

Christof Breitsameter

## Der Gesellschafts-Körper Zwischen natürlicher Unverfügbarkeit und grenzenloser Gestaltbarkeit

### 1. Körper und Gesellschaft

Die folgenden Überlegungen stellen den Versuch dar, dem Einfluss des menschlichen Körpers auf Gestalt und Gestaltung der Gesellschaft nachzugehen, zumal viel häufiger die Rolle der Vernunft in der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer sozialen Ordnung thematisiert wird. Und so ist es interessant zu fragen: Kann uns der Körper eine Vorstellung davon vermitteln, wie wir mit ihm und so auch miteinander umgehen sollen?

Dem folgenden Beitrag liegen zwei Leitfragen zugrunde. Einmal die Frage, warum in der abendländischen Denktradition überhaupt zwischen *Körper und Geist* unterschieden und wie die Einheit dieser Differenz formuliert wird. Zweitens die Frage nach dem Verhältnis von *Natur und Kultur* hinsichtlich der Körperlichkeit des Menschen, der sich selbst – so Helmuth Plessner – als «geworfener Entwurf»<sup>1</sup> wahrnimmt. Die Verschränkung der beiden Differenzen zeigt den Menschen in existentielle Fragen hinein getrieben: Wie soll er handeln, da er handeln kann und nicht fugenlos in seine Umgebung eingelassen ist wie das Tier, vielmehr eine Umwelt hat, zu der sich sein Geist verhalten kann? Und wie soll er sich, der im Gestalten seiner Umwelt sich selbst zugelastet ist, zur Natur verhalten, wenn er, insofern er Leib ist, auch Teil dieser Natur ist und sich, wenn er sich zu ihr verhält und Kultur schafft, gleichzeitig zu sich selbst verhält?

Der Mensch hat einen Körper, und er ist gleichzeitig sein Leib, so könnte man diese prekäre und spannungsvolle Verschränkung von Geist und Körper, von Natur und Kultur beschreiben. Ich folge damit einem terminologischen Vorschlag von Jürgen Habermas, der sich der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners verpflichtet weiß. Das «Leib sein» steht für die Natur, die wir sind, das «Körper haben» für die organische Ausstattung, die wir uns selber geben.<sup>2</sup> Habermas zielt mit dieser Unterscheidung auf die legitimatorischen Grundlagen der Verfügung des Menschen über die genetischen Voraussetzungen seiner organischen Ausstattung ab. Ich will diese Unterscheidung zunächst in einem weiten Sinn gebrauchen und mit dem

---

<sup>1</sup> Vgl. H. Plessner, *Anthropologie der Sinne*, in: H.-G. Gadamer/P. Vogler (Hg.), *Neue Anthropologie*, Bd. 7, Stuttgart 1975, 46.

<sup>2</sup> Vgl. J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, 28. Ich unterscheide im Folgenden zwischen «Leib sein» und «Körper haben». Habermas schließt sich mit dieser Formulierung den phänomenologischen Untersuchungen von Helmuth Plessner an, der freilich zwischen «ich bin mein Leib» und «ich habe einen Leib» unterscheidet.

Begriff «Körper» jede Weise des Menschen ansprechen, sich zu seinem Organismus zu verhalten. Parallel dazu könnte man auch den Begriff der Seele eher an einem sich selbst vorgegebenen und den Begriff des Geistes eher an einem sich selbst aufgegebenen Selbstverständnis und Selbstverhältnis des Menschen orientieren. Doch soll es hier primär um den Körper des Menschen gehen. Die Geschichte des Denkens brachte immer neue Lösungsvorschläge in der Zuordnung von Geist und Körper hervor, und dabei spielt die Frage, wie sich menschliche Körper zueinander verhalten und wie auch dieses Verhältnis durch den Geist beeinflusst wird, eine große Rolle. So gilt unsere Aufmerksamkeit einmal den sich wandelnden Bedingungen, unter denen sich diese Fragen stellen. Und dann – wenngleich nur knapp und unvollständig – einigen Antworten, die in der Geistesgeschichte erkennbar sind.

Wenn Sozialwissenschaftler vom menschlichen Körper reden, betonen sie gerne, der Körper des Menschen sei immer wahrgenommener Körper, diese Wahrnehmung werde vom Bewusstsein geleitet und geleistet, und das individuelle Bewusstsein wiederum sei gesellschaftlich geprägt.<sup>3</sup> Der Körper des Menschen sei demnach eine soziale Konstruktion. Das schließe mit ein, dass nicht nur die Wahrnehmung des Körpers, sondern auch ihr Gegenstand, der Körper selbst, sozial geprägt sei, durch generatives Verhalten, medizinische Technik, erzieherische Leitbilder, sportliche Betätigung, ästhetische Ideale usw. Den puren Körper gebe es gar nicht, nicht nur weil dieser nach Lebensaltern und Geschlechtern, nach Entwicklung oder Hautfarbe individuell ausgeprägt sei, also empirisch verschieden ausfalle, wofür nicht nur Naturgegebenheiten, sondern auch Kultureinflüsse verantwortlich seien, sondern auch weil seine Wahrnehmungen zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen Räumen ganz unterschiedlich sein könnten, auch wenn sich kollektive Vorstellungen und Bilder vom menschlichen Körper ausmachen ließen. Wer dem Phänomen Körper näher kommen wolle, brauche deshalb einen sozialwissenschaftlichen Zugang.<sup>4</sup> Nun soll diese Behauptung nicht bestritten, nur ihre Grenze aufgezeigt werden. Der These, *der Körper sei – in Wahrnehmung und Realität – ein Produkt der Gesellschaft*, wird deshalb die These entgegengestellt, *die Gesellschaft sei – in Wahrnehmung und Realität – ein Produkt des Körpers*.

Aber warum distanzieren wir überhaupt einen vom Geist unterschiedenen Körper, warum machen wir einen Unterschied und denken darüber nach? Warum begnügen wir uns nicht einfach damit, Lebewesen mit ganz bestimmten Merkmalen und einer ganz bestimmten organischen Ausstattung zu sein? Warum ist die Unterscheidung von Körper und Geist zu einem großen Thema der Menschheitsgeschichte geworden, und warum be-

---

<sup>3</sup> Vgl. A. Hahn/J. Rüdiger, *Der Körper als soziales Bedeutungssystem*, in: P. Fuchs/A. Göbel (Hg.), *Der Mensch, das Medium der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1994, 146-188.

<sup>4</sup> Vgl. U. Jäger, *Der Körper, der Leib und die Soziologie*. Die Autorin betrachtet den Körper als Manifestation der sozialen Ordnung und gibt einen Überblick über die relevante Literatur zur Körpersoziologie.

weg sie uns heute noch in so großem Ausmaß, dass nicht nur verschiedene Wissenschaftszweige, sondern auch unser Alltagserleben mit dieser Differenz befasst ist? Wenn der akademischen Unterscheidung ein alltagsweltlicher Unterschied, eine Erfahrung also, die jeder macht, vorangeht, wird deutlich, dass damit ein gesellschaftliches Interesse berührt ist. Aber so selbstverständlich erscheint uns die alltagsweltlich vorgenommene und wissenschaftlich bearbeitete Differenz von Körper und Geist, dass die Frage nach dem Grund dieser Differenz nur selten ausdrücklich gestellt wird. Als wichtiges Motiv dafür, dass diese Fragen bis heute nicht zur Ruhe gekommen sind, wird der *Wunsch nach Zurechnung und Bewältigung von Kontingenzen* wie Schmerz, Krankheit, Mängel, Leid und Tod herausgearbeitet. Ein kurzer, keineswegs vollständiger Blick in die Geschichte der Differenz von Geist und Körper soll einen kleinen Schritt zur Antwort auf die gestellten Fragen bilden.

## 2. Antike: Herrschaft des Geistes

Die Unterscheidung von Körper und Geist (oder Leib und Seele) ist alt, und genauso alt sind auch die Bemühungen, den einen und ganzen Menschen zu denken.<sup>5</sup> Die griechische Philosophie reflektiert dieses Problem in verschiedenen Brechungen. Dennoch lässt sich ein Schwerpunkt feststellen. Der Geist besitzt dem Körper gegenüber eine beherrschende Stellung, so dass der Gedanke der Hierarchie zum Symbol der Einheit und zum Garanten der Ganzheit avanciert. Dadurch wird die Paradoxie, dass die Differenz von Körper und Geist die Frage nach der Einheit dieser Differenz aufwirft, zugedeckt, nicht aber beseitigt. Sie bleibt latent vorhanden und kann jederzeit wieder aufbrechen, was dann besonders in Situationen der Krise virulent wird. Aber gerade von den Gefährdungen her wird die Unterscheidung von Körper und Geist auch plausibel.

Denn die phänomenale Einheit des Menschen wird offenbar durch Kontingenzerfahrungen in Frage gestellt, sozusagen an den Rändern des Lebens, also bei Geburt und Sterben, aber vielleicht noch mehr und lebenspraktisch bedrängender durch Schmerz, Krankheit und Mängel. Leibliches Leben ist kontingent, es war nicht immer und wird nicht immer sein, es wandelt sich, kann sich einmal so und dann wieder anders darstellen, es entsteht und vergeht, es kann Schaden nehmen und wieder geheilt werden, und der Geist des Menschen hat darauf nur beschränkten Einfluss. Der Geist kann in begrenztem Umfang gegen diese Kontingenzen angehen, indem er den Körper beherrscht oder überwindet. So werden diese Kontingenzerfahrungen durch Praktiken der präventiven Ertüchtigung gegen und der gezielten Heilung von Krankheiten sowie der Linderung von Schmerzen, des würdigen Aus-

---

<sup>5</sup> Der begrifflichen Unterscheidung von Körper und Geist liegen stärkere Trennungs- und Gestaltungsabsichten zugrunde als der Unterscheidung von Leib und Seele, die als Hintergrund ein Modell der Einheit und Ganzheit voraussetzt.

haltens im Leid wie der souveränen Herbeiführung des Todes bewältigt. Wo also die Kontingenz des Leibes, die Möglichkeit des Zerfalls und der Auflösung, des Nicht-Funktionierens und des Nicht-Seins, in den Vordergrund tritt, da meldet sich auch der sinnstiftende Geist zu Wort, der sozusagen kontrafaktisch agiert. Theorien der Beseelung vor der Geburt und des Weiterlebens nach dem Tod haben hier ihren Platz, und auch moralische Entwürfe sind aus dem Versuch gespeist, dem Geist einen tragenden Sinn abzuverlangen.

Klar ist in der griechisch-römischen Welt der Antike: Der Geist hat den Körper und seine Bedürfnisse zu beherrschen, zu steuern, zu kontrollieren und maßvoll zu befriedigen. Er hat sich selbst vor der Versklavung durch den Körper zu hüten. Er soll Herr im Haus seines Körpers sein. Selbstbeherrschung ist das Ziel, und dieses Ziel wird in verschiedenen Metaphern beschworen. *Platon* kennt das Bild des Wagenlenkers, *Aristoteles* vergleicht den Körper mit dem Kind, das sich den Vorschriften des Geistes wie einem Erzieher zu beugen hat. *Michel Foucault* hat darauf aufmerksam gemacht, dass insbesondere zwei Modelle das Verhältnis von Geist und Körper beschreiben. Einmal das Modell vom *Hauswesen*, dem der Herr vorsteht. *Xenophon* beispielsweise warnt zu Beginn seines *Oikonomikos* vor einem ungeordneten Haus und meint damit den unbeherrschten Menschen.<sup>6</sup> Ganz klar handelt es sich hier um ein Modell, das besagt, dass nur der Mensch, der sich selbst beherrschen kann, auch in der Lage ist, ein Haus zu führen, Herrschaft auszuüben und Ordnung zu garantieren. Als zweites, vielleicht noch wichtigeres Modell dient das Verhältnis von Individuum und *Polis*. *Platon* vergleicht den Körper des Menschen mit dem niederen Volk, das, wenn es nicht klug beherrscht wird, zu Aufruhr und Unordnung neigt. Der weise Mensch, der Philosoph, wird deshalb «sich selbst als Stadt gründen (*heauton katoikizein*)».<sup>7</sup> Umgekehrt wird der Körper zum Bild für das Gemeinwesen. Der Staat ist ein Mensch im Großen,<sup>8</sup> wie *Platon* sagt, ein sinnvoll geordnetes Ganzes. Und beides hängt offensichtlich miteinander zusammen: Wer seinen Körper beherrschen kann, der ist auch in der Lage, politisch zu führen.

Damit aber ist ein zweiter Problemkreis angesprochen. Der Geist wird nicht nur zum Thema, wenn sich der Mensch zu seinem eigenen Körper verhält, sondern auch dann, wenn sich menschliche Körper zueinander verhalten. Die Analogie von individueller Tugend und politischer Struktur gewinnt großen Einfluss für die Philosophie, und die Vorschläge, die hier gemacht werden, sind vielfältig. Askese ist notwendig, wenn der Mensch Herr seiner selbst bleiben soll.<sup>9</sup> Sie ist aber auch notwendig, wenn er Herr über an-

<sup>6</sup> Vgl. ausführlich M. Foucault, *Der Gebrauch der Lüste*, 94 f. Vgl. hierzu *Xenophon*, *Oikonomikos*, I, 22-23.

<sup>7</sup> Vgl. *Platon*, *Politeia*, IX, 590 e; *Nomoi*, III, 689 a-b; *Politeia* IX, 577 d und 591 c-592 b; sowie *Aristoteles*, *Nikomachische Ethik*, VII, 2, 1119 b.

<sup>8</sup> Vgl. C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, 9 f.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu die ausführliche Darstellung zur griechisch-römischen Antike bei M. Foucault, *Der Gebrauch der Lüste*, 96-103.

dere werden soll. Tugendvorstellungen und Tugendkataloge der Antike bleiben aus den Modellen einer politischen Anatomie gespeist. Noch im zweiten Jahrhundert v. Chr. werden die Eliten der griechischen Welt durch die römische Regierung beauftragt, ihre eigenen Städte zu lenken. Das setzt einen moderaten Regierungsstil voraus, und das heißt: einen Regierenden, der sich selbst unter Kontrolle hat, der sich beherrschen kann.<sup>10</sup> Die Fürstenspiegel sind ganz klar von dieser politischen Sicht her motiviert.<sup>11</sup> Sanftmut oder Gerechtigkeit werden am Herrscher gerühmt. Der Herrscher soll ein Vorbild für die ganze Gesellschaft sein: für seine Statthalter, die sich wiederum ihren Untertanen gegenüber gerecht verhalten sollen, ebenso wie für einen Bürger, dem es aufgetragen ist, seine Sklaven menschlich zu behandeln. «Was auf den ersten Blick als Toleranz erscheinen könnte, offenbart in Wirklichkeit den umfassenden Charakter der von den Eliten angenommenen Regeln. Sie überlagerten den ganzen Körper des öffentlichen Mannes.»<sup>12</sup> Der Geist ist jene Instanz, die den Körper mit derselben Autorität regiert, mit der der Herr diejenigen beherrscht, die ihm unterstellt sind – seine Frau, seine Kinder, seine Sklaven oder – im Fall des Herrschers – die Einwohner seiner Stadt. Das Ideal eines beherrschten Körpers wird zum Modell für die geordnete Stadt, und diese Analogie bleibt für lange Zeit bestehen.

Interessanterweise kommt hier auch der Begriff der Natur ins Spiel, der schillernd bleibt, bei Aristoteles aber eine einflussreiche und in vielfacher Hinsicht auch exemplarische Ausgestaltung erfährt. Die Natur steht dabei für das, was von sich aus da ist, was wir nicht gemacht haben, was aber trotzdem mehr ist als pures Material. Wir können aus der Natur nur etwas formen, weil sie selbst bereits geformt ist. Sie ist deshalb einerseits der Grund für weitere Formungen und gibt andererseits die Richtung dafür an. Dies gilt für den Umgang des Menschen mit seinem Körper, und dies gilt für den Umgang zwischen menschlichen Körpern. Denn der Mensch kann an seinem Körper und mit seinem Körper Unheil anrichten, wenn er seine Leidenschaften nicht zügelt. Der Mensch ist freilich auch in der Lage, sein Streben zu rationalisieren, das heißt, sich von seinen Bedürfnissen und Neigungen zu distanzieren und sie kritisch zu reflektieren, so dass das scheinbar Gute vom wahrhaft Guten unterscheidbar wird.<sup>13</sup> Die Kommunikation über das wahrhaft Gute wird dann auch zum Grund für ein vernünftiges Miteinander, zum Grund für die *Polis*. Der Mensch ist ja von Natur aus ein Wesen, das Auskunft geben und Ordnung herstellen kann. Idealerweise ist deshalb die vollkommene *Polis* Ausdruck der menschlichen Natur, auch wenn politische Strukturen in der Realität oft als mangelhaft erlebt werden.<sup>14</sup> Der Mensch stellt die Ordnung der *Polis* kraft seiner Vernunft, als Wesen, das Gründe für sein Handeln geben kann, her, und er tut gut daran, sich dabei

---

<sup>10</sup> M. Foucault, *Die Sorge um sich*, 120.

<sup>11</sup> Vgl. hierzu J. M. Schulte, *Speculum Regis*.

<sup>12</sup> P. Brown, *Die Keuschheit der Engel*, 44.

<sup>13</sup> Vgl. O. Höffe, *Praktische Philosophie*, 41.

<sup>14</sup> Vgl. E. Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, 65-90.

an seiner Natur zu orientieren. «Die Natur der *Polis* ist die Natur des Menschen in voll entwickelter gesellschaftlicher Existenz; und diese Natur wird zum begrenzenden Faktor in der Spekulation über institutionelle Maßstäbe.»<sup>15</sup> Diese komplexe Konstruktion hatte für die Philosophie weit reichende Folgen. Der Mensch vermag zu reflektieren, in welcher politischen Rahmenordnung menschliches Leben glücken kann.<sup>16</sup> Erst in diesem politischen Sinne, der normative Vorgaben der Gesellschaft einschließt, kann das gute und glückliche Leben als das letzte Ziel oder das höchste Gut allen menschlichen Handelns bezeichnet werden.

Nun mögen diese Modelle von der Herrschaft des Geistes über den Körper für den alltagsweltlichen Gebrauch ausgereicht haben. In Zeiten der Krise verlieren sie ihre sinnstiftende Funktion. Als Athen 430 v. Chr. von einer Seuche heimgesucht wird, löst sich die Moral, der würdevolle Umgang des Menschen mit sich selbst und den Mitbürgern, auf. Aber nicht nur die individuellen Bindungen, auch die Institutionen der Demokratie brechen zusammen. «[K]ranke Körper lösten die Bindungen des Rituals in der Stadt»<sup>17</sup> auf, wie *Richard Sennett* bemerkt. Das Gefüge der *Polis* zerfällt. Wo der Geist den Körper nicht mehr beherrschen kann, wird auch die politische Hierarchie bedeutungslos: Die Krankheit unterscheidet nicht zwischen oben und unten. Aber gerade am Negativbeispiel wird die Entsprechung von Individuum und Gemeinschaft noch einmal plausibel.

So wie der Geist den Körper beherrscht oder zu beherrschen versucht, so soll der Herr oder der Herrscher die ihm Untergebenen lenken – zugleich tolerant und streng. Die Erfahrung der eigenen Körperlichkeit wird also auf hierarchisierte soziale Zusammenhänge übertragen. Der Körper prägt in diesem Sinne die Gesellschaft. Dies gilt für Situationen der Integration, aber auch für Situationen des Zerfalls. Und es ist der Geist, der lebenstragende Zusammenhänge schafft, auch wenn diese Sinnstiftungen immer wieder an Schmerz, Krankheit, Leid und Tod, aber auch an gegenseitiger Gewalt zerschellen. Das normative Element der kontrafaktischen Stabilisierung sinnstiftender Zusammenhänge ist unverkennbar. Dies gilt für das Individuum wie für die Stadt. Die *Autopoiesis* der *Polis*, die Selbst-Stabilisierung sinntragender kultureller Zusammenhänge, wächst aus der Natur des Menschen heraus und überformt sie.

---

<sup>15</sup> Ebd. 74.

<sup>16</sup> Vgl. J. Ritter, *Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 46 (1960), 192 f.: «So wird von Aristoteles ... die Stadt als die zu ihrer Verwirklichung gebrachte Natur des Menschen begriffen.»

<sup>17</sup> Vgl. hierzu R. Sennett, *Fleisch und Stein*, 105.

### 3. Mittelalter: Anatomie der Gesellschaft

Als sich im Laufe des späten fünften und des sechsten Jahrhunderts n. Chr. die politische und ökonomische Struktur der Städte des Mittelmeergebiets drastisch verändert, kann das Christentum mit seinen Vorstellungen vom Menschen und vom guten Leben diese Lücke füllen. Jacques LeGoff beschreibt diese Veränderung als die endgültige Niederlage des Körperlichen, die das Ende der antiken Welt und den Beginn des Mittelalters markiert.<sup>18</sup> Der Geist triumphiert, so jedenfalls scheint es, über den Körper. Die Idee der antiken Stadt verschwindet und macht einer neuen Idee Platz: der Idee der Kirche, die nun als übernatürliche Größe eine Kontinuität genießt, wie sie keine antike *Polis* für sich hatte in Anspruch nehmen können. Die Metapher von der Anatomie der Gesellschaft wird wieder aufgegriffen, allerdings leicht gewandelt. Im 12. Jahrhundert formuliert Johannes von Salisbury: «Der Staat ist ein Körper.»<sup>19</sup> Die *societas civilis* wird mit dem menschlichen Organismus verglichen. Die verschiedenen Funktionen des Staates entsprechen Organen des Körpers, und auch hier ist der Gedanke der Hierarchie, der auf die Frage nach der Einheit der Differenz von Geist und Körper antwortet, das entscheidende *Movens* dieser Metapher. Die soziale Ordnung prägt sich in erster Linie im Gehirn, nämlich in der Gestalt des Herrschers aus. Daran orientieren sich alle übrigen Funktionen. Zum Gedanken der Hierarchie treten aber auch erste Gedanken einer funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. Denn das Bild vom Körper und seinen Organen macht seit dem Mittelalter auf die zunehmenden *Interdependenzen* einer immer stärker differenzierten und komplexer organisierten Gesellschaft aufmerksam.

Überblickartig kann man sagen: Das Mittelalter zieht die Linien der antiken Metaphysik weiter und verfeinert die Architektur des Seins noch einmal. Die Differenzierungsform des Seins ist – wie die Differenzierungsform der mittelalterlichen *societas civilis* auch – die der Hierarchie.<sup>20</sup> Die Natur erfährt Stärkung durch die Gnade. Sie gibt aber weiterhin die Richtung darin an, wie sich der Mensch zu sich selbst und zu anderen verhalten soll. Und der Vorrang des Geistes vor dem Körper spielt erneut eine entscheidende Rolle, wie bei Thomas von Aquin abzulesen ist. Zwar besitzt der Körper hier geschöpfliche Qualität, so dass der Abstand zum Geist verringert wird. Der antike Dualismus weicht einem Modell der stärkeren Integration beider Sphären. Aber als Ursache der Seiendheit des Seienden hat die Form gegenüber der Materie weiterhin Vorrang. So kann die Materie nie ohne Form, wohl aber die Form ohne Materie sein, und diese Möglichkeit einer unabhängig von der Materie bestehenden Form wird als *forma separata* bezeich-

<sup>18</sup> Vgl. J. LeGoff, *L'imaginaire médiéval*, 123.

<sup>19</sup> Vgl. C. C. J. Webb (Hg.), *Johannes von Salisbury, Policraticus*, Teil 5, Nr. 2. Gefunden bei Richard Sennett, *Fleisch und Stein*, 31. Sennett verweist auf J. Le Goff, *Head or Heart? The Political Use of Body Metaphors in the Middle Ages*, in: M. Feher/R. Naddaff/N. Tazi (Hg.), *Fragments for a History of the Human Body*, Teil 3, New York 1990, 17.

<sup>20</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 65, a. 2.

net. Diese für sich bestehende, in sich ruhende Form ist nicht erst zu sich selbst unterwegs, sie ist von Anfang an und in jedem Augenblick ganz bei sich. Es gibt keine höhere Form des Lebens als das geistige Leben und deshalb – zumindest was die irdischen Verhältnisse betrifft – keine höhere Form des Seins.<sup>21</sup> Reine Form ist Geist, wobei Thomas von Aquin betont, dass Körper und Geist eine Wesenseinheit (*unio substantialis*) bilden, so dass auch die menschliche Existenz nach dem Tod nur als leib-seelische Einheit gedacht werden kann.<sup>22</sup> Was die Ordnung dieser Welt betrifft, so ist der Geist in der Lage, Kontingenzen zu bewältigen. Mit Schmerz, Krankheit, Leid und Tod werden jene Schichten des Menschen angesprochen, die ihn jenseits des Geistes durch die Stufen der Sensitivität und der Lebendigkeit auf die Materie verweisen. In diesen unteren Schichten seines Seins ist der Mensch nicht ganz bei sich, sondern sozusagen von sich selbst entfernt. Aber auch wenn die Schwerkraft der Materialität den Menschen von sich selbst wegzuziehen scheint, bleibt die «Wesensintegrität»<sup>23</sup> des Geistes doch unangetastet.

Diese Vorstellung konnte – ähnlich wie in der Antike – auf die Gesellschaft übertragen werden, und auch hier spielt der Gedanke der Hierarchie eine betonte Rolle. An der Spitze sind idealerweise alle positiven Eigenschaften versammelt, der einzelne hat sich am Ganzen zu orientieren, das durch das Haupt der Gesellschaft repräsentiert wird. Nur auf diese Weise wird er menschlicher Mensch. Im Ideal der *communitas perfecta* wird das antike Modell des Aristoteles weiter entwickelt. Die Vollendung der leib-seelischen Einheit Mensch muss freilich als exzentrische Perfektion beschrieben werden, das heißt, der Mensch findet seine Vollendung nicht in sich selbst, sondern in der Anschauung Gottes. Nur Gott ist als *ens perfectissimum* selbstzentrierte Perfektion. In ihm fallen alle positiven Werte auch real zusammen, er ist sich selbst genug. Die Bedeutung des Christentums lag deshalb «im Beistand für den leidenden Körper und in der Anerkennung menschlichen Leidens, die im christlichen Ethos untrennbar verbunden sind.»<sup>24</sup> Denn

«der Körper kann dieser gesellschaftlichen Bahn nur dann folgen, wenn er anerkennt, dass es in den Verheißungen der Gesellschaft kein Heilmittel für seine Leiden gibt, dass sein Unglück von anderswoher gekommen ist, dass sein Schmerz sich von Gottes Gebot an die Menschen ableitet, als Verbannte zusammenzuleben.»<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Vgl. H. Rombach, *Substanz System Struktur*, 68 ff.

<sup>22</sup> Vgl. R. Heinzmann, *Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 93 (1986), 236-259.

<sup>23</sup> H. Rombach, *Substanz System Struktur*, 67.

<sup>24</sup> Richard Sennett, *Fleisch und Stein*, 462.

<sup>25</sup> Ebd. 464.



#### 4. Neuzeitliche Modelle: Das nackte Leben

Mit der Neuzeit verschiebt sich die Problemlage. Der Körper des Menschen rückt neu in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Als Metapher erscheint das vom mechanistischen Denken geprägte Bild der Maschine.<sup>26</sup> Populär wird dies bei *Thomas Hobbes*, und zwar in der berühmten Illustration des *Leviathan*. Sie zeigt den Körper der Gesellschaft zusammengesetzt aus den Körpern der Individuen. Dabei handelt es um einen Nachklang der wirkmächtigen platonischen Vorstellung vom *mákrōs ánthropos* oder *magnus corpus*, die nun aber eine individualistische Neuinterpretation erfährt.

Hobbes entwirft seine Gesellschaftstheorie auf dem Hintergrund der Religions- und Bürgerkriege. Denn die Entwicklung des frühmodernen Staates wurde durch die Tatsache begünstigt, dass die Religion zur Ursache von Bürgerkriegen geworden war und dass der Staat nun allein für Recht und Ordnung zu sorgen hatte. Damit wird in erster Linie das Problem thematisiert, wie menschliche Körper sich zueinander verhalten, wie also Gewalt, die in den Kriegen als Quelle von Leid und Tod erfahren wurde, überwunden werden kann. Die Frage des Verhältnisses des Geistes zu «seinem» Körper tritt dagegen zurück. Entscheidend wichtig ist dabei, dass Hobbes sich vom aristotelischen Naturbegriff distanziert. An die Stelle des *Telos* tritt die verursachte und, beim Menschen, die beabsichtigte und erwünschte Wirkung. Menschliches Handeln kennt deshalb kein sinnvolles Ziel mehr, keinen natürlichen Endpunkt, keine natürliche Perfektion. Wo aber der Maßstab menschlichen Handelns nicht mehr in seinem natürlichen Ende gefunden werden kann, muss er in seinem natürlichen Anfang gesucht werden. Diesen Gedanken eines normativ bedeutungsvollen natürlichen Anfangs kleidet Hobbes in den Begriff des *state of nature*.<sup>27</sup>

Der stärkste Antrieb ist für den Menschen nicht die Vernunft, sondern die Leidenschaft.<sup>28</sup> Und der Grund für jedes menschliche Streben ist das Prinzip der Selbsterhaltung, das Hobbes auch als das «erste Gut» bezeichnet,<sup>29</sup> während er als das «größte Gut» das Glück des Menschen nennt. Ein «höchstes Gut», in dem der Geist des Menschen zur Ruhe käme, gibt es nicht.<sup>30</sup> Schon damit wird deutlich, dass Hobbes mit der Tradition radikal bricht. Dies wird vor allem in der Bestimmung des *malum* deutlich. Hier bilden das erste, das größte und das höchste Übel eine Einheit: es ist der gewaltsame, von anderen Menschen zugefügte Tod, also die Negation der menschlichen Selbsterhaltung wie des menschlichen Strebens nach Glück. Weil es ein *summum bonum* nicht gibt, ist das *summum malum* der einzige absolute Maßstab für die praktische Vernunft. Nur in diesem Punkt kann es

<sup>26</sup> Einen Überblick über mechanistische Vorstellungen der Körperlichkeit gibt D. Lanzeth, *Natürlichkeit und mechanistisches Weltbild*, in: M. Dreyer/K. Fleischhauer (Hg.), *Natur und Person im ethischen Disput*, Freiburg i. Br./München 1998, 81-104.

<sup>27</sup> Vgl. T. Hobbes, *De cive*, Vorwort an die Leser.

<sup>28</sup> Vgl. L. Strauss, *Natural Right and History*, 166-202.

<sup>29</sup> Vgl. T. Hobbes, *De homine*, 11, 6.

<sup>30</sup> Vgl. Ebd. 11, 15; ders., *Leviathan*, Teil I, 11.

einen Konsens und eine unzweifelhaft sinnvolle Begrenzung des natürlichen Begehrens durch die natürliche Vernunft geben, die Vorkehrungen dafür zu treffen hat, den gewaltsamen Tod zu vermeiden.<sup>31</sup> Auf diese Weise wird die vor-vernünftige Furcht vor dem gewaltsamen Tod zum vernünftigen Grund für Moral und Recht wie zum Ursprung des Staates. Denn diese Furcht ist gegenseitig und führt zum «Kampf aller gegen alle». Dem Menschen geht es nicht mehr um das gute, sondern um das nackte Leben.<sup>32</sup>

Hobbes widerspricht der Tradition auch in der in einer stratifizierten Gesellschaft selbstverständlichen Vorstellung, Menschen seien anderen Menschen in Ausstattung und Gebrauch ihrer Vernunft überlegen. Die Alten haben deshalb über die Jungen, der Mann über die Frau und der Herr über den Sklaven zu herrschen. Hobbes freilich sieht einmal, dass Menschen, selbst wenn sie anderen Menschen an Vernunft unterlegen sein sollten, sich diesen dennoch nicht unterwerfen würden. Aber er setzt noch grundsätzlicher an, wenn er bemerkt, dass es überhaupt keine Vernunftüberlegenheit gibt. Jeder Mensch ist gleich vernünftig. Und jeder Mensch weiß deshalb am besten, was gut für ihn ist.<sup>33</sup> Der Krieg aller gegen alle ist deshalb ein Krieg unter Gleichen. Wenn es gravierende Ungleichheiten gäbe, dann stellte sich irgendwann ein Kräftegleichgewicht ein: Die Starken siegten und herrschten dann über die Schwachen. Wahrscheinlich gäbe es gar keinen Krieg, weil der Schwache seine Schwäche voraussehen, die Kosten eines Kampfes berechnen und sich vielleicht schon im Voraus unterwerfen würde. Erst die instabilen Kräfteverhältnisse, die «Anarchie kleiner Differenzen»<sup>34</sup>, bilden den Boden des «Krieges aller gegen alle». Denn der Starke ist nie stark genug, um sich endgültig sicher fühlen zu können. Der Schwache kann auf List, Überraschung oder Bündnisse setzen. Der Stärkere wird also versuchen, den Krieg zu vermeiden, während der Schwächere nicht auf ihn verzichten will. Deshalb ist der Krieg, den Hobbes beschreibt, kein realer Krieg, in dem Waffen gekreuzt werden und Blut fließt. Der Krieg findet in den Köpfen statt, er ereignet sich nur antizipatorisch: Wer den Krieg verhindern will, muss mit ihm drohen.<sup>35</sup>

Weil der Mensch den gewaltsamen Tod fürchten muss und weil er aufgrund dieser unentrinnbaren Reziprozität, durch die der andere zum potenziellen Mörder wird, das natürliche Recht besitzt, sich selbst zu verteidigen, ist es besser, den Naturzustand durch Vereinbarungen als durch Gewalt aufzuheben. Es ist klug, die eigene Freiheit institutionell einzuschränken, um dadurch Sicherheit bezüglich des Verhaltens anderer Subjekte zu gewinnen. Die erweiterte Sicherheit wird durch eine beschränkte Freiheit gewissermaßen erkaufte. Institutionen kommen durch Selbstbindung zustande. Da die Regeln für alle gelten, ist die Gleichheit der Menschen untereinander

---

<sup>31</sup> Vgl. T. Hobbes, *De homine*, 11, 6.

<sup>32</sup> Vgl. R. Spaemann, *Rousseau*, 65.

<sup>33</sup> Vgl. T. Hobbes, *Leviathan*, I, 13.

<sup>34</sup> M. Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft*, 110.

<sup>35</sup> Vgl. T. Hobbes, *Leviathan*, I, 13.

gewährleistet: Vor der Regel, vor dem Gesetz sind alle gleich. Hier gibt es keine Ausnahme. Die gegenseitige Rücksichtnahme, der Respekt voreinander ist keine von außen kommende Norm, sondern integraler Bestandteil des individuellen Glückskalküls selbst, auch wenn dieser gegenseitige Respekt durch Regeln geschützt werden muss. Die wechselseitige Anerkennung der Würde des Menschen, autonomes, das heißt Regel setzendes moralisches Subjekt zu sein, wird gerade aus der Verfolgung des individuellen Kalküls heraus zum unveräußerlichen und unantastbaren Gut.

An Hobbes' politischer Philosophie wird deutlich, dass der Körper die normative Minimalfläche der modernen Gesellschaft repräsentiert. Der Körper des anderen wird zur Bedrohung, er erzeugt Unsicherheit, und dem Geist ist es aufgegeben, einen strukturellen Ausweg aus dieser bedrohlichen Situation zu finden. Hobbes wählt eine negative Anthropologie als methodischen Ausgangspunkt für eine normative Theorie der Gesellschaft. Körperliche Selbsterhaltung und körperliche Unversehrtheit werden als Recht, als Anspruch des Individuums, die Achtung vor der körperlichen Selbsterhaltung und der körperlichen Unversehrtheit des anderen als vom Recht abgeleitete Pflicht, also mit dem Modell der Tauschreziprozität begründet: Die wechselseitige Einschränkung des Zugriffs auf den Körper des Menschen wird auf die Basis sanktionsbewehrter Gesetze gestellt und mit der Erweiterung zukünftiger Interaktionschancen begründet. Das Ergebnis ist die Gleichbehandlung von Gleichen.

### *5. Der Diskurs unter Gleichen*

Wenn man die wenigen und lückenhaften Andeutungen zum Verhältnis von Körper und Geist, von Körper und Gesellschaft überblickt, kann man sagen: (1) Der Körper erscheint als Quelle von Unsicherheit und Bedrohung, individuell und kollektiv. Die Unterscheidung von Körper und Geist dient der Zurechnung und Bewältigung von Kontingenzen, die der Geist, soweit es ihm möglich ist, zu regulieren hat. War in der Antike das individualethische Motiv bestimmend, so treten in der Neuzeit sozialetische Überlegungen in den Vordergrund. (2) Verfolgt man die Entwicklung des Naturbegriffs, fällt zunächst der Prozess des Teleologieabbaus auf. Mit der Entteleologisierung der Natur ist gleichzeitig auch ein Rückzug der Natur selbst zu beobachten. Der Geist absorbiert mehr und mehr die Natur, er wird, wenn man so will, zur Super-Rekursivität, dem die Materie nicht mehr standhalten kann. (3) Der Überblick zeigt auch: Wo die Sinnstiftungen des Geistes zerbrechen, können die unbewältigbaren Kontingenzen noch einmal der Natur zugerechnet und so den Mechanismen alltäglicher Zurechnung und Bewältigung entzogen werden. Diese entlastende Funktion des Naturbegriffs wurde in den vorausgehenden Überlegungen nicht angesprochen, sie bildet aber sozusagen die Rückseite des ganzen Fragenkomplexes. Und sie löst die Frage aus, was geschieht, wenn die Natur als diaphane Basis

normativer Überlegungen allmählich aufgelöst wird. Denn in dem Maße, in dem der Mensch das Wissen und die Herrschaft über den Körper ausbaut, weicht die Möglichkeit, unbewältigbare Kontingenzen der Natur zuzurechnen, zurück.

Wird die Natur durch den wissenschaftlich-technischen Fortschritt zum Lückenbüßer für das noch nicht Gewusste und noch nicht Beherrschbare, zum Symbol einer Negativität, deren kulturelle Negation nur noch eine Frage der Zeit ist? Geht die Gestaltungsmacht auf den Menschen über, selbst wenn sich die Natur «ganz» am Anfang und «ganz» am Ende als Material, das nach Formung ruft oder seine Form verliert, in Erinnerung bringt? Wo aber «dazwischen» alles gestaltbar, veränderbar oder optimierbar ist, da bildet die Natur des Körpers keine Insel des einfachen Seins mehr. Denn immer handelt es sich um Prozesse der Zurechnung, um Fragen der sozialen Steuerung, und die Frage ist dann, wer oder was diese Steuerung steuert.<sup>36</sup>

Um auf Habermas zurückzukommen: Es stellt sich die Frage, ob diese Überlegungen auch auf die Möglichkeit einer liberalen Eugenik bezogen werden können. Denn die Möglichkeit einer vertieften Einsicht und eines vertieften Eingriffs in den Körper wie auch in das genetische Programm des Menschen mit dem Ziel der *Bewältigung von Kontingenzen* zieht eine veränderte *Praxis der Zurechnung* nach sich. Der Verweis auf die Gestaltbarkeit des Körpers wie des genetischen Programms hat zur Folge, dass Kontingenzen nun mehr und mehr dem Menschen zugerechnet werden. Die Natur ist dann Ergebnis menschlicher Setzung. Dies gilt prinzipiell auch für das vorgeburtliche menschliche Leben, das die Zustimmung für einen Eingriff nicht geben kann. Wie kann hier argumentiert werden? Jürgen Habermas schlägt vor: Auch wenn wir wissen, dass unsere Veranlagungen auf genetischer Kontingenz beruhen, wollen wir so tun und handeln, als sei dem nicht so, damit wir unser Gefühl der Würde und Autonomie bewahren können. Das bedeutet, dass wir unsere moralische Autonomie nur dadurch aufrechterhalten können, dass wir unsere Autonomie zu wissenschaftlich-technischer Intervention begrenzen. Habermas selbst relativiert allerdings diese Aussage durch ein *So what?* Selbst wenn das menschliche Genom vollständig entschlüsselt und in seinen Funktionen durchschaut und die Möglichkeit der gezielten genetischen Manipulation gegeben ist, wird es doch nicht möglich sein, die Subjektivität des Menschen zu manipulieren. Denn weder der genetische Code noch die Interaktion zwischen genetischem Code und Umwelt, sondern die Selbstbeziehung des Subjekts macht ein Individuum einmalig. Das Subjekt wählt also das, was es für seine Natur hält.<sup>37</sup> Dieser Rest der Freiheit, der sozusagen als Substrat des Selbstverhältnisses des Subjekts bleibt, setzt der Bedeutsamkeit jeder wie auch immer motivierten Manipu-

---

<sup>36</sup> Vgl. dazu A. Nassehi, *Geklonte Debatten. Über die Zeichenparadoxie der menschlichen (Körper-) Natur, die Theologie des Humangenoms und die Ästhetik seiner Erscheinung*, in: O. Jahraus/N. Ort (Hg.), *Theorie – Prozess – Selbstreferenz. Systemtheorie und transdisziplinäre Theoriebildung*, Konstanz 2003, 219–238.

<sup>37</sup> Vgl. S. Žižek, *Körperlose Organe*, 163.

lation der genetischen Grundlage unserer körperlichen Existenz a priori Grenzen und schwächt das Argument, damit werde unser Selbstverständnis als moralische Wesen unzulässig eingeschränkt.

Die Frage ist dann, welche Motive uns – unter der methodischen Selbstbeschränkung weltanschaulicher Neutralität – leiten könnten, die Unverfügbarkeit des Körpers bis hin zur Unverfügbarkeit eines kontingenten Befruchtungsvorgangs mit der Folge einer unvorhersehbaren Kombination von zwei verschiedenen Chromosomensätzen nun gewissermaßen künstlich, durch Regeln zu garantieren. Hier führt die Argumentation von Habermas weiter: So wie es heuristisch sinnvoll ist, jeden Menschen als gleichberechtigten Gesprächspartner im Normsetzungsdiskurs zu achten, so ist es auch sinnvoll, jeden Embryo als fiktiven Gesprächspartner in die geregelte Antwort auf die Frage, ob ein Eingriff in die genetischen Voraussetzungen seiner organischen Ausstattung gerechtfertigt ist oder nicht, einzubeziehen. Es ist der Versuch, das Eigeninteresse des Embryos empathisch zu wahren. Gibt es aber auch auf Seiten der potentiell Eingreifenden ein Interesse, die Eingriffsmöglichkeiten durch Regeln so zu beschränken, dass das vermutete Eigeninteresse des Embryos gewahrt bleibt? Ist das Hobbessche Modell der Tauschreziprozität des Handelns auch auf Embryonen anwendbar? Wenn diese Frage bejaht werden könnte, hätte das den Vorteil, in der moralischen Bewertung des Eingriffs in die genetischen Voraussetzungen der organischen Ausstattung des Menschen nicht einen Konsens unterstellen zu müssen, vielmehr auf einen möglichen Dissens reagieren zu können. Man könnte, wie Habermas das am Anfang seines Argumentationsganges tut, negativ formulieren: Wenn ein solcher Eingriff keinen regelbasierten Restriktionen unterläge, die das empathisch gewährte Interesse des Embryos bürden, könnten «die Nachgeborenen die Hersteller ihres Genoms zur Rechenschaft ziehen und diese für die aus ihrer Sicht unerwünschten Folgen der organischen Ausgangslage ihrer Lebensgeschichte verantwortlich machen.»<sup>38</sup> Ein solcher Eingriff zöge dann die *Nemesis humana*<sup>39</sup> durch die Betroffenen nach sich. Das zu befürchtende Konfliktpotenzial zwischen den Generationen könnte die regelgeleitete Selbstbeschränkung der Akteure zusätzlich zum Argument der Schutzwürdigkeit ungeborenen menschlichen Lebens, das seinen heuristischen Wert natürlich weiterhin bewahrt, motivieren.

Daraus folgt: Wir können nicht nur empathisch das Interesse eines Embryos wahren, wir haben selbst ein Interesse daran, jeden Eingriff in die organische Ausstattung eines Menschen, gleich welcher Entwicklungsstufe, an eine für alle Glieder der Gesellschaft verbindliche Regel und damit an seine

<sup>38</sup> J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, 30.

<sup>39</sup> Der Begriff ist bei Odo Marquard gefunden und für unser Thema zweckentfremdet. Angesprochen ist der von Wolf Lepenies geprägte Begriff der «Ent-moralisierung» der Wissenschaften, die nun nicht, wie bei Carl von Linné die «Nemesis Divina», sondern, so Marquard, die «Nemesis Humana» nach sich zieht. Marquard bezieht sich auf W. Lepenies/L. Gustafsson (Hg.), *Carl von Linné, Nemesis Divina*, 321-358. Gefunden bei O. Marquard, *Philosophie des Stattdessen*, 20-24.

Autonomie zu binden, und wir haben ein Interesse daran, auch potentielle Mitglieder eines Regeldiskurses antizipatorisch in diesen Regeldiskurs einzubeziehen. Wo Habermas selbst sich angesichts der *normativen Kontinuität* zwischen der moralisch gebotenen bzw. rechtlich garantierten Unantastbarkeit der Person und der Unverfügbarkeit des naturwüchsigen Modus ihrer leiblichen Verkörperung skeptisch zeigt, kann das individuelle Interesse an der eigenen körperlichen Unversehrtheit in allgemein verbindliche Regeln einfließen, und es macht Sinn, aus dieser *normativen Diastase* von Interesse und Regel heraus einen fiktiven Dialog auch mit Embryonen zu führen. Auf diese Weise stellen wir uns bei genetischen Eingriffen auch auf den Embryo als die zweite Person ein, die er einmal sein wird und die uns – und das geht über ein empathisches Interesse hinaus – kraft seiner physischen Existenz eines Tages zur Verantwortung ziehen könnte. Diese regelbasierten und deshalb ausnahmslos gültigen Einschränkungen der Gestaltungsmöglichkeiten der organischen Ausstattung im Hinblick auch auf ungeborenes Leben beziehen ihre legitimierende Kraft deshalb nicht allein aus der kontrafaktischen Unterstellung eines möglichen *Konsenses*, sondern auch aus der Antizipation eines möglichen *Dissenses* mit einem Wesen, das uns – früher oder später – für einen Eingriff in seine genetische Ausstattung verantwortlich machen kann.

## Literaturverzeichnis

- Aquin, Thomas von, *Summa theologiae*, Salzburg u. a. 1934.
- Brown, Peter, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum*, München 1994.
- Foucault, Michel, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt a. M. 2004.
- Foucault, Michel, *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*, Frankfurt a. M. 2004.
- Foucault, Michel, *In Verteidigung der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2001.
- Habermas, Jürgen, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt a. M. 2005.
- Fuchs, Peter/Göbel, Andreas (Hg.), *Der Mensch, das Medium der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1994.
- Heinzmann, Richard, *Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 93 (1986), 236-259.
- Hobbes, Thomas, *De cive*, Hamburg 1994.
- Hobbes, Thomas, *De homine*, Hamburg 1977.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Frankfurt a. M. 1998.
- Höffe, Otfried, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, München/Salzburg 1971.
- Jäger, Ullrich, *Der Körper, der Leib und die Soziologie. Entwurf einer Theorie der Inkorporierung*, Königstein i. Ts. 2004.
- Dreyer, Mechthild/Fleischhauer, Kurt (Hg.), *Natur und Person im ethischen Disput*, Freiburg i. Br./München 1998.
- LeGoff, Jacques, *L'imaginaire médiéval*, Paris 1985.
- Marquard, Odo, *Philosophie des Städtischen. Studien*, Stuttgart 2000.
- Jahraus, Oliver/Ort, Nina (Hg.), *Theorie – Prozess – Selbstreferenz. Systemtheorie und transdisziplinäre Theoriebildung*, Konstanz 2003.
- Gadamer, Hans-Georg/Vogler, Paul (Hg.), *Neue Anthropologie*, Bd. 7: *Philosophische Anthropologie. Zweiter Teil*, Stuttgart 1975.
- Ritter, Joachim, *Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 46 (1960), 179-199.
- Rombach, Heinrich, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Bd. 1, Freiburg i. Br./München 1981.
- Schmitt, Carl, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Stuttgart 2003.
- Schulte, J. Manuel, *Speculum Regis. Studien zur Fürstenspiegel-Literatur in der griechisch-römischen Antike*, Münster 2001.
- Sennett, Richard, *Fleisch und Stein. Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation*, Frankfurt a. M. 1997.
- Spaemann, Robert, *Rousseau. Bürger ohne Vaterland*, München/Zürich 1992.
- Strauss, Leo, *Natural Right and History*, Chicago/London 1974.
- Voegelin, Eric, *Ordnung und Geschichte*, Bd. VII, Aristoteles, München 2001.
- Žižek, Slavoj, *Körperlose Organe. Bausteine für eine Begegnung zwischen Deleuze und Lacan*, Frankfurt a. M. 2005.