

Reflexionen zu einer Ethik des vulnerablen Leibes

MARTIN HUTH, WIEN

Zusammenfassung: Traditionelle Personenbegriffe der abendländischen Philosophie rekurren oft auf rationale Fähigkeiten wie Vernunft- bzw. Moralfähigkeit oder reflexives Selbstbewusstsein als Grundlage von individuellem moralischem Status bzw. der korrelierenden moralischen Verpflichtung. Dem steht die Erfahrung besonderer moralischer Verpflichtungen etwa gegenüber Kindern, Menschen mit besonderen Bedürfnissen oder Tieren entgegen, die durch ratiozentristische Engführungen aus dem Blick zu geraten drohen. Die gegenwärtigen Diskurse um die Begriffe der Vulnerabilität und Anerkennung sind deshalb eine wichtige Ergänzung, um einerseits die Selektivität klassischer moralphilosophischer Konzeptionen zu mindern, indem sie auf eine universal geteilte Bedürftigkeit statt auf Kompetenzen als Anker der Moralität hinweisen, sowie andererseits auch positive Fürsorgepflichten für angewiesene Wesen zu begründen. Allerdings bedarf diese Ergänzung, wie argumentiert wird, ihrerseits einer Erweiterung, weil sie erstens von der kontingenten Anerkennung der Vulnerabilität in einem jeweiligen Ethos abhängt, ohne selbst hinreichende normative Kriterien an die Hand zu geben, zweitens von geteilten, jedoch nicht singulären Ansprüchen und Bedürfnissen ausgeht und drittens den Motivationsgrund der Verpflichtung nicht klärt, weil sie von Allokationsstrukturen und nicht von konkreten Begegnungen ausgeht. Eine Korrektur von der Phänomenologie der Leiblichkeit her, deren Implikationen für moraltheoretische Fragestellungen in den folgenden Ausführungen skizziert werden, scheint daher angezeigt.

Schlagwörter: Vulnerabilität, Leiblichkeit, moralischer Status

1. Präliminarien: Die Frage nach der Moralität

Was bildet eigentlich den Grund moralischer Verpflichtung gegenüber Menschen in ihrer Verschiedenheit, aber auch gegenüber Tieren und evtl. der Natur? Diese Frage wird in der abendländischen Philosophie oft mit dem moralischen Status bzw. dem Personenstatus beantwortet – jene Individuen, die moralisch relevante Eigenschaften besitzen, werden kraft ebendieser Eigenschaften zum Grund moralischer Obligation. Je nach Provenienz des Personenbegriffs werden etwa Selbstbewusstsein und Leidensfähigkeit (im bewusstseinstheoretischen Personenbegriff im Anschluss an John Locke, etwa bei Singer 2011) oder Vernunft- und damit Moralfähigkeit (Kant) herangezogen, um Personen von Nichtpersonen zu unterscheiden; im Kontraktualismus ist es die Einsichts- bzw. Zustimmungsfähigkeit zum Gesellschaftsvertrag, die ein Individuum zur Person macht. In allen diesen Konzepten ist jedenfalls die Reziprozität bestimmter Kompetenzen der eigentliche Kern moralischer Berücksichtigung. Dieser gängige *moralische Individualismus* (vgl. Crary 2010), im Rahmen dessen bestimmte individuelle Eigenschaften bzw. Kompetenzen eines für sich stehenden, zurechnungsfähigen Subjekts für moralische Verpflichtungen zentral sind, ist verschiedentlich einer Kritik unterzogen worden, die sich davon nährt, dass sich weitgehend geteilte Intuitionen oftmals dagegen sperren:

Diese Intuitionen nehmen ihren Ausgang an phänomenorientierten Wahrnehmungen, so etwa dem eines sehr jungen Kindes, das uns als Wesen von eigenem und zu schützendem Wert gegenübertritt, einer Intuition also, die sich vom Vorliegen akzidenteller Eigenschaften wie bspw. der des Bewusstseins nicht beeindruckt lässt. (Brenner 2006, 28)

Im Folgenden gehe ich also *erstens* von der Annahme aus, dass sich lebensweltliche Intuitionen und Wahrnehmungen klassischen Begründungsfiguren des individuellen moralischen Status widersetzen und dieselben daher revisions- bzw. zumindest ergänzungsbedürftig erscheinen. Dies wird im Kapitel 2 näher ausgewiesen und verhandelt; unter Bezug auf rezente vulnerabilitäts- und anerkennungstheoretische Theorien wird eine solche Kritik gestützt und ein Perspektivenwechsel eingeleitet. *Zweitens* wird angenommen, dass diese Ansätze ihrerseits durch leibphänomenologische Perspektiven eine in normativer Hinsicht wichtige Ergänzung finden könnten (Kapitel 3 bietet einen knappen Aufriss der Leibphänomenologie). Schließlich wird in der gebotenen Kürze skizziert, an welchen Parametern sich eine Ethik des vulnerablen Leibes zu orientieren hätte (Kapitel 4), die die Moralität in leiblichen Habitualisierungen aufsucht (4.1.) und Wichtiges zur Klärung der Erfahrung der Vulnerabilität als Quelle moralischer Ansprüche beitragen kann (4.2.). Daran schließt sich eine zusammenfassende Conclusio (5) an.

2. Wer zählt?

2.1. Der moralische Individualismus: Probleme des Personseins

Beginnend mit Hobbes' *Leviathan*, aber nicht endend mit Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit*, geht es dem Kontraktualismus darum, die Gemeinschaftlichkeit des Menschen mit ihren normativen Implikationen über eine zu stiftende Vergesellschaftung einander Gleicher zum Zweck der Wahrung des Überlebens (Hobbes 2007) oder der sozialen Kooperation qua „Unternehmen zur Förderung des gegenseitigen Vorteils“

(Rawls 1979, 20) zu erklären. Damit wird die Reziprozität rationaler Kompetenzen in den Vordergrund gestellt, die sich in den Schlagworten Freiheit, Gleichheit und Unabhängigkeit ausdrücken. Man denke an Hobbes' Prämisse, dass alle Menschen von Natur aus gleich ausgestattet seien hinsichtlich ihrer körperlichen wie intellektuellen Fähigkeiten (Hobbes 2007, 112) sowie an Rawls' Gerechtigkeitsgrundsätze, „die freie und gleiche Menschen in ihrem eigenen Interesse in einer anfänglichen Situation der Gleichheit zur Bestimmung der Grundverhältnisse ihrer Verbindung annehmen würden“ (Rawls 1979, 28).¹ Wir haben es in diesen Ansätzen mit der merkwürdigen Voraussetzung zu tun, dass wir uns als fertige, in der Entwicklung unserer Fähigkeiten und Selbstbestimmung weitgehend unbedürftige und beziehungslose Wesen je erst vergesellschaften, um uns einen individuellen Vorteil zu verschaffen (vgl. Nussbaum 2010, 151f.). Ein rationales Individuum, das erst noch diszipliniert (Hobbes) oder moralisiert (Rawls' Gerechtigkeitsinn) werden muss, begibt sich aus Gründen reiner Selbstsorge *mit Gleichen* in Gemeinschaft. Die Reziprozität bestimmter *rationaler* Fähigkeiten ist ein mehr oder minder exklusives Aufnahmekriterium: „Ich habe nicht behauptet, die Fähigkeit zu einem Gerechtigkeitsinn sei notwendig dafür, daß diesem Wesen gegenüber Gerechtigkeitspflichten bestehen, aber es scheint doch, als brauchten wir gegenüber Wesen ohne diese Fähigkeit keine strenge Gerechtigkeit zu üben.“ (Rawls 1979, 556) Besondere Bedürfnisse kommen vor diesem Hintergrund erst abgeleitet in den Blick (Nussbaum 2010, 159). Damit wird aber ein mo-

1 Diese Grundsätze sind (a) das Gleichheitsprinzip, demzufolge jede/r das gleiche Recht auf das umfangreichste mögliche System gleicher Grundfreiheiten habe, und (b) das Differenzprinzip, demzufolge soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten gerechtfertigt seien, wenn erwartbar sei, dass sie zum allgemeinen Vorteil dienen und mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die allen offenstehen. (vgl. Rawls 1979, 81)

ralischer wie politischer Primat der vermeintlich normalen Fähigkeiten unterstellt, der jedoch – wie eine phänomenologische Analyse unserer lebensweltlichen moralischen Bezugsweisen zu zeigen vermag – letztlich unsere gelebte soziale Praxis konterkariert. Erleben wir uns gegenüber Wesen ohne diesen Fähigkeiten (Säuglinge, geistig behinderte oder psychisch kranke Menschen, nichtmenschliche Lebewesen etc.) tatsächlich anders und – wie es Rawls ja dezidiert zum Ausdruck bringt – in geringerem Maße verpflichtet?

Cora Diamond beantwortet diese Frage folgendermaßen: „Man sollte beachten, wie extrem sonderbar die Auffassung ist, es habe keinen Sinn, einen geistig schwerbehinderten Menschen als Opfer von Ungerechtigkeit anzusehen.“ (Diamond 2012, 134) „Sonderbar“ erscheint dies, weil ein geteilter, gelebter ethischer Sinn zugunsten von Maßstäben ausgeblendet wird, die bloß auf die Gleichheit der Fähigkeiten zum Beitrag zum wechselseitigen Vorteil fokussieren (Nussbaum 2010, 159, 161; Held 2007, 28; Held 2010, 9f.). Sind in der Moral diejenigen im Zentrum der Verpflichtung, die hinreichende Kompetenzen haben, während die „anderen“ auf unser mehr oder minder beliebiges humanitäres Wohlwollen angewiesen bleiben?

Eine solche Kritik lässt sich nicht nur auf den moraltheoretischen Kontraktualismus münzen. Kant, in dessen Nachfolge sich Rawls durchaus auch sieht, hat mit seiner Emphase von Vernunftfähigkeit qua Moralfähigkeit bzw. Autonomie als Reziprozitätsbedingung der Verpflichtung eine ähnlich hohe Latte gelegt: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ (Kant 1977a, 429) Mit *Menschheit* meint Kant nicht speziesrelevante Eigenschaften (vgl. ebd., 388f.), sondern eben die genannte Vernunft- bzw. Moralfähigkeit. In der *Metaphysik der Sitten* findet sich

ein Beispiel für die Selektivität dieses Ansatzes, nämlich jenes „Von der Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe: Das, was Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist, für Pflicht gegen andere zu halten“ (Kant 1977b, §16). Die Deklaration des berühmten Verrohungarguments zeigt, dass Kant vermeintlich nichtvernünftigen, obgleich vulnerablen Wesen, nämlich Tieren gegenüber keine direkte, sondern eine sich selbst gegenüber bestehende Verpflichtung sieht. Quelle der moralischen „Nötigung“ sind wir jeweils selbst.²

Im Hintergrund dieser Konzeptionen steht ein Dualismus von moralisch marginaler Körperlichkeit und moralisch zentraler Geistigkeit, der im Cartesianismus einen historischen Kulminationspunkt erreicht. Lehrreicher als das gebetsmühlenartige Wiederholen der Kritik an Descartes' Dualismus scheint mir jedoch die Auseinandersetzung mit Giorgio Agambens Theorem der *anthropologischen Maschine* zu sein. Agamben beschreibt dieselbe als Dialektik von Ein- und Ausschließung, die die rationalen Funktionen des Lebendigen abtrennt vom vermeintlich bloß vegetativen Leben (Agamben 2003, 25, 46f.). Die „Person“ als Mitglied der moralischen Gemeinschaft konstituiert sich nur durch Abhebung von einem Anderen, „durch die allein so etwas wie ein ‚Mensch‘ bestimmt und hergestellt werden kann“ (ebd., 31). Das vermeintlich bloß Animalische wird als das abgetrennt, was moralisch und politisch nicht zählt, und dies sei nach Agamben nicht erst mit Descartes, sondern schon in der Antike der Fall.³ Demgegenüber bietet die Phänomenologie des

2 In der Debatte nicht nur um Kant wird hinsichtlich des Menschen oftmals auf das Potentialitätsargument rekurriert, das allerdings umstritten ist – ist die „bloß“ potenzielle Vernunftfähigkeit, etwa beim Embryo, schon hinreichend für eine direkte moralische Verpflichtung oder nicht?

3 Rekurriert man auf die Seelenmodelle von Platon und Aristoteles, auf die ich hier nicht näher eingehen kann, wird schnell klar, dass diese

Leibes eine Perspektive, die sich gerade um die Gesamtheit der Existenz als solcher bemüht (vgl. Abschnitt 4).

Dieser Befund konvergiert mit einer philosophiehistorischen Beobachtung Roberto Espositos: „Die Definition dessen, was – in der Menschheit oder in jedem Individuum – persönlich ist, setzt einen Bereich des Nicht-Persönlichen oder des Weniger-als-Persönlichen voraus, aus dem das Persönliche hervortreten soll.“ (Esposito 2010, 35) Es geht um den Ausschluss dessen, was nicht in den Kategorien von Freiheit, Gleichheit und Unabhängigkeit verhandelt werden kann und was bei Hobbes, Kant oder Rawls auch tatsächlich den Bereich unterhalb der Schwelle zur moralischen Berücksichtigung darstellt (vgl. auch Butler 2009, 50f.). „Gerade das Paradigma, das die gleiche Würde für alle Menschen anstrebt, verfehlt es – trotz seiner konstruktiven Absichten und seiner vielen engagierten Vertreter – die zwischen Menschen verlaufenden Grenzen aufzuheben.“ (Esposito 2010, 47) Die zwischen Menschen und Tieren (bzw. „Natur“) verlaufende Grenze scheint *prima vista* noch weniger antastbar zu sein durch Theorien, die sich auf individuelle rationale Fähigkeiten als Anker der moralischen Berücksichtigung konzentrieren. Allerdings sieht man anhand mancher zeitgenössischer Debatten durchaus, dass in einem ratiozentrischen Moralparadigma das Tier weiter ins Zentrum rücken kann als der menschliche *marginal case* (vgl. Regan 2004, 324f.; Singer 2011), was wiederum kontraintuitive moralphilosophische Konsequenzen nach sich zieht.

Dabei kommt es noch dazu immer auch darauf an, ob die Fähigkeiten zu Freiheit, Gleichheit und Unabhängigkeit tatsächliche soziale *Anerkennung* finden. Esposito nennt jene Figuren,

Ein- und Ausschließung keine neuzeitliche oder gar moderne Erfindung ist, sondern das *zoon logon echon* bzw. *zoon politikon* sich gerade durch rationale Kompetenzen auszeichnet.

die sich zumindest historisch betrachtet im schwankenden Bereich an der Schwelle zwischen Mensch und Nichtmensch aufhalten: Frauen, Schuldner, Sklaven, aber auch Kinder (weshalb womöglich niemand lebenslänglich den Rang einer Person einnimmt) (vgl. Esposito 2010, 38).

Die hier knapp zusammengefasste Kritik kündigt von der Möglichkeit eines Perspektivenwechsels, der nicht die aktivischen moralischen Fähigkeiten rationaler AkteurInnen, sondern gerade die *Vulnerabilität* und ihre *Anerkennung* ins Zentrum moralphilosophischer Auseinandersetzungen rückt. Damit öffnet sich eine Dimension, die in den Theorien des *moralischen Individualismus* bisweilen wenig oder gar nicht berücksichtigt wird, nämlich jene sozialer Beziehungen bzw. grundlegender Sozialität, die nicht durch fertige, selbstmächtige Subjekte durch vernünftige Entscheidung gestiftet wird, sondern konstitutiv ist für das jeweilige Selbst (Young 1999, 108f.; Butler 2009, 19; Nussbaum 2010, 127). Damit ließe sich moralische Verpflichtung nicht mehr ausschließlich ausgehend von spezifischen Kompetenzen, sondern gleichsam umgekehrt von grundlegender Angewiesenheit eines Gegenübers erörtern, wodurch die *Ermöglichungsbedingungen* selbstbestimmten Handelns und damit Fürsorgepflichten in den Fokus der Moral rücken. Iris Marion Young, Judith Butler oder Martha Nussbaum sind nur drei Vertreterinnen einer theoretischen Fundierung eines solchen Unternehmens, die trotz einiger nicht unbeträchtlicher Unterschiede in diesem Aufsatz als Kronzeuginnen dafür herangezogen werden.

2.2. Dimensionen der Vulnerabilität

Vulnerabilität lässt sich einerseits als Korrelat von konkreten Handlung Anderer – und des durch Beziehungen mitdeteminierten Umgangs mit sich selbst – verstehen; wir sind in ei-

nem basalen Sinne durch die Akte Anderer verwundbar. Andererseits erweist sich Vulnerabilität jedoch stets als intrinsisch verbunden mit spezifischen sozialen und politischen Strukturen sowie prinzipiell auch mit dem Exponiertsein gegenüber Naturgewalten vor dem Hintergrund (un)möglicher Bewältigung. Diese Bereiche machen Vulnerabilität explizit, insofern jeweils auf die konkrete Vulnerabilität „geantwortet“ wird, sei es durch Fürsorge, sei es durch Missbrauch oder Gewalt bis hin zur Zerstörung (Bergoffen 2013, 57). Dabei lassen sich zwei grundlegende Dimensionen im Begriff der Vulnerabilität unterscheiden: *Erstens* sind nicht nur alle Menschen, sondern alles Lebendige vulnerabel. Butler bezeichnet dies (mit ausschließlichem Fokus auf Menschen) als *precariousness* (Butler 2009, 3), Mackenzie, Rogers und Dodds (2013, 7f.) sprechen von *inhärenter Vulnerabilität*. Grundsätzlich müssen wir uns dementsprechend als angewiesene Wesen verstehen, die einander als Gleiche hinsichtlich der Versehrbarkeit und Ausgesetztheit begegnen können (vgl. Butler 2005, 36). Wir alle sind nach Butler Wesen, deren Körper als Voraussetzung des spezifisch Menschlichen qua Denk- und Handlungsfähigkeit verletzbar und sterblich sind (vgl. Butler 2009, 19), und gerade dies ist der Anker moralischer Berücksichtigung. *Zweitens* gibt es eine kontingente, je spezifische Empfänglichkeit für Versehrung, deren Hintergrund eine *selektive Verteilung* von Versehrbarkeit bildet, sei es durch besondere äußere Ereignisse (Hungersnöte, Krieg, Umweltverschmutzung, Klimawandel) oder durch einseitige oder vorenthaltene Anerkennung der Vulnerabilität (etwa durch rassistische Vorurteile oder paternalistische, d.h. bevormundende und stereotypisierende Behandlungsweisen von Menschen mit besonderen Bedürfnissen). Butler spricht hier von *precarity* (Butler 2009, 3); Mackenzie, Rogers und Dodds verwenden des Terminus *situationale Vulnerabilität* (Macken-

zie/Rogers/Dodds 2013, 7f.). Es geht hier nicht nur um Verteilungsgerechtigkeit im Hinblick auf Güter bzw. Grundfreiheiten (Rawls) oder die Einräumung von Grundrechten im Sinne von Abwehrrechten, die ein selbstmächtiges Individuum und seine Ansprüche bzw. Interessen schon voraussetzen. Darüber hinaus gibt es eine Allokation von Anerkennung, die konstitutiv für Beziehungen und soziale Achtung sowie Selbstachtung ist und als Grundressource eines gelingenden Lebens betrachtet werden muss (Mackenzie 2013, 44f.; vgl. Butler 2009). Phänomene wie Ignoranz, Unfreundlichkeit, Taktlosigkeit, selbst Mobbing können sich in die Praktiken der vermeintlichen Gleichbehandlung einschleichen (vgl. Young 1999, 121), sodass die strukturelle Allokation von Anerkennung (*recognizability*; vgl. Butler 2009, 6) diese Gleichbehandlung unterminiert.

2.3. Der (un)mögliche Gehalt der Vulnerabilität

Was sollte eine Theorie der (Anerkennung von) Vulnerabilität als ihren konkreten Gehalt in den Blick nehmen und wie können wir darüber sprechen, wenn wir hier eigentlich ein offenbar negatives Phänomen der Versehrbarkeit und nicht die schon bestehende, sichtbare Verletzung in den Griff bekommen möchten? Butler behauptet, dass wir es hier mit der Grenze des Erörterbaren zu tun bekämen (Butler 2005, 36; 2009, 13), dass also die Vulnerabilität sich einer eindeutigen bzw. abschließenden Definition entziehe. Fundamental muss aber doch die Idee einer Angewiesenheit und Bedingtheit als Voraussetzung eines guten Lebens sein; Butler spricht von „conditioned modes of persisting and flourishing“ (Butler 2009, 14). Aus moralischer Sicht angezeigt sei deshalb eine egalitäre Verteilung von „food, shelter, work, medical care, rights of mobility and expression, protection against injury and oppression“ (Butler 2009, 22) so-

wie von Anerkennung (ebd., 31) als Bedingung eines lebenswerten Lebens. Nussbaum zufolge korrelieren dieser Bedingtheit *capabilities*, grundlegenden Ermöglichungsbedingungen⁴, die es zu verwirklichen gilt, um von einem „menschenwürdigen“ Leben sprechen zu können (Nussbaum 2010, 32f.). Sie hat in ihrem Buch *Die Grenzen der Gerechtigkeit* einen Katalog an *capabilities* vorgelegt, der ihr zufolge zwar nicht zwingend abgeschlossen, aber dennoch universal und überzeitlich sei: Leben normaler Dauer; Gesundheit; körperliche Integrität; Sinne, Vorstellungskraft, Denken inkl. selbstgewählter Kulturalität und Religion; Gefühle, emotionale Entwicklung; praktische Vernunft inkl. eigener Auffassung des Guten; Zugehörigkeit sowie soziale Grundlagen der Selbstachtung; Konfrontation mit anderen Spezies; Spiel; Kontrolle über die eigene Umwelt im Sinne von politischer Partizipation und von konkreter inhaltlicher Gestaltung (Nussbaum 2010, 112–114).

Von herausragender Bedeutung scheint mir v.a. bei Butler eine doppelte Ontologie des Körpers zu sein: Der Körper ist *einerseits* Emblem der für alle Lebensvollzüge grundlegenden Bedürftigkeit und Angewiesenheit – hier sind Butler und Nussbaum einander wohl einigermaßen nahe –, *andererseits* ist er ein sozial verfasster, den anderen gegenüber sichtbar, ausgesetzter Körper (Butler 2005, 37; 2009, 3, 33; ähnl. Honneth 2003, 10; 2005, 41, 56); dies ist eine Dimension, die bei Nussbaum allenfalls implizit eine Rolle spielt. Es geht um den lebendigen Körper, wie er sich in wechselseitiger Interaktion – eben auch in seiner Vulnerabilität – zeigt. Damit verbindet sich die Annahme, dass das Subjekt in seinem Sein durch seine

4 Der *capability approach* von Nussbaum wird gewöhnlich mit „Fähigkeitenansatz“ übersetzt. Die sich damit m.E. eröffnende Schwierigkeit besteht darin, dass damit wiederum assoziiert werden könnte, es ginge um besondere Kompetenzen.

Situiertheit in einem Milieu gemeinsam mit Anderen geprägt wird. Dies eröffnet freilich ein anderes Bild des Subjekts als ein noumenales Wesen kantischen Zuschnitts, das auf seine apriorischen, rein autonomen Fähigkeiten hin zentriert ist und dessen körperliche Bedingtheit nur durch negative Abwehrrechte (wie das Recht auf die Unversehrtheit von Leib und Leben oder das Recht, nicht gefoltert zu werden) geschützt werden muss. Unter den Vorzeichen der Vulnerabilität müsste dementsprechend von positiven Fürsorgepflichten die Rede sein, weil sie existentielle Bedingungen des Lebens und Handelns berühren.

Was jeweils vorausgesetzt, aber wenig geklärt erscheint, ist die moralisch-teleologische Ausrichtung auf eine authentische menschliche oder, bei Nussbaum, auch tierliche Existenz. Die Idee eines wie auch immer gearteten lebenswerten Lebens bildet die Grundlage eines Bemühens, die dafür notwendigen Güter auflisten bzw. Anerkennungsstrukturen beschreiben zu können. Der Rekurs auf *capabilities* ebenso wie der Rekurs auf die möglichst egalitäre Allokation Anerkennung von Vulnerabilität eröffnet die Frage nach einer universalen Skala von (über) lebensnotwendigem Minimum bis hin zu Überfluss und Luxus (man wird unweigerlich an die Zweistufigkeit von Notwendigkeit und Freiheit bei Marx erinnert). Damit soll der geteilten Bedürftigkeit entsprochen werden. Frédéric Worms macht aber darauf aufmerksam, dass eine einfache Skala für das Begehren des Lebendigen problematisch sei (vgl. Worms 2013, 17f.). Für ihn ist keinesfalls ausgemacht, dass es eine klare, historisch wie auch kulturell invariante Grenze zwischen körperlichem Bedürfnis und Selbstbestimmung, zwischen Minimum und Überschuss gibt (was Nussbaum, wie oben dargelegt worden ist, gerade voraussetzt). Auch die Frage nach der Gewichtung einzelner Fähigkeiten oder Güter ist nicht trivial, zumal sich noch in der strukturellen Anerkennung von Bedürfnissen zur Ermög-

lichung kreativen, sinngenerierenden Verhaltens ein Kulturimperialismus im Sinne Youngs manifestieren könnte. Young verweist damit darauf, dass die Normalitätsvorstellung einer sozialen Gruppe sich evtl. als hegemonial gestaltet (Young 1999, 128). Selbst anerkannte besondere Bedürfnisse sind dann auf eine Weise anerkannt, die einer hegemonialen Norm entspricht – was beispielsweise als Ziel sonderpädagogischer Maßnahmen angesehen wird, nämlich sehr oft „normale“ Kompetenzen für das „normale“ öffentliche Leben, determiniert die Fürsorge für behinderte Menschen entscheidend mit, kann aber an konkreten individuellen Bedürfnissen vorbeigehen. Ähnlich stünde es um die Inklusion von Menschen mit Migrationshintergrund. Dies ist umso schwieriger in den Griff zu bekommen, als „die herrschende Gruppe nicht erkennt, daß die ihrem kulturellen Ausdruck inhärente Perspektive eine besondere Perspektive ist“ (ebd., 129); es konstituiert sich also möglicherweise ein verengter Gesichtspunkt von Normalität, der mit Normalisierungsdruck einhergeht und soziale Rollen mit generalisierenden Rollenanforderungen konstituiert (vgl. Landweer 1999, 64) ohne die Singularität des Anderen in den Blick zu bekommen. Eine nichtkontingente Liste würde implizit auf dem Konzept des für die herrschende Gruppe normalen Gedeihens fußen. Als heuristisches Beispiel ziehe ich Nussbaums Liste der *capabilities* heran, die sie für Tiere im Allgemeinen entwickelt hat: Der Verweis darin auf den Genuss von Licht und Luft (Nussbaum 2010, 488f.) erscheint nachgerade lächerlich, wenn man etwa an Fische denkt.

Noch frappierender erscheint ein merkwürdiger Passus bei Butler: „Not everything included under the rubric of ‚precarious life‘ is thus a priori worthy of protection from destruction.“ (Butler 2009, 18) Nur diejenigen, denen die Bindungen und Ressourcen für ein lebenswertes Leben prinzipiell zur Ver-

fügung stehen, so Butler, haben anzuerkennende Ansprüche (ebd.). Damit zeigt sich, dass es nicht bei einer Liste an Gütern oder einer weitestgehend egalitären Allokation von Anerkennung bleiben muss, die potentiell einer bestimmten Normalität verhaftet bleibt, sondern dass sogar von einer legitimen Vorenthaltung von Ermöglichungsbedingungen gesprochen werden kann, die sich in den Diskurs um Vulnerabilität einschleicht. Butler bezieht sich hier auf die Behandlung von Embryonen (und positioniert sich damit in der Abtreibungsdebatte), Kriterien gibt sie aber keine an die Hand, sodass die Frage auftaucht, wen dies noch betreffen könnte – Tiere, Randgruppen oder doch nur Amöben, je nach struktureller Anerkennung. Die Gefahr besteht, dass die Vulnerabilität an die schon bestehende strukturelle Anerkennung rückgebunden bleibt und nur verpflichtend ist, was es immer schon gewesen ist in einem soziokulturellen Kontext – ohne weitere Begründbarkeit. Dass es eine Selektivität eines etablierten Ethos gibt, besagt nicht, dass es sich dabei um eine nichtkontingente Grenze handelt, die keine moralischen Überschüsse über das schon etabliert Anerkannte zulässt. Zwar benennt Butler selber die Dualität von *recognition* und *apprehension* (2009, 2), wobei *apprehension* die Möglichkeit einer Wahrnehmung von Vulnerabilität über etablierte Anerkennungsstrukturen hinaus darstellt, doch lässt sie uns weitgehend darüber im Unklaren, was dies genauerhin bedeutet und was diese *apprehension* ermöglicht.

Leibphänomenologische Reflexionen eröffnen demgegenüber erstens eine Perspektive, die einerseits die subtile Dualität einer anthropologischen Maschine (im Sinne Agambens) von Körper und lebenswerter Existenz durch die Ganzheit des Leibes unterminiert. Damit kann der Kritik von Worms entgegengekommen werden, insofern eine Zweistufigkeit von Körperlichkeit und Geistigkeit unterwandert wird. Außerdem er-

möglicht die Phänomenologie eine Analyse der Alterität bzw. Singularität leiblicher Existenz und damit Bedürftigkeit, die der im Anschluss an Young genannten vereinnahmenden Normalisierung entgegensteht und ihre moralische Problematik entlarvt.

Aus leibphänomenologischer Sicht fällt zweitens auf, dass der Anerkennungs- und Vulnerabilitätsdiskurs die Dimensionen von Ich (affektiver Betroffenheit durch den Anderen, die sich aus der Beobachterperspektive gerade nicht erschließt) und Du (konkretes Gegenüber in seiner Zugänglichkeit wie auch Singularität und Alterität) nicht in den Blick bekommt – Bedingung für die Perspektive der Anerkennung scheint mithin immer auch ein Absehen von der konkreten Begegnung und Erfahrung des Gegenübers zu sein, mithin eine methodische Auswanderung aus sich selbst (vgl. Brenner 2013, 163). Demgegenüber wäre eine Berücksichtigung des Angesprochenseins, des Aufgefordertseins meiner selbst durch den je konkreten Anderen mit Bestimmtheit eine moralphilosophisch wichtige Erweiterung. Denn gerade dieses Angesprochensein durch den Anderen ist ein Geschehen, das einen Überschuss über die Prädetermination durch normalisierende Anerkennungsstrukturen bilden und damit herrschende Verhältnisse in Frage stellen kann.

Zu würdigen bleibt der Fokus auf subtilere Formen der Allokation als jene der Güterverteilung. Mit Husserl, Merleau-Ponty und anderen eröffnet sich aber drittens die Möglichkeit, Strukturen der Anerkennung als eingeschrieben in unsere Wahrnehmungsmuster und -dispositionen zu analysieren und damit als Bedingung einer je konkreten Begegnung zu verstehen, in der es der Andere ist, von dem ein Anspruch ausgeht, auf den es zu antworten gilt, jedoch eben innerhalb einer inkorporierten Struktur von Anerkennung, die nicht völlig disponibel und durchsichtig ist.

3. Zwischenspiel: Das Grundphänomen der Leiblichkeit

Die zuletzt angeführten Kritikpunkte basieren auf Motiven, die in der Phänomenologie des Leibes zentral sind; ich werde nun einige dieser Motive, soweit diese für das Thema des Aufsatzes relevant sind, in aller Kürze darstellen. Wie Bernhard Waldenfels festhält, ist der Leib das Grundphänomen schlechthin, weil er die Konstitution aller Erfahrung bedingt (vgl. Waldenfels 2000, 9). Nichts, was mir widerfährt, ich unternehme oder ich mir vorstelle, geschieht jenseits meines Leibes. Der Leib ist demnach nicht als bloßer Körper, sondern als gelebter Leib zu verstehen, der in seiner Betätigung, in seinem *Ich-kann*, die eigentliche Bewegung der Existenz ist, innerhalb derer sich dann Körper und Geist unterscheiden, aber niemals voneinander trennen lassen (Merleau-Ponty 1966, 224). Es ist der *fungierende, gelebte* Leib, der ich *bin*, der den Nullpunkt und die grundlegende Perspektive meiner Erfahrung bildet (Husserl 1952, 158). Entsprechend habe ich von meinem Leib nicht Kenntnis wie von einem Gegenstand, der mit gegenübersteht; vielmehr gibt er sich mir als thematisierter Leib nur aus der Perspektive der ersten Person Singular nicht durch bloße, neutrale Wahrnehmung, sondern in affektiver Betroffenheit, durch das Betroffensein selbst (vgl. Schmitz 2005, 19; Brenner 2008, 336). Daher erschließt sich Leiblichkeit auch nicht aus der Beobachterperspektive.

Dabei ist zu bemerken, dass der Leib nicht einfach an der Hautgrenze des Körpers endet (vgl. Brenner 2006, 105). Der Leib ist in einem konkreten Milieu situiert und ständig darauf bezogen (vgl. Merleau-Ponty 1966, 132–134). „Menschen (wie auch Tiere) leben, indem sie aus Situationen schöpfen.“ (Schmitz 2005, 9) Diese Situietheit und Bezogenheit schließt Sozialität mit ein; als leibliche Wesen sind wir Beziehungs Wesen und auch gerade in dieser Bezogenheit verwundbar (vgl. Waldenfels 2015, 42). Die phänomenologische Beschreibung

des Leibes ist also insofern dem oben skizzierten Diskurs um Vulnerabilität und Anerkennung verwandt, als hier ebenfalls eine soziale Verortung des Subjekts als fundamental angesehen wird. Schon Heidegger karikiert das „Rumpfsubjekt“, das nur neben anderen im Raum vorkommt – das Mitsein mit Anderen ist kein bloßes Miteinandervorhandensein (Heidegger 2001, 86ff.). Grundlegend ist eine Sozialität, die sich mit Merleau-Ponty als *Zwischenleiblichkeit* (1966, 220) bezeichnen lässt. Wir stehen als leibliche Wesen immer schon, wie Fuchs im Anschluss daran feststellt, in einer zwischenleiblichen Resonanz (Fuchs 2008, 205), die sich nicht auf ein neutrales Gewahren des Anderen beschränkt, sondern auch in einer Interaktivität (vgl. ebd., 186) „unterhalb“ bewussten Austausch besteht. Damit eröffnet sich ein durchaus anderer Blick als im moralischen Individualismus, der, wie oben gezeigt worden ist, auf der Voraussetzung beruht, dass sich selbstmächtige Subjekte bewusst miteinander vergemeinschaften.

Wir sind in unserer *sedimentierten, habituellen* Leiblichkeit sozial verfasste Wesen (zur Unterscheidung von habituellem und aktuellem Leib siehe Merleau-Ponty 1966, 107). Unser leibliches Verhalten ist gekennzeichnet weniger durch explizites Wissen als durch ein soziales, inkorporiertes Know-how (Brenner 2006, 276; Fuchs 2008, 159; Varela 1994, 12–14). Ein „primordialer Habitus“ (Merleau-Ponty 1966, 116) im Umgang mit sich, der Welt und dem Anderen verdankt sich einem Miteinandersein und den darin manifesten Anerkennungspraktiken, entspringt also einem Lernen, das schon in der frühkindlichen Existenz beginnt, uns aber nie völlig durchsichtig wird. Schon unsere Wahrnehmung ist kein bloß passiver Datenempfang. Das Sehen (und nämliches gilt für alle Sinne) ist nichts ohne einen gewissen un- oder vorbewussten Gebrauch des Blicks (Merleau-Ponty 1966, 261). Wahrnehmung und Auf-

merksamkeit sind also ein aktives Verhalten und verdanken sich einer sozialen Genese, die sich in Wahrnehmungs- und Aufmerksamkeitsdispositionen habitualisiert. Hier findet sich nun eine weitere Schnittstelle zum Diskurs um Anerkennung und Vulnerabilität, denn diese Dispositionen schließen eine implizite Allokation von Anerkennung mit ein (besonders treffend analysiert bei Honneth 2003, 10, 15, 18; 2005, 56). Die Raster der Anerkennung, von denen Butler vor allem im Zusammenhang mit medialer *Repräsentation* spricht, sind schon wirksam auf der Ebene der *Präsentation*, nämlich der konkreten Wahrnehmung bzw. Begegnung des Anderen. Sie kategorisieren den Anderen, ohne dass uns dies jeweils völlig durchsichtig werden könnte, als Respektperson, hilfsbedürftiges Kind, hilfloses Tierchen, oder eben als horribele, abstoßende Erscheinung wie den Obdachlosen oder Junkie, denen Mitleid und Unterstützung bisweilen entzogen bleiben.

Aus der Perspektive von Levinas muss die genannte zwischenleibliche Resonanz in ihrer fundamentalethischen Bedeutung gefasst werden, nämlich als ein ethisches Aufgefordertwerden (Levinas 2003, 18), das mich zum Antworten und zum (moralisch relevanten) Entscheiden nötigt. Der Andere ist nicht nur Nebenmensch oder nichtmenschliches Nebenlebewesen, sondern wird, ebenfalls in *unmittelbarem affektivem Betroffensein* (vgl. Blume 2003, 22), als konkretes Du erfahren. Damit hat – neben der Perspektive der ersten Person – die zweite Person Singular in der Phänomenologie große Bedeutung bekommen. Das konkrete Gegenüber, der Andere, der sich einer reinen Beobachterperspektive entziehen würde, ist nicht nur sichtbar, sondern blickt mich an und zeigt sich damit als Zentrum einer eigenen Perspektive, die mir als solche nicht zugänglich ist.⁵ „Denn

5

Das Motiv der Alterität ist nicht zuletzt durch Levinas in der Phänomenologie von herausragender Bedeutung. Wenn ich von der Andersheit

der Andere ist mir gerade nicht nur als neutrales Objekt gegeben, sondern als ein Selbst-sein jenseits seines Erscheinens-für-mich.“ (Fuchs 2008, 173) Jeder Versuch einer Objektivierung muss an der Unzugänglichkeit der fremden Perspektive scheitern (vgl. Blume 2003, 39). Dennoch erscheint der Andere zumindest potentiell kraft seiner sichtbaren Leiblichkeit und meiner Betroffbarkeit, durch die ich den Anderen am eigenen Leib spüren kann (vgl. Fuchs 2008, 186), als vulnerabel und hat gerade durch diese Vulnerabilität den schon genannten Aufforderungscharakter (Levinas 1983, 222). Es konstituiert sich eine unhintergehbare „Nicht-Indifferenz“ (Levinas 1992, 105). „Die Tatsache, daß ein Anderer als Appellant auftritt, ist (...) irreduzibel (...)“ (Waldenfels 2015, 59) Noch das Ignorieren ist ein Verhalten, das eine Abwendung voraussetzt, der schon ein allererstes Betroffensein bzw. Aufgefordertsein vorangegangen sein muss. Derrida hat dieses Motiv auf den Bereich des Außermenschlichen ausgedehnt; der Blick einer Katze öffnet in *Das Tier, das ich also bin* ebenso eine Nicht-Indifferenz durch das Betroffensein von ihrer Vulnerabilität bzw. Mortalität wie der Blick eines Menschen (vgl. Derrida 2010, 28).

Was Butler oder auch Nussbaum jeweils voraussetzen müssen, nämlich dass wir eine Motivation haben müssten, um einer Anerkennung des Anderen überhaupt nachzukommen bzw. speziell bei Butler Anlässe zu finden, bestehende Anerkennungsstrukturen zu hinterfragen, wird hier durch die Einbeziehung der Perspektive der zweiten Person geklärt. Denn gerade das konkrete Gegenüber kann durch den beschriebenen Aufforderungscharakter Movens dafür sein, gewohnte Routinen der Wahrnehmung und Anerkennung in Frage zu stellen und so eine produktive Erfahrung zu generieren. Trotz Butlers

des Anderen spreche, muss die Unzugänglichkeit des Anderen fundamental sein.

Berufung auf Levinas (2005, 2009) scheint sie die Perspektive von leiblichem Selbst und Betroffensein durch den bedürftigen Anderen nicht hinreichend in ihre Überlegungen einfließen zu lassen und verbleibt – wie auch Nussbaum – in einer mehr oder minder objektiven Redeweise.

4. Ethik des vulnerablen Leibes

Ich möchte nun im Rekurs auf die dargestellten Überlegungen (und Kritikpunkte) einige Grundelemente einer Ethik des vulnerablen Leibes vorstellen, die sich um zwei zentrale, einander ergänzende Motive gruppieren: *Einerseits* geht es um das schon angedeutete ethische Know-how, das als Verhaltensdisposition in unsere Wahrnehmungs- und Aufmerksamkeitsstrukturen eingeschrieben ist und damit einen immanenten Teil des „Logos der ästhetischen Welt“ bildet (Merleau-Ponty 1966, 488; Husserl spricht von *Orthoästhesien*; vgl. Husserl 1952, §18). Damit zeigt sich der erste grundlegende Kontrast zu Theorien des moralischen Individualismus: Ratiozentristische Moralphilosophien gehen sehr oft davon aus, dass Moral sich in expliziten Normen und deren bewusster Anwendung durch autonome Subjekte manifestiert. Das hier beschriebene *ethische Können* ist aber immer auch einer sozialen Bedingtheit und Habitualisierung geschuldet. *Andererseits* ist relevant, wie sich der je konkrete Andere innerhalb dieser Strukturen, aber auch in seiner Singularität über dieselben hinaus als vulnerables Wesen darstellt und so eine moralische Obligation konstituiert, die gegenüber geteilten Normalitäten, Routinen und gesetztem Recht einen möglichen Überschuss bildet. Hier ergibt sich ein zweiter fundamentaler Unterschied zum moralischen Individualismus dadurch, dass im Einklang mit Theorien der Vulnerabilität und ihrer Anerkennung gerade die leibliche Schwäche als zentral für

moralische Obligation erachtet wird, nicht rationale Kompetenzen, deren bloße Kehrseite das Körperhaben bildet. Damit konstituiert sich auch eine leibphänomenologische Ergänzung zum Diskurs um Vulnerabilität und Anerkennung, wie oben schon gezeigt worden ist.

4.1. *Ethisches Können*

Der Leib ist der Träger des Verhaltens (vgl. Merleau-Ponty 1966, 359), er ist sozusagen durchformt von habituellen Verhaltensdispositionen, die wir im Laufe der individuellen Entwicklung, nicht zuletzt durch unsere Sozialisation angeeignet, inkorporiert haben. Diese Dispositionen sind also niemals streng individuell, sondern entstammen einer gemeinsamen Textur leiblichen Verhaltens (vgl. Hamrich 2002, 303; Held 2010, 10); dies bedingt, dass die Annahme eines autonomen, selbstmächtigen Subjekts in der Moralphilosophie unterwandert wird durch den Ausgang von einem leiblichen Wesen, dessen Entwicklung und damit Möglichkeiten des Urteilens und Handelns immer auch prädeterminiert sind von Anderen und dem konkreten Milieu (ähnlich Schmitz 2005, 29).

Die genannten Dispositionen stellen ein Vermögen dar, das davor bewahrt, in jeder neuen (oder auch gewohnten) Situation mühsam und für konkrete Handlungsanforderungen viel zu lange zu urteilen und Handlungspläne entwerfen zu müssen. Man grüßt, hält jemandem die Tür auf oder schenkt jemandem ein Lächeln, ohne dass dafür eine bewusste Entscheidung gefällt werden müsste. Mit Varela (1994) und Brenner (2006, 276) wäre von einem *ethischen Können* zu sprechen. Die spezifische Qualität dieses Wissens macht Varela im Anschluss an Dewey deutlich: „Es geht mir hier um die Differenz zwischen know-how und know-what, zwischen praktischem Können und propo-

sitionalem Wissen, um den Unterschied zwischen Fertigkeiten oder spontaner Bewältigung (*savoir-faire*) und intentionalem Wissen oder rationalem Urteil.“ (ebd., 12) Die „glatte Ausübung routinierter Kompetenzen“ (Schmitz 2005, 43) liegt also sowohl der Moral als auch der Identität des leiblichen Selbst zugrunde. So wie die geübte KlavierspielerIn nicht die Tasten durchgehen muss, sondern ihr Können als sozusagen stumme Disposition immer bereithat (vgl. ebd., 56; Schmitz 2007, 23), so wissen wir schon implizit, wie man sich jeweils zu betragen hat, auch wenn wir dies sensitiv für die jeweilige Situation aktualisieren müssen (Hamrich 2002, 297). Damit ergibt sich gewiss ein anderes Bild als im moralischen Individualismus, der zumeist von einer Art Rechtsanspruch eines Individuums ausgeht, dem durch rationale Urteile und sich daran anschließende Handlungen zu entsprechen ist. Einem solchen gleichsam epistemischen Wissen steht aus leibphänomenologischer Sicht ein Know-how gegenüber, in dem „die eigentlichen Wissenseinheiten primär in einer konkreten, leiblichen, verkörperten, gelebten Form vorliegen, daß Wissen etwas mit Situiertheit zu tun hat und daß die Einzigartigkeit des Wissens, seine Geschichtlichkeit und Kontextgebundenheit, kein ›Störfaktor‹ ist, der das lichte Muster seines wahren Wesens, das man sich als eine abstrakte Konfiguration vorstellt, verdunkelt“ (Varela 1994, 13f.).

Die eigenen Handlungsmöglichkeiten verdanken sich also einer Sozialisation, im Zuge derer wir soziokulturell kontingente Normalitäten, sprich ein jeweiliges Ethos inkorporieren. Ein solches Ethos, und hier scheint eine Fusion von anerkennungstheoretischen Überlegungen und leibphänomenologischem Denken überaus produktiv zu sein, bildet also eine Prädisposition, eine Struktur unserer Wahrnehmung und Verhaltensdispositionen. Zumal das jeweilige Ethos ein eben jeweiliges ist, hat es aber unweigerlich auch seine blinden Flecken, sodass das ethische

Know-how von einer impliziten Gewalt wie von einem Schatten begleitet wird (vgl. Waldenfels 2012, 324–326; ähnl. Butler 2009, 41). Diese implizite, strukturelle Gewaltsamkeit verdankt sich der Normalität eines Ethos, das niemals völlig inklusiv sein kann, weil es dann auf alles und jede(n) aufmerksam sein müsste. Dies wäre eine *interdictio in adiecto*, zumal eine Fokussierung auf alle(s) aufhören würde, eine Fokussierung zu sein – es gibt also immer eine Art Relief der Anerkennung. Die Gewalt inkorporiert sich wie die Moralität, deren Kehrseite sie bildet, in *kollektiven Verhaltensweisen* und hat, trotz der Schwierigkeit, einen konkreten, sozusagen hauptverantwortlichen Adressanten zu finden, dennoch immer einen jeweiligen Adressaten (vgl. ebd., 329). Wer fehlende Anerkennung, Ignoranz oder gar Hunger am eigenen Leib spürt, ist in seiner leiblichen Gegenwart affektiv als die- oder derjenige betroffen. Doch dieser *tacit violence* zu begegnen ist kein leichtes Unterfangen. Das Problem eröffnet sich nicht darin, einen Imperativ ausfindig zu machen und dann für den konkreten Fall zu applizieren, sondern darin, dass wir auf unsere fungierende Leiblichkeit mit ihren Verhaltensdispositionen gleichsam zurücksehen müssen; sie verbirgt sich aber gerade in den Normalitäten, in denen wir zuhause sind bzw. die sich, wie Held dargelegt hat, „in unserem Rücken“ befinden (vgl. Held 2007, 28). Habitualisierte Sozialtechniken, die andere in entwürdigende Situationen bringen (vgl. Brenner 2013, 164), beginnen ja schon dort, wo wir gewohnheitsmäßig wegsehen, etwa wenn der Bettler am Straßenrand sitzt oder die Drogensüchtige als „abstoßende Erscheinung“ an uns vorbeikommt, entsprechende Affekte auslöst und wir weiter ausweichen, als nötig und respektvoll wäre. Affekte sind, wie Butler treffend beschreibt, immer *auch* Produkt der herrschenden Raster der Wahrnehmung (Butler 2009, 13) und der sich damit verbindenden moralischen Haltungen; sie sind dann nicht

blind bzw. bloß irrationale Regungen, sondern immer auch mit evaluativen, kognitiven und motivational-voluntativen Dimensionen leiblicher Existenz verbunden (vgl. Landweer 1999, 8, 15). Wer als mitleiderregend oder hilfsbedürftig, was ihr oder ihm gegenüber als angemessen, unangemessen, übertrieben oder gar schon unnötig erscheint, das ist keine individuelle und irrationale, aber auch keine moralisch objektive Angelegenheit eines wie auch immer begründeten moralischen Status im Sinne des moralischen Individualismus. Somit verbinden sich die erwähnten *Orthoästhesien* auch mit *Orthopraxien* („wie man in diesem Fall zu reagieren pflegt“).

Besonders frappierend gestalten sich diese Anerkennungsmuster im Hinblick auf ihre Unterschiedlichkeit, wenn wir unser Verhältnis zu nichtmenschlichen Lebewesen bedenken. Während die einen als süß (Katzen, Hunde) oder edel (v. a. „exotische“ Tiere), darüber hinaus als besonders vulnerabel bzw. wehrlos erscheinen und im Zuge deren Behandlung wir unsere Menschlichkeit erweisen können, erscheinen die anderen als abstoßend (Ratten, Spinnen) oder als bloße Ressource, die sich einem Objekt ohne Vulnerabilität annähert (Schweine, ...) (vgl. Huth 2013).

4.2. Die Erfahrung der Vulnerabilität

Die Erfahrung der Vulnerabilität und damit einer Verpflichtung gegenüber dem Anderen verdankt sich nicht ausschließlich den Normen, die einem jeweiligen Ethos immanent sind. Wäre dem so, gäbe es niemals die Möglichkeit zu Kritik bzw. auch keine Veränderung und im besten Fall Fortschritt im Moralischen. Die Erfahrung moralischer Obligation gegenüber jemandem, der gemeinhin nicht oder nur marginal als Adressat moralischer Entscheidungen anerkannt wird, ist aber keine

esoterische Angelegenheit, wie das Beispiel der Tiere zeigt. Die zunehmende Inklusion von Tieren als Teil moralischer Gemeinschaft gründet wohl nicht zuletzt darin, dass sich besonders in den letzten Jahrzehnten ein Überschuss gegenüber der modernen Normalität einer anthropozentrischen Moral und den damit verbundenen Praktiken der Tierversutzung gezeigt hat und mittlerweile immer mehr integriert worden ist in diese Normalität. Auch wenn die Debatten um eine moralisch legitime und, wie oben erwähnt wurde, sehr diverse Behandlung von Tieren immer noch intensiv und kontrovers geführt werden, kaum jemand argumentiert ernsthaft gegen eine Einbeziehung der Tiere in moralische Berücksichtigung.

Was aber ermöglicht es, Überschüsse über ein konkretes Ethos und seine Anerkennungsraaster hinaus zu erfahren?

Was sich uns grundsätzlich entzieht, ist die Perspektive des Anderen. Schon bei Husserl heißt es, dass die Erfahrung des Anderen sich einer bewährbaren Zugänglichkeit des original Unzugänglichen (Husserl 1950, 144) verdanke. Ich erfahre den Anderen zwar vielleicht direkt als aufgeregt, als traurig oder wütend (vgl. Merleau-Ponty 1966, 67, 219), aber nicht als spürenden, sehenden oder begehrenden Leib. Mit Liebsch (2013, 303f.) ist ein Oszillieren zwischen wechselseitiger Offenheit (im Anschluss an Merleau-Ponty) und unendlicher Distanz (im Anschluss an Levinas) zu konstatieren, sodass immer ein *Alteritätsvorbehalt* bleibt. Unser ethisches Können, das die Basis dafür bildet, dass wir nicht von einer gleichsam unbeantwortbaren Situation in die nächste taumeln, sondern eben auf moralische Verhaltensdispositionen zurückgreifen können, stößt beständig an die Grenze der Unzugänglichkeit des singulären Anderen als Perspektivenzentrum und damit auf die Möglichkeit eines Überschusses über normale Weisen des Anerkennens und des sich daran anschließenden Behandelns. Wir müssten

also paradoxerweise mit dem rechnen, womit nicht prophylaktisch gerechnet werden kann, nämlich mit der Singularität von Bedürfnis und Leiden (vgl. Holzhey-Kunz 2014, 59; ähnlich die Überlegungen zu persönlichem Niveau, Stil bzw. Geschichte bei Blume 2003, 182f.), und diese betrifft nicht den nur sichtbaren Körper innerhalb seiner Hautgrenzen, sondern das leibliche Selbst in seiner Bezogenheit auf sich, seine Situiertheit und seine Beziehungen zu Anderen. Um diese Enthaltung von Zuschreibungen und der Einordnung als typischen Fall (etwa im Rahmen der Zuerkennung eines Personenstatus durch bestimmte soziokulturelle Fähigkeiten) zu beschreiben, sagt Levinas: „Die beste Art, dem Anderen zu begegnen, liegt darin, nicht einmal seine Augenfarbe zu bemerken.“ (Levinas 1996, 64) Derrida hat, wie oben bereits erwähnt worden ist, darauf insistiert, dass die Erfahrung des vulnerablen, singulären Anderen auch die Erfahrung eines Tiers sein kann.⁶ Levinas gegenüber könnte darauf hingewiesen werden, dass weder die Augenfarbe noch die Spezieszugehörigkeit noch rationale Kompetenzen das moralische Aufgefordertsein determinieren. Damit verbindet sich neuerlich der grundlegende Gedanke, dass es dann auch nicht bloß negative Abwehrrechte sind, die einem rationalen, selbstmächtigen Subjekt zukommen sollen, sondern positive Fürsorgepflichten gegenüber leiblichen, als solche angewiesenen Wesen in ihrer Bezogenheit auf Andere und Anderes. Anders als im moralischen Individualismus ist die Obligation damit auch keine abstrakte, dem Gegenüber nur durch seine Teilhabe an bestimmten Fähigkeiten geschuldete, sondern eine

6 Interessanterweise spricht Husserl sogar einmal von Quallensubjekten (Husserl 1973, 120). Was aus der hier dargestellten Perspektive dabei von Interesse ist, ist der Umstand, dass der Andere, auch wenn es sich um ein sog. niederes Tier handelt, immer noch als Erlebniszentrum mit zumindest primitiver (Selbst-)Gegenwart (vgl. Blume 2003, 40) aufgefasst und damit auch Vulnerabilität verbunden werden kann.

konkrete, vom singulären Anderen ausgehende Verpflichtung. Man könnte dies mit Butlers oben schon erwähnter Überlegungen zu einer Unterscheidung von *recognition* und *apprehension* in Verbindung bringen. Erstere ist die Normalität des Anerkennens, Zweitere die Möglichkeit der Wahrnehmung von Vulnerabilität und einer Verpflichtung über diese Normalität hinaus (Butler 2009, 4–8). Zwar lässt uns Butler weitgehend über die Bedingungen einer solchen *apprehension* im Unklaren (und wird, wie oben gezeigt wurde, bei der Nichtanerkennung etwa von Embryonen geradezu apodiktisch). Doch die beschriebenen Analysen des ethischen Angegangenwerdens und der sich damit verbindenden Motivationskraft gerade durch die leibliche Schwäche, die Fragilität des Anderen, bei Levinas (Levinas 1983, 222–224; Levinas 1996, 93) und Derrida sind hier von großer Erklärungskraft. Diese Erfahrung ermöglicht es, bestehende Routinen der Aufmerksamkeit und Anerkennung in Frage zu stellen, verdinglichende Typisierungen (vgl. Honneth 2005, 102) zu entlarven und damit zu einer Verschiebung eigener Verhaltensdispositionen oder gar unseres kollektiven Ethos beizutragen, sodass jedes Ethos als in *statu nascendi* beschrieben werden kann.

5. Conclusio

Die Sache des Ethischen wird gegenüber dem moralischen Individualismus durch eine Ethik des vulnerablen Leibes in mehrfacher Hinsicht verschoben. *Erstens* wird darauf insistiert, dass es nicht zwingend rationale Kompetenzen sind, die einen moralischen Status und damit moralische Obligationen konstituieren. Diese mögen eine Rolle spielen (z.B. bei unterschiedlichen Gewichtungen im Tierschutz), können aber relational konstituierte Verpflichtungen (gegenüber Kleinkindern, behinderten

Menschen usw.) nicht hinreichend erklären und sind mitunter kontraintuitiv. Es ist Angewiesenheit, nicht Autonomie, die uns verpflichtet. Damit verbindet sich *zweitens* die Einsicht, dass negative Abwehrrechte durchaus nicht hinreichend sind für eine gelingende Moralität. Insofern ist ein Zugang, der die Ermöglichungsbedingungen eines wie auch immer gearteten lebenswerten und selbstbestimmten Lebens, wie er bei Nussbaum, Butler und Mackenzie sich je unterschiedlich darstellt, zu würdigen, wenn er auch mit einem *Alteritätsvorbehalt* zu versehen ist, um die oben angesprochene Gefahr eines Normalisierungsdrucks hintanzuhalten. *Drittens* kann auf die Genese der jeweiligen Perspektive rekurriert werden. Mein Leib als Träger meines Verhaltens verdankt sich einer Sozialisation, die zur Inkorporierung eines Ethos führt, das sich *in statu nascendi* befindet. Es gibt eine gewisse normative Infrastruktur, die immer in Bewegung ist, aber dennoch meine Gewohnheiten, meinen habituellen Leib und damit meine Wahrnehmungs- und Anerkennungsdispositionen determiniert. *Viertens* wäre einerseits darauf hinzuweisen, dass die Begegnung mit dem Anderen mich verpflichtet, kein Gesetz oder ein moralischer Status, der besonderen Kompetenzen entspringt. Mit Brenner (2006, 129) wäre zu konstatieren, dass einer Ethik ohne Angespochensein und Situiertheit das motivationale Moment fehlen würde.

Literatur

- Agamben, Giorgio. 2003. Das Offene. Der Mensch und das Tier. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bergoffen, Debra. 2013. Contesting the Politics of Genocidal Rape. New York: Routledge.
- Blume, Anna. 2003. Scham und Selbstbewusstsein. Zur Phänomenologie konkreter Subjektivität bei Hermann Schmitz. Freiburg/München: Alber.

- Brenner, Andreas. 2006. Bioethik und Biophänomen. Den Leib zur Sprache bringen.
- Brenner, Andreas. 2008. Ein Querschnitt. Der Kaiserschnitt und das Ende der Geburt. In: Michael Großheim (Hg.): Neue Phänomenologie zwischen Theorie und Praxis. Festschrift für Hermann Schmitz. Freiburg/München: Alber.
- Brenner, Andreas. 2013. Körper/Leib. In: Rolf Gröschner/Antje Kapust/Oliver W. Lembcke (Hg.): Wörterbuch der Würde. München: Fink, 163–164.
- Butler, Judith. 2005. Gefährdetes Leben. Politische Essays. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith. 2009. Frames of War. London/New York: Verso.
- Crary, Alice. 2010. Minding What Already Matters. A *Critique* of Moral Individualism. In: Philosophical Topics 38/1 Spring 2010, 17–49.
- Derrida, Jacques. 2010. Das Tier das ich also bin. Wien: Passagen.
- Diamond, Cora. 2012. Menschen, Tier und Begriffe. Aufsätze zur Moralphilosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Esposito, Roberto. 2010. Person und menschliches Leben. Zürich: Diaphanes.
- Fuchs, Thomas. 2008. Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption. Stuttgart: Kohlhammer.
- Fuchs, Thomas (Hg.). 2014. Das leidende Subjekt. Phänomenologie als Wissenschaft der Psyche. Freiburg im Breisgau: Alber
- Gröschner, Rolf/Kapust, Antje/Lembcke Oliver (Hg.). 2013. Wörterbuch der Würde. München: Wilhelm Fink.
- Großheim, Michel (Hg.). 2008. Neue Phänomenologie zwischen Theorie und Praxis. Festschrift für Hermann Schmitz. Freiburg/München: Alber.
- Hamrich, William. 2002. Maurice Merleau-Ponty: „Ethics“ as an Ambiguous, Embodied Logos. In: John J. Drummond (Hg.): Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. Dordrecht/Boston/London, S. 289–310.
- Heidegger, Martin. 2001. Einleitung in die Philosophie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Held, Klaus. 2007. Lebenswelt und politische Urteilskraft. In: Giovanni Leghissa/Michael Staudigl (Hg.). *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*. 17–32.
- Held, Klaus. 2010. Zur phänomenologischen Rehabilitation des Ethos. In: Mirko Wischke/Andrzej Przyłbski (Hg.): *Recht ohne Gerechtigkeit? Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaats*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 7–20.
- Hobbes, Thomas. 2007. *Leviathan*. Stuttgart: Reclam.
- Holzhey-Kunz, Alice. 2014. Phänomenologie oder Hermeneutik des seelischen Leidens? In: Thomas Fuchs (Hg.): *Das leidende Subjekt. Phänomenologie als Wissenschaft der Psyche*. Freiburg im Breisgau: Alber, 33–51.
- Honneth, Axel. 2003. *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 2005. *Verdinglichung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Husserl, Edmund. 1950. *Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. 1952. *Husserliana IV. Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Dordrecht/Den Haag: Springer.
- Husserl, Edmund. 1973. *Husserliana XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlaß 2*. Dordrecht: Springer.
- Huth, Martin. 2013. „Negative Integrität“. *Das Konzept der Leiblichkeit in der Ethik der Mensch-Tier-Beziehung*. In: *Tierethik. Zeitschrift zur Mensch-Tier-Beziehung* 2013/1 Heft 6, 108–128.
- Kant, Immanuel. 1977a. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel. 1977b. *Die Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Landweer, Hilge. 1999. *Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Levinas, Emmanuel. 1983. *Die Spur des Anderen*. Hamburg: Meiner.
- Levinas, Emmanuel. 1992. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg im Breisgau: Alber.

- Levinas, Emmanuel. 1996. *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*. Wien: Passagen.
- Liebsch, Burkhard. 2013. Verschiedene Wege vom Selbst zum Anderen. Befremdliche Selbstverhältnisse in sozialer Relation: Grenzen der Empathie zwischen Liebe und Hass. In: Thiemo Breyer (Hg.): *Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*. München: Fink, 301–332.
- Mackenzie, Catriona/Rogers, Wendy/Dodds, Susan. 2013. Introduction: What Is Vulnerability and Why Does it Matter for Moral Theory? In: Catriona Mackenzie/Wendy Rogers/Susan Dodds. *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. 1–29.
- Mackenzie, Catriona. 2013. The Importance of Relational Autonomy and Capabilities of an Ethics of Vulnerability. In: Catriona Mackenzie/Wendy Rogers/Susan Dodds. *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 33–59.
- Mackenzie, Catriona/Rogers, Wendy/Dodds, Susan. 2013. *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1966. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter.
- Nussbaum: *Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, John. 1979. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Regan, Tom. 2004. *The Case for Animal Rights*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Schmitz, Hermann. 2005. *Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie totaler Vernetzung*. Freiburg im Breisgau: Alber.
- Schmitz, Hermann. 2007. *Freiheit*. Freiburg/München: Alber.
- Singer, Peter. 2011. *Practical Ethics*.
- Waldenfels, Bernhard. 2000. *Das leibliche Selbst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. 2012. *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard. 2015. *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Worms, Frederic. 2013. *Über Leben*. Berlin: Merve.

Young, Iris Marion. 1999. Fünf Formen der Unterdrückung. In: Herta Nagl-Docekal/Herline Pauer-Studer. *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 99–139.