

Sterbehilfe und Subjektivität

Moraltheologische Erwägungen zum postmodernen Personenverständnis¹

Lars Reuter, Aarhus

Häufig wird die Autonomie des menschlichen Individuums als ein angeblich entscheidendes Kriterium zur Bestimmung des ethischen Charakters einer konkreten Handlung benutzt. Dies gilt besonders für den medizinischen Sektor, wo die Autonomie als Inbegriff des Rechts des Individuums verstanden wird, über die die Integrität betreffenden Bereiche frei verfügen zu dürfen, z.B. im Hinblick auf den Beginn oder Abbruch medizinischer Behandlung. In der gegenwärtigen Diskussion zur Sterbehilfe wird der Hinweis auf die Autonomie des Patienten benutzt, um das ethische und möglicherweise auch juristische Recht dieses Menschen zu verteidigen, über den Zeitpunkt seines Todes selbst verfügen zu können und ihn also nicht der Natur und damit zumindest anscheinend Gott zu überlassen, auch wenn dies erfordert, dass ein Arzt die als notwendig erachtete Tötung ausführt. Darf der Mensch also den Zeitpunkt seines Todes selbst bestimmen und gegebenenfalls dazu die Hilfe eines anderen, typischerweise eines Arztes in Anspruch nehmen?

Nun würde ein eigentliches Recht zur Sterbehilfe auch die Verpflichtung eines anderen einschließen, diese Handlung auszuführen. Das könnte zu einer Spannung zwischen der Autonomie des Patienten und der des behandelnden Arztes führen, sobald dieser diese Aufgabe nicht wahrzunehmen wünscht.

Diese Art des Interessenkonflikts, die von dem Wunsch geschürt wird, die Integrität und damit die Autonomie verschiedener Individuen zu respektieren, findet sich in vielen gesellschaftlichen Bereichen und tritt besonders im medizinischen Bereich in sogenannten westlichen Ländern auf. Beispielsweise mag ein Patient eine medikamentöse Abhängigkeit um erleichterter Symptome willen in Kauf nehmen, während ein Arzt unter Umständen eine solche Abhängigkeit als unerstrebenswert einschätzt und daher geringere Dosierungen verabreichen will, auch wenn dadurch bestimmte Symptome sich verschlimmern könnten.

Wann immer nun jemand aufgrund eines bereits perzipierten oder erst antizipierten Leidens zu sterben wünscht, ist damit das Selbst dieser Person in den Mittelpunkt gerückt. Da nämlich der leidende Mensch sich in der Regel als Opfer dessen sieht, das ihn Leiden macht – und wir lassen hier somit gewisse

psychologische Mechanismen außer Acht -, kann man das Leid als eine Art der Entfremdung zum eigentlichen Ich betrachten, die wiederum den Einzelnen verstärkt zu sich selbst und damit zu seinem Proprium zurückführt. Er erlebt sich so als Opfer eines Zustandes, einer Entwicklung oder einer Handlungsweise, die die Veränderung der bisher erlebten Identität vornimmt, nämlich den Wechsel vom integrierten zum leidenden Ich, und diese Identität so in fast dialektischer Weise in ein weitaus schärferes Licht rückt. Erlebtes wird ja erst dann zum Leid, wenn es befremdet, gerade weil es kontrastiv zur eigenen Identität wahrgenommen wird. Diese Dialektik liegt also darin begründet, dass das Leid als existentielle Erfahrung der *condition humaine* in Wirklichkeit die Verfasstheit menschlicher Natur bloßlegt. Theologisch gesprochen bedeutet dies, dass das Leid, versinnbildlicht im Kreuz, Gott verbirgt und den Menschen offenbart.

Es ist analytisch evident, dass solche Erfahrung ein Selbst voraussetzt, da dies schon implizit mit dem allgemeinen Begriff des Leidens gegeben ist. Es ist nämlich nur dann sinnvoll, von Leid zu sprechen, wenn der Term und der mit ihm verbundene Begriff auf individuelle Erfahrung angewendet werden kann, da er sonst für die Sprechergemeinschaft ohne lexikalische Bedeutung wäre. Ich kann also jetzt hier das Wort „Leid“ verwenden, weil ich erwarte, dass dieses Wort aufgrund eigener realer oder begrifflicher Erfahrung verstanden wird.

Semantisch gesehen ist der Begriff des Leids aus den unzähligen Leiderfahrungen Einzelner destilliert, was zugleich die Existenz eines Leidenden voraussetzt, eines Selbst also, dass in seinem Leiden sich klar als Ich begreift. Im Leiden vermag der Einzelne nämlich zumindest seine Erfahrung als ebensolche zu benennen und ist so Opfer und Reflektierender zugleich und vielleicht gar zu anderen Zeiten auch selbst Akteur, nämlich stets dann, wenn er anderen Leid zufügt.

Dieser Sachverhalt erhellt, wie der Begriff der „Autonomie“ argumentative Bedeutung erlangen kann. Er dient nämlich als Hinweis auf das Recht auf persönliche Überzeugungen und Präferenzen, die in der Integrität des Einzelnen als menschliches Wesen verwurzelt sind und daher mit autoritativem Charakter vorgetragen und unterstützt werden. Dieser besondere Gebrauch basiert auf drei Voraussetzungen:

Erstens wird damit indirekt auf Vorgängiges Rekurs genommen, gleichsam auf eine prärationale oder transsubjektive, wenn nicht gar transzendente Dimension menschlicher Existenz, die die Ebene individueller Subjektivität bewusst überschreitet. Der Hinweis auf die Autonomie ergibt nämlich nur dann einen Sinn, wenn Funktion und Inhalt dieses Hinweises verständlich sind, natürlich unter dem Vorbehalt aller menschlicher Kommunikation, wonach das, *quod recipitur per modum recipientis recipitur*. Es bedarf also eines kollektiven Raumes der Rationalität, der es als konstitutiver

¹ Gastvorlesung am 26. April 1999 auf Einladung der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg.

Kontext ermöglicht, die eigene Autonomie der anderer gegenüberstellen zu können.

Zweitens ist dieser Hinweis natürlich nicht als eine bloß launige Redeweise zu sehen. Ihm kommt ein besonderes argumentatives Gewicht zu, das durchaus mit dem des Hinweises auf das Gewissen verglichen werden kann. In beiden Fällen soll der Einzelne gegen vermutete oder tatsächliche Überschreitungen anderer Individuen oder der Gesellschaft als ganzer verteidigt werden. Es ist ja bezeichnend, dass beide Hinweise nicht dazu dienen, Übereinstimmung zu markieren, sondern gerade begründen sollen, warum der Einzelne von ethischen oder rechtlichen Normen im Sinne einer Eigeninterpretation abzuweichen wünscht.

Schließlich bedingt der Begriff der Autonomie ein Personenverständnis, wonach das Individuum ein klares Bewusstsein über die eigene Identität und Integrität besitzt, so wie dies beispielsweise in Boethius' klassischer Definition indirekt gesetzt ist: „*persona est naturae rationabilis individua substantia.*“

Diese drei Voraussetzungen illustrieren deutlich, dass der Hinweis auf die Autonomie im eigentlichen Sinne „modern“ ist. Nun verwende ich diesen Ausdruck allerdings mit einer gewissen Zurückhaltung. Es mag nämlich in der Tat ein wenig präziser sein, von einer bestimmten Auffassung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft zu sprechen, wonach eine Gesellschaft als gewollte und bewusste Konstruktion von frei und zu einem gewissen Grade unabhängig voneinander agierenden Individuen entstanden ist. Es ist daher im Grunde genommen zweitrangig, wie sich eine nach einer solchen Auffassung konstruierte oder zumindest so wahrgenommene Gesellschaft detailliert ausnimmt. Daher ist es möglich, so scheinbar verschiedene Gesellschaftsformen wie den Senat und das Volk von Rom, Florenz, die erste Republik oder auch die USA als Konkretisierungen dieser Gesellschaftsauffassung zu sehen. Der determinierende organisatorische Faktor ist natürlich in allen Fällen die Vernunft, insbesondere so wie ihre Funktion im *contrat social* verstanden wird. Aus diesem Zusammenhang geht somit hervor, dass der Hinweis auf die Autonomie unter der Annahme theoretischer Vernunft und ihrer praktischen Applikation durch des in ihr partizipierenden Individuums geschieht. Dieser *homo agens* ist eigentlicher Anstoß, wenn auch nicht Grund moraltheologischer Reflexion. Wer ist aber dieser Mensch, der sein Leben beenden möchte, was zeichnet ihn aus und wie sollen wir uns seinem Wunsche gegenüber aus moraltheologischer Sicht verhalten?

Bisher habe ich mich nämlich innerhalb der Strukturen konventioneller Rationalität bewegt und will versuchen, dies auch weiterhin zu tun. Die Analyse der, zugegebenermaßen, axiomatischen Ausgangsfrage und die nachfolgende Systematisierung ihrer Problemschichten entspricht natürlich dem Duktus logischen Denkens. Wie bekannt, ist aber dieses Verfahren nachhaltig aus post-

strukturalistischer oder – allgemeiner – aus postmoderner Sicht kritisiert worden. Ich verstehe den Kern dieser Kritik folgendermaßen: während das kartesianische Denken das Ich als Quell und Garant der Erkenntnis etabliert, also das Gedachte, genauer gesagt, das Denken, gleichermaßen per se als den Beweis des Denkenden manifestiert, setzt postmoderne Kritik genau an diesem Punkt an und bezweifelt die Objektivität und Identität eben dieser Erkenntnis, *weil das Gedachte wie der Denkende nur Konstruktionen sind*. Die vermeintliche Quelle ist also lediglich eine Spiegelung. Diese Fragen stellen sich natürlich nicht in einem geschichtslosen Raum. Sie sind vielmehr eingebettet in die Relationalität unserer hochspezifizierten Gesellschaften, die ihrerseits entstanden sind auf den Ruinen der anthropozentrischen Moderne. Für manche ist schon der Zweite Weltkrieg und insbesondere Auschwitz die Bankrotterklärung der Moderne, während andere die Krisen der siebziger und achtziger Jahre, kulminierend in den Ereignissen des Jahres 1989, als das eigentliche Ende des Projektes Moderne ansehen.

Fest steht jedoch, dass das Ende des Milleniums die westlich geprägten Nationen in einem Zustand der leichten Unsicherheit erreicht. Politisch scheint die Zeit der großen Entwürfe vorbei, kirchlicherseits ahnt man die Verdunstung etablierten Christentums und in ökonomischer Hinsicht herrscht Uneinigkeit, ob die vorige europäische Rezession abgeschlossen oder die nächste schon begonnen hat.

Der Akteur dieser Moderne ist also längerer postmoderner Dekonstruktion unterworfen worden, insbesondere seine vermeintliche Ontologie, die nur mehr rein artefaktisch verstanden wird. In einer Stanford University Konferenz über die Rekonstruktion der Individualität wurde schon im Jahre 1984 eine bemerkenswert gültige Bestandsaufnahme dieser Kritik vorgelegt.² Demnach wird bewusste Erfahrung, insbesondere die der eigenen Individualität, entnaturalisiert und nun als Ergebnis mannigfaltiger Determinierungen sozialer, kultureller und linguistischer Art verstanden. Zusammen mit den positiven Wissenschaften und ihren Erklärungsmodellen wurde so das individuelle Selbstverständnis destruiert, da der Autonomiebegriff voraussetzt, dass der Mensch in der Lage ist, bewusst und kontrollierend seine Umgebung zu gestalten. Dies hat weitgehende gesellschaftliche Folgen, da das Netzwerk sozialer Institutionen nach autonom agierenden Individuen verlangt.³ Es mag hierzu hilfreich sein, daran zu erinnern, dass z.B. kapitalistische Marktwirtschaft, katholisches Eherecht oder konstitutionelle Demokratie auf einem solchen Personenverständnis fußen. Manche fragen jedoch, ob eine durch diese Kritik in

2 Heller, Thomas C./Sosna, Morton/Wellbery, David E. (Hg.), *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Stanford 1986.

3 Ebd. 12 sowie 7- 10.

ihre sprachlichen und epistemologischen Fundamenten geschwächte Individualität diese Aufgaben noch erfüllen können.⁴ Der Kontrakt ist schließlich die Bedingung der Möglichkeit von ziviler Gesellschaft.

Es ist interessant, dass das Individuum sich jedoch nicht ganz so schnell verabschiedete. Im selben Zeitraum gab es nach der Auffassung von Heller und Wellbery verschiedene Versuche, das Individuum zu rekonfigurieren, wofür Nietzsche emblematisch ist. Dies beleuchtet eine grundlegende paradoxe Spannung in der Darstellung des Individuums, nämlich die gleichzeitige Entmantelung der klassischen Figur der Individualität im Zuge ihrer Neuschöpfung.

In den letzten Jahrzehnten hat es mehrere Versuche gegeben, dieses Paradox zu lösen, insbesondere um den Sinn der Ethik willen. Gerade das systematische Wissen um die objektiven Determinanten des Bewusstseins schien ja ein theoretisches Bollwerk gegen die ethische Anarchie radikaler Subjektivität zu formen. Diese Strukturen wurden jedoch zunehmend selbst Gegenstand individueller Analyse, insbesondere im Hinblick auf ihre Rolle in der Herrschaft des Wissens und der Macht.⁵

Die Stanford Konferenz schloss deswegen, dass es nur zwei Wege gäbe, Autonomie sinnvoll zu erhalten oder zumindest zu erfassen: den authentischen oder den inauthentischen Individualismus. Dies stiftete eine Opposition zwischen dem inauthentischen Leben, das durch ökonomische und administrative Mechanismen moderner Massengesellschaft produziert wird und der Möglichkeit moralischer Verantwortung und autonomer Wahl, die der authentischen Annäherung an eigene Erfahrung folgt. Das Problem besteht denn darin den Gegensatz zwischen strukturierter Determination und dem Potential für eine freie Äußerung des Selbst aufzuheben.⁶

An diesem Punkt nun sind wir meines Erachtens etwas überraschend an der anthropologischen Dimension des theologischen Projekts angekommen. Wenn wir die Möglichkeit eines sinnvollen Diskurses über Gott als Schöpfer, Herrscher, Lebensspender und Erlöser allen Seins als zentrales Problem dieses Projekts sehen, d.h. die Rede von Gott als Notwendigkeit annehmen, müssen wir voraussetzen, dass Gott wirklich sich dem Menschen offenbaren kann, der wiederum sich selbst frei und darum bewusst zu seinem Schöpfer hinwenden vermag. Gerade darum wird es deutlich, dass die postmoderne Auffassung von selbst als bloß konstruiertes „selbst“ mit den theologischen Traditionen kollidiert, in denen der Mensch sich im Schnittpunkt der *lex naturalis* und *lex aeterna* befindet. Genau dieser Punkt ist aber meiner Meinung nach der

4 Ebd. 12.

5 Vgl. ebd. 9f.

6 Ebd. 12.

eigentliche Kern menschlicher Natur. In der Schöpfung ist nur der Mensch in der Lage, Gottes Gesetz im Lichte natürlicher Ordnung zu interpretieren.

In dem Maße, wie es in der gegenwärtigen Debatte zur Sterbehilfe um den Menschen geht, der zu sterben und dies unter dem Hinweis auf die eigene Autonomie anderen gegenüber zu verteidigen wünscht, wirkt diese Debatte wie ein antagonistisches Ringen der Spätmoderne in einer Welt, die sich schon von ihr verabschiedet hat – oder verabschiedet zu haben glaubt. Denn ich bin nicht überzeugt, dass der Mensch in der Tat nur konstruiert ist. Da ich zugleich meine, dass Moralthologie als theologische Disziplin wie oben ausgeführt von der Existenz, Identität und Integrität des Menschen abhängt, möchte ich nun aufweisen, warum es noch immer sinnvoll ist, vom menschlichen Selbst als Person zu sprechen.

Hierzu bediene ich mich eines Entwurfs, der von Calvin O. Schrag in seinem prägnanten „The Self after Postmodernity“ vorgelegt worden ist.⁷ Nach diesem Entwurf führt die ansonsten berechnete Kritik an klassischer Substanztheorie und moderner phänomenologischer Auffassung bezüglich des Selbst nicht dazu, dass *per se* das Selbst in jeder Form verworfen werden muss.⁸ Für Schrag liegt die Ursünde der Moderne darin, den Menschen kartesianisch zum Objekt subjektiver Untersuchung gemacht zu haben. Indem also der Mensch Gegenstand wissenschaftlicher Analyse wird, mutiert er vom „wer“ zum „was“. Im Abstand zu sich selbst, der zunächst notwendig erschien, um die Natur des menschlichen Wesens zu fassen, entstand ein Dickicht des (Selbst-)Zweifels, in dem die Definition des Menschen als mentale Substanz sich letztlich nicht erhellen ließ.⁹ In der Abstraktion der an sich existentiellen Frage „wer bin ich?“ zum metaphysischen „was ist der Mensch?“ bleibt die Frage über den Fragenden unbeantwortet.

Das Selbst nach der Postmoderne ist für Schrag orientiert an Praxis. Es ist definiert durch seine kommunikative Praktiken, seinem in Diskurs erlangten Selbstverständnis, seinen Handlungen, seinem Zusammensein mit anderen und seiner Erfahrung von Transzendenz.

Schon hier ist es hilfreich, die Verbindung zur Diskussion über die Sterbehilfe zu ziehen: Der Mensch, der den Wunsch äußert zu sterben, ist sich ja bewusst, dass dieser Wunsch ausschließlich sein eigener Wunsch ist und nicht der eines anderen, obwohl er natürlich von äußeren Faktoren beeinflusst sein kann. Der Hinweis auf die Autonomie unterstreicht gerade diesen Bezug zum eigenen Ich. Dieser Hinweis nun wird im Wissen um andere formuliert und ist in seiner argumentativen Funktion diskursiv angelegt, da die Autonomie gerade den Ab-

7 Schrag, Calvin O., *The Self after Postmodernity*, New Haven/London 1997.

8 Ebd. 8f.

9 Ebd. 12f.

stand zu anderen, aber nicht zu einem selbst markiert. Im Hinweis auf die Autonomie liegt weiter eine Aufforderung an den Anderen, diese Autonomie zu respektieren, also ein Rekurs auf die Ebene der Intersubjektivität. Ich kann es nur wagen, auf meine Autonomie hinzuweisen, wenn ich vermute, dass der Andere dies versteht und als verpflichtend erfasst, und zwar unabhängig von seinem Verhältnis zu mir, ja gerade ob meiner Verschiedenheit willen. Wären wir beide nämlich identisch, brauchte es eines gesonderten Hinweises nicht. Der Hinweis auf die Autonomie wird so ein Hinweis auf die eigene Sonderheit, um derentwillen ich respektiert zu werden wünsche. In diesem Licht wird deutlich, warum z.B. Schrag verteidigen kann, dass der Einzelne sich in seinem Sprechen und seinem Erzählen versteht. Man könnte sagen, dass erst der Hinweis auf die eigene Autonomie mir selbst vergegenwärtigt, wer ich eigentlich bin, nämlich ich selbst. Der Term „Autonomie“ ist also eine Chiffre für die Identität des menschlichen Individuums mit der daraus folgenden Integrität, die den Respekt anderer abnötigt.

Gerade diese Integrität jedoch wird in der postmodernen Kritik bezweifelt. Nun könnte man schon an diesem Punkt mit einem rein logischen Einwurf spielen und fragen, wer denn bitte zweifelt. Ohne Zweifler kein Zweifel, was wiederum bedingt, dass man sich zumindest seines eigenen Zweifels sicher ist. Der Zweifler kann sich ja nicht selbst bezweifeln, da dies dem Zweifel das Fundament entzöge. Aber die Lage ist natürlich ernster. Auf den Punkt gebracht steht nämlich zur Debatte, ob die Tatsache, dass der Einzelne sich in seinen Urteilen, emotiven Äußerungen, Fragen, ethischen Begründungen und ästhetischen Präferenzen jeweils verschieden äußert, wirklich zu der Verschiedenheit, Pluralität und Unfertigkeit führt, die eine Rede von selbst als Person kontraindiziert.¹⁰ Nach der Auffassung Schrags, mag dies zu einem Subjekt führen, das zu dünn ist um die Verantwortung seines narrativen Engagements zu tragen. Er fragt: „Nachdem all der postmoderne Staub sich gelegt hat, welche Spuren bleiben vom Selbst in Diskurs, dem Selbst in Aktion, dem Selbst in Gemeinschaft und dem Selbst in Transzendenz?“¹¹ Mit ihm meine ich viele.

Das „wer“ des Diskurses, d.h. das erzählende Selbst, versteht sich selbst im Hören und Vermitteln von Erzählungen.¹² Dabei geht es sowohl um nahe und ferne Anliegen, denen doch gemeinsam ist, dass sie das Subjekt in einem Sprechgeschehen plazieren und nicht an einem Nullpunkt menschlicher Erkenntnis.¹³ Der Klang der Worte, die an mein Ohr dringen, bevor ich sie selbst sprechen kann, formen ja in mir eine Matrix für spätere Erkenntnis und Befähigung. Dabei ist es wichtig hervorzuheben, dass solche Matrix nicht die

10 Vgl. ebd. 27.

11 Ebd. 28.

12 Ebd. 24.

13 Vgl. ebd. 33.

eigene Identität ersetzt, sondern sie zu formen hilft. In diesem Zusammenhang müssen wir die verschiedenen Ebenen der Sprache differenzieren. In der Analyse von Sprechen und Sprache ist die Frage, wer denn spricht, eher sekundär, da der Einzelne hinter dem Verbindenden zurücktritt. Dagegen ist im Diskurs und in der Erzählung diese Frage zentral. Im universitären Diskurs z.B. geht es sehr wohl um die bestimmte Person und ihren singulären Beitrag zum kollektiven Erkenntnisprozess. Dieses „wer“ des Diskurses ist ein Erstrebtes und Erarbeitetes, das auch dem Vergessen anheimfallen kann. Es besteht jedoch über einzelne Sprachspiele und individuelles Sprechen hinaus. Die verschiedenen Episoden unseres Lebens, wozu auch die unserer Diskurse zu zählen sind, bilden eine Einheit im Selbst, zu der meines Erachtens auch die Erinnerung gehört. Das Erleben dieser Episoden meines Lebens und das persönliche Wissen darum sind im dreifachen Sinne in mir, und zwar nur in mir, aufgehoben. Selbst wenn man annähme, das ich in jeder einzelnen Episode mich selbst anders präsentierte oder gar verschiedene Ichs realisierte, wäre es doch immer noch ich selbst und eben nicht ein anderer, der dies so wählen würde. Mir scheint, dass aus diesem Grund Schrag zuzustimmen ist, wenn er das Selbst als nicht in oder durch die Zeit existierend beschreibt, sondern als in sich selbst verzeitlicht. Die Zeit ist integrativer Bestandteil meiner selbst und formt meine Identität mit.¹⁴ Wenn deshalb ein Einzelner die Sterbehilfe wünscht, weil er sich entweder als durch das Leid von sich selbst entfremdet erlebt oder eine Krankheit als Angriff auf das eigene Selbstbildnis fürchtet, ist dies ein Versuch, sich selbst zu entzeitlichen. Aber auch eine Schönheitskönigin wird älter und der Versuch ein idealtypisches Ich der Zeit vorzuenthalten endet in den Gefängnissen der Garbo und Dietrich.

Der Kontext und Horizont menschlicher Handlungen nun wird durch Erzählungen gebildet, ein nach Julia Kristeva dynamisch sprechendes und handelndes Subjekt, das sich in kreativen Werden befindet und so als *sujet en procès* bezeichnet werden kann.¹⁵ Es ist selbstverständlich, dass menschliche Handlung sich entfaltet vor dem Hintergrund der Tradition kommunikativer Praxis, die weitestgehend geborgt ist. Meine Sprache ist ja wie schon ausgeführt größtenteils nicht von mir selbst geschaffen, wie schon der aufschlussreiche Term „Muttersprache“ belegt. Es ist eben im übertragenen Sinne ihre Sprache, bzw. die der Mutter der Mutter usw. Auf dem Gebiet der Sprache gibt es deswegen keine Autonomie, ja sie ist dieser geradezu entgegengesetzt. Wenn ich so reden will, wie nur ich will, wird mich selten jemand verstehen, so wie den Mann, der zum Tisch „Stuhl“ sagen wollte.

14 Ebd. 37.

15 Ebd. 40.

Wann immer nun das Selbst performative Rede tätigt, Versprochenes hält und Zukünftiges vereinbart, erweist sich das Selbst als konstant in Diskurs und Handlung und damit als ein einheitliches Selbst, das Raum und Bewegung lebt. Indem ich ausführe, was ich zu tun gedenke, bewege ich mich motorisch und zeitlich und erlebe so die Identität, die sich aus dieser persönlichen Kohärenz ergibt.¹⁶

Da nun dieses Selbst Mitglied einer Gemeinschaft ist, die er sich nur zu einem gewissen Grad selbst wählt und zu der er sich verhalten muss, weil er nicht anders kann, ist der Einzelne nicht nur sich selbst gegenwärtig, sondern ebenso zum und für den anderen und mit ihm.¹⁷ Das Selbst ist so immer schon begonnen kraft seiner Aufmerksamkeit für die Rede und die Handlungen anderer, die es zu einer angemessenen Reaktion nötigen.¹⁸ Dies ist der ethische Moment, in dem man sich selbst versteht als ein Selbst in Gemeinschaft, die einen einbezieht in die Anerkennung eines anderen „wers“, das man selbst nicht geschaffen hat und auf dessen Stimme und Handlung man gerufen ist in angemessener Weise zu antworten.¹⁹

Hierin liegt Verantwortung begründet. Für die Diskussion der Sterbehilfe bedeutet dies, dass der Wunsch zu sterben eben nicht nur ein rein persönlicher ist, jedenfalls nicht, wenn er in offizieller oder offiziöser Regie beispielsweise unter Teilnahme eines Arztes erfüllt werden soll. Ethik ist demnach in erster Linie nicht eine Umsetzung theoretisch fundierter Prinzipien, sondern Praxis, genauer gesagt, eine Form historischer Existenz in der das in der Welt sein in sich Verantwortung sich selbst und anderen gegenüber aufzeigt. In dieser Hinsicht bringt es Schrag meines Erachtens korrekt auf den Punkt, wenn er das Selbst als ethisches Subjekt definiert, dessen Subjektivität eben immer intersubjektiv ist.²⁰ Das ist ein Abschied von klassischen metaphysischen Theorien des Selbst als Seelensubstanz und den modernen insbesondere empirischen Theorien, die das Selbst lediglich als moralischen Akteur beschreiben, wie es meiner Interpretation nach im Emotivismus geschieht. In diesen Theorien wird das Subjekt als ein bestimmtes Wesen gesehen, dem gewisse moralische Prädikate zu eigen sind. Aber die Sprache des Besitzes erzeugt Abhängigkeiten und lässt moralische Eigenschaften wie Qualifikationen eines immer umfangreicher werdenden Lebenslaufes erscheinen. Dagegen heißt ethisch zu existieren „auf vorgängige Diskurse und Handlungen anderer Ichs innerhalb der Begrenzungen unserer gemeinschaftlichen Welt zu antworten.“²¹

16 Vgl. ebd. 64.

17 Ebd. 78.

18 Ebd. 91.

19 Ebd. 100.

20 Ebd. 101.

21 Ebd. 102.

Wiederum scheint mir wesentlich festzuhalten, dass eine solche Antwort allein aus dem Sein des anderen nötig ist. Das Kind, das dabei ist, vor das Auto zu laufen, bedarf ja meiner Hilfe jetzt. Auch das Zurückschrecken vor der eigentlich notwendigen Handlung beinhaltet in sich die Erkenntnis einer unmittelbaren Verpflichtung. Es ist allerdings möglich, dass bei Einzelnen diese Erkenntnis sich auf eine sehr begrenzte Gruppe beschränkt. Diese Form eines ethischen Partikularismus enthält die Annahme ethischer Verpflichtung, beschränkt aber ihre Gültigkeit auf die Menschen, die man aus unterschiedlichen Gründen als kompetente ethische Akteure betrachtet, während andere auf einem niedrigeren Niveau, eventuell gar auch in Bezug auf ihr Menschsein, angesiedelt werden.

Aus der historischen Dimension ethischer Praxis ergibt sich, dass das Selbst in Aktion ein Selbst in der Transzendenz ist. Es bewegt sich nämlich weg von dem, was geworden ist, hin zu dem, was noch nicht ist.²² So wie ich meine, dass Gegenwart nur als vergangene Zukunft existiert, und daher nicht zu fassen ist, ist auch unsere menschliche Immanenz materialisierte Transzendenz, insofern Potentialität menschliche Erfahrung transzendiert.

Bei Schrag finden wir einen ähnlichen Gedanken, wobei er Transzendenz unter zweierlei Rücksicht versteht: erstens als Transzendenz innerhalb von Immanenz und zweitens Transzendenz als radikale Andersartigkeit. Beide unterscheiden sich darin, wieweit sie in die Ökonomien des menschlichen Subjekts integriert sind und lassen sich mit Kierkegaards Religion A und B parallelisieren.²³ Während nun in der Modernen die Rationalität die Bedingung für Einheit war, fällt nach Auffassung Schrags nach der postmodernen Kritik an ihr diese Aufgabe der Transzendenz zu. Dies führt ihn dazu, das Konzept der sog. transversalen Vereinheitlichung bzw. Kommunikation vorzuschlagen. Demnach resultiert Einheit in unserer Welt aus dem transversalen Spiel der Meinungen, in dem Konvergenzen und Zusammenschlüsse kulturüberschreitend stattfinden. Man könnte auch sagen, dass zwar Einheit erstrebt wird, aber nicht unter der klaren Vorgabe einer bestimmten. Die transversale Kommunikation strebt nach Konvergenz ohne Zusammenfall, Vereinigung ohne Einheit, die Suche nach dem Verstehen im Kontext der Unterschiede.²⁴ Genau dies, so meine ich, ist der Prozess der Globalisierung.

Die Aufgabe der Transzendenz ist in dieser Kommunikation dreifach: sie ist erstens ein Prinzip des Protestes gegen kulturelle Hegemonie. Sie ist zweitens die Bedingung für transversale Vereinheitlichung, die eine Konvergenz ohne Zusammenfall hervorbringt. Schließlich ist sie eine Kraft des Gebens ohne

22 Ebd. 111.

23 Vgl. ebd. 114 und 120-123.

24 Ebd. 132.

Erwartung einer Gegengabe. Sie befindet sich somit eindeutig außerhalb der Ökonomien von Wissenschaft, Moral, Kunst und Religion als Kultur-Sphären. Auf diese Art bietet Transzendenz eine robuste Andersartigkeit.²⁵

Es hat sich somit gezeigt, dass wir durchaus von einem Selbst nach der Postmoderne sprechen können. Dieses Selbst ist aber nicht ein a-historisches, solipsistisches Substanzsubstrat, das gleichsam unbewegt biologische, soziale und psychologische Prozesse durchlebt. Das Selbst reist eben nicht im Korridorwaggon durch die Zeit. Es ist vielmehr ein Selbst, dessen Identität sich im Selbstvollzug ergibt, ein „wer“ des Diskurses, engagiert in Aktion, gemeinschaftlich situiert und durch Transzendenz gemildert.

Ich hoffe gezeigt zu haben, dass die Autonomie in Wirklichkeit nicht ein entscheidendes Kriterium zur Bestimmung des ethischen Charakters der Sterbehilfe sein kann. Sie kann es nicht sein, weil dieser vermeintlich objektive Ausdruck persönlicher Identität vielmehr ein Hinweis auf eigene Andersartigkeit dem anderen gegenüber ist. Da aber der Hinweis auf die Autonomie eben dazu dient, einen Abstand zu markieren und also nicht die eigene Position zu definieren oder gar die eigene Identität zu festigen, ist seine Funktion rhetorisch, aber nicht im eigentlichen Sinne argumentativ. Ironischerweise ist also dieser Hinweis, der doch gerade als Ausdruck persönlicher Unabhängigkeit par excellence gesehen wird, ein Zeichen der tiefgreifenden Verwiesenheit auf andere. Meine Sprache ist geborgt, mein Selbst diskursiv, mein Leben kontingent und das ganz Andere Horizont meiner Möglichkeiten. Wie kann ich da behaupten, mein Tod ginge nur mich an?