

Johannes Hoff

Vom »Sitz des Bewußtseins«

Die ethischen Folgen einer anatomischen Metapher

Das Bedürfnis, den Geist des Menschen anatomisch zu lokalisieren, ist so alt wie die Geschichte der Medizin. Schon von Hippokrates ist die Vorstellung überliefert, das Denken und Empfinden habe seinen Sitz im Gehirn¹ – eine Theorie, die von Platon zum Teil übernommen wurde.² Dem widersprach Aristoteles: weil er die Seele als das Lebensprinzip des Organismus bestimmte, das in der vitalen Körperwärme eines Lebewesens seinen elementarsten Ausdruck findet, lehrte er das Herz als Sitz der Seele.³ Erst seit dem 19. Jahrhundert versucht man diese Frage unter Einklammerung von metaphysischen Fragestellungen auf der alleinigen Grundlage der anatomischen und physiologischen Erforschung des Gehirns zu beantworten.⁴ Doch auch diese, vordergründig betrachtet rein methodologische Vorentscheidung stützt sich auf ein metaphysisches Vorurteil: den Glauben, daß man die Existenz des Bewußtseins an bewußtseinsspezifische Verhaltens- und Reaktionsmuster binden könne, die der empirischen Analyse zugänglich sind. Unter dieser in gewisser Weise antiaristotelischen Prämisse ist es naheliegend, das Bewußtsein mit dem Gehirn in Beziehung zu setzen; deutet doch alles darauf hin, daß das Gehirn für unser äußerliches Verhalten den Status einer sensomotorischen »Koordinationszentrale« hat.⁵ Konsequenterweise müßten wir dann aber auch anthropoiden Automaten »mentale Qualitäten« zugestehen – prinzipiell sind auch Maschinen dazu fähig, bewußtseinsspezifische Verhaltens- und Reaktionsmuster zu exekutieren.

Man braucht keine Science-Fiction-Szenarien zu bemühen, um begreiflich zu machen, daß Theorien über den »Sitz des Bewußtseins« gegen Ende des 2. Jahrtausends eine bis dahin kaum vorhersehbare ethische Tragweite erlangt haben. Umso strenger müssen die Maßstäbe sein, die man an solche Theorien legt. Nirgends wird das so anschaulich deutlich, wie in der Kontroverse um das Hirntodkriterium – und dies nicht nur im Kontext der amerikanischen Diskussion um eine weitere Vorverlegung des Todeszeitpunkts.

Die Hirntodkonvention – eine ethische Folge der Lokalisationstheorien

Setzt man das »Personsein« des Menschen mit der Fähigkeit zu Bewußtseinsäußerungen in eins, so wird man sich konsequenterweise der vor allem in den USA verbreiteten Position der Teilhirntod-Befür-

worter anschließen müssen.⁶ Der Tod des Menschen ist dann schon in dem Augenblick eingetreten, wo die Hirnrinde abgestorben ist. Ein Nachweis des Ausfalls sämtlicher Hirnfunktionen, wie ihn das in der Praxis noch etablierte *Ganzhirntodkriterium* fordert, ist dafür nicht erforderlich. Ohne Großhirn geborene Kinder (sogenannte Anenzephalie) und Menschen mit schweren, irreversiblen, aber nur teilweisen Hirnschäden (sogenannte Apalliker) haben unter dieser Todesdefinition ebenso ihr Recht verloren, zu uns Lebenden zu zählen, wie Ganzhirntote. Durch den Hirntod rutscht der Mensch gleichsam auf eine Stufe »niedrigeren Lebens« und verliert damit das Recht, als Person anerkannt zu werden.

Das Argument, hirntote Menschen seien tot, weil sie nicht mehr »bewußtseinsfähig« seien, muß in der Bundesrepublik aber schon aus juristischen Gründen auf Vorbehalte treffen. Kollidiert es doch mit einer verfassungsrechtlichen Tradition, die aufgrund der geschichtlichen Erfahrungen mit den Euthanasieprogrammen des Nationalsozialismus jeder wertenden Einschränkung des Lebensschutzes im Sinne von Art. 2 Abs. 2 Satz 1 des Grundgesetzes entgegenzuwirken versucht.⁷ Der Wissenschaftliche Beirat der Bundesärztekammer hat sich deshalb in seiner Stellungnahme aus dem Jahre 1993 gegen ein Teilhirntodkriterium ausgesprochen.⁸ Man plädiert – in Übereinstimmung mit dem Verfassungsrecht – dafür, sich allein an der *biologischen Existenz* des Menschen zu orientieren. Befremdlich ist nur, daß man dieser Forderung durch das *Ganzhirntodkriterium* entsprechen zu können glaubt.

Zur Rechtfertigung dieser Behauptung führt der Wissenschaftliche Beirat folgende Hypothese an: Das Gehirn habe die Funktion eines Zentralorgans, das für die Regulation und Selbstintegration des Gesamtorganismus verantwortlich sei. Der Ausfall des Gehirns sei deshalb dem Zusammenbruch des Organismus gleichzusetzen – der Organismus zerfalle mit dem Hirntod in eine Ansammlung von Einzelorganen. Man wird aber vergeblich nach einer sachlichen Begründung für diese Hypothese suchen. Was versteht man überhaupt unter der »Selbstintegration eines Organismus«? Die Klärung solcher Grundbegriffe der Biologie fällt zunächst nicht in die Kompetenz einer wissenschaftlichen Einzeldisziplin, sondern in den Grenzbereich von Natur- und Geisteswissenschaften. Die moderne, funktionalistisch ausgerichtete Medi-

Zum Autor:

Johannes Hoff ist Doktorand im Fach Ethik an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

1 Dazu und zur Rezeptionsgeschichte der Hippokratischen Theorie vgl. Canguilhem, G.: Grenzen medizinischer Rationalität. Historisch-epistemologische Untersuchungen, Tübingen 1989, S. 8ff.

2 Vgl. etwa Platon Timaios, Sämtliche Werke, Bd. V, Rowohlt, Reinbek 1969, S. 44d–45a.

3 Vgl. Aristoteles, Über die Seele, Paderborn 1947, 412ab; zur Bedeutung der vitalen Körperwärme: ders., Kleine Schriften zur Seelenkunde, Paderborn 1947, S. 469b.

4 Zur komplexen Vorgeschichte dieser folgenreichen Verschiebung vgl. Hagner, M., Das Ende vom Seelenorgan: Über einige Beziehungen von Philosophie und Anatomie im frühen 19. Jahrhundert, in: Florey, E./Breibach, O. (Hg.), Das Gehirn – Organ der Seele?, Berlin 1993, S. 3–21.

5 Zur Bedeutung des Modells der »sensomotorischen Maschine« für die Kolonialisierung des Gehirns als materieller Repräsentationsraum der Psyche vgl. Hagner, M., Hirnbilder. Cerebrale Repräsentationen im 19. und 20. Jahrhundert, in: Wetzel, M./Wolf, H. (Hg.), Der Entzug der Bilder. Visuelle Realitäten, 1994, S. 145–160.

6 Vgl. etwa Veatch, Robert M., The Impending Collapse of the Whole-Brain Definition of Death, in: Hastings Center Report 23, no. 4 (1993), S. 18–24.

7 Vgl. Höfling, W., Um Leben und Tod – Transplantationsgesetzgebung und Grundrecht auf Leben, in: JZ 1 (1995), S. 26–33. Höfling hält aus diesem Grund auch das Ganzhirntodkriterium für verfassungswidrig. Dazu auch: ders., Plädoyer für eine enge Zustimmungslösung, in: Universitas 4/1995, S. 357–364.

8 Bundesärztekammer: Der endgültige Ausfall der gesamten Hirnfunktionen („Hirntod“) als sicheres Todeszeichen, in: Deutsches Ärzteblatt 90, Heft 44, 5. November 1993 (42), B, S. 2177–2179.

9 Der Biologe und Neurokybernetiker Francisco Varela bezeichnet das Immunsystem sogar als das »zweite Gehirn unseres Körpers«, da es als ein netzwerkartig organisiertes System fungiere, das für den Aufbau unserer Identität nicht weniger bedeutsam sei als das neuronale Gehirn (ders., Das zweite Gehirn unseres Körpers, in: Fischer, Hans Rüdiger / Retzer, Arnold / Schweitzer, Jochen (Hg.), Das Ende der großen Entwürfe, Frankfurt a.M. 1992, S. 109–116). Die Bedeutung dezentraler Integrationsfunktionen für die Selbstintegration eines Organismus wird auch von dem Neurologen Martin Kurthen hervorgehoben, der neben dem Immunsystem auf die komplexen Steuerungsfunktionen des Blutgerinnungssystem verweist (vgl. ders., Ist der Hirntod der Tod des Menschen?, in: ETHICA; 2(1994) 4,

zin und Biologie ist für sich genommen nicht einmal fähig, eindeutig zwischen Menschen und Maschinen zu unterscheiden – geschweige denn, eine Definition von der Lebendigkeit eines Organismus zu geben. Die Frage nach dem Unterschied zwischen Lebendem und Totem kann nicht vollständig von dem abstrahieren, was wir vorwissenschaftlich als »lebendig« oder »tot« erfahren. Ein Todeskriterium, das – wie die Hirntodkonvention – sogar in offenem Widerspruch zu unserer vorwissenschaftlichen Erfahrung steht, erfüllt deshalb nicht einmal im Ansatz die Anforderungen, die an ein Kriterium zu stellen wären, das den Begriff »Leben« zum Gegenstand hat.

Der Verweis auf unsere vorwissenschaftliche Alltagserfahrung kann natürlich nicht das Bemühen um verallgemeinerbare Theorien ersetzen. Er erlaubt uns aber in naturwissenschaftlich nicht vollständig auflösbaren Grenzfragen zu beurteilen, ob eine Theorie ihrem Gegenstand angemessen ist. Eine in diesem Sinne angemessenere Theorie zur Beschreibung der Funktionsweise eines Organismus ist von der modernen biologischen Grundlagenforschung entwickelt worden. In Übereinstimmung mit der interdisziplinären Forschung in diesem Grenzbereich läßt sich das Phänomen der Selbstintegration eines Organismus als eine *Systemeigenschaft des Gesamtorganismus* bestimmen. Die Rede von einem »integrativen Zentralorgan« muß sich dann anhand von systemtheoretischen Begriffen ausweisen lassen.

Biologisch gesehen, läßt sich Leben auf verschiedenen Ebenen beobachten: auf der Mikroebene der Zellen, der Ebene einzelner Organe und der Ebene des individuellen Gesamtorganismus. Das Leben auf der Ebene des Organismus ist dann als eine Systemeigenschaft zu bestimmen, die solange besteht, wie die Wechselwirkung unter den Organen sowie zwischen den Organen und dem Ganzen erhalten bleibt. Jedes Organ ist an diesem Wechselspiel gleichwertig beteiligt. Die Selbstintegration eines Organismus kommt deshalb prinzipiell ohne die Rolle eines übergeordneten »Organmonarchen« aus, der über das Zusammenspiel der Einzelorgane wacht. Der hirntote Organismus eines Menschen macht von diesem Prinzip keine Ausnahme. Bei entsprechender intensivmedizinischer Unterstützung ist er auch nach Ausfall seiner im Gehirn lokalisierten zentralen Integrationsfunktionen dazu fähig, sich zu einem selbständigen und spontan agierenden Ganzen zu organisieren. Neben dem noch erhaltenen Rückenmark, das als ein zentrales Steuerungssystem gilt, sind hierfür vor allem dezentrale Steuerungssysteme wie das Stoffwechsel- oder das Immunsystem verantwortlich zu machen, dessen lange unterschätzte Bedeutung gerade in jüngster Zeit auf wachsendes Interesse stößt.⁹ Der Versuch, zwischen den Integrationsfunktionen des Gehirns bzw. des Hirnstamms und den übrigen integrativen Funktionen eines Organismus zu unterscheiden, kann deshalb nur als Ausdruck einer »falschen Verherrlichung des Gehirns«¹⁰ gewertet werden.

Für die Rezeption des Ganzhirntodkriteriums durch die bundesrepublikanische Ärzteschaft ist der fiktive Biologismus ihrer standesrechtlichen Dachorganisation dann auch praktisch bedeutungslos. Schon in der gemeinsamen Stellungnahme der ihr untergeordneten Fachgesellschaften aus dem Jahre 1994 wird man vergeblich nach einer biologischen Begründung des Hirntodkriteriums suchen. Die Rechtfertigung des Hirntodkonzepts beschränkt sich vielmehr auf die Auflistung der charakteristischen Merkmale eines »höheren Lebewesens«, die das »Geistige« des Menschen in den Mittelpunkt stellt: »Alle Lebensmerkmale, die ein höheres Lebewesen kennzeichnen, entstehen durch die Tätigkeit seines Gehirns. Beim Menschen ist das Gehirn zudem die notwendige und unersetzliche körperliche Grundlage für das stofflich nicht faßbare Geistige.«¹¹

Die faktische Rezeptionsgeschichte des Hirntodkriteriums bestätigt also, was aus systemtheoretischer und biologischer Sicht offenkundig ist: »Das Teilhirntodkonzept« – so die Bonner Neurophysiologen Kurthen und Linke – »ist in mancher Hinsicht nur das konsequent zu Ende gedachte Hirntodkonzept. Die empörte Ablehnung des Teilhirntodkonzepts gerade durch die Verfechter des Hirntodkonzepts kann auch als Ausdruck des Versuchs interpretiert werden,

die verdrängten Zweifel an der Angemessenheit des Hirntodkonzepts nun auf ein anderes Todeskonzept zu projizieren«. ¹²

Man versteht vor diesem Hintergrund die philosophische Brisanz der Hirntodkontroverse. Denn sie exemplifiziert auf geradezu idealtypische Weise die ethischen Folgen einer vordergründig betrachtet rein spekulativen philosophischen Setzung. Wenn das Personsein des Menschen mit dem spezifisch »Geistigen« im Gehirn lokalisiert werden kann, so ist es legitim, im Interesse potentieller Organempfänger zu fordern, daß in Zukunft auch Apalliker und anenzephalie Neugeborene als juristisch mindergeschützte Leichen eingestuft werden. Auch solche Menschen sind nicht dazu fähig, Bewußtseinszustände erkennbar zu artikulieren – wenngleich sie noch undefinierbare Schmatzlaute von sich geben oder gelegentlich Lach- und Weingrimassen ziehen. Doch was versteht man in diesem Zusammenhang unter dem »stofflich nicht faßbaren Geistigen« eines »höheren Lebewesens«? Können nicht auch Tiere Gefühlsregungen empfinden und zeigen? Was steht dagegen, die spezifischen Merkmale »höherer Lebewesen« noch etwas zu präzisieren, den Kreis der lebenden Menschen noch etwas enger zu ziehen? ¹³ Will man verhindern, daß im Zuge weiterer »Präzisierungsversuche« in Zukunft auch demente oder geistesgestörte Patienten zu Leichen erklärt werden, so bleibt nur die Orientierung an einem *unspezifischen* (ontologischen) Verständnis von Bewußtsein. Maßgeblich für das Personsein des Menschen ist dann schon die bloße *Existenz* von Geistigkeit. Doch was berechtigt uns dazu, das Gehirn zum ontologischen Sitz des Bewußtseins zu erklären? Bleiben wir beim Beispiel des Hirntoten: Hirntote Menschen können nicht mehr mit ihrer Umwelt kommunizieren. Aber was wissen wir über ihren Bewußtseinszustand *als solchen*?

Der »Konsens der Neurologen« – ein Spiel mit Metaphern

Bewußtsein läßt sich nicht auf Aufmerksamkeitsakte oder Bewußtseinsäußerungen reduzieren. ¹⁴ Ich verhalte mich nicht nur zu den Dingen, die mir als Objekte *in* der Welt begegnen. Ich bin mir dabei in irgendeiner Weise auch selbst mitgegeben. Ich habe ein Bewußtsein meiner *subjektiven* Existenz, obwohl sich meine Aufmerksamkeitsakte immer nur auf *Objekte* richten. Ob eine philosophisch letztgültige Erklärung dieses Phänomens überhaupt möglich ist, ist umstritten. Soviel aber ist gewiß: *Wenn* man eine solche Erklärung geben wollte, so müßte sie irgendeine Art von subjektivem Existenzgefühl voraussetzen, das unseren Aufmerksamkeitsakten vorausliegt und unsere geistige Existenz auch in den Augenblicken ausmacht, wo wir scheinbar abwesend, eben »unaufmerksam«

sind. Keine Wissenschaft der Welt könnte dieses subjektive Gefühl objektiv darstellen, denn niemand kann ein derartiges Gefühl exakt benennen, ohne es mit dem *Gegenstand eines Aufmerksamkeitsaktes* zu wechseln. Herauszufinden, was geschieht, wenn wir abwesend oder unaufmerksam sind, ist ebenso unmöglich, wie herauszufinden, wie das Zimmer im Dunkeln aussieht, indem man das Licht einschaltet.

Dem Forschungsbereich der objektiven Naturwissenschaften sind damit klare Grenzen gesetzt. Es ist von vornherein ausgeschlossen, daß uns die neurowissenschaftliche Forschung über die *Existenzbedingungen* von Geist oder Bewußtsein aufklären könnte. Hirnforscher mögen die physiologischen und neurologischen Korrelate von Bewußtseinsäußerungen erforschen, indem sie Versuchspersonen unter entsprechenden Versuchsbedingungen über ihre mentalen Zustände befragen. Was geschieht, wenn das Bewußtsein eines Menschen »schweigt«, werden sie niemals erfahren. Gerade dies aber müßten wir wissen, wenn wir etwas über das Bewußtsein *selbst* erfahren wollten.

Was aber berechtigt uns dann dazu, unsere Gefühle und Empfindungen im Gehirn zu lokalisieren? Hirnforscher verweisen auf das limbische System oder auf die Bedeutung subtemporaler Hirnregionen für die Konstituierung unseres Gefühlslebens. Aber können diese Regionen wirklich für die *Existenz* unserer Gefühle und Empfindungen verantwortlich gemacht werden? Offenbar korrespondieren bestimmte, objektiv beschreibbare Hirnstrukturen mit den spezifischen Erscheinungsweisen unseres subjektiven Bewußtseinslebens – so, wie die Struktur eines farbigen Gemäldes mit der Erscheinungsweise der weißen Lichtstrahlen korrespondiert, die sich in seinen Farb-

Aus: H. Stamm, *Der verbotene Tod*, Berlin 1983.

S. 409–413). In jüngerer Zeit werden außerdem auch zunehmend Zweifel an der Diagnostizierbarkeit des Ausfalls hirnspezifischer Integrationsfunktionen geäußert, vgl. hierzu: Klein, Martin, *Hirntod: Vollständiger und irreversibler Verlust aller Hirnfunktionen?*, in: *Ethik Med* (1995), 7, S. 6–15, sowie Zusammenfassend: Wiesemann, Claudia, *Hirntod und Gesellschaft*, ebd., S. 16–28, S. 20ff.

¹⁰ So der Direktor des Instituts für Hirnforschung in Bremen, Gerhard Roth. Dazu: Roth, G. / Dicke, U., *Das Hirntodproblem aus der Sicht der Hirnforschung*, in: Hoff, J. / *in der Schmitten*, J. (Hg.): *Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und Hirntodkriterium*, Reinbek 1994; vgl. auch Hoff, J. / *in der Schmitten*, J., *Kritik der Hirntodkonzeption*, in: ebd., S. 153–254, S. 169ff.

pigmenten brechen. Aber können wir daraus folgern, daß das Licht ausgeht, wenn wir dieses Gemälde mit Grautönen übertünchen? Was geschieht wirklich, wenn die Hirnstrukturen eines Menschen ausfallen? Studien über das Kreislaufverhalten und den Hormonhaushalt Hirntoter zeigen, daß es mit Beginn der Organentnahme zu einem heftigen Blutdruckanstieg kommen kann. Selbst rückenmarksgesteuerte Schmerzreflexe sind zu beobachten. Können wir garantieren, daß diese »Reflexe« nicht doch noch irgendeine Art von Bewußtsein bezeugen? Nicht ohne Grund hat sich Hans Jonas mit Blick auf die Organentnahme an Hirntoten gefragt: »Wer kann wissen, wenn jetzt das Seziernmesser zu schneiden beginnt, ob nicht ein Schock, ein letztes Trauma einem nichtzerebralen, diffus ausgebreiteten Empfinden zugefügt wird, das noch leidensfähig ist?«¹⁵

Wenn Bewußtsein ein unspezifisches Existenzgefühl voraussetzt, so bleibt uns jeder Weg verschlossen, Bewußtsein *als solches* zu lokalisieren. Man müßte das »Geistige« des Menschen schon auf bestimmte äußerliche Verhaltensweisen reduzieren, die wir gewohnheitsmäßig damit verbinden und die uns z.B. gegenüber Tieren als privilegiert erscheinen lassen: etwa sich im Spiegel zu erkennen oder eine Sprache zu gebrauchen. Daß sich eine derartige Reduktion nicht auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse berufen kann, zeigt unterdessen schon die Entwicklung der neurowissenschaftlichen Forschung selbst. Aus biologischer Perspektive hindert nichts daran, derartige Verhaltensweisen auch *ohne* die Annahme von Bewußtsein zu erklären. So wissen wir zum Beispiel aus der Theorie der Selbstorganisation von Sprache, daß Bewußtsein für das Funktionieren von Sprache *nicht konstitutiv* ist.¹⁶ Naturwissenschaftlich gesehen könnte man sich ohne weiteres eine Welt vorstellen, die in jedem Detail mit der unsrigen übereinstimmt, obwohl niemand von ihr ein subjektives Bewußtsein hat. Unter funktionalistischen Gesichtspunkten betrachtet, ist das Bewußtsein eine überflüssige Hypothese. Mit dem Fortschritt der Naturwissenschaften wird sich die Rede vom »Bewußtseinsphänomen« prinzipiell als ebenso irrelevant erweisen wie die Rede von der Existenz eines »Weltenschöpfers« im Kontext der Kosmologie.

Nun würde man aber zu weit gehen, wollte man daraus auf die *Nicht-Existenz* von Bewußtsein schließen. In dem Maße, wie ich annehme, daß die Welt, in der ich lebe, *für mich existiert*, unterstelle ich auch das Dasein eines subjektiven Bewußtseins. Die Fortschritte der Hirnforschung können uns bei der Beantwortung der Frage nach dem *Sein-* oder *Nichtsein* von Bewußtseins weder behindern noch weiterhelfen. Sie veranschaulichen nur, was Immanuel Kant schon vor mehr als zweihundert Jahren am Problem des *cogito* aufgezeigt hat: Das denkende »Ich« ist begrifflich

nicht faßbar; man kann es weder selbst als einen Gegenstand oder eine Substanz bestimmen, noch ist es legitim, es auf die Beschaffenheit eines anderen, äußerlichen Dings zu reduzieren. Deshalb bleibt das *Wesen* des »Ich« dem Erkennen notwendig verborgen – eine wissenschaftliche Theorie über das Ich-Bewußtsein wäre im wahrsten Sinne des Wortes »gegenstandslos«. Für Kant mußte deshalb jeder Versuch, das »Ich« zu objektivieren auf einen »metaphysischen Schein« hinauslaufen, der die selber nichtobjektivierbaren *subjektiven Bedingungen* für das Erscheinen von Objekten zu einem eigenen, *metaphysischen Objekt* werden läßt.¹⁷

Man kann das – über Kant hinausgehend – noch etwas schärfer formulieren: Daß ich ein meiner selbst bewußtes »Ich« bin, besagt nicht, daß ich eine Substanz mit besonderen Eigenschaften bin, sondern daß die Gegenstände dieser Welt (für mich) *existieren*. Daß ein Gegenstand wirklich existiert, fügt seinen *sachlichen Eigenschaften* aber nichts hinzu. Und dies gilt ebenso für das Bewußtsein, *für* das er existiert, denn der Satz »dieser Gegenstand existiert« ist gleichbedeutend mit dem Satz »dieser Gegenstand existiert für ein Ich«. Die Kantische Kritik der »rationalen Psychologie« trifft sich dann mit seiner Kritik des ontologischen Gottesbeweises: Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das geringste mehr, als hundert gedachte Taler – obwohl es für meinen Vermögensstand einen Unterschied macht, ob ich mir ihr Sein bloß denke oder ob sie wirklich existieren.¹⁸ Mit dem gedachten Kosmos der Physiker und Physiologen verhält es sich nicht anders. Daß er für mich existiert, fügt seinen Eigenschaften nicht das geringste hinzu. Wenn es Bewußtsein gibt, so ist seine Wirklichkeit von den Eigenschaften eines Objekts von vornherein verschieden. Diese *ontologische Differenz* entzieht sich dem Zugriff begrifflicher Reflexion: Begreifen oder definieren heißt *objektivieren*. Wenn es ein *Subjekt* geben soll, so können wir darüber keine objektivierbaren Aussagen machen – solche Aussagen bezögen sich immer auf ein Objekt und verfehlten damit gerade das Subjektive der Subjektivität. Wie aber muß man sich dann die Tatsache erklären, daß es außer mir selbst auch andere Subjekte in dieser Welt geben kann? Was an einem Körper gibt mir zu verstehen, daß dieser Körper »ein anderer« ist? Was macht den anderen zu einem Nicht-Objekt – eben zu einem *anderen*?

Soll es überhaupt möglich sein, einem anderen Menschen zu begegnen oder seinen Körper – wie man sich bildlich ausdrückt – als »beseelt« zu erfahren, so kann diese Erfahrung offenbar nicht aus einer Erkenntnis über einen Gegenstand entspringen. Sie muß sich – ebenso wie mein Selbstverhältnis – in einer Weise erschließen, die meiner begrifflichen Reflexion immer schon vorausliegt. Auch diese Einsicht ist nicht neu. Sie begegnet uns schon in den Philosophischen Un-

11 Untrüglige Zeichen für das Ende des Lebens. Deutsche wissenschaftliche Gesellschaften beziehen Stellung zur Frage des Hirntodes, in: FAZ, 28.09.94, N 3; vgl. hierzu auch die Position des Neurologen Johann Friedrich Spittler, der offen für die Organentnahme an anenzephalen Kindern eintritt: *ders.*, Der Hirntod ist der Tod des Menschen, in: Universitas 4/1995, S. 313–327, v.a. S. 324f.

12 Linke, D. B. / Kurthen, M., Vom Hirntod zum Teilhirtod, in: Hoff, J./in der Schmitt J. (Hg.), a.a.O., S. 82–92, S. 91f.

13 Vgl. hierzu exemplarisch Spittler, der die Forderung einiger »sehr konsequent denkende(r) Medizinethik-Reformer«, auch Patienten im Zustand einer fortgeschrittenen Demenz für tot zu erklären, zumindest in Erwägung zieht: a.a.O., S. 325.

14 Einen kritischen Überblick über die aktuelle Diskussion um das Selbstbewußtseinsproblem und den Gebrauch des Personalpronomens »ich« unter Berücksichtigung der angelsächsischen Philosophie gibt Manfred Frank in: *ders.*, Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis, Stuttgart 1991; zur Geschichte der Diskussion seit dem 18. Jh. vgl. die von Frank herausgegebene Anthologie: Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre, Frankfurt a. M. 1991.

15 Jonas, H., Gehirntod und menschliche Organbank, Zur pragmatischen Umdefinierung des Todes, in: Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung, Frankfurt a. M. 1985, S. 219–239, S. 222.

tersuchungen *Ludwig Wittgensteins*. Wittgenstein weist dort die Überzeugung zurück, der Begriff der Seele bringe einen bloßen Glauben oder eine Meinung über einen Gegenstand zum Ausdruck. Daß der andere eine Seele hat, zeige sich nicht an seiner realen Existenz als Gegenstand in der Welt, sondern an meiner *Einstellung zu seiner Existenz*. Der Satz »Ich glaube, meine Frau ist kein Automat« wäre für Wittgenstein nicht einfach »wahr«. Wittgenstein hatte Humor genug, ihn als lächerlich zu erkennen. Wer so redet, redet normalerweise Unsinn: »Ich glaube, daß er kein Automat ist' hat, so ohne weiteres, noch gar keinen Sinn. Meine Einstellung zu ihm ist eine Einstellung zur Seele. Ich habe nicht die *Meinung*, daß er eine Seele hat.«¹⁹

»Was ist also Zeit? Solange mich niemand danach fragt, weiß ich es ganz genau; wenn ich es einem Fragenden erklären will, weiß ich es nicht mehr.«²⁰ Mit der Unterscheidung zwischen Personen und Objekten verhält es sich nicht anders, als mit *Augustinus'* Einsicht in die Unfaßlichkeit unserer Zeiterfahrung. Sie zeigt sich in unserer unmittelbaren Einstellung zum anderen als einem Nicht-Objekt und entzieht sich uns, sobald wir den Versuch unternehmen, sie zu objektivieren. Es gehört gerade zu den Grundzügen unserer Einstellung gegenüber anderen Menschen, daß wir uns ihrer Gegenwart nicht entziehen können, *obwohl* ihre »Innenseite« unserem Erkennen verschlossen ist. Der andere Mensch begegnet mir nicht dort, wo ich ihn *erkenne*, sondern dort, wo er Macht über mein Verhalten, meine *Einstellung zur Wirklichkeit* gewinnt. Ein Zitat von *Simone Weil* mag dies veranschaulichen: »Die Menschen in unserer Umgebung üben durch ihre bloße Anwesenheit eine einzige und allein ihnen zugehörige Kraft aus, jede Bewegung, die unser Körper andeutet, aufzuhalten, abzuschwächen oder zu verändern. Jemand, der unseren Weg kreuzt, lenkt unsere Schritte nicht in derselben Weise wie ein Straßenschild; wer aufsteht, herumgeht oder sich wieder hinsetzt, tut das, wenn er allein in seinem Zimmer ist, niemals in genau derselben Weise wie dann, wenn er Besuch hat.«²¹

Die Reflexion auf die Unhintergebarkeit meiner Einstellung zum anderen steht auch im Zentrum der jüngeren, jüdisch-französischen Philosophie von Emmanuel Lévinas bis hin zu Jacques Derrida.²² In bis dahin nicht gekannter Schärfe lassen sich diese Philosophen von der Einsicht leiten, daß wir Begriffe, die die Existenz eines anderen Menschen betreffen, nur dann sinnvoll gebrauchen können, wenn wir unser konkretes, praktisch-ethisches Verhältnis zum anderen ernst nehmen. Die Begegnung mit dem »Anderen« (Lévinas) hat Priorität vor unserer Reflexion auf die Frage, wie wir eine solche Begegnung deuten oder die Existenz dieses *Anderen* in Begriffe fassen sollen.

Was folgt daraus für die Frage nach dem Personsein des Menschen? Die Diskussion um das Hirntodkriterium mag hier erneut zur Veranschaulichung dienen. Die Rede von einem »wissenschaftlichen Konsens« über das Gehirn als »Sitz des Bewußtseins« ist, wenn nicht schlechterdings falsch, so doch zumindest präzisierungsbedürftig. Richtig an dieser Behauptung ist, daß nach dem Ausfall des Gehirns *keine Bewußtseinsäußerungen* mehr beobachtet werden können. Sie führt aber in die Irre, wenn man daraus im ontologischen Sinne auch schon auf das Ende der *bewußten Existenz* eines Menschen schließt. Genau genommen verlassen wir das Feld der empirischen Forschung sogar schon in dem Augenblick, wo wir Aussagen über das Vorhanden- oder Nichtvorhandensein von bestimmten »Bewußtseinszuständen« treffen. Es ist nicht dasselbe, ob man das Erleben eines Leinentuchs in einer Natriumpercarbonat-Lösung oder das Erleben eines Gesichts in einer Schocksituation beobachtet. Das »schockinduzierte« Erleben hat einen eigentümlich *metaphorischen* Wert: es markiert eine *subjektive Befindlichkeit*.

Auch Hirntote können erleben. Die Frage nach dem Bewußtsein eines Hirntoten ist dann identisch mit der Frage, in welcher Weise dieses Erleben neben seiner *empirischen* auch von *metaphorischer* Bedeutung ist. So führt uns die Erforschung des Bewußtseins zunächst aus dem Feld der Empirie in das Feld der *Hermeneutik*. Bei der Erstellung von Theorien über das Verhältnis von Empirie und Bewußtsein genügt es nicht zu *beobachten*. Hirnforscher, die der Frage des Zusammenhangs von Gehirn und Bewußtsein nachgehen, werden immer auch versuchen, sich auf irgendeinem Wege mit ihrem Untersuchungsobjekt selbst zu *verständigen*. Sie stützen ihr Wissen nicht nur auf die *Beschreibung* von Verhaltensweisen, sondern auch auf die *Deutung von Zeichen* (Worten, Gesten usw.) – selbst wenn ihnen dies nur

Eine Krankenschwester achtet im Rahmen der sensorischen Stimulationstherapie auf das kleinste Anzeichen einer Reaktion von Janice, einer Studentin aus New York, die seit drei Jahren im Koma liegt.

16 Zur Selbstorganisation von Sprache vgl. *Wildgen, W.*, Basic Principles of Self-Organisation in Language, in: *Haken, Hermann, Stadler, Michael* (Hg.), Synergetics of Cognition, Berlin u.a. 1990, S. 415–426.

17 Zur Kritik der »rationalen Seelenlehre« vgl. *Kant, I.*, Kritik der reinen Vernunft, Kants Werke, Bd. III, Berlin 1911, A, S. 346f. / B, S. 404f. und A, S. 349f. sowie B, S. 409 und B, S. 428ff. Die Rede von den »Beschaffenheiten eines denkenden Wesens« wäre für Kant nur im übertragenen Sinne legitim und bezieht sich auf die Regeln des Verstandes- und Vernunftgebrauchs. Zur Kritik des Versuchs, Bewußtsein zu lokalisieren, vgl. auch Kants Auseinandersetzung mit *Thomas Sommering*, die sich mit der Frage beschäftigt, wer überhaupt die Kompetenz besitze, zur

Frage nach dem »Sitz der Seele« Stellung zu nehmen. Die »virtuelle Gegenwart« der Seele für den Verstand sei als »Objekt des inneren Sinnes« nur nach Zeitbedingungen bestimmbar. Sie könne deshalb nicht mit physiologischen Mitteln räumlich lokalisiert werden. (Kant, *J.*, Aus Sömmering, Über das Organ der Seele, Werke in Zwölf Bänden, Bd. XI, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1964, A 82f.) Kant unterscheidet aber zwischen der Diskussion um den »Sitz« der Seele und der damals allgemein akzeptierten Forderung nach einem »Seelenorgan«, in dem die afferenten und efferenten Nervensignale zusammentreffen. Die Legitimität dieser Forderung, die nicht aus physiologischen Überlegungen, sondern aus dem Glauben an die Unteilbarkeit der Seele erwuchs, wird von Kant noch nicht in Frage gestellt. Seine Zurückweisung jeglicher philosophischer Relevanz der anatomischen und physiologischen Forschung bereitete das Ende der Vorstellung des »Seelenorgans« aber entscheidend vor. Vgl. hierzu: *Hagner, M.*, Das Ende vom Seelenorgan, a.a.O., S. 7f. Ungeachtet dessen kann man aber schon in der Kritik der reinen Vernunft eine gewisse Ambivalenz der kantischen Kritik der klassischen Seelentheorien konstatieren, die vor allem an den Spannungen zwischen der transzendentalen Deduktion und der transzendentalen Dialektik ablesbar wird. Vgl. dazu: *Rogozinski, J.*, Der Aufruf des Fremden. Kant und die Frage nach dem Subjekt, in: *Frank, M.* (Hg.), Die Frage nach dem Subjekt, Frankfurt a. M. 1988, S. 192–228.

im übertragenen Sinne möglich ist, wie bei der Beobachtung von Tieren, wenn sie sich »wie Menschen« verhalten und dies als Metapher für »mentale Zustände« gewertet wird.

Die Deutung dieser Metaphern setzt außerdem voraus, daß wir den von ihnen metaphorisierten »Zustand« schon aus eigener Erfahrung kennen. Wir glauben zu wissen, *wie es ist*, sich in einem solchen »Zustand« zu befinden. Deshalb geraten wir z.B. in Schwierigkeiten, wenn wir uns vorzustellen versuchen, *»wie es ist, eine Fledermaus zu sein«*.²³ Wir können uns nicht vorstellen, »wie es ist«, über ein Sinnesorgan für Echolotung zu verfügen.

Bei einer Fledermaus könnten wir uns aber vermutlich immer noch darauf einigen, daß die Echolotung von ihr in irgendeiner Weise empfunden wird. Bei einem Menschen im irreversiblen Koma, wie dies bei Hirntoten der Fall ist, stößt unser Denken dann an eine metaphysische Grenze, die, will man die digitale Logik empirischer ausweisbarer »Ja/Nein«-Entscheidungen weiter aufrechterhalten, durchaus etwas Beruhigendes an sich haben kann. So gibt uns z.B. die Sterbeforschung Hinweise, die als Zeichen dafür gedeutet werden können, daß sich auch tief komatöse Menschen noch in einer eigentümlichen Form von Bewußtseinszustand befinden. Läßt sich diese Vermutung aber nicht auch für »hirntote« Komapatienten geltend machen? Hält man sich strikt an die digitale Logik wissenschaftlicher Beweisführung, so kann man sich ohne weiteres auf folgenden Standpunkt stellen: Entweder wacht ein als Hirntod diagnostizierter Mensch aus seinem Koma wieder auf. Dann kann er den Sterbeforschern zwar von seinen »Erfahrungen« in diesem Zustand berichten; er war aber gar nicht wirklich hirntot, sondern wurde nur irrtümlich als hirntot diagnostiziert. Oder er ist wirklich hirntot, dann wird er nie wieder von seinen Erfahrungen berichten können. Ein solcher Standpunkt ist nicht zu widerlegen. Aber er hat dennoch einen beruhigend kontraintuitiven Zug, der daran zweifeln läßt, ob man auf diese Weise der Begegnung mit einem irreversibel komatösen Menschen *gerecht* wird. Als ein sicherer *Beweis* für das Ende der Existenz eines Menschen kann er jedenfalls nicht gelten. Auch der entgegenstehende Standpunkt wäre kaum zu widerlegen. Gemessen an den Maßstäben unseres *theoretischen* Erkennens bleibt die Frage nach dem »Bewußtseinszustand« eines Hirntoten unentscheidbar.

Das ethische Apriori der Frage nach dem »Sitz des Bewußtseins«

Die Hirntoddiagnose garantiert nicht die Nicht-Existenz von Bewußtsein, sondern lediglich die Abwesenheit von Bewußtseinsäußerungen. Eine mögliche

Rechtfertigung der Hirntodkonvention könnte sich deshalb allenfalls auf eine bestimmte Form von *Beziehungsunfähigkeit* als Kriterium für den Tod des Menschen berufen. Es stellt sich aber die Frage, ob dabei nicht in unzulässiger Weise von der körperlichen Existenz einer Person abstrahiert würde. Setzt die Zuerkennung von Ausdruckskraft in der Beziehung zu den Worten und Gesten, die ein anderer Mensch performiert, nicht *apriori* eine bestimmte *Einstellung zu seinem Körper* als Nicht-Objekt voraus?

Wir wären in der Tat außerstande, der Wort- oder Körpersprache eines Menschen Bedeutung beizumessen, wenn wir diesem Körper nicht *apriori* in einer Einstellung begegneten, die von der Einstellung zu einem Objekt differiert. Daß wir die Gesten und Worte eines Menschen nicht mit einem bloßen »Geräusch« verwechseln, läßt sich nicht darauf zurückführen, daß wir die Bedeutung derartiger Zeichen »verstehen« – das wäre ein Zirkelschluß. Wir schreiben derartigen Zeichen Bedeutung oder Ausdruckswert zu, weil sie zu sprechen begonnen haben, bevor wir ihren willentlich intendierten Sinn begriffen haben. Die Bedeutung sinnlich-körperlicher Zeichensysteme – und es gibt keine anderen – beginnt nicht erst dort, wo wir verstanden haben, was der *Andere* »uns damit eigentlich sagen wollte«. Sie gewinnen Bedeutung, weil schon ihre körperliche Präsenz uns dazu nötigt, ihnen Bedeutung *zuzuerkennen*. Daß der *Andere* »bedeutet« – daß er eine *Seele* hat, wie Wittgenstein sich ausdrückt –, zeigt sich unmittelbar in meiner subjektiven Einstellung zu seinem Körper *als Leib*. Und auch die Worte und Töne, die der *Andere* von sich gibt, sind in diesem Sinne »sein Leib«. Nicht der Geist, der Körper des *Anderen* ist der Ursprung seiner Ausdruckskraft – auch wenn wir noch so sehr danach trachten, den »eigentlichen« Ursprung der Zeichen jenseits seines Körper, in einen »Innenbereich«, zu projizieren.

Spätestens an diesem Punkt zeigt sich, daß die Frage nach dem »Sitz des Bewußtseins« mit ethischen Fragestellungen verschränkt ist. Denn meine Einstellung zum *Anderen* ist in dem Maße eine ethische Einstellung, wie er mich dazu nötigt, in ihm *mehr als ein Objekt* zu sehen. Die Erfahrung der Nicht-Objektivierbarkeit des *Anderen* findet dabei ihren elementarsten Ausdruck in der Tötungshemmung gegenüber seinem Körper. Der *Andere* erschließt sich mir in dem Maße als *Anderer*, wie ich ihn als ein Wesen erfahre, das ich nicht beseitigen kann – weil er nicht aufhören würde, mein Verhalten und meine Einstellung zur Welt zu bestimmen, selbst *wenn* ich ihn tötete. E. Lévinas hat für diesen imperativischen Zug der Begegnung mit dem Leib des *Anderen* die Metapher des »Antlitzes« geprägt: »Das Antlitz ist exponiert, bedroht, als würde es uns zu einem Akt der Gewalt einladen. Zugleich ist es das Antlitz, das uns verbietet zu töten.«²⁴

von Krankenschwestern oder Krankenpflegern gegenüber Hirntoten werden gerne zu einem psychotherapeutischen Problem degradiert. Die angeführten Beispiele verdeutlichen, warum das problematisch ist. Wenn die Persönlichkeit des Menschen sich in der Erfahrung der Verletzlichkeit und Sterblichkeit seines Leibes zu erkennen gibt, dann haben Schuldgefühle gegenüber hirntoten Menschen ein *rationales Fundament*. Es genügt nicht, bei einem Hirntoten auf die Irreversibilität seines Sterbeprozesses zu verweisen oder zu betonen, daß der Organismus eines Hirntoten unmittelbar nach Abschalten der Beatmung in sich zusammenbricht. Zu den Mindestanforderungen an ein Todeskriterium gehört über die diagnostische garantierte Irreversibilität des »Todeszustandes« hinaus, daß dieser Zustand auch unmittelbar als Tod erfahren werden kann. Die Achtung vor dem Personsein eines Menschen kann nicht aus ihrem *lebensweltlichen Erfahrungskontext* herausgelöst werden, ohne ihrer rationalen Fundamente verlustig zu gehen.

Aufgaben und Grenzen philosophischer Definitionsversuche

Die Tötungshemmung, die sich im Tötungsverbot ausspricht, ist der bedeutungstiftenden Sinn dieses Antlitzes. Deshalb ist die Frage nach dem »Sitz der Seele« nicht loslösbar von der ethischen Bedeutung, die wir den Verletzungen und der Tötung eines Lebewesens beimessen. Die Zuschreibung von Bewußtseinsprädikaten ist stets das Resultat einer Schriftlektüre: sie beginnt dort, wo wir körperlichen Zeichen eine Ausdrucksfunktion zuschreiben. Die *Ausdruckskraft* des Zeichens aber verdankt sich der *ethischen* Erfahrung, daß nicht jeder Körper auf ein verfügbares Objekt reduziert werden kann.

Ein kurzer Blick auf Erfahrungsberichte im Umgang mit Hirntoten mag verdeutlichen, inwieweit die Mißachtung dieser elementaren Dimension von Körperlichkeit beim Hirntoten ethische Konflikte nach sich zieht. Eine Krankenschwester erzählt: »Ich muß es mir immer wieder einhämmern: Er ist tot. Aber ich habe es nie wirklich geglaubt [...] Ich hab' weiter mit dem hirntoten Patienten geredet. [...] Daß er zur Organentnahme in den Operationssaal gefahren wird, das hab' ich allerdings nie über die Lippen gebracht.«²⁵ Eine andere Krankenschwester berichtet: »Gespräche mit dem Toten scheinen zwar makaber, aber einfach umzustellen fällt mir persönlich schwer. So erkläre ich dem Toten zum Beispiel die Pflegemaßnahmen, spreche ihn mit seinem Namen an.«²⁶

»Eine Person verstehen heißt, bereits mit ihr sprechen«, heißt es bei Emmanuel Lévinas.²⁷ Die sinnliche Gegenwart des *Anderen* spricht mich an – im doppelten Sinne des Wortes: er weckt in mir das Gefühl, ihm eine Antwort zu schulden. Schuldgefühle

An dieser Stelle gilt es allerdings klar zu unterscheiden: Beispiele wie die Erfahrungsberichte von Krankenschwestern mit Hirntoten können immer nur bestätigen, was auch unabhängig von konkreten Erfahrungen verständlich gemacht werden kann. Wollte man die Intuitionen und Erfahrungen Betroffener *als solche* zur Grundlage einer Ethik machen, so würde man die Intuition in problematischer Weise überbewerten. Ethische Verbindlichkeiten lassen sich nicht durch mehr oder weniger zufällige Emotionen rechtfertigen.

Wenn wir darüber nachdenken, wodurch sich die Begegnung mit einer Person von der Wahrnehmung eines bloßen Objekts unterscheidet, so fragen wir nicht nach konkreten Erfahrungen, sondern nach den selbstverständlichen *Voraussetzungen*, die wir immer schon machen, wenn wir uns auf konkrete Erfahrungen einlassen. Man muß dies im Auge behalten, soll man die kritische, *regulative* Funktion der Bezugnahme auf lebensweltliche Erfahrung nicht mißverstehen. Philosophische Überlegungen können an lebensweltliche Erfahrungen anknüpfen, um aufzuzeigen, daß bestimmte, uns allen geläufige Differenzierungen nur aus ihrem vorwissenschaftlichen Kontext heraus verständlich gemacht werden können. Sie zeigen damit zugleich auf, warum solche Differenzierungen in den *empirischen* Wissenschaften entweder bedeutungslos sind oder unbefragt vorausgesetzt werden. Aber daraus folgt nicht, daß sie schon *als solche* zufälligen Intuitionen unterliegen. Sie bestimmen vielmehr die *allgemeine Struktur* unserer Erfahrungen und Intuitionen.

Ferdinand Hodler,
Die sterbende
Valentine Godé-Dafel,
1915.

18 Vgl. Kant,
a.a.O., A, S. 599f. /
B, S. 627f.

19 Wittgenstein, L.,
Philosophische Untersuchungen, Schriften
I, Frankfurt am Main
1969, II/IV (S. 489);
zur Interpretation dieser
Passage vgl. auch
Winch, P., Versuchen
zu verstehen, Frankfurt
a. M. 1992,
S. 193ff.

20 »Quid est ergo,
tempus? Si nemo ex
me quaerat, scio, si
quaerenti explicare
velim, nescio«, *Augustinus*,
Confessiones /
Bekenntnisse, München
1955, XI, S. 14.

21 The Iliad, Poem
of Might, zit. n.
Winch, a.a.O.,
S. 202.

22 Vgl. etwa
Lévinas, E., Humanismus
des anderen
Menschen, Hamburg
1989; Derrida, J., The
Politics of Friendship,
in: The Journals of
Philosophy 85
(1988), S. 632–644.

23 Vgl. Thomas Nagel,
What is it like to
be a bat?, in: Mortal
Questions, Cambridge
1979, S. 166ff.

24 Lévinas, E.,
Ethik und Unendliches,
Gespräche mit
Philippe Nemo, Wien
2/1992, S. 65.

25 »Der atmete.
Der schwitzte.« Eine
Krankenschwester be-
richtet von ihren Er-
fahrungen mit »Hirntoten«, in: DIE WOCHE,
23.06.94,
S. 25.

26 Striebel, H./Link,
J. (Hg.), Ich pflege
Tote. Die andere Seite
der Transplantations-
medizin, Basel/
Baunatal 1991, S. 25.

27 Lévinas, E., Die
Spur des Anderen,
Freiburg/München
1983, S. 111.

28 Vgl. hierzu Hoff, J., Von der Herrschaft über das Leben. Zur Kritik der medizinischen Vernunft, in: Hoff, J. / in der Schmitt, (Hg.), a.a.O., S. 270–331, S. 300–305.

29 Zum Begriff vgl. Singer, P., Praktische Ethik, Stuttgart 1984, S. 70ff.

30 Zum letztgenannten Beispiel vgl. ebd., S. 109.

31 Religiös-spirituelle Überzeugungen können z.B. generell gegen den Versuch geltend gemacht werden, den Tod an einem singulären Punkt im Sterbeprozess festzumachen. Vgl. aus russisch-orthodoxer Sicht: Andronikof, Marc, Transplantation d'organes et éthique chrétienne.

L'Éthique, la mort, et le corps dans une perspective orthodoxe, Suresnes 1994, v.a. S. 43–62: »Nous avons voulu monter qu'aussi bien dans la Tradition vétértestamentaire que dans la Tradition Chrétienne, le cadavre est indissociable de la personne, au moins les premiers jours qui suivent le décès.« (49) Zum Vorschlag eines alternativen Todeskriteriums, das den ethischen Minimalbedingungen genügt vgl.

Hoff, J. / in der Schmitt, J., Kritik der Hirntodkonzeption, a.a.O., S. 220–225, Zu den ethischen und juristischen Implikationen einer Revision des Hirntodkriteriums im Hinblick auf die Organentnahme an Hirntoten vgl. Thomas, H., Sind Hirntote Lebende ohne Hirnfunktionen oder Tote mit erhaltenen Körperfunktionen?, in: Ethik Med (1994) 6, S. 189–207; Höfling, W., a.a.O.; Hoff, J. / in der Schmitt, J., Hirntote Patienten sind sterbende Menschen, in: Universitas 4/1995, 328–342, S. 328–331.

Man kann sich dies an einem unverfänglichen Beispiel verdeutlichen. Es ist bekannt, daß sich die qualitative Differenz zwischen Licht und Wärme jedem Versuch einer *rein empirischen* Analyse entzieht. Infrarotes Licht unterscheidet sich von sichtbarem Licht *physikalisch* nur durch seine niedrige Frequenz. Es gibt keinen empirisch objektivierbaren Unterschied zwischen Licht und Wärme: Selbst wenn wir Wärmestrahlen als eine Art rotes Licht sehen könnten, bliebe ungeklärt, wieso Wärme- und Farbempfindung verschieden sind. Ihre qualitative Unterschiedenheit ist in unserer subjektiven Empfindung fundiert. Dennoch würde niemand behaupten, die Unterscheidung zwischen Licht und Wärme sei ein Produkt willkürlicher Intuitionen – so vage die subjektiven Empfindungen auch sein können, die wir auf der *Grundlage* dieser formalen Unterscheidung haben.

Mit der lebensweltlichen Unterscheidung zwischen Personen und Objekten verhält es sich nicht anders: Sie läßt sich nicht aus theoretischen Erkenntnissen herleiten, und dennoch zweifelt niemand ernsthaft an ihrer Gültigkeit. Daß es einen Unterschied zwischen Personen und Automaten gibt, ist eine ebenso triviale Voraussetzung wie die Unterscheidung zwischen Licht und Wärme. Die Folgerungen, die sich daraus ziehen lassen, stützen sich dann aber nicht mehr auf triviale Unterstellungen, sondern auf Argumente. Daß das »Personsein« eines Wesens an die Physiognomie seiner sinnlichen Existenz gebunden bleibt, gehört zu den *Minimalbedingungen* dieser Unterscheidung, weil ohne sie nicht mehr erklärt werden könnte, wie es überhaupt möglich ist, zwischen Personen und Automaten zu differenzieren. Selbst die metaphorische Rede von »Bewußtseinsqualitäten« bliebe ohne die Erfahrung der *Verletzlichkeit und Sterblichkeit* eines Lebewesens ein nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch unerklärliches Mirakel.

Man mag nun darüber streiten, auf welche Wesenheiten welche dieser beiden formalen Möglichkeiten zutrifft und ob nicht auch schon Tiere einen – zumindest abgeschwächten – »Personstatus« haben.²⁸ Entscheidend ist, daß das Personsein eines Wesens immer mit seinem Erscheinungsbild verschränkt bleibt. Als pragmatische Norm kann deshalb gelten: *So lange ein Mensch als Lebewesen erfahren werden kann, so lange muß er auch als Person Anerkennung finden.* Die Rede von Personen ist dabei von vornherein auf eine ethische Wertung angelegt: Du sollst über eine Person nicht wie über ein Objekt verfügen! Wollte man von dieser ethischen Dimension unserer Einstellung zu Personen im Interesse einer absolut »wertneutralen Argumentation« abstrahieren, so würde man damit nicht nur die Möglichkeit, einer Person zu begegnen, sondern auch die Möglichkeit von bewußtseinsbegabten anderen Menschen in Frage stellen. Man müßte konsequenterweise schließen, daß alle

fremde Menschen Automaten, eben »geistlose Dinge« sind. Allenfalls sich selbst könnte man die Existenz von Bewußtsein zugestehen. Der Solipsismus ist in diesem Punkt ebenso konsequent wie unpraktisch.

Der unter Bioethikern viel diskutierte utilitaristische Philosoph Peter Singer würde eine solchen Position als »Speziesismus« verwerfen, da sie die Grenze zwischen Personen und Nichtpersonen im Endeffekt erneut mit biologischen Gattungsgrenzen zusammenfallen läßt.²⁹ Doch dieser Vorwurf fällt auf Singer selbst zurück: Unter einer Spezies im allgemeinsten Sinne des Wortes versteht man eine Klasse von Lebewesen, die von anderen Lebewesen durch bestimmte, objektiv beschreibbare Eigenschaften unterschieden werden kann. Dabei macht es keinerlei Unterschied, ob man nach dem Modell der *Linnéschen Botanik* verfährt und mit rein äußerlichen Unterscheidungskriterien operiert oder mit Peter Singer eine neue, verhaltensbiologisch charakterisierte Klassifizierung von Lebewesen einführt, die sich an *Leistungskriterien* orientiert, wie z.B. der Fähigkeit, ein selbstreferentielles Verhalten gegenüber dem eigenen Spiegelbild zu exekutieren, die man an vollentwickelten Menschen und Schimpansen, nicht aber menschlichen Säuglingen oder Schnecken beobachten kann.³⁰ Sobald man die Achtung vor dem Personsein eines Wesens von objektivierbaren Klassifikationskriterien abhängig macht, argumentiert man »speziesistisch«. Hierin liegt der Grund, warum zuletzt jede Unterscheidung zwischen höheren und niederen Lebewesen als »Rassismus« erscheinen muß: Wir achten eine Person nicht deshalb als Person, weil sie einer bestimmten biologischen Klasse von Lebewesen angehört, sondern weil wir uns zu bestimmten Wesen als zu Personen verhalten. Wir kommen nicht umhin, uns einen regulativen Begriff davon zu machen, wie Personen von Objekten abzugrenzen sind. Doch die Achtung vor einer Person ist nicht das Resultat von Urteilen über die Prädikate klassifizierbarer Objekte. Sie zeigt sich darin, daß wir immer schon als Person unter Personen existieren. Über Personsein nachzudenken heißt deshalb auch, sich einen kritischen Begriff von den Grenzen des begrifflich Objektivierbaren zu machen.

Das hier vorgelegte, regulative Personkonzept kann dann auch nur die Mindestanforderungen benennen, an denen sich jedes Todeskriterium zu messen hat, das einem ethischen Minimalstandard genügt. Zu diesen Mindestanforderungen gehört, daß das Ende personalen Lebens lebensweltlich erfahrbar bleiben muß. Medizinisch objektivierbare Todeskriterien können uns Gewißheit darüber verschaffen, ob ein von jedermann als tot erfahrbare Zustand unumkehrbar eingetreten ist. Sie können aber keine Geltung beanspruchen, wenn sie in Widerspruch zu unserer lebensweltlichen Erfahrung treten. Das Kriterium der Erfahrbarkeit bleibt unhintergebar – ungeachtet der

Tatsache, daß das, was von jedermann unmittelbar als tot *erfahren* werden kann, noch lange nicht von jedermann als tot *anerkannt* werden muß. Erst hier beginnt der Spielraum der Diskussion um einen Konsens, in den auch religiöse oder metaphysische Über-

zeugungen einfließen können, die über den ethischen Minimalstandard hinausreichen.³¹ Das Hirntodkriterium scheidet aus dieser Diskussion aus, da es den Mindestanforderungen an ein Todeskriterium nicht genügt. ■