evidenzkriteriums überprüfen wir auch die Wahrheit unserer Urteile über alles andere Seiende. Mit derartigen Urteilen haben wir es vielfach auch in der Debatte um den Status von Zygote, Embryo und Fötus des Menschen vor und mit der Geburt zu tun. Wir schreiben seienden Gegenständen durch unser Urteil Eigenschaften zu, und das Urteil gilt dann als wahr, wenn der Sache die ihr zugeschriebene Eigenschaft in der Tat von sich selbst her und unabhängig von unserem Urteil zukommt. So sagen wir beispielsweise, daß die Tür geschlossen ist. Wenn ich die soeben noch offene Tür dann jetzt schnell schließe, so ist mein Urteil unrichtig. Einzig, wenn die Tür von sich selbst her schon verschlossen ist, liegen wir richtig mit unserem Urteil, daß sie geschlossen sei. Wann immer wir Seiendem Eigenschaften zu- oder absprechen, verfahren wir derart. Wir rufen die intendierte Sache mit unserem Urteil auf, auf daß sie selbst sich in ihrem eigenen Sein so zeigt, wie sie ist. Dieses Sich-Zeigen der Sache ist ihre Evidenz.

Tugendhat und Gerhardt setzen nun die Kommunikations- und Bewegungsfähigkeit als Kriterien des personalen Status an. Erblickt werden diese Eigenschaften mit beziehungsweise nach der Geburt. Genaugenommen ist es also gar nicht das Ereignis der Geburt, das den Eintritt in die Personengemeinschaft darstellt. Vielmehr sind es diese Eigenschaften. Man könnte sich nun auf diese Spielregeln einlassen und einerseits fragen, ob die beschriebenen Eigenschaften tatsächlich *erst* mit der Geburt oder umgekehrt, ob sie wirklich *schon* mit der Geburt vorhanden sind. Das soll zunächst geschehen.

Naturgemäß gehen die Erklärungsansätze auf alles, was vor dem Geborensein geschieht, entweder überhaupt nicht ein oder mit starken Wertungen einher. Zumindest zieht sich hier ein angestrebter Naturalismus¹⁶ durch die Beschreibungen. Wie soll man es beispielsweise verstehen, daß das Kind durch die Geburt «sozialisiert» werde? Das kann nur zutreffen, wenn Zeugung und Schwangerschaft kein soziales Geschehen sind. Auch wo Zeugung unbeabsichtigt geschieht, wird sie aber doch in jedem Fall ein soziales

Ereignis sein. Das gilt übrigens auch für die in-vitro-Befruchtung. Woher kommen schließlich Eizellen und Samen, wie gelangen sie in das Labor, wie kommt der Reproduktionsmediziner dazu, sie zusammenzufügen? Wer zudem sagt, Schwangerschaft sei kein soziales Phänomen, der war entweder noch nie schwanger oder er hat noch nie eine Schwangere begleitet. Auch kommunizieren Mutter und Kind von Beginn der Schwangerschaft an. Wie sonst kommt es zur Umstellung des Hormonhaushaltes der Frau? Am Ende der Schwangerschaft wird es zudem vielfach so sein, daß der Tagesrhythmus des Kindes denjenigen der Mutter deutlich beeinflusst. Insbesondere die durch zahlreiche Vorsorgeuntersuchungen begleitete Schwangerschaft ist ein soziales Geschehen. Darin einbezogen sind nicht nur Mutter und Ärztin, sondern auch das im Mutterleib getragene Wesen, das mit gesellschaftlich induzierter Erwartungshaltung medizinisch untersucht wird.

Geburt und Anschaulichkeit des Kindes als Zäsur hin zum Eintritt in die von Subjekten getragene soziale Gemeinschaft zu deuten, übergeht zudem die Bedeutung des Leibes. Bereits jenseits des Bewußtseins ist der Leib von Subjektivität durchdrungen und steht so in Beziehung. Die liebende Vereinigung in der Zeugung, die Zweieinigkeit in der Schwangerschaft und das Gebären des Kindes aus dem Leib der Mutter sind derartig subjektivitätsgelenkte leibliche Vollzüge.¹⁷

Für Gerhardt läßt das Kind mit der Geburt erstmals das – wie er es nennt – «Organ der Vernunft» seine Stimme hören. Diese Meinung ist bezeichnend für das Person- und Vernunftverständnis Gerhardts. Wie die Person durch Selbständigkeit ausgezeichnet ist, so wird die Vernunft durch das freie Aussprechen charakterisiert. Das Schreien des Kindes zur Sprache zu erklären, paßt zwar nicht zum anderweitig gepflegten Naturalismus, etwa in der Beschreibung des Befruchtungsvorganges, aber das mag der polemischen Absicht geschuldet sein. Entscheidend ist vielmehr, daß mit dieser Beschreibung der Vernunft die Hälfte weggelassen wird: Vernunft kommt schließlich vom Vernehmen. Das Organ der Vernunft ist daher ebenso das Gehör, ja dieses ist sogar die Bedingung dafür, eine Stimme zu haben und sprechen zu können. Natürlicherweise, so ist man versucht zu sagen, hält sich die Natur auch an diese Vernunftordnung, indem nämlich der Nasciturus bereits ab der 21. Woche Geräusche wahrnehmen kann, – mitunter Jahre bevor sie sprechen kann. Die Stimmen derer, die beständig in ihrer Nähe sind, erkennt das Neugeborene schließlich wieder. Auch bei Gerhardts Anführung des Höhlengleichnisses wird konsequenterweise etwas weggelassen, das freilich entscheidend für das gesamte Geschehen ist: Keiner bewegt sich von selbst aus der Höhle zum Licht. Dies geschieht nur vermittels Zwang, der von anderen ausgeübt wird (Politeia 106a). Warum ist diese Reduktion charakteristisch für das von Gerhardt vorgestellte Verständnis der Personwerdung? Weil sie nicht alle Bedingungen der Personwerdung

beachtet, und die Person gleichsam mit der Selbständigkeit beginnen lässt.¹⁸ Deshalb stehen hier nach dem Geburtsvorgang selbständige, sich willentlich bewegende und sprechend-kommunizierende Menschen vor uns. Doch nicht nur die Entwicklung eines solchen Menschen bedarf letztlich sehr viel mehr als der Geburt. Einmal erworben, so werden diese Eigenschaften und der durch sie erworbene Status prekär bleiben, jeder fallende Dachziegel bedroht sie.

Gravierender als diese Detailprobleme in der Kriteriologie ist freilich ein prinzipieller Einwand, der es nahelegt, sich der Frage von Person, Leben und Geburt auf andere Weise zu nähern. Aus der Stammzellen-Debatte ist vielleicht noch das Schlagwort in Erinnerung, wonach die Menschenwürde nicht unter dem Mikroskop zu finden sei. Dieses treffliche Wort ist zu erweitern: Nicht nur unter dem Mikroskop kann die Menschenwürde nicht gesehen werden. Würde und Personalität sind weder offensichtlich noch überhaupt sichtbar. Sie haben auch keinerlei Evidenz, vielmehr ist die rechtsbegründende Würde des Menschen auf ganz widersprüchlich scheinende Weise begründet. Läßt sich diese Position begründen, so wird man nicht weiter nach anschaulichen Evidenzen suchen wollen.

III. DIE FREIE GABE UND DAS MOMENT DER GEBURT

Wer auf der Suche nach Leben, Würde und Personsein nach Evidenzen Ausschau hält, der behandelt diese Begriffe wie Gegenstände beziehungsweise wie Eigenschaften von Gegenständen. Gefragt wird, ob etwas Leben, Würde und Personalität *hat*. Geschaut wird dann, ob es sich als solches zeigt. Wie können wir das sehen? Indem wir Merkmale vorgeben, bei deren Vorliegen gewissermaßen das grüne Lämpchen aufleuchtet. Die Herkunft dieser Merkmale aber sind wir selbst. Auch dies wird am Beispiel Gerhards sehr deutlich: Schutz lassen wir dort dem Ungeborenen angedeihen, weil er sich auf uns zu bewegt. Er wird wie wir sind. Vollständig Person wäre er, wenn wir uns mit ihm unterhalten können. Die Basis derartiger Urteile ist mithin die als Gleichheit gedachte Identität. Sie ist das Ziel. Freilich wird zugegeben, daß auch das Neugeborene noch nicht gänzlich identisch mit uns ist, aber es ist doch zumindest auf anschauliche Weise unterwegs dahin. Geurteilt wird hier vom Standpunkt des Geborensens über solches, das noch nicht beziehungsweise neugeboren ist.

Wo wir mit dem Modell der Wahrheit als Evidenz zur Erkenntnis unserer Welt schreiten, da behandeln wir das Wahre immer als etwas Gegebenes. Wir denken es uns unabhängig vom erkennenden Subjekt. Nach diesem Modell wird hier auch die Person gedacht: Das Subjektsein des anderen ist gewissermaßen seine Sache, es ist eben gegeben oder nicht. Keinesfalls hat in dieser Sichtweise jedoch das Subjektsein des anderen mit dem Subjekt-

status des Urteilenden etwas in dem Sinne zu tun, daß das Ego als solches mit dem Alter etwas zu tun hat. Wenn beide Subjekte sind, dann können sie sich in einer Anerkennungsgemeinschaft treffen, wenn nicht, dann nicht. Der Gedanke, daß der andere mir nicht bereits als Subjekt gegenübertritt, sondern nur durch mich zum Subjekt erhoben werden kann, weil es Subjekte eben nur für Subjekte gibt, wird hier nicht vollzogen. Entsprechend bleibt auch verschlossen, daß mein eigenes Selbstsein von dieser von mir zu leistenden Anerkennung des anderen abhängt. Hier sollen schließlich nur Gleiche anerkannt werden.

Das Denken fährt dabei in einer Einbahnstraße: Über das Ungeborene wird geurteilt, doch weder soll uns *das Ungeborene* eine Auskunft über uns selbst geben können noch sagt unser *Urteilen* über das Ungeborene etwas über uns selbst. Als fix-fertige Personalität bedürfen wir schließlich keiner weiteren Auskunft über uns. Wie sich das urteilende Subjekt, indem es urteilt, in ein Verhältnis zu seinem Gegenstand bringt, wird nicht eigens betrachtet. Der Gegenstand selbst wird vielmehr als gegeben vorausgesetzt. Als von uns gesetzte wird diese Voraussetzung jedoch nicht betrachtet. Bringt man dieses Verständnis auf seinen Begriff, so wird man es als nicht-reflexiv zu bezeichnen haben, denn wir beziehen unsere Urteile über anderes nicht auf uns zurück. Es wird nicht betrachtet, was es eigentlich für uns bedeutet, anderen Personalität und eigenwertiges Sein zuzusagen.

Setzt man das Ziel einer Sache oder einer Entwicklung außerhalb der Entwicklungsbewegung selbst an, so spricht man von äußerer Zweckmäßigkeit. Ein Beispiel dafür wäre es, zu sagen, die Fische seien dazu da, daß wir Menschen sie essen. Diese Äußerlichkeit des Zieles einer Entwicklung wird auch in der Rede von menschlichem Leben («human life»), das kein menschliches Wesen («human being») hat, angenommen.¹⁹ Hier wird eine Existenz ausdrücklich ohne Essenz angesetzt. Vermittelt werden soll der wesenlosen Existenz ihr Wesen durch unser Urteil, das wir auf der Basis von empirischer Anschauung fällen. Die vermeintlich offensichtliche Menschwerdung qua Geburt hat also eine höchst opake Metaphysik zur Voraussetzung. Freilich wird bei der Ansetzung der Geburt als Zäsur der Personalität meist auch von der Aufnahme in eine soziale Gemeinschaft und von Anerkennung gesprochen, man bemüht also sehr wohl eine reflexive Begründung der Personalität. Für diese Reflexivität steht ja der Begriff der Anerkennung, der – verkürzt ausgedrückt – sagt, daß wir dadurch zu Subjekten werden, daß wir andere als Subjekte anerkennen, wozu wir zuvor von diesen anerkannt worden sein müssen. Hegel faßt das in einem Satz zusammen: «Sie anerkennen sich, als gegenseitig sich anerkennend.»²⁰ Doch im vorliegenden Fall wird die reflexive Relation und mit ihr die Anerkennung nur simuliert²¹, denn ihre Basis ist ja die Einbahnstraßen-Identität, in der sich kein anderer als er selbst bewegen und entwickeln kann. Dies wird

ihm nur als unser Abbild gestattet, und wir sind sprachbegabt, vernünftig und bewegungsfähig.

Diese Herangehensweise ist doppelt abstrakt, denn sie behandelt ihren Gegenstand losgelöst vom Urteilenden und – indem sie den Gegenstand an allgemeinen Merkmalen misst – losgelöst von seiner individuellen Entwicklung. Auch Würde, Leben und Personalität werden so zu abstrakten Begriffen, als Eigenschaften anderer Wesen sind sie von mir losgelöst. Das auf abstrakte Weise nur nach unserem Bild Anerkannte hat kein eigenes Sein, daher wird es trotz Existenz als wesenlos dargestellt. Deutlich tritt darin der Herrschafts- und Kontrollanspruch gegenüber den beurteilten Wesen hervor. So wird klar: Als was das Andere uns begegnet, hängt davon ab, wie wir ihm begegnen.

Nun kann man diesem Anderen auch anders denn in vergegenständlichender Richtermanier begegnen. Dabei geht es nicht um Geschmacksurteile und bloße Möglichkeiten, denn möglich ist natürlich alles. Worum es bei Leben und Würde der Person geht, ist vielmehr eine praktische Tatsache.²² Leben, Würde und Person sind Handlungsbegriffe und um diese praktischen Begriffe in den Blick zu bekommen, ist eine Umwendung unseres Blickes notwendig.

Fragen der Praxis zielen immer auf das Subjekt von Handeln und Erleiden. Was eine bestimmte Handlung *am Handelnden selbst* bewirkt, ist die ursprüngliche praktische Frage. Drastisch ausgedrückt: Das ethisch bedenkliche am Mord wäre nicht, daß da jemand tot ist, sondern daß ich nun ein Mörder bin.²³ So geht es bei unserer Frage nach der Geburt als Zäsur zunächst um mich, den Urteilenden und – paradoxerweise – gar nicht um das Beurteilte. Zu fragen wäre dann, was die Bedingung meines würdevollen, personalen Lebens und Handelns ist. Darauf kann nicht mit der Aufzählung von Eigenschaften, die ich dazu besitzen muß, geantwortet werden. Gezeigt werden muß vielmehr eine konkrete Praxis, die dieses Leben verwirklichen kann und ohne die es das Leben gar nicht gäbe. Das Leben, das selbst ein Vollzugsbegriff ist, hängt nicht vom Vorhandensein bestimmter Eigenschaften, sondern von der Verwirklichung eines bestimmten Handelns und Erleidens ab.

Leben selbst ist immer schon Ausdruck von Subjektivität. So entwickelt Leben immer sich selbst, es wird nicht von außen gemacht. Auch der Reproduktionsmediziner kann nur Lebendiges zu einem Lebendigen zusammenfügen, er vermag nicht aus einem dinglichen Etwas ein lebendiges Sein zu erzeugen. Die Prozesse des Lebendigen tragen daher ihren Sinn in sich selbst, sie sind nicht funktional auf die Hervorbringung eines anderen. Die Betrachtung von Lebensprozessen nach dem Modell äußerer Teleologie würde sie zu mechanischen Ereignissen ohne Subjektivität machen. Der lebendige Prozeß aber vollzieht sich als eine Bewegung, die in jedem

Moment in sich selbst ihr Ziel ist. Aristoteles gebraucht dafür in seiner Schrift *Über die Seele* den Begriff der *entelecheia*, Kant nennt dies in der *Kritik der Urteilskraft* die Selbstzweckhaftigkeit. Bewegung, Wachstum und Verfall des Lebendigen sind daher als eine «organische Praxis»²⁴ zu deuten. Denn Kennzeichen praktischen Vollzugs ist es ja, daß das Handeln seinen Sinn in sich selbst hat, nicht in den hervorgebrachten Effekten. Dies wäre nämlich ein poetisches Verständnis: Nach der aristotelischen Unterscheidung (Nikomachische Ethik IV, 3–5) ist die Poiesis jenes Tun, das sein Ziel außerhalb des Aktes der Herstellung findet. Daher ist die Poiesis mechanisch. Auf den Menschen angewandt hat Peter Sloterdijk dafür das treffende Wort der «Anthropotechnik»²⁵ geprägt.

Doch wie kann die organische Praxis gelingen? Zunächst ist zu sagen, daß man es keinem Prozeß ansieht, ob er Element organischer Praxis ist. Man kann jeden Prozeß gegenständlich beschreiben und analysieren und wird sodann nichts Zielhaftes in ihm antreffen, obgleich das Ziel nirgends als in diesem Prozeß liegt. Die objektive Ordnung der Dinge kann keinerlei Würdebegründung liefern. Wie ist dann der Zweck dieser Praxis zu fassen, wenn er nicht in der objektiven Ordnung erkennbar ist? Dies gelingt nur, wenn man diesen Vollzug als Darstellung eines Subjekts, mithin als Selbstdarstellung versteht. Dafür braucht es allerdings jemanden, der sich darstellt und jemanden, für den er sich darstellt. Daher braucht Praxis zu ihrem Gelingen eine Beziehung der Anerkennung. Sie eröffnet den Darstellungsraum.

Diese Anerkennung basiert gerade nicht auf der Erkenntnis von Eigenschaften eines Wesens, das daraufhin in die Gemeinschaft aufgenommen wird. Ein anderes Selbst muß bereits als Quelle eines Lauten oder einer Bewegung angesetzt werden, um diesen Laut als Sprache und die Bewegung als Selbstbewegung zu verstehen. Andernfalls hätten wir es nur mit Geräusch und Mechanik zu tun. Wenn das andere Selbst aber *zuvor* gesetzt sein muß, kann es nicht von dessen Eigenschaften abhängen, ob es ist. Schließlich sprechen wir ihm, indem wir es als ein Selbst ansehen, gerade die Unabhängigkeit von unserem Urteil über es zu.

In größter Präzision wird die Bewegung der Anerkennung in Hegels *Phänomenologie des Geistes* beschrieben. Nur ein Moment aus dieser Beschreibung sei hier herausgegriffen, nämlich das der Wechselseitigkeit von Anerkennung. Die Bedingung der Wechselseitigkeit wird ja auch bei Tugendhat und Gerhardt angeführt und dient ihnen als Argument dafür, daß erst das geborene Kind Anerkennung beanspruchen könne.

Zunächst sei zurückgefragt, wozu das Selbst überhaupt der Anerkennung bedarf? Das Selbst benötigt die Bestätigung durch ein anderes freies Selbstsein zur Entfaltung seines eigenen freien Selbstseins. Es sucht nach der Bewahrheitung seiner Selbstgewißheit. Doch als Wahrheit gilt das, was objektiv gültig und mithin unabhängig vom Subjekt ist. Sein Selbstsein findet das

Subjekt folglich nur in einem anderen Selbstsein. Nur solches besitzt die nötige Unabhängigkeit zur Bestätigung seiner Wahrheit, die gerade nicht nur subjektiv und von mir abhängig sein soll. Der Stein, auch der künstlerisch gestaltete Stein, spricht mir kein «Ja, Du bist» zu. Nur ein lebendiges Selbstsein vermag das. Damit nun ein anderes Sein es selbst sein kann, muß es als ein Selbst verstanden werden. Das aber kann wiederum nur ein Selbst leisten. Andernfalls ist das andere Sein ein toter Gegenstand, der mich nicht anerkennen kann. Hierin liegt die Wechselseitigkeit der Anerkennungsbeziehung: Um anerkennen zu können, muß ich bereits anerkannt sein. Andernfalls bin ich kein Subjekt. Um aber selber als Subjekt anerkannt werden zu können, muß ich bereits gegenüber einem anderen Anerkennung geleistet haben, was ich freilich nur kann, wenn ich bereits anerkannt worden bin. Die Relation der Anerkennung beschreibt mithin einen Zirkel. Damit wird sie jedoch nicht unwahr. Die Zirkularität zeigt vielmehr, daß es für die Anerkennung kein Erstes, keinen Ausgangspunkt und kein Kriterium gibt.

Anerkennung bedeutet die wechselseitige Freigabe als selbstbestimmtes Sein, nur solches ist ein Selbst. Das Resultat der Anerkennung ist daher die Freiheit, die ihren Ausdruck in der Anerkennungsbeziehung findet. Die Freiheit kennt aber kein Erstes und keinen Ausgangspunkt. Sie hat keinen Grund, denn sie ist selbst der Grund. Die gelingende Anerkennung ist wohl davon abhängig, daß der von mir Anerkannte auch mich anerkennt. Gleichwohl kann ich meine Anerkennungsleistung nicht von einer Vorleistung des Anderen abhängig machen, denn so käme sie nie zustande. Die Anerkennungsbeziehung ist mithin, logisch benannt, der Widerspruch. Sie ist in eins und in gleicher Hinsicht abhängig und unabhängig vom Anderen. Der Widerspruch besitzt aber keinerlei Evidenz. Dennoch «gibt» es ihn und ohne durch ihn hindurchzugehen wird es keine Anerkennungsbeziehung geben können.

Wie kommt also die Anerkennung zustande, wenn sie keinen Ausgangspunkt hat? Sie lebt von der freien Gabe, die unabhängig von einer Prüfung geschenkt wird. Wie gesagt: Wo ich warte, was der andere tut und wie er ist, da ist die freie Anerkennungsbeziehung schon gescheitert. Ihr Inhalt ist es ja, den anderen als ihn selbst freizugeben, ihn selber sein eigener Zweck sein zu lassen, ihn also gerade nicht unter unser Gesetz zu bringen. Die Einbindung der Selbstbestimmung in eine Wechselbeziehung zeigt zudem, daß sie selbst abhängig ist von der vorgängigen Gabe. Sie ist keineswegs fixfertig und autark.

Indem ich anderes anerkennend freigebe, verwirkliche ich mein eigenes Selbstsein, denn die Gabe ist *der* Akt der Freiheit. Ich verfehle daher meine eigene Freiheit, wenn ich nicht in der Lage bin, frei zu geben. Die freie Gabe ist daher, obwohl frei, doch nicht voluntativ. Um ein Selbst zu werden,

ist das freie Geben unabdingbar.²⁶ Weil diese Anerkennung eine Beziehung eröffnet, ist sie immer ein Wagnis, denn was diese Beziehung bringt, kann ich nicht wissen. So weiß ich nie, ob meine Gabe erwidert wird, ob sie mir Gutes oder Schlechtes einbringt. Wer frei gibt, der klammert sich nicht länger an Gewißheiten. Lebensgeschichtlich kann dieses Wagnis aus dem Bewußtsein darüber eingegangen werden, daß ein jeder, der überhaupt in der Lage ist, diese Gabe zu geben, selbst bereits empfangen hat: man kann also von der Wahrheit der Beziehung ausgehen. Schließlich ist diese Gabe nicht etwa selbstlos, sie stellt nämlich eine Herausforderung an den Anderen dar. Denn sie fordert ihn zur Eröffnung freier Gemeinschaft auf.

Was mag dies nun für die Frage nach der Geburt besagen? Damit es überhaupt zur Geburt der Person kommen kann, muß zuvor bereits Ja zu ihr gesagt worden sein. Für die Personalität und das Leben des Kindes kann die Geburt als solche mithin keine Zäsur in dem Sinne darstellen, daß sie zuvor nicht vorhanden gewesen sei. Denn ohne vorangehendes, aus Freiheit geschenktes Ja gäbe es auch keine Geburt. Das heißt aber nicht, daß da wo wir die freie Gabe an das Kind im Mutterleib nicht geben wollen, dieses würdelos und unpersonal ist. Die Verweigerung der Gabe ist zunächst ein Problem für den im würderelevanten Sinne Handelnden: Der Lebens- wie der Würdegedanke handelt schließlich nicht von Gegenständen, vielmehr geht es hier um selbsthaft-relationales Sein (Thomas S. Hoffmann). Wenn daher von der Würde beispielsweise des Fötus die Rede ist, geht es zunächst um die Würde dessen, der hier ein Urteil spricht. Würdesätze definieren sich immer entscheidend von der Täterwürde her. Daher ist es ein ebenso fataler wie verbreiteter Irrtum, wenn man meint, daß unser Urteilen über die Würde oder Unwürde von anderem nur eine Aussage über dieses andere sei. Der reflexive Begriff von Leben und Würde begreift stattdessen, daß wir darin uns selbst aussprechen. Meine Würde realisiere ich nicht dadurch, daß mir jemand etwas zuspricht, sondern indem ich sie tue. Das heißt indem ich selbst zur Quelle von Freiheit werde und anderes freigebe. Daraus würde allerdings folgen, daß ich meine eigene freie Würde verfehle, wo ich auf das Verfügen nicht verzichte und die fremde Freiheitlichkeit mit ihren Bedingungen nicht bejahe. Dies mag auch ein Grund für die Schuld erfahrung sein, die dem sogenannten Post-Abortion-Syndrome zugrunde liegen. Die Gabe zu geben ist also durchaus ein Akt der Gerechtigkeit, mir selbst und dem anderen Selbstsein gegenüber. Die freie Gabe ist also eine Pflicht, meine eigene Freiheit gründet in der Verantwortung für andere.

Wo ich die freie Gabe erbringe, da gehe ich in der Beziehung zu anderem Selbstsein jedenfalls nicht mehr von Merkmalen aus, die es aufweisen muß, damit es überhaupt ein Selbst sein kann. So gehe ich auch nicht mehr von der Identität der Gleichheit aus. Ich eröffne vielmehr eine Einheit von Unterschiedenen, und gebe dem anderen einen Raum für seinen eigenen

Sinn und für seine organische Praxis. Das geschieht zunächst im Mutterleib, sodann an jedem anderen Ort meiner Lebensgeschichte. Dabei gehe ich aus vom Vertrauen auf die Wahrheit des Lebens, die darin liegt, daß ich mich in der Unterscheidung von mir selbst, indem ich anderes freigebe, selbst verwirkliche.

Wo, wie bei Gerhardt und Tugendhat, die Geburt als offensichtliche Zäsur für das Personsein dargestellt wird, da werden Leben und Personalität zu Eigenschaftsbegriffen erklärt. Ausgangspunkt des Urteils über den Status anderer ist meine Selbstgewißheit, die den Identitätsmaßstab für anderes bildet. Doch weder ist die Personalität an Evidenzkriterien gebunden, noch begründet sich ein Anerkennungsverhältnis in der Selbstgewißheit. Vielmehr gründet es auf einer freien Gabe. Um diese zu leisten muß eine Umwendung des Blickes und eine Loslösung von mir selbst stattfinden. Geschaut wird dann auf die Wahrheit der Beziehung. Im Vertrauen darauf kann die freie Gabe gegeben werden. Sie begründet die Anerkennung des anderen als sein eigener Sinn. Weil die Gabe nicht abhängig ist, braucht sie auch nicht auf die Geburt warten. Ich gebe dann, auf daß die Wahrheit sich erweise und sich uns zur Gewißheit bringe. Diese Gewißheit mag wohl die Geburt bringen, sie ist dann aber nicht länger eine Voraussetzung, sondern selbst bereits ein Resultat. Die Geburt ist dann keine Zäsur im Sinne eines Anfangs von etwas, das zuvor nicht da war. Für die Anschauung mag die Geburt ein Einschnitt bleiben, für den Begriff der menschlichen Person und für ihr Leben ist sie es nicht. Stattdessen ist die Geburt ein Moment der Person.

ANMERKUNGEN

* Dieser Aufsatz beruht auf einem Vortrag, der bei der Tagung «Spätabbruch. Entfernung einer Leibesfrucht oder Tötung eines Babys?» an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg am 9. Oktober 2009 gehalten wurde.

¹ Dazu: Hannah ARENDT, *Vom Leben des Geistes*, übers. von Hermann Vetter, München 1998, 342. Zu Hannah Arendts Philosophie der Natalität die Studie von Ludger LÜTKEHAUS: *Natalität. Philosophie der Geburt*, Zug 2006.

² Für diese Fixierung auf der Sterblichkeit des Menschen wird gemeinhin eine lange Tradition von Platon bis hin zu Heidegger angeführt. Beispielhaft für diesen Gemeinverstand ist LÜTKEHAUS: *Natalität*; vgl. auch – mit betont feministischer Stoßrichtung – Christina SCHÜES, *Philosophie des Geborensseins*, Freiburg 2008. Klassisch ist Hannah ARENDT, *Über die Revolution*, München 1994, 276. Eine theologisch inspirierte Deutung gibt Karin ULRICH-ESCHEMANN, *Vom Geborenwerden des Menschen. Theologische und philosophische Erkundungen*, Münster 2000.

³ Vgl. Horst DREIER, *Stufungen des vorgeburtlichen Lebensschutzes*, in: *Zeitschrift für Rechtspolitik* (2002) 377–383; Jörn IPSEN, *Der «verfassungsrechtliche Status» des Embryos in vitro*, in: *Juristenzeitung* 56 (2001), 991–996, hier 993.

⁴ Vgl. Norbert HÖRSTER, *Abtreibung im säkularen Staat*, Frankfurt 1991, 128ff.; Dieter BIRNBACHER, *Gefährdet die moderne Reproduktionsmedizin die menschliche Würde?*, in: Anton LEIST (Hg.),

Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung und Selbstmord, Frankfurt 1990, 266–281; Richard SCHRÖDER, *Die Forschung an embryonalen Stammzellen. Argumentationstypen und ihre Voraussetzungen*, online unter: <http://www2.hu-berlin.de/theologie/schroeder/bioethiktueb.pdf> – 21.10.2009.

⁵ Ernst TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt 1995, 193f.

⁶ Jürgen HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt 2001, 65, Anm. 40.

⁷ Ernst TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt 1995, 194.

⁸ Volker GERHARDT, *Der Mensch wird geboren. Kleine Apologie der Geburt*. München 2001, 46.

⁹ GERHARDT, *Der Mensch wird geboren* (s. Anm. 8), 41.

¹⁰ GERHARDT, *Der Mensch wird geboren* (s. Anm. 8), 43.

¹¹ GERHARDT, *Der Mensch wird geboren* (s. Anm. 8), 46.

¹² GERHARDT, *Der Mensch wird geboren* (s. Anm. 8), 50.

^{12b} Angesichts von Platons Konzeption vorgeburtlicher Erziehung in *Nomoi* 789 zeigt sich Gerhardts Berufung auf Platon als unmöglich.

¹³ GERHARDT, *Der Mensch wird geboren* (s. Anm. 8), 41.

¹⁴ So gehört es auch zu derartigen Ansätzen, «moralische Intuitionen» anzusetzen, und derartige zur Basis ethischer Grundüberlegungen zu erklären. Doch die damit angeführte Unmittelbarkeit besagt lediglich, daß man für Begründungen keinen Raum läßt. In der Natur von Intuitionen liegt es zudem, daß man sie teilen kann oder auch nicht. Paradoxerweise soll jedoch gerade durch die Orientierung an Evidenzen ausgeschlossen werden, daß man es hier mit einer bloßen «Ansichts-sache» zu tun hat.

¹⁵ Vgl. zu diesen Fragen, sowie zu einer Kritik der Evidenz, wie sie die Hegelsche Logik formuliert: Michael SPIEKER, *Wahres Leben denken. Über Sein, Wahrheit und Leben in Hegels Wissenschaft der Logik*, Hamburg 2009.

¹⁶ Vgl. GERHARDT, *Der Mensch wird geboren*, 24: Seitdem der Prozeß der Kernverschmelzung «im Labor verfügbar ist, können wir ihn nur noch als ein physisches Geschehen bezeichnen – und als nichts sonst.»

¹⁷ Vgl. Christoph REHMANN-SUTTER, *Eigener Sinn. Kritik der Gegenständlichkeit von «Leben»*, in: Vierteljahresschrift der Naturforschenden Gesellschaft in Zürich 149/1 (2004), 29–37, hier 33.

¹⁸ Der Ansatz bei der Selbständigkeit wird auch in der Debatte um den sogenannten «moralischen Status des Embryos» immer bemüht. Da geht es dann um den Zeitpunkt der eigenen Lebensfähigkeit, um die Trennung von der Mutter, die sogenannte Individuation oder die Trennung von Embryoblast und Trophoblast. Erst das ungebundene Selbst hat dann Rechte.

¹⁹ Diese Vorstellung erfreut sich zunehmender Beliebtheit, gerne wird sie auch mit der englischsprachigen Terminologie dekoriert. Vgl. GERHARDT, *Der Mensch wird geboren*, 42; Horst DREIER, Artikel 1 GG, in: Horst DREIER (Hg.), *Grundgesetz-Kommentar*, Bd. 1, Tübingen 2004, 139–287, hier 182 (RN 83). Von «mensenähnliche[n] Winzlingen» spricht Bettina SCHÖNE-SEIFERT, *Contra Potentialitätsargument. Probleme einer traditionellen Begründung für embryonalen Lebensschutz*, in: Gregor DAMSCHEN, Dieter SCHÖNECKER (Hg.), *Der moralische Status menschlicher Embryonen*, Berlin 2002, 169–185, hier 184. Dabei wird die Angabe der Quantität zur Substanz erklärt und das gemeinhin als *ousia* verstandene Menschsein zur beiheerspielenden Eigenschaft der «Winzlingität» erklärt. Ein Beitrag zu dieser Unterscheidung aus der Sicht evangelischer Theologie: Johannes FISCHER, *Die Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens in christlicher Sicht*, in: Rainer ANSELM, Ulrich KÖRTNER, *Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung*, Göttingen 2003, 27–45. In der Unterscheidung eines «Präembryo» von einem Embryo wird die Unterscheidung von Leben und Wesen noch vorverlagert. Vgl. etwa Ralf STOECKER, *Contra Identitätsargument. Mein Embryo und ich*, in: DAMSCHEN/SCHÖNECKER, *Der moralische Status menschlicher Embryonen*, 129–145, hier 138f.

²⁰ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. IX, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen-Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1988, 110.

²¹ Bekannt ist die These der in «sozialer Anerkennung» gründenden Menschenwürde vor allem durch Hasso HOFMANN, *Die versprochene Menschenwürde*, in: Archiv des öffentlichen Rechts 118 (1993), 353–377. Doch auch hier wird die Anerkennung nur simuliert: Sie soll nur da geleistet

werden, wo das Gegenüber bereits ein Subjekt ist (vgl. dazu ebd., 376, wonach etwa der Embryo «kein mögliches Subjekt eines sozialen Achtungsanspruchs» sein soll). Dagegen ist es gerade der Begriff der Anerkennung, der ausspricht, daß das Gegenüber gerade durch Anerkennung Subjekt wird. Wer mit der Anerkennung wartet, bis sein Gegenüber ihm als Subjekt entgegentritt, der wird keinen Eingang in die Beziehung wechselseitiger Anerkennung finden. Es scheint die Kategorie der Wechselseitigkeit zu sein, die den genannten Autoren unverständlich bleibt. Was als wechselseitig verstanden wird, das fällt wesentlich in eins (so wie Vater und Kind ein Eines, nämlich Familie, sind). So ist das Subjektsein des anderen mein eigenes Subjektsein, das ist der Begriff der Sache. Hier aber wird versucht, die Einheit des Begriffs von Würde, Person und Leben in eine verstandesmäßige Zweiheit aufzubrechen, damit aber wird sie unmöglich.

²² Vgl. Thomas S. HOFFMANN, *Würde versus Vernutzung des Menschen. Ein Einspruch aus philosophischer Sicht*, in: Ludger KÜHNHARDT (Hg.), *Biomedizin und Menschenwürde*, Bonn 2001 (ZEI Discussion Paper C 97), 57-66, hier 63.

²³ Dazu Robert SPAEMANN, *Wie praktisch ist die Ethik?*, in: DERS., *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001, 26-37.

²⁴ REHMANN-SUTTER, *Eigener Sinn*, 33 ff.

²⁵ Peter SLOTERDIJK, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt 1999, 45. Noch in der metaphorischen Sprache der Genetik hält sich teilweise dieses äußerliche Verständnis von Leben durch, indem man etwa von der Verwirklichung eines im Vorhinein festgelegten genetischen Programms spricht.

²⁶ Dabei gilt freilich die Sentenz von Johann Gottlieb FICHTE, *Sämtliche Werke*. Hgg. von Immanuel H. Fichte, Berlin 1971, hier Band 1, 173: «Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen sein, sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein *Ich* zu halten.»