

---

# Die Würde des menschlichen Leibes

Thomas Fuchs

Immanuel Kants bis heute maßgebliche Begründung der Menschenwürde beruht bekanntlich auf der Idee des Menschen als eines „Zwecks an sich selbst“, die ein rein instrumentelles Umgehen mit dem Anderen verbiete. Die Grundlage für diese Sonderstellung sieht Kant in der Fähigkeit des menschlichen Willens, sich vom bloßen Triebhang zu befreien und sich selbst zu bestimmen: „*Autonomie* ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“, so die bündige Feststellung in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.<sup>1</sup> Diese Autonomie oder Selbstgesetzlichkeit kommt dem menschlichen Willen zu kraft seiner möglichen Orientierung am universalen Sittengesetz. Die reine Form des guten Willens, die sich im kategorischen Imperativ des vernünftigen Willens manifestiert, enthält für Kant eine einzigartige Erhabenheit, die sich auf seinen Träger ausbreiten muss, eben auf die Person, die dadurch zum Selbstzweck wird. Die Würde kommt ihr zu kraft ihres Anteils an der Transzendentalität des reinen Willens als *summum bonum*. Nicht als „*homo phaenomenon*“, sondern nur als „*homo noumenon*“, nämlich als „Subject einer moralisch-praktischen Vernunft, ist [der Mensch] über allen Preis erhaben“.<sup>2</sup> Nicht dem „physischen“, sondern dem „moralischen Menschen“ gebührt die höchste Achtung.<sup>3</sup>

Nun mag zwar diese Verankerung der Menschenwürde im *summum bonum* des freien Willens ihre Begründung in der Gottebenbildlichkeit zumindest bis zu einem gewissen Grade ersetzen können. Sie geschieht allerdings um

den Preis einer Absetzung von der Physis, also von der Leib- und Naturseite des Menschen, die ja für Kant nur „aus krummem Holz geschnitzt“ ist. Was am Menschen seine Würde begründet, soll in gewisser Weise gerade das seiner Natur Entgegengesetzte sein. Diese dualistische Konzeption entfernt sich nicht nur weit vom alltagsphänomenologischen Verständnis von Würde, das traditionell auf der physischen Präsenz und leiblichen Integrität einer Person beruhte. In Kants transzendentaler Würdebegründung bleibt auch der moralische Status nicht vernunft- und autonomiefähiger Menschen problematisch. Ihre Würde kann nur dem abstrakten Begriff der „Menschheit“ oder der „Menschheitswürde“ entlehnt werden. Es stellt sich daher die Frage, ob und inwieweit die Menschenwürde nicht an die Verkörperung des Subjekts, an die leibseeleische Einheit der Person rückgebunden werden kann.

Nun meint Kant zwar sicher nicht, dass der Mensch nur als „vernünftiges Bewusstsein“, nicht jedoch als leibliches Wesen Selbstzweck sei; darauf weisen diverse moralische Verbote hin wie das der Selbstentleibung, Selbstverstümmelung oder Selbstbetäubung.<sup>4</sup> Sehr viel deutlicher aber hat *Fichte* in seiner Naturrechtslehre Würde und Leiblichkeit miteinander verknüpft. Es sei der Leib als primäre Sphäre für die Freiheit des Subjekts, der das Rechtsverhältnis konstituiere. Leiber sind nicht „Objekte im Raum“, sondern Mitte und Mittel der Freiheit anderer. Es ist ihr Leib, der meiner Freiheit ihre Grenze zieht. Deshalb sei „die Gestalt des Menschen dem Menschen notwendig heilig“.<sup>5</sup> Jeder, der selbst ein „menschliches Antlitz trägt“, sei „genötigt, die menschliche Gestalt überall, sie sei nun bloß angedeutet ... oder sie stehe schon auf einer gewissen Stufe der Vollendung, anzuerkennen und zu respektieren“ (ebd.) – ein vor dem Hintergrund aktueller Debatten um den Embryonenstatus bemerkenswerter Satz. Nur dann ist für *Fichte* der Andere wahrhaft als Selbstzweck gedacht,

wenn schon sein *organisches Selbstsein* in den Umkreis des unbedingten Anzuerkennenden fällt.

An Fichte anknüpfend, möchte ich im Folgenden den Zusammenhang von Würde und menschlicher Leiblichkeit näher untersuchen. Dazu werde ich zunächst das ursprüngliche Phänomen der Würde in der leiblichen Erscheinung, also in der „vollendeten Gestalt“ des Menschen analysieren (1). Dieses Phänomen lässt sich dann anthropologisch als Ausdruck personaler Souveränität interpretieren, zu der der Mensch durch sein leibliches Selbstverhältnis befähigt ist (2). Auf dieser Grundlage lässt sich schließlich fragen, inwieweit die personale Leiblichkeit auch das allgemeine Prinzip der Menschenwürde zu fundieren vermag, nämlich den Anspruch der Person auf Achtung auch unabhängig von ihrer Fähigkeit zur Würdedarstellung (3).

### *1. Würde als leibliche Souveränität*

Wie erfahren wir das, was wir im ursprünglichen und anschaulichen Sinn Würde nennen? – Würde bezeichnet zunächst eine bestimmte Weise des Erscheinens und Auftretens einer Person, eine Haltung, die zugleich als unmittelbarer Ausdruck eines Inneren erlebt wird. Dazu gehören etwa der aufrechte Gang, das erhobene Haupt, der gemessene Schritt, die gesetzte Rede, die Beherrschung der Gefühle, die Souveränität des Umgangs mit unerwarteten Situationen. Wer Würde besitzt, lässt sich nicht aus der Ruhe bringen, er verliert nicht die Geduld oder gar die Fassung. Über kleinlichen Streit ist er erhaben. Momentane Impulse oder Triebe haben keine Macht über ihn. Der Ausdruck von Würde hat auch eine bestimmte zeitliche Gestalt: das Bedächtige, Gemessene, womöglich auch Feierliche des Schritts, der Rede, der Handlung.<sup>6</sup> All dies erleben wir als Ausdruck einer nicht etwa erzwungenen, sondern durch

Übung und Entwicklung erlangten und daher sicheren Selbstbeherrschung. Würde kann sich mit den Jahren steigern: In der Würde des Alters nehmen wir die Fülle des gelebten Lebens und der Erfahrung wahr.

Dieses Phänomen der Würde entfaltet nun eine bestimmte Wirkung, ja es ist von dieser gar nicht zu trennen. Sie besteht in der Erfahrung einer eigentümlichen *Ausstrahlung*, einer Atmosphäre oder Aura, die den Träger der Würde umgibt, und die eine Scheu, Achtung und Ehrfurcht in dem weckt, der in seine Nähe kommt. Würde gebietet Distanz, ja sie uns lässt unwillkürlich zurücktreten.<sup>7</sup> Sie hebt ihren Träger aus dem alltäglichen Umgang heraus und verbietet jede plumpe Vertraulichkeit oder Intimität. Diese distanzierende Ausstrahlung geht aus von einer gespürten *Wirkmächtigkeit*, einer weltlichen oder geistigen Macht, die dem Träger der Würde zukommt, sei es durch seine Persönlichkeit oder auch durch ein ihm verliehenes Amt – denken wir an den Priester, den Richter oder den König. Dabei ist es weniger die tatsächliche Ausübung der Macht, sondern eher ihre *Möglichkeit* bei gleichzeitiger Selbstbeherrschung und Zurücknahme, die die würdevolle Ausstrahlung einer Person ausmacht. Auch da wo sie handelt, liegt die Würde viel mehr im Gestus, in der leiblichen Darstellung als in der materialen Wirkung der Handlung als solcher.

Der primäre Ort des Würdephänomens ist demnach die atmosphärisch spürbare leibliche Präsenz eines Menschen, der sich in seinem Ausdruck und seiner Ausstrahlung als beherrscht, gefasst und souverän gegenüber seinen Impulsen zeigt, und der dabei zugleich eine Wirkmächtigkeit ausstrahlt, die sich selbst zu begrenzen vermag und eher in einer nachhaltigen Kraft des Einflusses als in kurzfristigen Machtdemonstrationen zum Ausdruck kommt. Man könnte dieses primäre Phänomen der Würde auch als *leibliche Souveränität* bezeichnen. Die Übereinstimmung von

innerer und äußerer Haltung ist dabei allerdings entscheidend, denn wo der Ausdruck von Würde nicht authentisch ist, sondern nur gespielt oder übertrieben wird, gleitet die Wirkung sehr rasch ins Aufgeblasene oder Lächerliche ab.

Die innere Haltung muss also der äußeren Erscheinung des Würdevollen entsprechen. Dies gelingt freilich in der Regel nur da, wo sie zu einer lange geübten, ja charakterlichen Haltung geworden ist. Diese besteht nun wesentlich in der Fähigkeit, sich in seinem Handeln nach übergeordneten Zielen und Prinzipien zu bestimmen, statt momentanen Gefühlsschwankungen unterworfen zu sein; in der Fähigkeit, sich und seinen Überzeugungen treu zu bleiben; und schließlich in der Fähigkeit, sich und seine primären Wünsche zu Gunsten von etwas Höherem zurückzunehmen. Diese Würde der sittlichen Selbstbestimmung erreicht wohl ihren Gipfel in der Bereitschaft, für seine Überzeugungen oder für andere sein Leben einzusetzen, also eine äußerste Unabhängigkeit von den primären vitalen Bedürfnissen und Trieben zu erreichen. In der Würde manifestiert sich damit, was wir als zentrale personale Qualität des Menschen ansehen, nämlich *Freiheit*. „Beherrschung der Triebe durch die moralische Kraft ist Geistesfreiheit, und Würde heißt ihr Ausdruck in der Erscheinung“ – so Schiller in der Schrift „Über Anmut und Würde“.<sup>8</sup> Aus dem Bewusstsein der inneren Freiheit und Unabhängigkeit schließlich resultiert *Selbstachtung*. Wir können diese in der Würde sich manifestierende innere Grundhaltung auch als *personale Souveränität* bezeichnen. Sie kommt in der leiblichen Souveränität zum sichtbaren und spürbaren Ausdruck.

Wo jemand hingegen diese Souveränität nicht zu bewahren vermag, stattdessen sich *unterwürfig* und opportunistisch zeigt oder gegen seine Überzeugungen seinen Primärtrieben nachgibt, verhält er sich in unseren Augen „würdelos“. Seine innere und äußere Haltung stehen in ge-

nauem Gegensatz zu den Merkmalen der Würde: Wir nennen einen solchen Menschen auch haltlos, schwach, biegsam, duckmäuserisch, charakterlos oder feige. Der Achtung und Ehrfurcht, die die Würde gebietet, steht die Verachtung gegenüber, die der Würdelose auslöst. Kant selbst gibt in der „*Metaphysik der Sitten*“ in dem schon erwähnten Abschnitt mit dem Titel „Von der Kriecherei“ eine drastische Beschreibung der würdelosen Selbsterniedrigung: „Das Hinknien und Hinwerfen zur Erde ... ist der Menschenwürde zuwider“; eines freien Menschen unwürdig sei auch das „Bücken und Schmiegen“, bei dem man sich „zum Wurm macht.“<sup>9</sup> Würdelos ist also die innere und äußere Haltung des rückgratlosen Opportunisten, der sich der Macht unterwirft oder nach dem Winde dreht, sich durch seine Servilität selbst erniedrigt und so schließlich auch seine Selbstachtung einbüßt.<sup>10</sup>

## *2. Zur Anthropologie der Würde*

Gehen wir nach dieser phänomenologischen Beschreibung der Würde bzw. ihres Gegenpols nun über zu einer anthropologischen Deutung. Die Einheit von innerer und äußerer Haltung, die das Phänomen der Würde charakterisiert, hat ihre Grundlage im spezifischen Verhältnis des Menschen zu seiner leiblichen Natur. Es ist ein Verhältnis der zunehmenden Aneignung und Selbstkultivierung, das schließlich zu leiblicher Souveränität führt. Sie bekundet sich primär in der Fähigkeit zum aufrechten Gang, zum Halten des Gleichgewichts, aber auch zur Kontrolle der Ausscheidungen, zur Beherrschung von Impulsen und Trieben. Es sind dies also durch eigenes Bemühen und Üben erworbene Fähigkeiten, in denen der Leib gleichsam von der Person durchdrungen, in Dienst genommen und zum beherrschten Körper wird. Zumal den Gewinn des Gleichgewichts

in der aufrechten Haltung erlebt das Kind als Triumph, sie vermittelt ihm die Sicherheit und den Stolz, auf eigenen Füßen zu stehen.

Auch Hegel hat in seiner Anthropologie das menschliche Leibverhältnis als eine Selbstkultivierung charakterisiert: „Während bei den Tieren der Leib, ihrem Instinkte gehorchend, alles durch die Idee des Tieres Nötigwerdende unmittelbar vollbringt, hat dagegen der Mensch sich durch seine eigene Tätigkeit zum Herren seines Leibes erst zu machen.“<sup>11</sup> Diese „Ein- und Durchbildung der Leiblichkeit“ leiste vor allem die Gewohnheit, wobei Hegel den aufrechten Gang als die grundlegende Gewohnheit nennt.<sup>12</sup> Die aufrechte Haltung ist nun nicht zufällig ein eminentes Merkmal der Würde als leiblicher Souveränität. Denn durch sie gewinnt der Mensch Abstand vom Boden, freie Beweglichkeit der Hände, Umsicht und Übersicht, Wirkmächtigkeit des Blicks und Spielraum der Freiheit. Er ist nicht mehr der Umgebung ausgeliefert, sondern steht ihr gegenüber, in einer Haltung der Distanz, der „Erhabenheit“. Vom Ausdruck der Würde im vollen Sinn sprechen wir daher eigentlich auch erst beim Erwachsenen, also beim ganz „selbstständig“ gewordenen Menschen. Und nicht zufällig hat die Würdelosigkeit, wie wir schon sahen, die Ausdrucksqualitäten des Biegsamen und Haltlosen, des Unterwürfigen oder Kriecherischen: Dies bezeichnet sinnfällig und nicht nur metaphorisch den Verlust der Aufrichtung und der Standfestigkeit, die willfährige Abhängigkeit von der Umgebung, also die Preisgabe der leiblichen und zugleich personalen Souveränität.

Das bedeutet nun: In der menschlichen Leiblichkeit ist die Möglichkeit der Selbstbestimmung und der Freiheit *präfiguriert* durch die Möglichkeit, den Körper zum eigenen zu machen, ihn zu beherrschen und sich in ihm darzustellen, statt ihm nur ausgeliefert zu sein. Würde setzt die Fähigkeit zur Selbstbildung und Kultivierung des Lei-

bes voraus, die im aufrechten Gang ihren sichtbarsten Ausdruck findet. Der Begriff des *Habitus* als Einheit von innerer und äußerer Haltung bezeichnet diese Überformung des Leibes, durch die eine Verhaltensweise zur „zweiten Natur“, also zur Selbstverständlichkeit wird und nicht bloß eine äußerlich erzwungene Form darstellt. Erst daraus resultiert die Handlungsfreiheit und Wirkmächtigkeit der Person. Als solches Medium des personalen Wollens wird der Leib aber auch zum Träger der Würde, zum Mittel ihrer Darstellung. Im Traktat *De Hominis Dignitate* von Pico della Mirandola, einer der frühesten Quellen der neuzeitlichen Idee der Menschenwürde, gibt Gott dem Menschen diese Freiheit zur Selbstformung:

„Du wirst von allen Einschränkungen frei nach deinem eigenen freien Willen, dem ich dich überlassen habe, dir selbst deine Natur bestimmen. In die Mitte der Welt habe ich dich gestellt ..., damit du wie ein Former und Bildner deiner selbst nach eigenem Belieben und aus eigener Macht zu der Gestalt dich ausbilden kannst, die du bevorzugst.“<sup>13</sup>

Die zentrale Bedeutung der Selbstkultivierung und Leibbeherrschung für die personale Würde zeigt sich in zwei besonderen Schutzvorkehrungen, die gewissermaßen den Rückfall in ein Ausgeliefertsein an die eigene leibliche Natur verhindern sollen. Die eine besteht in der *Verheimlichung der Ausscheidungs- und Sexualtätigkeiten*, die in der Verdeckung des nackten Körpers, insbesondere der Genitalien sinnfällig zum Ausdruck kommt. Die „Notdurft“ zu verrichten, wie es bezeichnend heißt, nämlich vom eigenen Leib genötigt zu werden, wird zur Peinlichkeit. Nur noch in der Intimität ist es erlaubt, sich gleichsam kontrolliert der leiblichen Triebnatur anheim zu geben. – Der andere mächtige Schutzmechanismus ist die Entwicklung der *Scham*, die eng mit der Entstehung des Selbstbewusstseins im 2. Lebensjahr verbunden ist. Scham ist der zentrale Affekt des Schutzes vor Entblößung, Demütigung

und Erniedrigung, also auch vor der Entwürdigung; zugleich ist es der Affekt, der eine solche Entblößung und Entwürdigung selbst zum Ausdruck bringt.<sup>14</sup> Scham tritt aber auch schon da auf, wo jemand sich lächerlich macht, etwa durch eine Ungeschicklichkeit oder mangelnde Körperbeherrschung – Stolpern, Stottern, Fehlleistungen usw. – also für einen Moment seine Selbstkontrolle verliert. Generell zeigt die Scham somit an, dass jemand unter dem Blick der Anderen seine leibliche Souveränität einbüßt und seiner allzu irdischen Körperlichkeit anheim fällt, so wie der nackte Kaiser im Märchen.

Dementsprechend gehört zu den massivsten Verletzungen der Würde nicht die Gewaltanwendung als solche, sondern die demütigende Brechung der leiblichen Souveränität, wie sie vor allem durch Vergewaltigung oder durch die Folter erreicht wird. Solche Würdeverletzungen wirken in besonderer Weise beschämend und nachhaltig traumatisierend. Sie durchbrechen die Barrieren der Intimität und reduzieren das Opfer auf seine nackte Körperlichkeit, ohne ihm eine Möglichkeit zu lassen, seine Würde in seinem Leib darzustellen. Ähnlich entwürdigende Wirkung hatten frühere Strafen wie der Pranger oder die Kreuzigung, die den Delinquenten in beschämender Pose zur Schau stellten. Aus jüngster Zeit ist die Folter durch erzwungene Einnahme sexueller Posen zu trauriger Berühmtheit gelangt. Solche Verfahren berauben die Opfer ihrer leiblichen Souveränität und zwingen sie auf demütigende Weise in ihre Körperlichkeit zurück.

Die Würde als Darstellung der Person in ihrem Leib zentriert sich noch einmal in einem Bereich, der nun ganz ungeschützt und unbedeckt dem Blick der Anderen ausgesetzt ist, nämlich im Gesicht. In ihren Gesichtszügen, in ihrem mimischen Ausdruck und in ihrem Blick erscheint die Person selbst. Nicht zufällig ist das Gesicht auch der Ort, an dem die Scham sich in der Röte am deut-

lichsten zeigt. Das Gesicht zu wahren und es nicht zu verlieren, ist gleichbedeutend mit der Wahrung der Selbstachtung. Jemand ins Gesicht zu schlagen oder gar zu spucken, ist eine unmittelbare und drastische Verletzung seiner Würde. Gerade die Blöße des Gesichts, in dem sich die Person in ihrer ganzen Verletzlichkeit zeigt, ist aber auch der Grund für eine Wirkung, in der die leibliche Würde noch einmal eine besondere Steigerung erfährt. Das Gesicht löst eine eigentümliche Scheu aus; für Levinas ist es der Ort, an dem uns die Verpflichtung zur unbedingten Achtung vor dem Anderen aufgeht. Das erste, so schreibt er, was mir aus seinem Antlitz entgegenkommt, ist das Wort: „Du wirst keinen Mord begehen; du wirst mich nicht töten.“ Es ist der wehrlose und dennoch unbedingte Widerstand gegen das, was mir doch physisch jederzeit möglich wäre. „Der Widerstand, hart und unüberwindbar, leuchtet im Antlitz des Anderen, in der vollständigen Blöße seiner Augen, ohne Verteidigung, in der Blöße der absoluten Offenheit des Transzendenten.“<sup>15</sup> Man kann dies auch als den Versuch ansehen, aus der leiblichen Begegnung heraus wieder erfahrbar zu machen, was traditionell aus der Gotesebenbildlichkeit des Menschen begründet wurde. Nicht die unnahbare Souveränität des Erhabenen, sondern die äußerste Verletzlichkeit des Wehrlosen ist die wohl intensivste leibliche Erscheinungsform der Würde.

### *3. Leibliche Würde und Menschenwürde*

Ich fasse das bisher Gesagte zusammen. – Der Mensch erfährt Würde im unmittelbaren Selbstvollzug, in seiner leiblichen Souveränität, und er erfährt sie an anderen in der Ausstrahlung, der Autorität und Intensität ihrer leiblichen Präsenz. Es ist nicht erst der Umweg über ein transzendentes Konzept des reinen Willens, das den Gedanken der

Würde nahe legt, die dann sozusagen im Rückschluss auf den Träger des reinen Willens übertragen wird. Würde ist vielmehr verkörpert, insofern der Leib das Medium und der Ausdruck der errungenen personalen Souveränität ist.

Ja wir können noch weiter gehen und sagen: *Würde wäre ohne Leiblichkeit gar nicht möglich*. Das gilt zunächst phänomenologisch, denn ohne die leibliche Präsenz eines Menschen könnten wir seine Würde gar nicht erfahren. Es gilt aber auch anthropologisch, denn Würde realisiert sich nicht in einem abstrakten reinen Willen, sondern im Willen der Person, insofern er auch ihre Leiblichkeit und Emotionalität integriert hat. Würde beruht auf einer Selbstkultivierung, die ohne die kultivierbare Naturseite der Person gar keinen Gegenstand hätte. Das Phänomen der Würde ist daher nicht nur beiläufig leiblicher Natur; vielmehr ist die Selbstbeherrschung der Person, die die Würde ausmacht, nur als Leibbeherrschung möglich. Würde stellt sich im Leib dar, weil sie anthropologisch, als errungene Souveränität, in der Leiblichkeit selbst realisiert ist.

Nun scheint es aber, als hätten wir durch diese Analyse das Phänomen der Würde so eng an die leibliche Darstellung geknüpft, dass die Kluft zur Menschenwürde als universellem Moralprinzip und Gattungsmerkmal kaum zu überbrücken ist. Schließlich ist die Realisierung und Ausstrahlung von Würde im vollen Sinn offenbar ein nicht allzu häufiges Vorkommnis. Und wie steht es um Menschen, die entweder grundsätzlich nicht oder nicht mehr zu der leiblichen und personalen Souveränität befähigt sind, die die phänomenale Würde ausmacht? Wie steht es um die Unansehnlichen, Hinfälligen, Schutzlosen oder Ungeborenen? Wir scheinen gegenüber Kants transzendentaler Begründung der Menschenwürde nichts gewonnen zu haben.

Doch dem ist nicht so. Denn ebenso wie Kant das Prinzip der Menschenwürde nicht an die aktuelle Realisierung der Willensautonomie knüpft, sondern an ihre grundsätz-

lich mit dem Menschen als Gattungswesen gegebene Möglichkeit, so wird die Person auch in ihrer Leiblichkeit schlechthin zum Gegenstand der Achtung, obwohl sie ihre Würde in ihrem Leib nur realisieren *kann*, nicht muss. Diese Erweiterung leiblicher Würde zur Menschenwürde schlechthin lässt sich (1) anthropologisch und (2) phänomenologisch begründen.

(1) Mit der Verankerung des Würdephänomens in der Leiblichkeit, beginnend mit dem aufrechten Gang und gipfelnd in der verletzlichen Würde des menschlichen Gesichts, wird der Leib selbst *zum organischen Träger der Würde*. Denn die Selbstkultivierung des Leibes ist auch eine organische: Sie formt seine physiologischen, insbesondere seine hochgradig plastischen neuronalen Strukturen und macht ihn so zum *Organ der Freiheit*. Dabei ist der menschliche Körper aber von Anfang an nicht nur ein beliebiger biologischer Organismus, der dann zusätzlich personal geprägt und kultiviert wird. Er ist vielmehr selbst von seiner organischen Struktur her so geartet, *dass er diese Personalität und Freiheit überhaupt erst ermöglicht*. So ist er angelegt auf den mimischen Ausdruck, den aufrechten Gang, die Kontrolle der Ausscheidungen, auf die Beherrschung der Emotionalität durch die Ausbildung des frontalen Hirnkortex, auf das Erlernen vielfältiger Handlungsvermögen, usw. Er ist auch angelegt auf die interpersonale Beziehung, etwa durch die dem Baby von Geburt an mögliche Nachahmung der Mimik anderer, durch das biologisch verankerte Bindungssystem, durch die Befähigung zur Sprache und damit zur Perspektivenübernahme und Selbstreflexion.<sup>16</sup> Seine besondere Potenzialität und Plastizität macht den Leib zum natürlichen Organ der Person.

Wir können damit den eingangs zitierten Gedanken Fichtes noch besser verstehen: Jeder, der selbst ein „menschliches Antlitz trägt“, sei „genötigt, die menschliche Gestalt überall, sie sei nun bloß angedeutet ... oder

sie stehe schon auf einer gewissen Stufe der Vollendung, anzuerkennen und zu respektieren“. Die unbedingte Achtung vor dem Anderen bedeutet wesentlich, ihn in seinem *leiblich-organischen Selbstsein* zu achten. Denn in der leiblichen Gestalt ebenso wie in der organischen Struktur eines Menschen liegt selbst die Möglichkeit und in zunehmendem Maß die Verwirklichung, die *Inkarnation* seiner personalen Freiheit. Die Person realisiert sich nur durch ihren Leib; er ist nicht bloß das Vehikel einer transzendenten Vernunft, sondern selbst lebendiger und sichtbarer Träger der Würde. „Habeas corpus“ ist daher, wie Spaemann schreibt, die fundamentale Formel der Anerkennung von Personen als Subjekten von Freiheit und Würde.<sup>17</sup>

(2) Das Prinzip der leiblichen Menschenwürde ergibt sich aber auch aus phänomenologischen Überlegungen. Folgen wir nämlich Merleau-Pontys umfassenden Analysen der Leiblichkeit, so können wir die menschliche Existenz in ihrer Zeitlichkeit, in ihrem gelebten und erlebten Vollzug als eine wesentlich *inkarnierte* begreifen. Der Leib wird damit zum „Ausdruck der gesamten Existenz, nicht als deren äußere Begleiterscheinung, sondern weil sie sich in ihm realisiert“, „... weil meine Existenz als Subjektivität eins ist mit meiner Existenz als Leib.“<sup>18</sup> Nicht als äußerer Körper, sondern als „natürliches Subjekt“, als „vorläufiger Entwurf meines Seins im Ganzen“ liegt der Leib all meinen bewussten und reflektierenden Akten voraus und zugrunde.<sup>19</sup> Zugleich gehen alle Lebensvollzüge in das leibliche Gedächtnis ein und bleiben darin aufgehoben: Der Leib ist „... *geronnene oder verallgemeinerte Existenz, die Existenz unaufhörliche Verleiblichung.*“<sup>20</sup> Leiblichkeit bedeutet also nicht eine äußerliche Beziehung zwischen einem organischen Substrat und einem psychischen oder geistigen Überbau. Vielmehr sind Organisches und Psychisches durchdrungen und getragen von ein und derselben Bewegung der Existenz, die sich ebenso in der Leiblichkeit wie in den see-

lisch-geistigen Leistungen realisiert.<sup>21</sup> Wir gewinnen damit auch den Begriff einer leibhaftigen Vernunft, die dem Leib nicht gegenübersteht, sondern durch ihn ebenso ermöglicht wird wie sie ihn durchdringt. Kants dualistisch-transzendentaler Würdebegründung mit ihrer Spaltung zwischen dem „physischen“ und dem „moralischen Menschen“ lässt sich dann die Konzeption einer „verkörperten Freiheit“ entgegenstellen, die das Subjekt durch die Selbstkultivierung seiner Leiblichkeit erwirbt.<sup>22</sup>

Und noch in einem weiteren Punkt können wir über Kant hinausgehen: Die kontinuierliche Verleiblichung der Existenz konstituiert auch eine *zeitliche Einheit*, die die ganze Lebensgeschichte integriert und damit noch die Anfangs- und Endstadien des Lebens in den Schutz der Würde einzubeziehen vermag.

„... und so bin auch ich keine Reihe psychischer Akte, noch auch übrigens ein zentrales Ich, das diese in einer synthetischen Einheit versammelte, sondern eine einzige, von sich selber untrennbare Erfahrung, ein einziger ‚Zusammenhang des Lebens‘, eine einzige, von ihrer Geburt her sich explizierende und in jeder Gegenwart sich bestätigende Zeitlichkeit.“<sup>23</sup> Der lebendige Leib als die Bewegung der Existenz selbst verfügt über eine *Zeitgestalt*, die das Sein der Person nicht auf die begrenzten Phasen autonomer Selbstbestimmung und Rationalität beschränkt, sondern es in ihr Leben als Ganzes einbettet. Gilt nun der Schutz der Menschenwürde für die Person in ihrer leiblichen Existenz, dann ist ihre Integrität auch vom Anfang bis zum Ende ihres Lebens zu achten. Daher bleibt ihr Leib auch dann noch Träger der Würde, wenn die Person ihre aktuelle Souveränität eingebüßt hat; ja gerade in der Verletzlichkeit, Schutzbedürftigkeit und Hinfälligkeit des Leibes wird, wie wir schon beim Gesicht sahen, die Würde der Person in besonderer Weise erfahrbar. In gewissem Sinn bleibt der Leib sogar nach dem Tod noch Träger der Personwürde. Entwür-

digend sind daher auch bestimmte Formen des Umgangs mit dem Leichnam, etwa Gunter von Hagens' Plastinate, da sie die leibliche Gestalt auflösen, in der sich die Person sonst darstellen konnte, und dem zerstückelten Körper eine neue Darstellungsfunktion aufzwingen, nämlich die der Monstrosität für die Schaulust des Publikums.

In gleicher Weise gilt dies aber auch für die ersten Stadien des Lebens. Die organische und unbewusste Vorgeschichte, aus der die Existenz hervorgeht, weist nirgends einen Punkt auf, an dem eine rein biologische Entwicklung in Bewusstsein umschlagen würde. Leben ist Selbstsein von Anfang an. Die Achtung und Scheu vor der leiblichen Erscheinung und Ausstrahlung eines souveränen, gereiften Menschen sind wohl die primären Erfahrungen von Würde. Doch sie gelten im Grunde immer der Person in ihrem leibhaftigen, lebendigen Selbstsein, nicht nur bestimmten ihrer Äußerungen. Selbstbewusstsein, Rationalität, leibliche und personale Souveränität sind, um einen Vergleich zu wählen, wie die Blüten an einem Baum, nämlich Erscheinung und Erzeugnis seines gesamten Lebens, nicht von ihrem Träger zu trennen. Der unscheinbare Samen und der Trieb, der sie einmal hervorbringen wird, trägt sie doch bereits in sich. Auch dem Embryo in seiner stummen Wehrlosigkeit kommen Achtung und Würde zu, weil wir in ihm, wie Fichte schreibt, die „angedeutete menschliche Gestalt“, also die werdende Person bereits erahnen und erkennen können. Die Würde ihrer Reife überträgt sich so noch auf das unscheinbarste und verletzlichste Stadium ihrer Existenz.

Die leibliche Existenz der Person hat eine Zeitgestalt. Ihr Leben beginnt nicht erst dann, wenn sie Selbstbewusstsein und Autonomie entwickelt, wenn sie leibliche Souveränität errungen hat und nun ihre Würde selbst darstellen kann. Wir werden ihr nur gerecht, indem wir ihr Leben insgesamt achten; indem wir schon im ungeborenen ebenso

wie am Ende im hinfälligen Körper die Würde der Person erkennen und anerkennen.

*Literatur*

- Brenner, A. (2004):* Des Menschen Leib und Würde. In: E. Angehrn, B. Baertschi (Hrsg.) Menschenwürde. *Studia Philosophica* 63, S. 229–242. Schwabe, Basel.
- Fichte, J. G. (1966):* Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. Werke I, 3 (Hrsg. R. Lauth, H. Jacob), S. 291–460. Frommann, Stuttgart.
- Fuchs, T. (2000):* Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie. Klett-Cotta, Stuttgart.
- Fuchs, T. (2008):* Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption. Kohlhammer, Stuttgart.
- Hegel, G. W. F. (1970):* Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften Bd. I–III. Frankfurt.
- Kant, I. (1974):* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: W. Weischedel (Hrsg.) Werkausgabe in zwölf Bänden, Bd. VII. Frankfurt/M.
- Kant, I. (1977):* Die Metaphysik der Sitten. Tugendlehre. In: W. Weischedel (Hrsg.) Werkausgabe in zwölf Bänden, Bd. VIII. Frankfurt/M.
- Meltzoff, A., Moore, M. K. (1989):* Imitation in newborn infants: exploring the range of gestures imitated and the underlying mechanisms. *Developmental Psychology* 25: 954–962. American Psychological Association, Washington.
- Merleau-Ponty, M. (1965):* Phänomenologie der Wahrnehmung. De Gruyter, Berlin.
- Nida-Rümelin, J. (2002):* Wo die Menschenwürde beginnt. In: Ders.: Ethische Essays, 4. Teil. Frankfurt.
- Levinas, E. (1987):* Totalität und Unendlichkeit. Alber, Freiburg.
- Mirandola, P. della (1997):* De Hominis Dignitate (1486). Reclam, Stuttgart.
- Pieper, H.-J. (2004):* Menschenwürde und Leiblichkeit. *Scheidewege* 34: 82–94.
- Schaber, P. (2003):* Menschenwürde als Recht, nicht erniedrigt zu werden. In: R. Stoecker (Hrsg.): Menschenwürde – Annäherungen an einen Begriff, S. 119–131. Wien.