

WIDER|SPRUCH

In: Widerspruch Nr. 42 Gesundheit (2004), S. 105-127

Bücher zum Thema

Rezensionen

Bücher zum Thema

Gesundheit

Giorgio Agamben

Das Offene

Der Mensch und das Tier. Aus dem Italienischen von Davide Giuriato, Frankfurt/Main 2003 (Suhrkamp), 108 S., 7.– EUR.

„Das Offene“ ist Programm: es wird dem Leser zu Beginn das Buch der Bücher geöffnet: Eine Doppelseite zeigt einen Ausschnitt aus einer hebräischen Bibel aus dem 13. Jahrhundert. Zu sehen ist in einer Illustration das Messianische Gastmahl der Gerechten am letzten Tag; die Gerechten sitzen an einer prachtvollen Tafel, im Schatten paradiesischer Bäume. Das ganze Leben haben sie nach den Vorschriften der Thora gelebt; nun werden sie, ohne sich um koschere Schlachtung zu kümmern, vom Fleisch Behemoths und Leviathans essen. Agamben weist auf ein entscheidendes, „überraschendes“ Detail

hin: „Der Miniaturist hat die gekrönten Häupter der Gerechten nicht mit menschlichem, sondern mit unverwechselbar tierischem Antlitz dargestellt.“ (12) Man erkennt Adler, Löwe, Esel und andere Tiere. Und Agamben fragt: „Warum sind die Repräsentanten menschlicher Perfektion mit Tierköpfen dargestellt?“

Die Antwort vermutet Agamben darin, „dass am letzten Tage die Beziehungen zwischen Tieren und Menschen eine neue Form annehmen und dass sich der Mensch selbst mit seiner tierischen Natur versöhnen würde.“ (13) So ergibt sich für den Essay also bereits hier eine Antwort auf die Ausgangsfrage, wo die Grenze zwischen Tier und Mensch verläuft: im Menschen. Sie verläuft aber so im Menschen, dass eine Versöhnung zugleich ein Verschwinden des Menschen bedeutet. Im zweiten Abschnitt expliziert Agamben das mit Verweis

auf Batailles „Azephal“ und Kojèves „Ende der Geschichte“: „Der Mensch bleibt am Leben als Tier, das im *Einklang* mit der Natur oder dem gegebenen Sein ist.« (Kojève, 15) Was hier verschwindet, so zitiert Agamben Kojève weiter, sei der Mensch im „eigentlichen Wortsinn“ als „das dem Objekt *entgegengesetzte* Subjekt“.

Agamben hatte mit seinem Projekt ‚Homo sacer‘ nach dem nackten Leben gefragt hatte; hier geht es um die Teilung des animalischen und humanen Lebens, und damit um eine weitere Fassung der postmodernen Humanismuskritik, diesmal eben in der Formel „Animalität und Humanismus“ begriffen. „Die anthropologische Maschine des Humanismus ist ein ironisches Dispositiv, das die Abwesenheit einer Eigennatur des *Homo* offen legt und ihn unentschieden zwischen himmlischer und irdischer Natur, zwischen Animalischem und Humanem in der Schwebe hält, so dass er immer weniger und mehr als er selbst sein muss.“ (39) Eine „Zone der Ununterschiedenheit“, die in der Moderne von Carl von Linné, Ernst Haeckel oder Jakob von Uexküll besetzt wird, die begrenzt wird durch die Pole Mensch und Nicht-Mensch, Sprechendem und Lebendem, die schließlich etwas hervorbringt, was „weder ein tierisches noch ein menschliches Leben [ist], sondern bloß ein von sich selbst abgetrenntes und ausgeschlossenes Leben – bloß ein *nacktes Leben*.“ (48)

Schließlich bringt Agamben den eigentlichen Begriff des Offenen zur Sprache – „das Offene ist das Sein selbst“, heißt es bei Heidegger. Aus-

gerechnet mit Heideggers Fundamentalphilosophie öffnet Agamben nunmehr in der zweiten Hälfte seines Essays den Zugang zu einer Ersten Philosophie: „Das Offene ist nichts anderes als das Ergreifen des animalischen Nicht-Offenen.“ (87) So steht „im Zentrum des Offenen die Uner-schließbarkeit des Tieres“ und die Schlussfrage: „Was passiert mit dieser Beziehung, wie kann der Mensch das Tier sein lassen, wenn die Welt gerade durch dessen Aufhebung offen bleibt?“ (100) Mit dieser Frage setzt Agamben wieder das Lebewesen an die messianische Tafel der Gerechten im Sinne der Offenbarung einer „wiedergefundenen Humanität oder Animalität“ (101).

Was in Agambens Essay fehlt und durch die merkwürdig ontologische Wende strukturell ausgespart bleibt, ist der Gegenwartsbezug zum Tier-Mensch-Verhältnis, der nur kurz im zweiten Kapitel bei Bataille und Kojève durchscheint: die Entmenschlichung des Menschen und die Vermenschlichung des Tieres durch die entfesselte Verwertungslogik der kapitalistischen Moderne – Mickey Mouse und Art Spiegelmans ‚MAUS‘, also das unserer Epoche eingeschriebene Gesetz, das Marx benannt hat: „Das Tierische wird das Menschliche und das Menschliche das Tierische.“

Roger Behrens

Thomas Bohrmann
Organisierte Gesundheit.
Das deutsche Gesundheitswesen
als sozialetisches Problem, Berlin

2003 (Duncker & Humblodt), kt.,
377 S., 74.– EUR.

Gesundheit im Neoliberalismus.
PROKLA 132 – Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, Münster 2003 (Westfälisches Dampfboot), 10.50 EUR.

Das staatlich institutionalisierte Gesundheitswesen steht für eine bestimmte historische Form der kapitalistischen Vergesellschaftung und Regulierung, sprich: Herrschaft, die als Fordismus, Spätkapitalismus oder als Wohlfahrtsstaat bezeichnet wird. Die spezifisch nationalen Ausprägungen entwickelten sich vor dem Hintergrund der Klassenkämpfe und Akkumulationsprozesse. *Thomas Bohrmann* stellt in seinem Buch die bekannten Stationen des deutschen Sozialstaats in knapper Form dar: Kaiserreich, Weimar, NS-Staat und dann BRD (B 120 ff.). Im Prokla-Heft reflektiert *Thomas Gerlinger* die jüngsten sozialpolitischen Richtungsentscheidungen seit dem Regierungsantritt der Berliner Koalition (P 365 ff.) und Urban auf europäischer Ebene (P 433 ff.). Bei dem Münchner Moralthologen Bohrmann fehlt eine historische Analyse, bei den PROKLA-Autoren endet sie im Aufzeigen politischer Konfliktlinien. *Hans Jürgen Urban* resümiert sie als Orientierung am neoamerikanischen Kapitalismusmodell (P 434); eine Sichtweise, die allerdings durch *Kai Mosebach* (P 411 ff.) mit Blick auf die Besonderheiten nationaler Modelle des öffentlichen Gesundheitswesens relativiert wird.

Bohrmanns Untersuchung dreht sich um die von ihm so formulierte Ausgangsproblematik: "Wie kann die optimale Allokation knapper Gesundheitsleistungen und Gesundheitsgüter in einer sich wandelnden Gesellschaft gestaltet werden?" (B 16) Um diese Problematik entwickelt er systematisch ein der christlichen Soziallehre und Ethik entstammendes Instrumentarium sozialetischer Prinzipien und Normen, an denen ein Gesundheitswesen sich nach wie vor orientieren sollte. Es wäre einfach, seine Argumentation mit dem Hinweis vom Tisch zu wischen, dass die Ausgangsproblematik gar nicht bestehe. Jedenfalls rechnet Gerlinger in seinem Aufsatz (P 368) vor, dass die Ausgaben der Gesetzlichen Krankenkassen (GKV) in etwa mit dem Bruttoinlandsprodukt gestiegen sind. Die Situation schwindender finanzieller Mittel der GKV habe ihre Ursache viel mehr im Sinken der Lohnquote als im gestiegenen Anspruchsverhalten der Versicherten bzw. Patienten oder in knapper gewordenen Ressourcen. Interessant ist allerdings, dass den kritischen Kreis der im Prokla-Heft versammelten Autoren und den Verkünder christlicher Moral mehr vereint als trennt.

Bohrmann entwickelt zunächst seine ethische Grundlegung um gewisse Leitmotive, wie die Solidarität, als sozialetisch-normative Zugänge zu einer Gesundheitspolitik in der modernen Gesellschaft. Die beteiligten Akteure werden vor dem Hintergrund institutioneller und politischer Rahmenbedingungen penibel aufgezählt (B 147 ff.). Dabei bemüht Bohr-

mann, im Rückgriff auf Ulrich Beck, die recht abgegriffene und zudem oberflächliche Kategorie der „Modernisierung“ (B 199 ff), um die Krise des Gesundheitswesens vor dem Hintergrund der von ihm entwickelten ethischen Normen zu begreifen. Er sieht die Solidarität, wie auch Personalität und Gerechtigkeit, in einem konkurrierenden Spannungsverhältnis mit der anderen, die Marktwirtschaft konstituierenden Entität, der Freiheit, die er explizit mit dem Recht auf Eigentum verbindet (B 109). Hierbei orientiert er sich an den von der christlichen Sozialethik vorgegeben Leitlinien und päpstlichen Enzykliken. Die klassische Philosophie hingegen wird mit Aristoteles, Kant und Marx nur gestreift. Dies ist ihm nicht zum Vorwurf zu machen, benennt er doch klar und deutlich seine theologische Verortung. Um hinreichend beurteilen zu können, ob seine Schlussfolgerungen aus den zitierten Bibelstellen, Sozialenzykliken und anderen Positionen christlicher Sozialethiker triftig sind, fehlen mir die theologischen Kenntnisse. Fraglich jedoch erscheinen mir die affirmativen Interpretationen der Begriffe „Humanität“ (B 53), „Solidarität“ (B 91) und „Gerechtigkeit“ (B 68 ff) sowie die Konklusion Bohrmanns Plädoyer für die Marktwirtschaft (108 ff). Wie auch immer: Bohrmann spricht die herrschenden Gedanken in christlicher Verkleidung und die Aporien ihrer möglichen Versöhnung deutlich aus.

Auch die Standpunkte der Prokla-Autoren bleiben bei der Suche nach einer unmöglich scheinenden Versöh-

nung stehen. Bei *Urban* führt sie zu der mehr mit Gewissheit als mit Hoffnung formulierten Feststellung, in Europa sei ein „Wiederaufleben sozialer Protestbewegungen und Selbsthilfeeinitiativen sowie die beeindruckende transnationale Vernetzung der Bewegung der Globalisierungskritiker“ (P 448) zu beobachten. Warum es jedoch trotz solch beeindruckender Vernetzung diverser Protestbewegungen nicht gelingt, dem gegenwärtigen „Integrationsprozess“ eine andere Richtung zu geben; warum das „Euro-Finanzregime“ eben nicht für einen europäischen Wohlfahrtsstaat zur Verfügung steht; und warum weder Gewerkschaften noch andere „Akteure der Bürgergesellschaft“ an den aktuellen Prozessen beteiligt sind – dies bleibt ungeklärt. Nachgerade idealistisch muten die Plädoyers an: *Bohrmann* plädiert für mehr Solidarität und Wahlmöglichkeiten, für eine Stärkung der Versicherten bzw. Patienten – gleichzeitig aber für mehr Markt, spricht: Wettbewerb (B 275 ff). *Gerlinger* zeigt die guten Ideen sozialdemokratischer Gremien auf, – um dann festzustellen, dass sie angesichts der Ausweitung ökonomisierter Beziehungen und politischer Konstellationen nicht umsetzbar sind. *Mosebach* stellt schließlich fest, dass (Teil-)Privatisierung, Ökonomisierung und die gängige Orientierung auf Beitragssenkung "die Grundlagen der solidarischen Krankenversicherung stärker verändern könnte[n] als die meisten Akteure intendieren." (P 426) Und *Christian Hans* plädiert für mehr "Transparenz in allen Bereichen des

Gesundheitswesens, den Staat als Regulativ und mehr Mitbestimmung der Patienten" (P 468).

Die Kritik der Prokla-Autoren bleibt eher oberflächlich. Statt des nichtssagenden Begriffs der „Modernisierung“ bemühen sie die zwar bekannten, aber auch wenig mehr erhellenden Schlagworte wie „Liberalisierung, Deregulierung und Privatisierung“ (P 442). Eine Reflektion auf das Herrschaftsmoment kapitalistischer Akkumulation und sozialstaatlicher Konstitution und Dekonstruktion findet nicht statt. Warum in den entscheidenden Institutionen weder christliche Moral, noch kluge Ratschläge und Einwände linker Politik- und Sozialwissenschaftler gefragt sind, bleibt unbeantwortet. Weder die moralischen Gebote christlicher Provenienz noch die ökonomische und staatsbürgerliche Vernunft linker Theoretiker werden die dem kapitalistischen Akkumulationsprozess eigentümliche Desintegration der ihre Arbeitskraft verkaufenden Individuen aufhalten. Das System produziert in immer größerem Maße Überflüssige.

In den Darstellungen Bohrmanns über die organisierte Gesundheit wird das Erstaunen, in denen der Prokla-Autoren das Erschrecken darüber deutlich.

Jonas Dörge

Michel Foucault
Die Anormalen
Vorlesungen am Collège de
France (1974–1975), aus dem
Französischen von Michaela Ott,

Frankfurt/Main 2003 (Suhrkamp),
476 S. geb., 38.- EUR.

Dreizehn Jahre, von 1971 bis zu seinem Tod 1984, hatte Foucault am Pariser Collège de France den Lehrstuhl für „Geschichte der Denksysteme“ inne. Zu den Lehrverpflichtungen gehörte es, jährlich in öffentlichen, für alle zugänglichen Vorlesungen aktuelle Forschungsprojekte vorzustellen. Von Januar bis März 1975 referierte Michel Foucault unter dem Titel „Les Anormaux“ über die Konstruktion juristischer, medizinischer und allgemein sozialer Normen, über das Auftreten der Normierungsmacht in der Neuzeit, kurzum: über die Wahrheitsdiskurse der Macht, nach denen die Strukturen der Moderne freigelegt und analysiert werden können. Die Vorlesungen stehen also im Zentrum der post-strukturalistischen Theorie Foucaults. Nachgerade lapidar hatte er seiner Kandidatur für den Lehrstuhl am Collège de France sein Programm gegeben: „Man müsste die Geschichte der Denksysteme unternehmen.“ In der Antrittsvorlesung, die Foucault am 2. Dezember 1970 unter dem Titel ‚Ordnung des Diskurses‘ hält, hat dieses Programm bereits Konturen: Die Geschichte der (europäischen) Denksysteme ist die Geschichte der Wahrheit, die Genealogie der Macht und des Wissens, das diese Macht reproduziert.

Diskursanalytisch stehen im Zentrum der Vorlesungen die rechtsmedizinischen sowie psychiatrischen Gutachten und ihre Bedeutung für die Rechtssprechung in der Moderne. Es

geht dabei um die Verschiebung des juristischen Beweises: Sah die klassische Rechtsprechung noch im 18. Jh. vor, dass auch bei nicht vollständigem Verbrechensnachweis bestraft werden könne, nämlich „bei drei Viertel der Beweise eine Dreiviertel-Strafe, bei einem Halb-Beweis eine Halb-Strafe“ (21), so etabliert sich langsam das „Prinzip innerer Überzeugung“: „Der Richter darf erst zu verurteilen beginnen, wenn er zutiefst von der Schuld überzeugt ist, und nicht schon, wenn er Verdacht hegt.“ (22) Damit einher geht ein „Regime universeller Wahrheit“, die Wissenschaft vom Menschen, die quasi unter Laborbedingungen nachweist, inwiefern das Individuum seinem Verbrechen bereits ähnelt, noch bevor es dieses begangen hat. Das ist die Normalisierungsmacht, die fortan in die Gutachten eingeschrieben wird und eine Pathologie des Verbrechers beschreibt: Ein Riss, eine Schwäche, eine Unfähigkeit des Subjekts. Deshalb finden sich in den Gutachten immer wieder Zuschreibungen wie ‚Nichtintelligenz‘, ‚Misserfolg‘, ‚Unterlegenheitsgefühl‘, ‚Armut‘, ‚Hässlichkeit‘, ‚Unreife‘, ‚Entwicklungsfehler‘, ‚Infantilismus‘, ‚Primitivität‘, ‚Instabilität‘ usw. (40). Es ist die Psychiatrisierung des Verbrechens, die sich zur Psychologisierung des Kindes ausweitete. Solche Normierungsgewalt ist noch heute tief im Erziehungssystem eingeschrieben, wenn Pädagogen das Kind warnen, es werde auf dem Schafott enden (50).

Die Praxis der Gutachten rationalisiert das Verbrechen als Anomalie des Wahnsinnigen, des Monsters. Es

ist die Verschmelzung des juristischen mit dem medizinischen Diskurs, der die Entwicklung von der „ungeheuerlichen“ Tat, also dem Verbrechen des Menschenmonsters, zum „gefährlichen“ Individuum kennzeichnet, „dem man unmöglich einen medizinischen Sinn oder einen rechtlichen Status geben kann“ (423) Der Wahnsinn des Monsters lässt das Verbrechen verschwinden (vgl. 47 ff.). Zugleich beschäftigt sich die Psychiatrie in ihren juristischen Gutachten nicht mehr mit der Krankheit, sondern richtet ihr Augenmerk (zwischen 1850 und 1870) auf die Anomalie; erst danach wird die Anomalie wie das Normale einem medizinischen Diskurs der Pathologisierung unterworfen; der Wahnsinn muss zur Krankheit werden... (404 ff.) Auffallend ist, wie dabei die Sexualität des Kindes zum Problem gemacht wird (vgl. 344 ff.): das gerichtsmedizinische Gutachten versucht zu ergründen, „welches große Monster der Natur sich hinter dem kleinen Dieb ab[zeichnet]“ (78).

Für seine Genealogie der Anomalie greift Foucault auf eine Fülle von Beispielen, auf Gutachten und Fälle aus den Archiven der französischen Gerichtspraxis zurück. Ihm geht es um den Diskurs von Wissen und Wahrheit, also eigentlich um das, was in der soziologischen Terminologie Max Webers „Rationalisierung“ heißt. Man sollte denken, dass es in diesem Maße auch um die Dialektik der Aufklärung geht. Doch Foucault ist kein Dialektiker; er ist sogar ein merkwürdiger Kantianer, dem die Antinomien nicht behagen. Die Anomalien gehen

widerspruchsfrei in der Ordnung des Diskurses auf, die Foucault anhand der gerichtsmedizinischen Gutachten entfaltet. Indes geht es bei ihm nicht um das Bewusstsein, um das, was in der kritischen Theorie als Gesellschafts-Charakter bezeichnet wurde. Es gibt bei Foucault Vernunft; aber keine Dialektik der Rationalität, keinen Umschlag ins Irrationale, keine Ideologie, die die gesellschaftliche Lüge, den falschen Schein, zur Wahrheit erhebt. Es gibt eine Theorie der Normierungsmacht, aber keine Analyse der autoritären oder konformistischen Persönlichkeit. Wenn man so will, gibt es bei Foucault keine Faschismusanalyse, keine Genealogie des Verbrechens und des juristischen Diskurses, in deren Stammbaum der modernen Rechtsentwicklung der Volksgerichtshof, die juristische Legitimation des Massenmords, aber auch die Nürnberger Prozesse oder Eichmann in Jerusalem ihren Platz hätten.

Foucault geht es in seiner Machtanalyse eben nicht um die Logik des Sozialen, um das System der bürgerlichen Gesellschaft, sondern um die Denksysteme, nach denen sich die Moderne konstituiert habe, deren Logik aber der Poststrukturalismus, quasi systemtheoretisch, ‚an sich‘ als vernünftig postulieren muss; es geht mithin nicht um die Gesellschaft selbst, sondern um die Strukturen der Institutionen, die die moderne Gesellschaft umklammern. Diese Normen leitet Foucault machttheoretisch aus der Anomalie ab, nicht aber aus der Normalisierung des Sozialen (die etwa durch die Einführung geregelter Arbeitszeit, die Maschine der großen

Industrie oder die Verwaltung der Arbeitermassen der ökonomischen Notwendigkeit instrumenteller Rationalität folgt). Foucault vermag somit einen formalen Prozess der Modernisierung zu beschreiben, nicht aber die inhaltliche Kritik der Modernisierung selbst zu leisten.

Foucault wird als Theoretiker rezipiert, der aus den vergangenen Jahrhunderten, maßgeblich dem späten 18. und dem 19., unsere Gegenwart genealogisch entschlüsselt. Er untersucht, wann sich die Diskurse herausgebildet haben, die auch unser gegenwärtiges Bild des Anormalen, des Monsters oder Triebtäters prägen. Wenn Foucault hier Verschiebungen in den medizinischen und juristischen Denksystemen des 19. Jh.s herausarbeitet, dann fragt sich, warum sich diese Verschiebungen nicht in die Jahrzehnte des 20. fortschreiben, warum genau die Diskurse, die in der Moderne des 19. Jh.s verfestigt wurden, sich aufgelöst haben, revidiert und pervertiert wurden. Natürlich ist die Nähe der von Foucault zitierten Gutachten über die perversen Monster, kindlich zurückgebliebenen Triebtäter und abnormalen Lustmolche zu den Sensationsberichten der heutigen Boulevardpresse frappierend – aber funktioniert der rechtsmedizinische Diskurs noch immer so (man denke etwa an den aktuellen Dutroux-Prozess in Belgien)? Wie manifestiert sich das juristische und medizinisch geborene Monster in der Gesellschaft des Spektakels und ihrer journalistischen Öffentlichkeit? Welche Genealogie schließlich findet sich, die vom insti-

tutionellen oder fachlichen Diskurs zum kollektiven wie individuellen Bewusstsein reicht; ab wann wird der Diskurs der Anomalie zum Ressentiment, und wann gerinnt er zum Charakter der autoritären Persönlichkeit?

Mit Foucault lassen sich diese Fragen nicht beantworten; er spart die Sphäre des Bewusstseins und des Unbewussten aus, indem er fröhlich-positivistisch das Seelenleben zur Erfindung der Humanwissenschaften macht. Aber die Fülle des von ihm untersuchten Materials ist beeindruckend, seine historischen Analysen überzeugend. Es gehört zu den interessanten Projekten der kritischen Theorie, die machtanalytische Ordnung der Diskurse über Normalität und Anomalie in einem materialistischen Geschichtsbegriff zu fundieren und die Foucaultsche Forschung nicht den florierenden Diskursen akademischer Moden zu überlassen.

Die Zusammenfassung der Vorlesungen findet sich übrigens unter dem Titel „Die Anormalen“ in Foucault, *Dits et Ecrits*. Schriften, Bd. II, Frankfurt/Main 2002, 1024–1031.

Roger Behrens

Kornelia Hahn, Michael Meuser (Hg), Körperrepräsentationen. Die Ordnung des Sozialen und der Körper, Konstanz 2002 (UVK Verlagsgesellschaft mbH), br., 305 S, 34 EUR.

Auf den Stellenwert des Körpers für die Ordnung des Sozialen haben zwar zahlreiche soziologische Klassiker und

Philosophen hingewiesen, jedoch erst in den letzten 10 Jahren zeichnet sich in der sozial- und kulturwissenschaftlichen sowie der philosophischen Fachliteratur eine Trendwende von „körperlosen“ zu „körperzentrierten“ Theorien ab. Dies ist sicherlich als Reflex auf aktuelle gesellschaftliche Entwicklungen und intellektuelle Neuorientierungen zu verstehen wie den feministischen Körperdiskurs und die ökologische Bewegung, in der die Sorge um die Lebensqualität die Sorge um die Befindlichkeit des menschlichen Körpers impliziert, sowie die Veränderung der demographischen Struktur zugunsten einer höheren Lebenserwartung.

Transplantationsmedizin und Reproduktionstechnologie befördern zudem die Manipulierbarkeit des menschlichen Körpers und stellen uns damit vor neue Realitäten, die den philosophischen Diskurs über die Bestimmung des Begriffs von Person, Subjekt und Identität provozieren. Und schließlich orientiert sich die Konsumkultur an den „Werten“ Fitness, Wellness, Beauty, Anti-Aging und der Restauration der sogenannten guten Manieren. Neue Industrien und Dienstleistungssektoren, ja ganze Berufszweige leben von der Ideologie der Herstellbarkeit einer vorteilhaften körperlichen Selbstdarstellung. Den erfolgreich gestylten, kommerzialisierten Körper inklusive das dazu gehörende Gesicht erwarten „Distinktionsgewinne“ (13), und es zeichnet sich der Trend ab, dass ausgerechnet die Verweigerung all dieser Prozeduren mit der Zeit legitimationsbedürftig wird.

Die Soziologie erfasst die derzeitige auch durch die Kommunikationsmedien bedingte Bedeutungsaufwertung des Körpers für die soziale Ordnung mit dem Begriff der „*Inszenierungsgesellschaft*“. Demnach ist jeder Körper kulturell geformt und agiert in sozialen Bezügen, die er wiederum verkörpert und die wir an ihm „ablesen“ (8). Sowohl als intentional gestalteter als auch als habituell geformter ist der Körper Repräsentant des Sozialen. Die Herausgeber beziehen den Begriff der Repräsentation im Sinne einer Vergegenwärtigung sowohl auf die „kulturelle Körperformung“ als auch auf die „Erfahrung des Kreatürlichen“ und begründen mittels dieses Sachverhalt die Differenzierung einer „*körperlichen Repräsentation des Sozialen*“ und einer „*sozialen Repräsentation des Körpers*“ (9). Die soziale Ordnung wird in der Interaktion durch die Reproduktion von Zeichen und Bedeutungen repräsentiert. Diese Reproduktion sozialer Ordnung, z.B. durch die Inszenierung von Macht oder sozialer Distanz, erfolgt meist immer auch durch Körperzeichen. Gesellschaftliche Wirklichkeit ist also ein Konstrukt aus kognitiven Leistungen und körperlichen Praxen und Routinen. Dieses alte Phänomen gewinnt an Relevanz durch die Präsentation von Körpern durch Bildmedien. Telepräsenz dominiert die nicht mediatisierte Körperrepräsentation.

Das Buch ist in vier thematische Felder unterteilt. Im theoretischen Teil legt zunächst *Michael Meuser* die handlungstheoretischen Fundierungen einer Körpersoziologie frei, basierend auf den Theorien u.a. von Foucault,

Elias, G.M. Mead, Goffmann und Bourdieu. *Jens Loenboff* beschreibt die sensomotorischen Bedingungen von Kommunikation und Handlung. *Ronald Hitzler* analysiert den Körper als Gegenstand der Gestaltung sowie Theorien zur sozialen Konstruktion von Körpergewohnheiten und Inszenierung des Körpers.

Im Abschnitt „Milieuspezifische Körperrepräsentationen“ verfolgt *Jürgen Raab* die soziale Logik olfaktorischer Taxonomien, also den Zusammenhang von Geruchssinn und Geruchskultur mit Zivilisation und Sozialstruktur. Am Beispiel der Transsexuellen verdeutlicht *Hubert Knoblauch* die gesellschaftliche Konstruktion von Körper und Geschlecht. Mittels der analytischen Unterscheidung von Körperhaben und Leibsein nach Helmuth Plessner und der Leibtheorie von Hermann Schmitz untersucht *Robert Guggutzer* die leiblich affektive Konstruktion der religiösen Wirklichkeit von Nonnen und Mönchen. *Gabriele Klein* sieht die performative Kultur des Pop zwischen globalisierter Imageproduktion und lokaler Aneignung angesiedelt und geht der Frage nach, wie globale Bilder in lokaler Kulturpraxis aufgehen und so lebensweltlich relevant werden. *Paula-Irene Villa* beobachtet Körper und Leib sowie das Phänomen der Exotisierung bzw. Autokolonialisierung im argentinischen Tango.

Im Abschnitt „Körperrepräsentation und professionelles Handeln“ geht es in dem Artikel von *Michaela Pfadenbauer* um die körperliche Markierung von Ungeduld im professionellen Zeitmanage-

ment. *Michael Carsten, Holger Herma* und *Boris Tane* untersuchen die Körperdiskurse in Technoszene und Kosmetikbranche, Piercen und Liften etc.

Schließlich geht es im Abschnitt „Mediale Repräsentationen des Körpers“ um Körpermetaphern im Internet (*Christiane Funken*) und den Stellenwert des Begriffs der Authentizität in der Moderne und die Repräsentation des authentischen Körpers (*Kornelia Hahn*).

Die Artikel des Buches sind allesamt spannend zu lesen – für ein Sachbuch ja keine Selbstverständlichkeit – und sind theoretisch fundiert. Außerdem ist es interessant, wie die Autoren empirisches, bisweilen scheinbar banales Material (Sprache, Bewegungen, Gebärden, Blicke, Gerüche und Geräusche) plausibel in einen theoretischen Zusammenhang einzubetten vermögen und damit einen Beitrag zum Verstehen körperlicher Phänomene und der neuesten Trends in der modernen Gesellschaft leisten. *Cool!*

Marianne Rosenfelder

Kristian Köchy
Perspektiven des Organischen
Biophilosophie zwischen Natur-
und Wissenschaftsphilosophie,
Paderborn 2003 (Schöningh),
656 S., 85.– EUR.

Gegenwärtig, in einer Zeit, in welcher Theorieentwürfe in der Physik, Biologie und Informatik immer stärker miteinander konvergieren, ist es äußerst verdienstvoll, sich einer grundlegenden Arbeit zu widmen, welche mit Blick auf diese Entwicklung den Naturbegriff ebenso wie den Wissenschaftsbegriff zu thematisieren unternimmt. Allerdings würde man sich in diesem Zusammenhang eher ein durchaus aggressiv ausgreifendes Unternehmen wünschen, das auf einen ganzheitlichen Entwurf abzielt, von einer unterliegenden Vision angetrieben, die sicherstellt, dass eine wesentlich unter der top-down-Annäherung an das Thema stehenden Vorgehensweise nicht in gepflegter Langeweile einzuschlafen droht, sondern mit der Vielfalt der bottom-up-orientierten Phänomenbetrachtung eine panoramatische Übersicht über das Ganze zumindest ihrer Struktur gemäß zu explizieren vermag. In diesem Sinne legt der Autor des hier besprochenen Werks eine beachtliche Arbeit vor, welche jedoch dieses letztere Problem nicht ganz aufzulösen imstande ist. Nicht ohne Ironie fällt er insofern gerade hinter das zurück, was er im Falle des Werkes von Stephen Jay Gould (*The Structure of Evolutionary Theory*, London 2002) eher abfällig vermerkt (17) – wenn er es auch letztlich der Rezepti-

on dieses Werkes in der breiten Öffentlichkeit zuschreibt, nämlich den Umstand, dass eine allgemeinverständliche Neubereitung des Altbekannten für eine neue Biologie genommen wird. Tatsächlich aber führt bei Gould gerade die Neu-Interpretation des Altbekannten zu einem reichhaltig illustrierenden Ansatz für eine künftige philosophische Einsichtnahme. Das leistet im übrigen auf ähnliche Weise auch das Werk von Stephen Wolfram „*A New Kind of Science*“ (Illinois 2002). Mit anderen Worten: Erst im Durchgang durch den Aspekte-Reichtum der Fachwissenschaft kann es gelingen, einen anschaulichen Einstieg in die erkenntnistheoretische Debatte und von dort aus in eine neue Naturphilosophie zu leisten. Nur aus der eigenen Vielfalt ihrer aktuell thematisierten Binnenstrukturen heraus kann die Natur auf den Begriff gebracht werden. Bei aller Beachtlichkeit des vorliegenden Werks scheint mir dieses Unternehmen am Ende doch nicht wirklich gelungen.

So weist Köchy schon zu Beginn darauf hin, dass die Suche nach einer neuen Naturphilosophie im Zuge der Ökologiedebatte und Naturschutzproblematik bereits gesteigertes Interesse gefunden habe, es aber in diesem Zusammenhang kaum systematische Entwürfe gebe, die mit dem vergleichbar wären, was man klassischerweise als Philosophie der Natur bezeichnen würde(7). Es stelle sich daher allen Protagonisten einer neuen Naturphilosophie die Frage, wie sich gnoseologische und ontologische Problemstellungen zusammenschließen lassen.

In diesem Sinne wolle er im Vorliegenden die möglichen Kontaktzonen und Ergänzungsbereiche von Natur- und Wissenschaftsphilosophie ausleuchten. Somit gliedere sich die Arbeit in drei Teile: Der propädeutische Teil eröffne den metaphysischen, epistemologischen und methodologischen Rahmen der Analyse. Der ontologische Teil liefere eine perspektivische Kategorienlehre des Organischen und stelle dabei auf die genuin philosophische Kompetenz der Fragestellung ab (8 f.). Der methodologische Teil schließlich behandle die zur Naturphilosophie des Organischen komplementäre Wissenschaftsphilosophie der Lebenswissenschaften (9).

Schon die hier deutlich werdende, zumindest schwerfällige, wenn nicht überhaupt irreführende Wortwahl verweist auf das Hauptproblem des vorliegenden Buches: Es kreist in aller Ausführlichkeit um das, was als Eigenes eines Unternehmens ausgemacht werden soll, ohne aber vom Fachspezifischen auszugehen. Stattdessen lässt es sich von einem als klassisch konnotierten Philosophieverständnis vorschreiben, worum es zu gehen habe, und versucht dabei, jenes klassische Vorgehen soweit wie möglich beizubehalten. Das hat nach meiner Auffassung zwei Konsequenzen, welche dem ganzen Unternehmen weitestgehend abträglich sein müssen: Zum einen bleibt die im Prolog dargelegte Intention in einer nur oberflächlichen Betrachtung des Epistemologischen stecken. Zum anderen wird ständig auf einem Legitimationsbedürfnis beharrt, das schon deshalb

nicht gegeben ist, weil man die Legitimation der Fragestellung als halbwegs aufgeweckter Leser von Beginn an als naheliegend unterstellt. Das eine erkennt man bereits im umfangreichen Eingangsprolog (13-55). Es gibt hier interessante Ansätze, die aber wesentlich unausgeschöpft bleiben (bei einem Buch dieses Seitenumfanges sehr wohl ein Manko). So scheint mir die (erwartbare) Abgrenzung gegen die Kunst zu fehlen (19 f.), und die durchschlagende Potenz des Schelling'schen Ansatzes wird bei weitem nicht ausgeschöpft (37, vgl. 173) – zudem wird nicht klar, weshalb *trotz der Orientierung am Organismus-Modell* die Systemforderung bei Schelling aufrechterhalten bleibt (39); und die nach längerer Entwicklung dargelegte Einsicht zum Thema Inhalt und Form, dass nämlich die Festlegung auf das Organische sich auch formal auswirken müsse (45), scheint bestenfalls trivial. Interessant dagegen das Plädoyer für die eine Welt (51). Das andere begegnet an verschiedenen Orten, vor allem, wenn von Selbstvergegenwärtigung die Rede ist oder von einer angeblichen (Möglichkeit der) Bedrohung durch die Naturphilosophie (62 f.).¹

Die mitunter schwerfällige Handhabung der Begrifflichkeit und die eher umständliche Selbstvergewisserung über die Aufgabe des im Vorliegenden Dargestellte hängen meines Erachtens

¹ Ein vergleichbares Legitimationsproblem scheinen vor allem Neurophilosophen analytischer Prägung zu haben, wie sich in zahlreichen Büchern zur Bewusstseinsforschung niederschlägt.

damit zusammen, dass jene Selbstvergewisserung eben nicht zu reichend gelungen ist. Und zwar völlig unnötigerweise, wohl gerade mit dem eingangs erwähnten Problem der Darstellungsform zusammenhängend (und darin liegt eben die Ironie der im ersten Prolog mitgeteilten kritischen Auffassung des Autors). Ein Satz wie der folgende:

„Es sollen die Verbindungen zwischen der Naturphilosophie des Lebendigen und der Wissenschaftsphilosophie respektive Methodologie der Lebenswissenschaften aufgedeckt werden. Die folgende Untersuchung hat deshalb die Funktion darzulegen, wie spezifische Ergebnisse der naturphilosophischen Analyse des organischen Phänomenbereichs für die Abfassung einer methodologischen Rekonstruktion der Lebenswissenschaften genutzt werden können und vice versa“ (56),

zeigt insofern deutlich, wie sehr der Autor selbst mit seinem eigenen Ansatz zu kämpfen hat. Es wäre dagegen mitreißender gewesen zu erfahren, auf welche Weise sich in der Biologie das „Wissen von Wissen“ aus dem „Wissen von Welt“ (57) ableiten lässt. Eine neuerliche Legitimation der Naturphilosophie aber können wir uns ersparen (73).

Es ist nicht leicht, eine Kritik vor dem Hintergrund des bis hier geschilderten Sachverhaltes zu formulieren, weil es dem Autor natürlich immer offen steht, seine eigene thematische Auswahl zu treffen, wie ihm auch die Wahl der zitierten Philosophen auf jeden Fall unbenommen ist. Gleichwohl kann nicht ausgeschlossen werden, dass einige Stellen, welche in

dieser Hinsicht auffallen, einer wesentlich ungeklärten Haltung zum eigenen Projekt geschuldet sind. Hier seien nur einige Stellen kurz erwähnt: Es ist nicht verständlich, dass „dem Menschen als *L'homme machine* ... seine Körperlichkeit fremd“ wird (78). Die Zusammenstellung von Ansätzen zu einer metaphysischen Ausrichtung des Perspektivenmodells (in der Philosophie) erscheint merkwürdig: Cusanus, Leibniz und „die Romantik“ werden hier zwanglos gruppiert (139). Statt „Körper“ heißt es im Text oft „Leib“ (157 Ü) – wohl nicht nur einer „altdeutschen“ Tradition geschuldet, sondern auch einer durchgängigen Leibniz- und darauf Kant-Orientierung (211, 217). Es fragt sich, ob diese Auffälligkeiten nicht durch eine geringfügig verschobene Gewichtung (und Auswahl) der Ansätze hätten behoben werden können. So fällt beispielsweise auf, dass Spinoza im Vergleich zu Leibniz recht kurz abgefertigt wird, wie auch Schelling schwerlich zureichende Würdigung erfährt (obwohl doch die ganze Arbeit auf dessen Linie deutlich ausgerichtet wird) – von der Erwähnung französischer Alternativen ganz zu schweigen (Althusser, Foucault, Lefebvre und übrigens auch Negri scheinen ganz zu fehlen; Deleuze rangiert am Rande).

Das heißt nicht, dass es nicht auch hochinteressante Einstiege gäbe in wirklich tiefgehende Themen. So heißt es im Zusammenhang mit der Konzeption einer (an platonischer Philosophie ausgerichteten) Perspektivischen Philosophie zu Recht: „Eine [solchermaßen verfasste] Perspektivische Phi-

losophie hätte sich auf Objekte und Phänomene zu beziehen, welche vollkommen jenseits des Objektbereichs von Physik oder Biologie zu denken wären. Die Methode der Metaphysik müsste sich dann grundlegend von der der Erfahrungswissenschaften unterscheiden“ (142). Dieses Problem gewinnt seine ganze Tragweite gerade dann, wenn man nicht nur die Wissenschaft ins Verhältnis zur Philosophie setzt, sondern auch die Kunst. (Aber wir erinnern uns: Eine Betrachtung dieser Wechselseitigkeit unterbleibt hier.) Zudem wird eingeräumt, dass das metaphysische Unterfangen stets als „Ordnungssuche verstanden“ bleibt (145). Aber meines Erachtens wird die „Übung in Bescheidenheit“ (247) etwas zu weit getrieben. Die Betrachtung der Binnenontologie kommt über Bunge nicht hinaus (246). – Und sie erinnert doch etwas allzu sehr an die neukantianische Tendenz zur Regionalphilosophie.

Alles in allem kein schlechtes Buch; aber wenn man die Wahl hätte, stattdessen Gould zu lesen, dann würde ich eher das letztere empfehlen. Es gibt bedenkenswerte und lohnende Einsichten, z. B. auch zwei erhellende Übersichten, in welchen die Kategorien des Organischen aufgelistet werden (249 ff.) und die gängigen Generalisierungen in der Biologie (586). Deren phänomenologische Konsequenzen (im fachwissenschaftlichen Sinne) jedoch hätte man sich in weiterer Ausführlichkeit gewünscht. Somit erscheint die auffällige Überschrift „Einheit vs. [statt *des*] Pluralismus“ (481) als ausdrucksvoller

Lapsus, der vom Autor wahrscheinlich gar nicht als Lapsus empfunden wird.

Rainer E. Zimmermann

Pravu Mazumdar

**Die Macht des Glücks, München
2003 (Deutscher Taschenbuch
Verlag), 238 S., 14.50 EUR.**

Menschen werden von der Aussicht auf Glück so stark angezogen wie die Motten vom Licht. Und ähnlich wie Motten, in Lampenschirmen gefangen, eingehen, scheitern Menschen bei ihrer Suche nach Glück. Wenn wir nach Glück bzw. nach einem gelungenen Leben streben, sind unsere scheinbar privaten Vorstellungen von Glück schon gesellschaftlich vorgeformt. „Glücksmaschinen“ wie Werbung sorgen dafür. Aber auch unsere eigenen Strategien auf dem Weg zum Glück sind vorgeformt: wir akzeptieren die Glücksangebote der Werbung, weil sie mit vertrauten und schnell mobilisierbaren Mitteln zu erreichen sind, mit Geld, mit Leistung. Damit verbauen wir uns selbst den Weg zum „echten“ Glück. Der Autor nennt es „Glückssache“. Sie sind kurze Ereignisse, die wir uns nicht „verdienen“ können und die uns deshalb nicht geheuer sind. Durch unsere Strategien, durch die wir uns quasi als Manager des Glücks profilieren, können wir blind werden für die Glückssache. Somit ist ein Anliegen Mazumdars, auf die Bedeutung unserer Haltung gegenüber dem Glück hinzuweisen, auf unser Glücks-Ethos. Zu ihm gehört (auch) die Einsicht, dass das Glück nichts Dauerhaftes ist und sich sogar mit dem Schmerz über

seine Flüchtigkeit verbindet. Die Glücksmaschinen indes gaukeln uns vor, man könne diese Momente säuberlich von einander trennen.

Das Glück bzw. unser Streben danach ist eine menschenformende Macht, fasst Mazumdar zusammen, und er untersucht in seinem Buch das Funktionieren dieser Macht. Es geht ihm darum, zu zeigen, wie unser Streben nach Glück unserer Normierung durch und für die Industriegesellschaft Vorschub leistet. In der Tradition der von Michel Foucault begründeten Untersuchungsmethode von Machtverhältnissen interessiert er sich für das Glück als Herrschafts-Dispositiv. Wir können, so sein Fazit, den Glücksmaschinen zwar nicht enttrinnen, aber wir können uns unserer Spielräume bewusst werden. Denn als Individuen vereinen die Menschen in sich so viele Möglichkeiten und Potentiale, die von den Glücksmaschinen nicht eingeholt werden können. Diese Potentiale eröffnen uns – wie sie Mazumdar in Anspielung auf den Kinofilm nennt – Möglichkeiten zu „kleinen Fluchten“. *Jadwiga Adamiak*

Ludger Schwarte, Christoph Wulf (Hg), Körper und Recht. Anthropologische Dimensionen der Rechtsphilosophie, München 2003 (Fink Verlag), kart., 427 S., 48.90 EUR.

Es dürfte kein großes Vergnügen bereitet haben, der Körper von Immanuel Kant gewesen zu sein. Denn alles, was der Körper dem Königsber-

ger Kopfarbeiter bereitete, war jede Menge Ärger. Hunger, Durst, Schmerz, am Ende Verfall – wann auch immer der Leib sich zu Kants Lebzeiten bemerkbar macht, geht er ihm gehörig auf die Nerven. Kant kommt nicht umhin, es, wie er in der Religionsschrift beklagt, für eine üble Laune der Natur zu halten, dass er diesen eh schon lästigen „Klumpen Materie“ auch noch bis „in Ewigkeit mit zu schleppen“ habe.

Doch kein Problem, für dass der sinnenfrohe Philosoph nicht eine rigorose Lösung parat hätte. Am Ende, so Kant, ist der Körper nichtig und der Geist einzig, weshalb folgerichtig der Leib für den Status als Mensch keine wesentliche Bedeutung hat. Mit dem Sägeblatt arbeitet Kant sich in einer Vorlesung zur Metaphysik quer durch lästige Eingeweide und Innereien zum Wesen des Menschen vor: „Es kann ein Mensch viele von seinen Gliedern verlieren, deswegen bleibt er doch, und kann sagen: Ich bin. Der Fuß gehöret ihm. Ist er aber abgesäget, so sieht er ihn ebenso an, als jede andere Sache, die er nicht gebrauchen kann, wie einen alten Stiefel, den er wegwerfen muß. Er selbst aber bleibt immer unverändert, und sein denkendes Ich verliert nichts.“

Die zeitgenössische Philosophie ist sich im Hinblick auf den Körper da nicht mehr so sicher. Der Glaube an die identitätsstiftende Kantische Vivisektion ist ihr abhanden gekommen – doch wie nun stattdessen das „leibhaftige Ich“ zu bestimmen ist, und welche Konsequenzen sich daraus für Recht und Menschenwürde ableiten lassen, ist Teil kontroverser Debatten,

von denen der zu besprechende Sammelband beredt Zeugnis ablegt. In 21 Beiträgen, die die Herausgeber zu drei Themenkomplexen gebündelt haben (I. Körper-Inszenierung und Repräsentation des Rechts / II. Biotechnologie und Rechte des Körpers / III. Körper und Souveränität), loten die Autoren die Wirkmacht von Körpervorstellungen auf die Rechtsphilosophie aus – zu einem Zeitpunkt also, die durch den „Bedeutungsverlust normativer Anthropologien“ (7) und zugleich von einer kaum noch zu überschauenden Vielfalt von Körperkonzeptionen geprägt ist. Der Sammelband macht aus der Not eine Tugend: Von der intendierten Zusammenschau verschiedenster Theorieansätze und in ihrer Folge unterschiedlicher Körperkonzepte – das Autorenspektrum reicht vom Anthropologen *Leopold Pospisil* bis hin zum Tierrechtsphilosophen *Tom Regan* – versprechen sich die Herausgeber eine Vorarbeit zu einer neuen „Systematik des Verhältnisses von Körper und Recht“ (16). In dem Sammelband letztlich allzu weit entfernt, was am wenigsten den zahlreichen Tippfehlern geschuldet ist. Das argumentative Niveau der versammelten Texte schwankt beträchtlich: Weitgehend triviales Rasonieren zur Funktion von Regeln im Sport (*Gunter Gebauer*), mäandernde Exkurse zum Thema Recht und Körperlichkeit (*Wolfgang Schild*) oder plakativ-theoretische Ausführungen über die frauenfeindlichen Allmachtsphantasien androzentrischer Reproduktionsmediziner (*Sylviane Agacinski*) machen

die Lektüre zuweilen zu einer wenig erhellenden Angelegenheit. Immerhin: Einige Beiträge, die insbesondere der „anthropotechnische(n) Wucht der neueren Biowissenschaft“ (211) systematisch zu begegnen suchen, arbeiten niveauvoll dem programmatischen Ziel der Herausgeber zu.

So diagnostiziert der Kölner Jurist *Stephan Rixen* im Kreise der Verfassungsrechtler eine „große Ratlosigkeit in Bezug auf die neueren Phänomene der Biowissenschaft“, die sie anfällig macht für weitgehend unreflektierte Adaption beliebiger, philosophisch verbrämter Vulgärkörperkonzeptionen. Rixen möchte diesen für die Rechtssprechung letztlich gefährlichen „methodologische(n) Schlummer“ (218) beenden, indem er seine Zunft daran erinnert, dass sich die Integrationskraft von Verfassungen in posttraditionalen pluralen Gesellschaften nur auf der Grundlage einer gehaltvollen, gerade nicht beliebigen Vorstellung vom Menschen und seinen Rechten entfalten kann. Die Suche nach „normative(n) Korsettstangen“ (220), die sicher stellen, dass es angesichts immer neuer Grenzverschiebungen durch die Biowissenschaften – Klonen, Euthanasie, Embryonenforschung sind da einige Stichworte – nicht zu einer „Reduktion des Humanen auf die humane DNA“ (211) kommt, wird in dieser Sicht zur zentralen Herausforderung der Rechtsphilosophie.

Dass dieses Unterfangen trotz des „Entscheidungsdruck(s), den die biomedizinische Forschung hervorruft“ (231), und trotz der daraus resultierenden „Dekonstruktion alteuropäi-

scher Basiskategorien der Ethik“ (230) nicht aussichtslos ist, zeigt *Gerald Hartungs* Auseinandersetzung mit dem Thema Menschenwürde und Lebensschutz. Mit Rückgriff auf so unterschiedliche Autoren wie Darwin, Nietzsche, Scheler oder Plessner entfaltet Hartung die Option eines „kritischen Monismus“ (242), der den Gegensatz des Kantischen Körper-Geist-Dualismus ebenso vermeidet wie die Reduktion des Menschen auf eine bloß tierische Spezies unter vielen. Der Mensch ist faktisch all das und doch unendlich viel mehr, insofern er sich verortet in einer langen, sich stetig fortschreibenden Tradition normativer Selbstbeschreibungen, die ihrerseits unverzichtbarer Teil seines Selbstverständnisses geworden sind. In diesem Sinne ist er ein „Sonderwesen“ und „Sinnsucher“ (238), der weder von den Biowissenschaften noch von einer anderen Disziplin allein definitiv zu bestimmen ist.

Diese prinzipielle Unabgeschlossenheit impliziert laut Hartung nicht nur den grundsätzlichen Verzicht auf eine letztgültige Beantwortung der Frage nach dem Wesen des Menschen. Gerade diese Unbestimmtheit entfaltet in der Konfrontation mit den robusten Festschreibungen der Biowissenschaften unverhofft Wirkmacht: Wie die Menschen sich in ihrer Leibhaftigkeit selbst verstehen wollen, ist das Resultat eines unendlichen Diskurses, der weit mehr Stimmen umfasst als jene, die zurzeit in den Laboren die Definitionshoheit für sich reklamieren. Die aktuelle Debatte krankt somit nicht an der Unfähigkeit der Philosophie, letztgültig zu klären, was

der Mensch sei, sondern vielmehr an der reduktionistischen Eintönigkeit, mit der die Biowissenschaften ihr behauptetes Tatsachenwissen zur einzigen Wahrheit erklären können. Versuche der Rechtswissenschaften, analog zu den Biowissenschaften etwa über Hilfskonstruktionen wie die Self-Ownership-Idee Tatsachenwissen über den Menschen und seine Verfügungsrechte am eigenen Körper zu postulieren, scheitern aus eben diesem Grund: *Eva Herrmann* kann zeigen, dass auch dieses Modell, demzufolge wir natürlicherweise zu unserem Körper in einer Eigentumsrelation stehen, der Komplexität der Leibhaftigkeit des Menschen nicht gerecht werden kann und die Juristen allein durch Analogiebildung zu Kategorien des Eigentumsrechts zwar auf ein juristisch vertrautes, der Sache nach aber eben untaugliches Terrain gelenkt werden.

Damit sind die Probleme der aktuellen Debatte um das Verhältnis von Körper und Recht richtig genannt. Nach ausgearbeiteten Lösungswegen sucht man in dem Sammelband freilich vergeblich. Wenn man also den Definitionsbestrebungen der Biowissenschaften etwas entgegensetzen und sich zugleich nicht mit den zurzeit dominierenden interessensethischen Positionen zufrieden geben will, die den personenrelevanten Körper auf bestimmte Areale des Gehirns reduzieren und den übrigen Körper zum Appendix degradieren, genügt es nicht, das Bild des Menschen als Sinnsucher zu bemühen. Denn auch Sinnsuchern kann man per Sägeblatt ganz unangenehm zu

Leibe rücken.

Franco Zotta

Martin Stingelin (Hg)
Biopolitik und Rassismus
Frankfurt/Main 2003 (Suhrkamp),
br., 273 S., 11.- EUR.

Der von Martin Stingelin herausgegebene Band beruht auf einer Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing 2002 unter dem Titel „Biopolitik und Rassismus (nach Foucault). Was leben soll und was sterben muß“. Durch die Bezugnahme auf den Begriff der „Biopolitik“ Michel Foucaults ist der theoretische – genauer gesagt – diskursanalytische Rahmen abgesteckt, innerhalb dessen sich die versammelten Beiträge bewegen. Durch zwei zusätzlich aufgenommene Texte, die die Verortung und Genealogie der Begriffe „Biopolitik“ und „Rassismus“ in Werk Foucaults herausarbeiten und deshalb auch als Einstieg zu empfehlen sind, wird die Wahl dieses Instrumentariums theoretisch abgedeckt. Intention der Texte dieses Bandes ist es so, auf der Grundlage der von Foucault dargestellten Verschränkung von Wissen und Macht, von Regulationsmechanismen und Normierungsdiskursen den biopolitischen Kern des modernen Staatswesens – die Bestimmung des Individuums als Gattungssubjekt – herauszustellen und dadurch ein „neutrales“ Verständnis von Biopolitik, das sich nach Auffassung des Herausgebers in heutigen öffentlichen Diskursen im Zusammenhang mit der Diskussion um Gentechnologie, Reproduktionsmedizin, embryonale Stammzellenforschung usw. artikuliert, zu hinterfragen. Ermöglichte doch das Foucaultsche Verständ-

nis von „Biopolitik“ und eine darin gründende Definition eines neuen Rassismus als „Staatsrassismus“, das der Tagung auch ihr Motto lieferte, gerade auch im Hinblick auf seine historische Dimension, die Einsicht in die Tragweite des biopolitischen Diskurses. So verstehen sich auch die meisten Beiträge als historische Analysen mit aktualisierender Perspektive. Das dabei dem Blick auf den Nationalsozialismus eine besonderer Bedeutung zukommt, muss nicht extra betont werden.

Unter diesen Prämissen problematisiert *Hubert Thüring* Nietzsches Abschätzung, welchen Wert und Unwert das Leben habe. *Wolfgang Pircher* untersucht den Zusammenhang von Biopolitik und Volkszählung in Österreich unter Berücksichtigung der besonderen Bedeutung der Statistik, deren Genealogie er rekonstruiert. In dieser Perspektive erweise sich „der totalitäre Staatsrassismus in mehrfacher Hinsicht als erfolgreicher österreichischer Exportartikel“ (!), wurde z. B. in der österreichischen Volkszählung erstmalig nach der „Rasse“ der Bürger gefragt. *Jörg Marx* thematisiert die historischen Voraussetzungen der Entstehung der modernen Reproduktionsmedizin im Kriegsjahr 1942, in dem er den Widerstreit zweier Konzeptionen um die Verhütung bzw. Regelung der Empfängnis als Paradigmen des Verhältnisses von Biologie und Politik decodiert, um so die „entfesselte Logik der nationalsozialistischen politischen Biologie“ freilegen zu können. *Philipp Sarasins* Fragestellung „Zweierlei Rassismus? Die Selektion des Fremden als Problem in

Michel Foucaults Verbindung von Biopolitik und Rassismus“ führt als einziger Beitrag zu einer Problematisierung des Foucaultschen Ansatzes selbst. Foucaults Unterscheidung zwischen einem traditionellen „politischen“ Rassenhass und einem modernen in sich selbst begründeten, wissenschaftlichen „biologischen“ Rassismus, hält *Sarasin* entgegen, dass gerade Darwins theoretische Biologie, auf die sich Foucault beruft, als ein Gemisch biologischer Naturbeobachtungen, historischer Vorgänge – der Genozide unter den Bedingungen des Kolonialismus – und gesellschaftstheoretischer Ansätzen entschlüsselt werden könne. In diesem Licht erweise sich nicht nur Foucaults analytische Trennung als fragwürdig, sondern auch seine Bestimmung des modernen Rassismus als tautologisch.

Versuchen die oben vorgestellten Texte über den Umweg der Geschichte den gegenwärtigen biopolitischen Diskurs zu beleuchten, setzen die Beiträge von *Thomas Lemke*, *Jürgen Link* und *Clemens Porschlegel* direkt an der aktuellen Problematik an. *Lemke* thematisiert unter dem Titel „Rechtssubjekt oder Biomasse“ den Umstand, dass in der gegenwärtigen Debatte um die Gentechnik systematisch der politische Charakter biowissenschaftlicher Bestimmungen dessen, was Leben jeweils heißt, ausgeblendet wird. Er kritisiert die zugrunde liegende Konzeption einer „entkörperlichten“ Wissenschaft und analysiert Prozesse der Naturalisierung des Politischen. *Link* hinterfragt – unter der Prämisse der Feststellung Foucaults: „Eine Normalisierungsge-

sellschaft ist der historische Effekt einer auf das Leben gerichteten Machttechnologie“ – die Akzeptanz und Selbstakzeptanz von Befürwortern der Gentechnologie. *Porschlegel* schließlich erörtert am Beispiel eines Schadensersatzprozesses die Verlagerung eugenischer Selektion von der staatlichen in die individuelle Sphäre.

So erhellend die einzelnen Beiträge des Bandes in mancher Hinsicht auch sind, so hinterlässt die Lektüre insgesamt doch einen unbefriedigenden Eindruck. Dies ist zweifelsohne der Fixierung auf den Foucaultschen Ansatz geschuldet, dessen Qualitäten in der historischen Analyse unbestreitbar sind, der sich jedoch als gesellschaftstheoretische Konzeption aufgrund seiner alle konkret-dialektischen Differenzierungen einebnenden starren abstrakt-deterministischen Konstruktion als insuffizient erweist. Dies lässt sich am Beispiel des modernen Antisemitismus, den Foucault als „wahnhaften Mutterboden aller Rassismen“ bezeichnet hat, aufzeigen. Wie sich der Antisemitismus auf der ideologischen Ebene als Konglomerat biologistisch-rassistischer Elemente wie tradierter und moderner Feindbildprojektionen äußert, so kann seine Entstehung nur als projektives Verhaltensmuster autoritär zugerichteter, in konkreten Gesellschafts- und Herrschaftsverhältnissen stehender Subjekte bestimmt werden.

Georg Koch

Paul U. Unschuld
Was ist Medizin?
Westliche und östliche Wege der
Heilkunst, München 2004 (C. H.
Beck), 296 S., 19.90 EUR.

Der Wahrschein ist der Bruder der Wahrheit. – Diese Sentenz stellt Unschuld seinem Vergleich westlicher und östlicher Heilkunst voran. Sie drückt aus, dass medizinische Theorien mehr als andere von individuellen und gesellschaftlichen Umständen geformt werden – dies ist ihr „Wahrschein“, so etwas wie der „Zeitkern“ medizinischer Theorie.

Unschuld stellt die Geschichte der europäischen und der chinesischen Medizin einander vergleichend gegenüber. In China beginnt Medizin im engeren Sinn mit der Entwicklung der Naturwissenschaften etwa im 3. bis 2. Jh. v. Chr., die, wie in Griechenland, im Zusammenhang mit dem Bedürfnis nach Gesetzen in der Gesellschaft entstehen – in China mit der Vereinigung der kämpfenden Reiche zu einem Ganzen; in Griechenland mit der Entwicklung der Polis.

In beiden Kulturen war die ältere Heilkunde, die lediglich auf Erfahrung basiert, die Voraussetzung für die Entwicklung einer systematischen, theoriebegründeten Medizin. Für Unschuld ist daher die *Medizin* im engeren Sinn die systematische Betrachtung des menschlichen Körpers und seiner Krankheiten, unabhängig von „numinosen“ Mächten wie etwa Dämonen. Er parallelisiert die Entwicklung der Naturwissenschaften und der Medizin in China mit der Vereini-

gung der Splitterstaaten zu einem großen Reich, das wie ein großer Organismus nach Gesetzen aufgebaut war und über eine Verwaltung verfügte, und das von einigen Richtungen der frühen chinesischen Medizin mit den Organen des menschlichen Körpers verglichen wurde. Damit habe die Medizin auch eine politische Aufgabe erfüllt: So wie der Körper Mäßigung und Befolgen medizinischer Regeln zu seiner Gesundheit verlangt, so verlange auch der Staat nach Mitarbeit und Befolgen seiner Gesetze. Eine heute befremdlich anmutende Spaltung stellt Unschuld fest zwischen der intellektuellen Medizin in China, die lange ohne pharmazeutische Mittel ausgekommen war, und der traditionellen Heilkunde, deren Grundlage diverse, der Natur entnommene Heilmittel bildeten, und die sich in scharfem Gegensatz zur Rationalität der chinesischen Medizin befand.

Über die Anfänge der europäischen Medizin ist das Quellenmaterial viel dürftiger. Sie lassen sich etwa dreihundert Jahre früher datieren. *Homer* und *Hippokrates* ordnet Unschuld noch der vormedizinischen Heilkunde zu. Wie in China stellt er den Zusammenhang zwischen Naturwissenschaft, Medizin und einer Wandlung der Gesellschaft her: In Griechenland war es die Entwicklung der Polis, die im Konflikt mit dem Monismus asiatischer Staatsgebilde stand. Damit sei einer Mehr-Elemente-Lehre die Bahn gebrochen, in Naturwissenschaft wie in Medizin. Als einen Hauptunterschied zwischen der chinesischen und griechischen Medizin

hebt Unschuld das Fehlen der Vorstellung selbstregulierender Heillkräfte in China hervor, das er auf das Fehlen demokratischer Vorstellungen in der chinesischen Gesellschaft zurückführt. In Alexandria entwickelte sich die griechische Medizin nach dem Ende der Polis weiter – mit Vivisektion und empirischer Betrachtungsweise. Rom erwies sich dafür zunächst nicht als sehr empfänglich, sodass griechische Ärzte die Medizin der europäischen Antike dominierten. In *Galenos von Pergamon* hatte sie ihren herausragendsten Vertreter, der das (westliche) Wissen seiner Zeit erfasste und um eine gründliche Pharmakologie erweiterte.

Auch die europäische Renaissance setzt Unschuld parallel zur entsprechenden Umbruchs-Zeit in China: der Zeit der Mongolen-Einfälle, der Ming- und der Mandschu-Kaiser. Die dort entwickelten Neuerungen mussten sich, gemäß den autoritären Strukturen, als „alte Weisheiten“ ausgeben. In Europa versuchte die Renaissance an die klassische griechische Philosophie und Wissenschaft anzuknüpfen, fand jedoch keine entsprechenden gesellschaftlichen Strukturen vor, die das Verständnis erleichterten. So blieb das antike Wissen bruchstückhaft und ergänzungsbedürftig, und die neuen medizinischen Theorien verloren ihren „Wahrschein“, kaum dass sie veröffentlicht wurden. Erst mit *William Harvey* (1578–1657) und seinem Postulat des Blutkreislaufs tritt eine zukunftssträchtige Theorie auf. Sie lässt sich allerdings nicht nur aus Beobachtungen am Organismus gewinnen,

sondern war – nach Unschuld – eine Folge der gesellschaftlichen Entwicklung in England nach der Magna Charta, die die Unabhängigkeit der Einzelnen und den freien Handel forcierte. Der gesellschaftliche Kreislauf der Waren bedingte die Entdeckung des Blutkreislaufs im menschlichen Körper. Von *Descartes* wurden die Körperfunktionen weiter mechanisiert, und im weiteren Verlauf wurde der Mensch mehr und mehr als Maschine betrachtet, die von inneren und äußeren Antrieben in Bewegung gehalten wird.

Als Beispiel einer wirksamen Heilkunde, die nichts mit der Medizin zu tun hat, führt Unschuld die Homöopathie an, die bis heute erfolgreich ist, obwohl es für sie keine naturwissenschaftliche Grundlage gibt. Es gilt lediglich das Prinzip, Gleiches mit Gleichem zu behandeln, dazu die Voraussetzung, dass jeder Einzelne sich von allen Anderen unterscheidet. In der heutigen Medizin und Pharmazie hingegen sind Krankheiten Massenware, und die Heilung ist die Zurückführung zur gesellschaftlichen Norm des Gesundseins. Abweichungen werden durch medizinische Untersuchungen festgestellt, nicht durch das subjektive Gefühl des Einzelnen oder den Anschein. Das verleiht der Homöopathie ihre Attraktivität und ihren besonderen „Wahrschein“.

Mit *Rudolf Virchow* beginnt die moderne Medizin auf der Basis der Naturwissenschaften, auf Grundlage von Verlässlichkeit und Reproduzierbarkeit des Wissens. Auch wenn sich die Vorstellung vom Körper als einem gesellschaftlichen Organismus (be-

stehend aus Zellen) sich prinzipiell nicht sehr von der Lehre des „Gelben Kaisers“ im 1. Jh. v. Chr. unterscheidet, so ist sie bei Virchow doch mehr als eine Hypothese. Nach Unschuld basiert seine medizinische Theorie nicht auf pathologischen und biologischen Forschungen, sondern sei das Ergebnis seiner politischen Theorie: Als republikanischer Demokrat lehnte er die Existenz einer „autokratischen Lebens- und Naturkraft“ ab. Hinzu kommen die Vorstellung von autonomen Zellen, den Bausteinen des Lebens, als Individuen – und die Überzeugung, dass alles Leben nach den Gesetzen der Physik vonstatten gehe. Ihren „Wahrschein“ beziehe diese Theorie aus den Erfolgen der Naturwissenschaft und Technik ihrer Zeit. Als die nächste Theorie, bei der sich richtige Beobachtung in „Wahrschein“ verwandelt, führt Unschuld die Keimtheorie *Robert Kochs* an. Doch dessen Vorstellung, dass kleine Erreger für alle Krankheiten verantwortlich und durch Hygiene und Sauberkeit zu bekämpfen seien, sei in ihrer Absolutheit fehlerhaft und berücksichtige nicht Anfälligkeit für Infektionen oder den bloßen Zufall.

Für die heutige Medizin diagnostiziert Unschuld ein „Systemdenken“, das dem Einzelnen im gesellschaftlichen Ganzen wie dem biologischen Organismus die Verantwortung entziehe und dem gesellschaftlichen Umfeld alle ‚Schuld‘ zuweise. Vor diesem Hintergrund parallelisiert er die Entdeckung (oder Erfindung) von AIDS mit der Welle von Terror und Attentaten in neuester Zeit: Der

„Schläfer“ – ob Retrovirus oder religiöser Fanatiker – zerstöre den individuellen oder gesellschaftlichen Organismus urplötzlich, wenn niemand es erwartet. Es sei der Feind von außen, der das System zerstöre. So beschreibt Unschuld die heutige Medizin als *den* großen Käfig („Der letzte, der hineinging, machte draußen das Licht aus“), womit nur noch im Inneren Licht – „Wahrschein“ – vorhanden sei. Biologie, Chemie, Physik als wertfreie Wissenschaften und die Technologie machen die eng stehenden Gitterstäbe eines großen, komfortablen Gefängnisses aus. Die tatsächlichen *Vorgänge* in der Physiologie (Immunreaktion etc.) betrachtet Unschuld dabei als *Wirklichkeit* – die Deutung dieser Wirklichkeit als Analogon gesellschaftlicher Vorgänge (Krieg etc.) sei es, die diese Realität zum „Wahrschein“ verzerre.

In China wurde der „Käfig“ der klassischen Medizin im 19. Jh. von der europäischen Medizin aufgebrochen, da sein „Wahrschein“ nicht mehr ausreichte, mit dem modernen, aus dem Westen importierten Wissen zu konkurrieren. Schließlich vollendete die Revolution in China den Umschwung, baute die klassische Medizin in die materialistische Theorie ein und machte aus dem Käfig einen „Laufstall“, in dem die alte Volksmedizin überleben durfte. Mit der Öffnung Chinas zum Westen erfreut sich heute die alte asiatische Heilkunst in den Industrienationen des Westens neuer Beliebtheit; Unschuld sieht sie im Zusammenhang mit der Kritik an Naturwissenschaft und Technologie und der Sehnsucht nach Rückkehr

zur Natur und Mystik. Dabei geben sich einige europäische Mediziner mit der importierten „Schmalspurvariante“ nicht zufrieden und suchen nach den Quellen des altchinesischen Wissens. Womit, wie Unschuld schreibt, ein neuer „Wahrschein“ geschaffen wird – von europäischen Wissenschaftlern, die rückwärts ins alte China schauend, den Fortschritt der Medizin zu befördern suchen.

Anders als die moderne Apparatemedizin schiebt sich die klassische chinesische Medizin nicht zwischen Patient und Arzt. Sie leugnet nicht die Existenz einer „Lebenskraft“, die, wie Unschuld einen westlichen Arzt zitiert, „in 106 Kulturen weltweit eine zentrale Bedeutung im Verständnis von Lebensvorgängen“ habe. Dabei seien es nicht die Chinesen, die sich für die alte Medizin Chinas interessieren, sondern die westlichen Adepten, die aus der alten Heilkunde die „friedliche“, „liebe“ Behandlungsmethode machen, die sie realiter nie war. Neben dem Bedürfnis nach Harmonie befriedige die adaptierte chinesische Medizin dasjenige nach einem *Sinn*, der in westlicher Wissenschaft keinen Ort mehr habe.

Zusammen mit den Heilkundevarianten aus aller Welt ergibt sich für den modernen Konsumenten so ein Supermarkt an Heilmethoden, aus dem er sich die passende herausuchen und im Ernstfall doch auf die westliche Medizin mit ihren „harten“ Methoden zurückgreifen kann. Dieser Pluralismus, konstatiert Unschuld, entspreche dem der Weltanschauungen im Westen: Jeder kann sich herausuchen, wie er die Welt zu inter-

pretieren gedenkt.

Für die Gegenwart der Medizin stellt Unschuld einen Reduktionismus fest, der den Organismus wie ein Lego-Spiel aus einer Vielzahl einfacher Bauteile zusammensetzt, die es zu untersuchen und zu „reparieren“ gilt. Er setzt dieses Bild in Relation zur modernen Welt des globalen Marktes, in der Nationen und politische Einheiten eine immer geringere Rolle spielen, und versucht, in den einfachen Bausteinen des Lebens, den Genen, eine Parallele zu den Grundsätzen des Menschenrechts finden.

Unschulds Fazit ist, dass die Medizin an der Grenze zwischen exakter, wahrheitsfähiger Naturwissenschaft und der Deutung („Wahrschein“) auf Grundlage der jeweiligen gesellschaftlichen Ordnung einen Sonderstatus mit eigenen (Geltungs-)Problemen habe.

Als vergleichende Darstellung der medizinischen Geschichte zweier Kulturkreise ist das Buch informativ und vermittelt neue Einsichten, auch und vor allem dem medizinischen Laien. Dabei erscheinen die Parallelisierungen von Kultur, Gesellschaft und Medizin in zwei Kulturkreisen doch oft als kurzschlüssig und gezwungen. Der Begriff „Wahrschein“ für den Zeitkern medizinischer Theorien und Systeme wirkt gekünstelt und erweckt dazu den Eindruck, es müsse in anderen Wissenschaften so etwas wie eine überzeitliche „Wahrheit“ geben. So geht Unschuld sehr unbefangen mit dem Begriff der „Wirklichkeit“ um, die er in den modernen Naturwissenschaften und

der Technik findet, während er den Begriff des „Wahrscheinlichen“ nur auf die Medizin anwendet. Anscheinend sieht er Physik, Chemie und Biologie in ihrem Erkenntnisstreben nicht als von gesellschaftlichen Umständen betroffen an. Dazu kommen dem Autor immer wieder die eigenen Prämissen in die Quere: So vertritt er die Überzeugung, dass sich durch Beobachtung, Betrachtung des Körpers und Vivisektion allein kein fundiertes Wissen über die Funktion des lebenden Körpers gewinnen lasse – eine Einschätzung, die sicherlich nicht jeder moderne Mediziner teilt.

Leben ist für ihn Organismus „plus X“. Diese Unbekannte taucht im ganzen Buch immer wieder auf – jedoch nur negativ, als ein prinzipiell Unbestimmtes. Und so bleibt die Medizin, folgt man Unschuld, vom umfassenden Wahrheitsanspruch grundsätzlich ausgeschlossen – im Gegensatz zur Naturwissenschaft. Die Medizin kann zwar heilen; wahrheitsfähig ist sie jedoch nicht. Zudem sind die Literaturangaben bedauerlicherweise in den Anmerkungen versteckt, was ein intensives, weiterführendes Studium nicht erleichtert.

Percy Turtur

WIDERSPRUCH

Münchner Zeitschrift für Philosophie

Nr.39

Kritik der Globalisierung
außereuropäische Perspektiven

Afe Adogame:
eine afrikanische Perspektive

Oliver Kotzlarck:
Zur Kritik der Moderne in
Lateinamerika

Norbert Walz:
Die Erlösung der Natur

Raúl Claro Huneus:
Das „Memorandum“ der Heinrich-Böll-Stiftung

Thies Boysen / Markus Breuer:
Ausverkauf der Ethik?

Ram Adhar Mall:
zwischen Asien und Europa

... und viele Rezensionen philosophischer Neuerscheinungen
erhältlich in allen uni-nahen Buchhandlungen Preis: 6.- EUR