

Zugänge. Ausgänge. Übergänge

Konstitutionsformen des sozialen Raums

Herausgegeben von
Thomas Bedorf
Gerhard Unterthurner

Königshausen & Neumann

Der Herkunftsort des Daseins

Christina Schües

„Uns allen ist gemeinsam, daß wir geboren sind. Unsere Gemeinschaft hat die größte Ähnlichkeit mit einem Gewölbe, das zusammenstürzen würde, wenn nicht ein Stein den andern stützte. Nur dadurch ruht es in sich selber“
(Lucius A. Seneca: *Ad Lucilium epistolarum moralium libri*).

Nach dem Herkunftsort fragt das Dasein, wenn es eine bestimmte ausgezeichnete Weise eingenommen hat, nämlich dann, wenn es sich auszulegen versucht. In der *Selbstausslegung* beansprucht das Dasein, einen Bezug zu sich selbst zu finden.¹ Angestoßen wird die Suche durch die Frage „wer bin ich?“. Sie zielt nicht darauf ab zu klären, *was* ich bin, also welche Eigenschaften oder welchen Beruf ich habe, sondern sie zielt auf die Sinn(er)findung meiner *personalen Identität*, d. h. sie beansprucht herauszufinden, in welchen Hinsichten ich einzigartig und unersetzbar bin. Wird die Frage danach, wer jemand ist, gestellt, dann werden häufig Geschichten erzählt. Diese Erzählungen sollen den Kern des „Wer“ so umspinnen, dass er in seiner Unverwechselbarkeit aufzuleuchten vermag. Eine erste Annäherung an die Frage, wer jemand ist oder auch wer man selbst sei, ist die Umformulierung in die Frage „woher kommst du?“ oder „woher komme ich?“. Die Frage „woher kommst du?“ ist oft eine erste Frage, um jemanden kennenzulernen. Diese Frage der anderen setzt voraus, dass ich bereits weiß, woher ich komme. Um zu wissen, woher ich komme, muss ich andere fragen. Oft haben mir bereits andere – vielleicht meine Eltern oder Großeltern, Freunde oder Verwandte – von meiner Herkunft erzählt. Wenn die Frage nach der eigenen Herkunft gestellt wird, dann sind jeweils andere angesprochen, denen ich zumute, die Geschichten meiner Herkunft zu erzählen und zu erörtern. Die Erörterung der Frage soll meine Herkunft *für mich* in einem sinnvollen Zusammenhang *verorten*. Die Verortung meiner Herkunft – mein Herkunftsort – kann mir so *nachträglich*, Jahre nach meiner Geburt, erzählt werden. Somit hat die *Selbstausslegung* eine narrative Struktur, in der der Herkunftsort durch andere zum Vorschein gebracht wird.

In diesem Beitrag möchte ich zeigen, dass die Frage „wer bin ich?“ zur *Selbstausslegung* meines Daseins aufruft. Diese existentiell anmutende Frage ist auf die konstitutiven Momente meines Seins im Verhältnis zu meinem In-der-Welt-sein gerichtet und sie verfolgt die Absicht, diese Momente auf der Grund-

1 Martin Heidegger, *Begriff der Zeit*, Tübingen 1995, 11. Die Frage nach dem Dasein ist am prominentesten in Heideggers *Sein und Zeit* behandelt.

lage der Herkunftigkeit des Daseins auszulegen. Es ist eine Frage, die voraussetzt, dass ich mich als „Ich bin“ verstehe und von diesem Verständnis her den Sinn meines Seins erfrage. Der Weg der Sinn(er)findung wird über die Transformation der Frage „wer bin ich?“ in die Frage „woher komme ich?“ gefunden. D. h. implizit wird angenommen, dass die Frage, *wer* ich bin, mit der Antwort auf die Frage, *woher* ich komme, *verortet* und *erörtert* wird. Somit ist die Frage des Daseins nach seinem Sinn letztlich die Frage nach der Bedeutung des Herkunftsorts des Daseins. Diese Bedeutung kann aber nur mit einem Denken von der Geburt her – einem natalogischen Denken – gefunden werden, da ein Denken auf den Tod hin – das thanatologische Denken – die Herkunftigkeit und Gebürtlichkeit des Daseins unberücksichtigt lässt. Im Folgenden möchte ich zuerst die Frage „wer bin ich?“ in der Gegenwart verorten, dann werde ich eine Phänomenologie der Geburt vorstellen, die einige Grundlagen für ein natalogisches Denken, ein Denken von der Geburt her, bereitlegen soll.

1. Die Verortung des Fragenden in der gegenwärtigen Welt

Dasein heißt da sein, heißt an einem Ort sein, ihn behaupten und eingenommen haben. Die Grundlage dieser Verortung in der Welt ist die *Orientierung* in leiblicher *Selbstbewegung* und in *mitmenschlichen Beziehungen*. Es ist eine Orientierung, die alle Ebenen der raumzeitlichen, gesellschaftlichen, sprachlichen, kulturellen und historischen Verortungen betrifft. Die Verortung in der Welt, ein Einwohnen in die weltlichen Zusammenhänge, beginnt mit der Geburt auf die Welt.² Die Orientierung in der Welt hat ihre Wurzeln im Geborenssein, dem nachfolgenden Einleben in der Welt und der Möglichkeit, die Welt in der leiblichen Bewegung zu ertasten, zu erfüllen, perspektivisch wahrzunehmen, zu schmecken und zu erhören. Indem der Mensch sich orientiert, vergewissert er sich seines Daseins in der Welt. Diese *Vergewisserung* beruht auf der räumlichen, zeitlichen und mitmenschlichen Orientierung in der Welt und auf der Bestätigung in der mitmenschlichen Beziehung. Die Orientierung in der Welt hat ihre Bezugspunkte in der gegenwärtigen und vergangenen Welt. Von der gegenwärtigen Welt aus vergewissert sich der Mensch seines Daseins und stellt die Frage „wer bin ich?“. Hier stützt die Frage nach dem Herkunftsort des Daseins die Auslegung nach der persönlichen Identität. Diese Frage wird auf der Grundlage der Verortung in der gegenwärtigen Welt gestellt und eröffnet das Feld einer Phänomenologie der Geburt.

2 Die pränatalen Einflüsse in der Entwicklung eines Menschen sind nicht zu vernachlässigen. Allerdings ist ein Embryo noch nicht auf der Welt verortet und auf die Welt *als* Welt intentional ausgerichtet.

2. Phänomenologie der Geburt

Wer Anknüpfungspunkte für eine Phänomenologie der Geburt, eine Philosophie des *natus est*, des Geborenwerdens und Geborensseins sucht, wird diese in Husserls Phänomenologie angedeutet finden. Zeigt doch Husserl mit seinem Anliegen, die Konstitutionsproblematik des Auftretens und Erscheinens in der Welt zu klären, eine deutlich „proto-natalogische Methode des Auftretens“. Hier möchte ich betonen, dass es sowohl mir als auch Artur Boelderl um die Sichtbarmachung des Auftretens von Bedeutungen, also einer sinnhaften Welt geht. Das Denken der Eröffnung, des Auftretens und Erscheinenlassens von Welt ist nur nachzuvollziehen, wenn man nicht die Sicht einer Thanatologie privilegiert, also eines Endens, Sterbens, sondern die Sicht eines Denkens von der Geburt her. Hierbei geht es nicht um einen metaphorischen Gebrauch der Begriffe ‚Geburt‘ oder ‚Gebären‘, sondern um eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen den Räumen, die durch die Weltentstehung und das Geborenssein/Geborenwerden eröffnet und gestaltet werden. Weltwerden und Weltgestaltung wie auch die Geburt finden statt und eröffnen Verhältnis- und Beziehungsstrukturen *zwischen* Menschen. Diese Zwischenräume bilden die strukturelle Grundlage für die Auslegung der Bedeutung des Daseins. Für das Verständnis dieser Überlegungen müssen als Erstes unterschiedliche Aspekte des Phänomens der Geburt, die ein Denken von der Geburt her fordern, herausgestellt werden.

a) Gewissheit und Entzug

Alle generativen Phänomene wie Geburt, Tod und auch Sprache sind intersubjektiv, denn sie betreffen niemals nur ein Individuum. Vielmehr sind sie eingebettet in ein historisches und mitmenschliches Beziehungsgefüge. Meine Geburt erinnere ich nicht, sie ist mir anonym vorgegeben, aber aufgrund meiner Existenz, meines Daseins, ist sie apodiktisch gewiss, d. h., sie muss stattgefunden haben. Meine Geburt ist mir gewiss, aber als Phänomen entzieht sie sich mir. Ich lebe eingespannt zwischen *Geburtsgewissheit* und *Geburtsentzug*.

b) Anonyme Natalität und leibliche Ambiguität

Die Tatsache, dass die Geburt ein generatives Phänomen ist, hat Konsequenzen für das Selbstverständnis des Daseins, denn das Faktum des Geborensseins *durchkreuzt* jegliche Ansprüche auf Autonomie oder Unabhängigkeit eines Subjekts. Das Dasein ist nicht das Subjekt, da ihm eine *anonyme Natalität* zugrundeliegt. Ein Mensch ist immer schon ein von Anderen und Anderem mitkonstituiertes Ich, das leiblich und räumlich in der Zeit und in der Welt lebt.

Das Geborenssein auf die Welt bedeutet auch, dass die Existenz durch das *Faktum* der Ambiguität bedingt ist: Einerseits habe ich einen *Leib* und bin durch ihn in

der Welt verortet. Ich trage meine Leiblichkeit in mir und bin durch sie empfindsam und verletzlich. Im Innersten meines Ichs markieren diese Empfindsamkeit und Leiblichkeit das Faktum seiner Geburt – meine Gebürtlichkeit – und stellen dieses in eine ihm nicht vollständig deutlich werdende „Kommunikation mit der Welt, die älter ist als alles Denken“. ³ Andererseits bin *ich* der Welt zugewendet, also zur Welt, aufgrund meines geschichtlich und kulturell geprägten Leibes, der gleichzeitig Ausdruck meines konkreten Ego ist, und aufgrund der Tatsache, dass ich zur Welt gebracht *wurde*. Da dieses konkrete Ego jeweils ein leibliches ist, schlummert in ihm eine Anonymität, die vorgibt, dass dieses anonyme Ich, das mir den Eindruck vermittelt, „man nehme in mir wahr“, immer schon geboren sei. So ist mein Geborenwerden transformiert in eine „anonyme Natalität“, die in ihrer fundamentalen Anonymität meine Leiblichkeit in der dramatischen Gespanntheit zwischen Ich-Welt-Andere sinnesgeschichtlich hervorbringt.

Der Leib konstituiert nicht das Geborene, er hat es erlebt und in sich als *Spur* bewahrt, so dass ich aufgrund dieser Herkünftigkeit existiere und erlebe, bevor ‚ich‘ eigentlich da bin. Gedanklich Merleau-Ponty verpflichtet, beschreibt Burkhard Liebsch das Faktum der Herkünftigkeit: „Diese uneinholbare Vorzeitigkeit des leiblichen, vopersonalen Lebens, das ‚älter‘ ist als alles Denken, begründet eine generelle Natalität des Existierens, die besagt, daß wir ‚immer schon‘ am Leben sind, bevor wir dazu kommen können, dieses Leben zu leben, zu führen oder uns seinen Zusammenhang zu erdenken. Das apriorische Perfekt des Schon-gelebt-Habens impliziert die Nachträglichkeit jeglichen Versuchens, sich zu dieser Vorzeitigkeit ins Verhältnis zu setzen, so daß der Begriff der Natalität hier zugleich für die Verspätung vopersonalen Funktionierens leiblichen Lebens steht, das sich lebt.“ ⁵

Herausgestellt wird mit diesen Sätzen das, was niemals Gegenwart war für das Bewusstsein, was also im Husserl'schen Sinne nicht retentional im zeitlichen Bewusstseinsfluss abgesunken ist. Die Frage wird zu stellen sein, ob diese nicht da gewesene und entzogene Vergangenheit von der Gegenwart her rückwärts gewandt eine Umbildung erfahren kann, und zwar nicht durch die Erinnerung einer nie da gewesenen Bewusstseinsgegenwart, sondern durch die wechselseitige Erforschung dessen, was sich konkret erfragen lässt, und dessen, was allgemein strukturell vorgegeben sein *muss*.

3 Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. und hrsg. v. Rudolf Böhme, Berlin 1966, 296.

4 Ebd., 253. Der Begriff der „Natalität“ wird bedeutungsgleich mit dem der „Gebürtlichkeit“ verwendet.

5 Burkhard Liebsch, *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996, 170. Siehe dazu auch: Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, in: *Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I*, übers. v. Hans Schöneberg, Traugott König, hrsg. v. Vincent v. Wroblewsky, Hamburg 1994, 269 ff.; Maurice Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und Das Unsichtbare*, übers. v. Regula Giuliani, Bernhard Waldenfels, hrsg. v. Claude Lefort, München 1986, 296.

c) Mitmenschliche Beziehungen und Generativität

Wenn wir Geburt in dem Sinne verstehen, dass jemand *von* einer Anderen, einer Frau, geboren wird und *mit* Anderen, meistens der Mutter, in eine Beziehung tritt, dann können wir diesen Übergang von der pränatalen Verbindung hin zur natalen Beziehung (wie glücklich oder unglücklich diese auch sein mag) in einer grundlegenden Struktur von Generativität und mitmenschlicher Beziehung verorten. Dieser generative Zusammenhang kann als kreuzweise Verhältnisstruktur von Herkünftigkeit und gegenwärtiger Mitwelt beschrieben werden, in deren Zentrum der Ort der Geburt verankert ist. Die kreuzweise Verhältnisstruktur verknüpft das Allgemeine und Abstrakte mit dem Individuellen und Konkreten. Das Allgemeine umfasst die Tatsache, dass allen Menschen die Existentialien der Herkünftigkeit und des Mitseins, also das Existential des Geboreneins, eigen sind. ⁶ Das bedeutet konkret, dass jeder Mensch in seiner Einzigartigkeit seine besondere Weise der Beziehungen, Bezüge und Verhältnisse lebt. Die Verhältnisstruktur der Existentialien kann individuell mit Sinn gefüllt werden, je nach den persönlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Gegebenheiten.

Die Universalität beruht auf der Allgemeingültigkeit der Verhältnisstruktur von Herkünftigkeit und Mitsein; allerdings findet die konkrete Ausgestaltung ihren Sinn in Abhängigkeit davon, wie diese Struktur gelebt wird. Wenn auch jeder Mensch von einer Frau geboren wird, so entspricht doch die Art und Weise, *wo* und *wie* diese Geburt stattfindet und *wie* sich die Beziehung zur Mutter und zu den Mitmenschen auf der Welt gestaltet, unterschiedlichen individuellen, gesellschaftlichen und kulturellen Normen und Vorlieben. ⁷ Somit werden in dieser aufgezeigten Verhältnisstruktur, in deren Zentrum die Geburt verortet ist, die Dimensionen von Allgemeinheit und Pluralität sowie von Universalität und konkreten Differenzen verknüpft.

d) Weltverortung und Pluralität

Die Geburt ist nicht der Anfang eines Menschen; sein prä-natales Sein, verstanden als Ausrichtung des Seins-zum-Dasein-auf-der-Welt, sein generativer Zusammenhang in seiner familialen Geschichtlichkeit und die Existenz der Welt gehen ihm be-

6 Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵1979, 370, 372. Heidegger führt den Gedanken der Gebürtlichkeit ein, verdrängt ihn aber zugunsten der Sterblichkeit. Vgl. dazu Christina Schües, *Philosophie des Geboreneins*, Freiburg, München 2008, 206 f.

7 Wie Landweer zusammenfasst, „sind Sterblichkeit, Gebürtigkeit und damit Generativität für jede Kultur je spezifische Herausforderungen, auf die mit entsprechenden Unterscheidungen und Praktiken mit prinzipiell unendlich variierbaren Inhalten geantwortet wird“ (Hilge Landweer, „Kritik und Verteidigung der Kategorie Geschlecht. Wahrnehmungs- und symboltheoretische Überlegung der sex/gender-Unterscheidung“, in: *Feministische Studien*, 2, 1993, 34–43, hier: 36). Siehe auch Sheila Kitzinger, *Frauen als Mütter. Geburt und Mutterschaft in verschiedenen Kulturen*, München 1980; sowie Barbara Duden, Jacques Gelis, Jürgen Schlumbohm, Patrice Veit, *Rituale der Geburt*, München 1998.

reits voraus.⁸ Die Geburt etabliert ihn auf der Welt in seiner spezifischen Daseinsweise als Geboren-seiender, die erst durch die Geburt eine Daseinsweise *zur* Welt und mit der Geburt eine Daseinsweise des Mitseins in der Welt ist. Deshalb wird die Geburt als generativer Akt – als *generative Geburt* – und als Grundbedingung für Intentionalität, für das Ausgerichtetsein auf die Welt als Welt, verstanden. Wenn die Geburt eine Bedingung für Intentionalität ist und Intentionalität das Bewusstsein zur Welt, in der wir die Welt als Welt wahrnehmen, bezeichnet, dann ist die Welt für uns erscheinend, weil wir zur Welt gebracht werden.

Diese Welt ist eine generative, weil die Geburt ein genuin generatives Geschehen ist und die *Entbindung* und *Verbindung* zwischen den Generationen konstituiert. In meiner alltäglichen „Erfahrung, welche mir die vorgegebene Welt zur Evidenz der Selbstdarstellung bringt, treten die Vorkommnisse auf: Geburt, Altern, Tod, das Generative, und danach verstehe ich mich selbst als dereinst sterbend und als dereinst geboren. Ich erfahre dabei Ältere, die vor mir geboren sind, und habe die Erfahrungsaussicht, dass nach mir und allen Genossen meiner Gegenwart neue Generationen kommen werden. Ich verstehe überhaupt die Menschen in der Welt als *generativ* in offener beidseitiger Endlosigkeit zusammenhängend und verstehe, dass das Sein derselben Welt, die ich erfahre, als *dieselbe* durch die endlose Kette der Generationen hindurch von Menschen erfahren war.“⁹ Im Rückgang auf die alltägliche Erfahrung geht Husserl davon aus, dass die Erfahrungsinhalte zufällig sind, diese aber – in Absehung der Frage nach ihrer Existenz – wesentliche Strukturen aufweisen. Und aufgrund dieser wesentlichen Strukturen bringen sich Vorkommnisse in ihrer Selbstdarstellung zur Evidenz. Weil Geburt und Tod Strukturmerkmale des Daseins sind¹⁰ und weil wir es entsprechend im Falle von Generativität, also Geburt und Tod, mit Wesensnotwendigkeiten der Menschen zu tun haben, muss die Geburt auch als Weltobjekt verstanden werden. Folglich sind nicht nur Menschen ohne Geburt undenkbar, sondern auch die Welt wäre undenkbar ohne Geburten.¹¹ Und weil die Geburt jeweils für die Menschen und entsprechend für die Welt(en) mitgedacht werden muss, ist sie die Grundlage für die menschliche Verfasstheit in Pluralität, was bedeutet, dass jeder Mensch einzigartig ist und verschieden von denjenigen, die gelebt haben, leben oder leben werden.¹² Aus der Perspektive des Geborenen

betrachtet ist die Welt immer schon vorgegeben, aus der Perspektive der Welt(en) betrachtet, verorten sich Neugeborene immer wieder als ‚Neue‘ in diese Welt. Die Verortung, das Geborenwerden auf die Welt, differenziert sich in ihrem zufälligen Wann, Wie, Wo und von Wem und eröffnet Brüche und Verbindungslinien von Perspektiven und Geschichte(n). Eine Geburt bedeutet eine Entbindung, einen Bruch, und sie ist eine Verbindung zwischen Generationen. In dieser Funktion einer Schnittstelle und eines Brückengliedes zwischen den einzelnen Mitgliedern der Gesellschaft und den Generationen trägt sie sowohl zur Pluralität als auch Generativität in der Gesellschaft bei. Generativität kann auch verstanden werden als Geschichtlichkeit und Pluralität im Miteinander. Werden diese beiden Aspekte ignoriert, dann würde die Welt in ihren pluralen Sinngefügen *implodieren*. Das heißt, die Welt im Sinne der Weltgeltung oder Weltbedeutung hängt von den verschiedenen Weisen des Zur-Welt-seins ab, die nur durch Generativität – verstanden als Generativitätszusammenhang, aber auch Generationsbruch und Uneinigkeit – gelebt wird. Die Geburt muss also als eine *conditio mundana* verstanden werden, die den Zusammenhang von Pluralität und Geschichtlichkeit begründet und wesentlich zur sinnhaften Weltgeltung beiträgt.

Die Geburt der Menschen bewirkt die Verortung neuer Perspektiven. Sie ist als *conditio mundana* zufällig, aber konstitutiv für die Pluralität der Welt(en). Andernfalls müsste so getan werden, als ob die Welt nur im Singular Bedeutung hätte. „Nicht der Mensch bewohnt diesen Planeten, sondern Menschen. Die Mehrzahl ist das Gesetz der Erde.“¹³ Die Pluralität ist, betrachtet aus genealogischer Perspektive, gleichzeitig eine Bedingung und eine Auswirkung von Gebürtlichkeit – also der Tatsache, dass Menschen als Anfangende und Auf-die-Welt-Ausgerichtete geboren werden – und Generativität. Wird ein Mensch geboren, so wird er als Daseiender durch diese Geburt in der Welt in einem *bestimmten* Raum, einer *bestimmten* Zeit und einem *bestimmten* Bedeutungskontext verortet.

e) Der Geburtsort

Ein Ort ist in einem Raum verortet, der Raum wird nicht nur eingeräumt im Sinne eines Raumgebens, sondern er wird eröffnet und erschaffen, indem Menschen miteinander Beziehungen aufnehmen.¹⁴ In dem geschaffenen Raum wird ein Ort gegeben, besetzt, gleichermaßen wird von einem Ort aus ein Raum gegeben, eröffnet und gestaltet. Dieser Raum kommt einem Beziehungsnetz gleich, das Menschen durch ihre Beziehung miteinander knüpfen und gestalten. Indem Menschen sich aufeinander beziehen, bringen sie nicht nur ihr Dasein zur Erscheinung, sondern sie initiieren auch einen neuen Raum *zwischen* sich und den anderen. Wer jemand ist, kann in diesem *Zwischenraum* zur Erscheinung ge-

8 Vgl. Christina Schües, „The Birth of Difference“, in: *Human Studies. A Journal for Philosophy and Social Sciences*, 20, 2, April 1997, 243–252, hier: 246.

9 Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß, Husserliana*, Band XV, hrsg. v. Iso Kern, Den Haag 1973, 168 f.

10 Siehe ebd., 138.

11 Diese Überlegung ist grundlegend für Diskussionen im Bereich der Bioethik, besonders der Reproduktionsmedizin. Die These, dass Menschen ohne Geburt undenkbar wären, folgte argumentativ aus dem Husserl'schen Gedankengang. Dieses heißt aber nicht, dass wirklich, falls es gelänge, Menschen im Labor ‚herzustellen‘, diese keine Menschen wären. Der alternative Gedanke hierzu ist, dass die technische Herstellung von Menschen ohne Geburt gar nicht wünschenswert wäre und vermieden werden sollte, da die mit der Geburt konstituierte grundlegende Beziehungsstruktur, die gleich erläutert wird, notwendig fehlen würde.

12 Siehe Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München, Zürich 1987, 15.

13 Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes*, Bd. 1: Das Denken, München, Zürich 1989, 29.

14 Hannah Arendt hat in *Vita Activa* das Miteinanderhandeln und -sprechen als Grundtätigkeit des Politischen und Fundament des politischen Raums herausgearbeitet. Arendt, *Vita Activa*, a. a. O., siehe besonders 164–168, 192.

bracht werden, denn in ihm besteht die Möglichkeit für ein Dasein, in seinem Da gesehen, gehört und anerkannt zu werden.

Der Geburtsort ist der Ort, an dem und von dem aus Menschen in der Welt leben und sich zu ihr verhalten. Er ist als ein Schauplatz, wie Adriana Cavarero treffend bemerkt, der erste Erscheinungsort eines Menschen auf der Welt.¹⁵ Das ‚ex‘ des Ex-istierens, das Aus-der-Mutter, die ein Ausgangsort und gleichzeitig ein Eingangsort zur Welt ist, bestätigt die Notwendigkeit der Beziehung, also ein *cum*. Das, was die Präpositionen ‚aus‘ und ‚mit‘ ausdrücken, das mit der Geburt jeweils *erneut* zur Welt kommt, wird von einer anderen Existierenden erfahren. Beide Aspekte des Ausgangs und des Eingangs bringen einen Ort zur Erscheinung, der in einer Beziehung zwischen Mutter und Kind und zwischen den Generationen gründet. Dieser Ort der Geburt begründet einen Beziehungsraum, der durch die Geburt zwischen der vorherigen Generation und der zukünftigen sowie zwischen dem Geborenen, der Mutter und den Anderen initiiert ist. Indem die Herkunftigkeit im Sinne des Geborensens *von* Jemandem und das Miteinander im Sinne des Geborensens *mit* Jemandem auf die Welt in einem konkreten und einzigartigen Beziehungsgefüge verschränkt sind, können sie individuell mit Sinn erfüllt werden.

Die konkrete Ausgestaltung und Weiterführung dieser Beziehung, sei es in Form von Liebe oder Enttäuschung, Herrschaftsucht oder Zärtlichkeit, Bindung oder auch radikaler Trennung, haben alle Menschen *zuerst* in der Person mindestens einer Frau erfahren, die damit den *Grenzort* zwischen Innen und Außen, Verbindung und Entbindung sowie zwischen den Generationen und anderen Menschen besetzt und auch das Leben des Geborenen (mit-)prägt.

Wenn die Geburt bedeutet, dass jeder in ein Beziehungssystem des generativen Zusammenhangs hineingeboren wurde, dann heißt das, dass die Beziehung den Anfang auf der Welt bestimmt. Deshalb fasst Cavarero das Verhältnis von Anfängen und Geburt als fundamentale Beziehung. „Am Anfang steht für die Existierenden die Beziehung. Oder besser, die Beziehung ist der Anfang: eine konkrete, endliche Beziehung zu einer anderen Existierenden. Eine zufällige, aber doch zugleich unersetzbare Beziehung. Eine Beziehung, die im Erscheinen selbst geschieht und die Einheit von Existenz und Erscheinung bestätigt.“¹⁶ Wird der Geburtsraum nicht als Beziehungsraum verstanden, dann wird das Geborenwerden zum Geworfenwerden, das Gebären zum Werfen, die Frau zur Kuh im Stall.

Hat mindestens die Mutter auf dem Schauplatz der Geburt jenen konstitutionellen Aspekt des Erscheinens einer Existierenden in ihrer unhintergehbaren leiblichen und damit geschlechtlichen Existenz garantiert, so bleibt das konstitutive Erscheinen eines leiblichen Selbst stets abhängig und kontextbezogen in einem Beziehungsraum mit Anderen. Die Beziehung der Geborenen bzw. des Ge-

15 Adriana Cavarero, „Schauplätze der Einzigartigkeit“, in: Silvia Stoller, Helmut Vetter (Hg.), *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, Wien 1997, 207–226, hier: 207, 211. Zwar bringen Ultraschalltechniken auch einen Embryo zur Sichtbarkeit, aber diese Sichtbarkeit bleibt abhängig von nur einem Sinn und der Embryo bleibt ein Objekt. Er ist noch nicht auf der Welt.

16 Adriana Cavarero, „Schauplätze der Einzigartigkeit“, a. a. O., 212.

borenen mit einer anderen Existierenden ist eine konkrete und endliche, für sie oder ihn die Erscheinung garantierende Beziehung. War die Beziehung eines Embryos noch durch körperliche und intensive Bezogenheit *zur* werdenden Mutter und *für* die schwangere Frau geprägt, ist nun durch die Entbindung auf die Welt ein Wandel der Beziehung eingetreten. Das neugeborene Kind wird wahrgenommen als Jemand, es kann zurückschauen und ‚zurück‘-tasten. Es kann auch als Objekt betrachtet, sein Geschlecht und seine Neugeborenenwerte können bestimmt werden, dann wird sein Zurückblicken und sein Tasten nach jemandem schlicht übersehen. Der Anfang ist eine Beziehung am Ort der Geburt; es ist eine Beziehung, die offen ist für viele Möglichkeiten von Einstellungen. Diese erste Beziehung – im besten Falle nicht-objektivierende und mitmenschliche Beziehung – ist eine unerinnerbare Erfahrung und bleibt im Sinne der anonymen Natalität als Spur erhalten.

Die Frage „wer bist du?“ ist immer auch auf den Geburtsort und seine Beziehungen gerichtet. Die Antwort auf diese Frage impliziert immer auch die Fragen: Von wem bist du geboren? Wie fing deine Lebensgeschichte an? Wie bist du aufgewachsen? Wie, wo, mit wem hast du dich in der Welt eingewöhnt? Diese Fragen nach dem Herkunftsort des Daseins, eines Daseins, das sich in Selbstausslegung zu sich selbst verhält, fordert auf zu einem Denken von der Geburt her, einem Denken, das versucht den Geburtsort als Herkunftsort zu erfassen. Nach der Klärung einiger spannungsreicher Aspektkonstellationen zur Geburt möchte ich nun ein natalogisches Denken initiieren, das durch eine Spannung zwischen dem Entzug und der Gewissheit des Geborensens, zwischen einer Allgemeinheit und Konkretheit des generativen Zusammenhangs gekennzeichnet ist und das eine anonyme Natalität und leibliche Ambiguität, mitmenschliche Beziehungen und Generativität, Weltlichkeit und Pluralität als grundlegend anerkennt.

3. Natalogisches Denken – Das Denken von der Geburt her

Das natalogische Denken ist ein Denken, das nicht nur auf eine Einheit abzielt, sondern Unterschiede akzeptiert und von der beschriebenen kreuzweisen Verhältnisstruktur ausgeht, deren eine Achse die Beziehung zwischen Vergangenheit und Zukunft im Sinne des Geborensens *von* jemandem markiert und deren andere Achse die *Verbindung* und *Entbindung von* der Anderen und auf die Welt bedeuten. Diese Thematisierung zeigt, dass das Denken von der Geburt her die Beziehung zwischen dem Ich und der/dem Anderen vom Standpunkt seines ersten Anfangs auf der Welt und nicht vom Standpunkt eines isolierten, bereits vorgefundenen Ego auslegt.

Das Denken von der Geburt her lebt von Fragen, nämlich von Fragen, die vom phänomenologisierenden Ego gestellt werden, indem es zwischen sich und dem mundanen Ich eine Distanz, einen Unterschied aufbaut. Dieser Unterschied entsteht, indem das phänomenologisierende Ego, angetrieben durch die Spannung zwischen Geburtsgewissheit und Geburtsentzug, durch das Allgemeine

und Konkrete seines Herkunftsraumes, einen Weg zum Geburtsort bahnt, um von dort aus die „Erzählung“, die Selbstausslegung des Daseins, zu initiieren.

Besonders im Zusammenhang der Zeitproblematik, aber auch im Zusammenhang der *Analysen zur passiven Synthesis* betont Husserl, dass der Anfang auf der Welt kein Erlebnis innerhalb meines Bewusstseins ist und somit die Geburt weder selbstbegründend noch durch Weiteres zu begründen sei. Transzendentalphänomenologisch ist die Struktur des Zeitbewusstseins und der Konstitution von neuen Gegenwarten notwendig fortschreitend. Darin liegt: „Das Fortleben und das Ich, das fortlebt, ist unsterblich – notabene das reine transzendente Ich.“¹⁷ Und entsprechend ist es auch unmöglich, dass es geboren wird. Empirisch oder von innen betrachtet verbleiben die Geburt und der Tod als Limesproblematik am Rande des Bewusstseins.¹⁸ Dieser Befund wäre phänomenologisch allerdings sehr unbefriedigend. In dieser Lesweise ist das mundane Ich dasjenige, das durch seine leibliche Ausgedehntheit und zeitliche Endlichkeit charakterisiert ist; das phänomenologisierende, transzendente Ego ist zeitigend, aber nichträumlich. Da es aber natürlich kein wirklich zweites ist, ist es selbiges. Entlang dieser gedanklichen Linie wäre es konsequent anzunehmen, diese Konzeption eines transzendentalen Egos stellt in der Differenz zwischen dem mundanen und transzendentalen Ich einen „Geburtsraum“ als Spannungsraum her. Diese Spannung wird durch das Vermögen des transzendentalen Ego, das in sich als gespaltenes Ich einen Innenraum, einen Geburtsraum, zu eröffnen scheint, aufrechterhalten. M. E. hat Husserl selbst diese starke Unterscheidung zwischen einem transzendentalen und mundanen Ich unterlaufen.¹⁹

Eine alternative Überlegung wäre die folgende: Ich kann meine eigene Geburt nicht transzendental-phänomenologisch ausweisen, so die bisherigen Vermutungen, denn nicht die Geburt der Anderen, sondern die eigene Geburt schlummert in der primordialen Sphäre der Anonymität und im Horizont des mir immer schon

Vorgegebenen. Würde im Falle der Fremdwahrnehmung die Andersheit des Anderen von der Sphäre des Eigenen her induziert, so argumentiert Husserl, dann habe die Welt einen „induktiven Stil“.²⁰ Wenn also, so möchte ich argumentieren, Geburt und Tod notwendige Wesensvorkommnisse sind, dann ist *meine* Geburt auch notwendig, wenn auch unzugänglich. Für das Problem der Induktion schreibt Husserl: „Diese Welt hätte einen induktiven Horizont, der, wie es scheint, in seiner induktiven Zugänglichkeit allseitig unendlich ist. Er hat auch seine Vorstellbarkeit, aber ist hinsichtlich seiner Wahrnehmungsmöglichkeit, Erfahrungsmöglichkeit, mit jenen Schwierigkeiten behaftet, und die Schwierigkeit heftet sich an das Dasein des Leibes und seine induktive Apperzeption von Geburt und Tod, die doch nicht wirklich vollziehbar sein soll.“²¹

„Induktiv“ bezeichnet die konkrete Typik der Erfahrungswelt, in der sich ihre Sinnbildung in Anlehnung an einen allgemein-historischen Horizont vollzieht. Werden Geburt und Tod apperzeptiert, also im Seinshorizont jeweils mitgemeint, so könnte – mit Husserl gedacht – induktiv darauf geschlossen werden, dass allen transzendenten Egos Weltlichkeit zukommt und sie somit auch gebürtlich sind.

Wenn das transzendente Ego geboren ist, dann reicht der Geburtsraum, wie bereits beschrieben wurde, über die transzendente Subjektivität hinaus, da jede Geburt intersubjektiv, generativ konstituiert und konstituierend ist. Aufgrund der Tatsache, dass die Geburt zwischen Entzug und Gewissheit angesiedelt ist und einen Beziehungsraum eröffnet, dessen Strukturen universal und notwendig sind, aber konkret gelebt und kontingent ausgestaltet werden, ist das phänomenologisierende Ich motiviert, sich selbst in diesem spannungsreichen Raum auszulegen. Die Struktur der Selbstausslegung, die dem Ich, dem „Wer“, hilft, liegt in dem Spannungsraum selbst, da er durch Pluralität gekennzeichnet ist und durch mitmenschliche Beziehungen erhalten und gestaltet wird. Somit ist der Weg, den das phänomenologisierende Ego einzuschlagen hat, einer, der von den Anderen her ausgeht und nicht in der Differenz zwischen dem mundanen und dem transzendentalen Ich gefunden wird.

Vor dem Hintergrund der These, dass auch das transzendente Ego gebürtlich ist, möchte ich einige Textstellen aus Husserls Nachlassband *Zur phänomenologischen Reduktion* heranziehen und das hier vorgestellte transzendente Ego genauer anschauen. Das Ziel ist es, mit Husserl zwei Einstellungen resp. Daseinsformen zu unterscheiden: Der Titel eines Manuskriptes aus dem Jahr 1930 nennt diese Unterscheidung „Natürliches Dasein und phänomenologisches Dasein in transzendentaler Betrachtung. Transzendentes Menschentum“.²² Zwei unterschiedliche Weisen des transzendentalen Ich sind zu unterscheiden, dabei kennt Husserl auch seine Grenzen: „Ob ich ... das Reich des Transzendentalen schon voll erschlossen habe, weiß ich nicht, nur weiß ich, dass ich in meinem

17 Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis, Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926, Husserliana*, Bd. XI, hrsg. v. Margot Fleischer, Den Haag 1963, 78. Der Titel dieser Beilage lautet: „Unsterblichkeit des transzendentalen Ich – Unmöglichkeit, daß das transzendente Ich geboren wird.“

18 Siehe u. a. Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte, Husserliana, Materialien*, hrsg. v. Dieter Lohmar, Dordrecht 2006, 154.

19 Alternative Wege, um eine starke Differenz zwischen dem mundanen und dem transzendentalen Ego zu hinterfragen, schlägt Husserl mit dem Begriff der „Verweltlichung“ vor. Vgl. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana*, Bd. I, hrsg. v. Stephan Strasser, Den Haag 1950, 76. Edmund Husserl hat sich in der von Eugen Fink überarbeiteten VI. Cartesianischen Meditation ausführlich mit der Methodenreflexion, dem Verhältnis des mundanen und transzendentalen Ego auseinandergesetzt und der Verweltlichung bzw. der natürlichen Einstellung als Modus des transzendentalen Subjekts. Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation, Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre, Husserliana, Ergänzungsband*, hrsg. v. Hans Ebeling, Jann Holl, Guy v. Kerckhoven, Dordrecht, Boston, London 1988, siehe z. B. 148–159; Edmund Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Texte aus dem Nachlaß (1926–1935)*, in: *Husserliana*, Bd. 34, hrsg. v. Sebastian Luft, Den Haag 2002.

20 Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)*, a. a. O., 162.

21 Edmund Husserl, *Unveröffentlichtes Manuskript A V 14/12a–12b (1933)*. Diese Stelle habe ich auch zitiert und besprochen in *Philosophie des Geborensseins*, a. a. O., 369.

22 Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, a. a. O., 153.

menschlichen und mitmenschlichen Dasein... zu unterscheiden [habe]: das transzendente (absolute) Menschentum eines Menschen (und der menschlichen Gemeinschaft) und innerhalb dieses transzendenten Menschentums der Unterschied der Daseinsformen:

1) Daseinsform meines natürlichen menschlichen Lebens (des natürlich verlaufenden);

2) Daseinsform meines menschlichen Lebens nach dem Übergang in die transzendente Besonnenheit.²³ In der transzendenten Besonnenheit fungiert das transzendente Ich in der phänomenologisierenden Einstellung auf der Suche nach den die allgemeinen Strukturen gestaltenden konkreten Lebensstrukturen.

Das transzendente Ich, oder allgemeiner die transzendente Subjektivität, in der erstgenannten Daseinsform der natürlichen Einstellung lebt sein konkretes Leben.²⁴ Wie Husserl in einem im gleichen Jahr entstandenen Manuskript weiter ausführt, lebt der Mensch bzw. sein transzendentales Ich in der Lebensweise der Natürlichkeit. In dieser Lebensweise wird unterschieden das „natürliche Ich (Ich, der Mensch)“ und das „transzendente Ich (das alle Objektivität transzendente-konstituierende)“.²⁵ Jedes Ich denke, Ich urteile, Ich nehme wahr ist weltlich gebunden. Von dieser natürlichen Daseinsform aus kann ich übergehen in eine „neue transzendente Einstellung“, nämlich in die *phänomenologisierende* Einstellung, die als die zweite Daseinsform genannt wurde.

Diese Textstellen zeigen, dass Husserl nicht nur ein mundanes, empirisches Ich und ein transzendentales Ich unterscheidet. Interessanterweise sieht er einen Unterschied der Einstellung im transzendenten Ich selbst: nämlich eine natürliche Einstellung und eine phänomenologisierende Einstellung. Nehmen wir diesen Unterschied ernst und anerkennen wir, dass auch das transzendente Ich geboren wurde, dann hat dieser Umstand nutzbare Konsequenzen für die Selbstausslegung mit der Frage, *wer* ich bin. Der Übergang von der natürlichen zur phänomenologisierenden Einstellung des transzendenten Ich zeigt nicht nur die beschriebene Differenz, sondern eröffnet auch, wie Husserl andeutet, die transzendente Vergangenheit. „Dass dem aber so ist, das erfahre und erkenne ich eben auf Grund dieses Übergangs, dadurch, dass ich nun transzendental eingestellt, d.i. auf die transzendente Subjektivität eingestellt bin. Nun erfahre und erkenne ich zunächst meine transzendente Gegenwart und darin meine transzendente Einstellung in Aktion, und von da aus erfasse ich in der Erinnerung zurückgehend und dabei auch für sie, die zunächst das natürliche Dasein in der Welt darbietet, transzendente Reduktion ühend, die transzendente Vergangenheit als ‚transzendente Subjektivität in der natürlichen Einstellung‘.“²⁵

23 Ebd.

24 Siehe ebd., 157. Dieses Ms. trägt die Überschrift „Natürliche Einstellung als Modus des transzendenten Ich, das so eingestellt sich objektiviert, als Ich-Mensch erfährt und Welt erfährt“ (1930).

25 Ebd.

Methodisch entscheidend ist der von Husserl nahegelegte „Übergang“, der Übergang von der natürlichen Einstellung in die phänomenologisierende Einstellung, der es mir erlaubt, mich auf meine transzendente Subjektivität einzustellen. Die Motivation erwächst aus der weltlichen, natürlichen Einstellung, also aus der Gegenwart. Doch wenn ich diesen mir eröffnenden Raum von Konstitutionsleistung nur in einer genetischen Analyse untersuchen würde, dann bliebe das Moment des Gebürtlichen, des Anfangens lediglich als ein Limesbewusstsein und somit von der Untersuchung ausgeklammert. Der Übergang findet in der transzendenten Subjektivität statt und öffnet die Differenz und Überschneidung, in denen ein Übergang von *in* und *von* dem transzendenten Ego sichtbar wird. Der Übergang, verstanden als natalogischer Weg, bricht die Sphäre der transzendenten Subjektivität auf und erschließt die oben geschilderte generative Dimension in ihrer Allgemeinheit der kreuzweisen Verhältnisstruktur. Dieser Übergang kann als *Selbstausslegung* aufgefasst werden. Selbstausslegung, eine Besinnung, die für das Selbstverständnis eines Menschen wichtig ist, verfährt einerseits *regressiv*, im Sinne eines Zurückfragens und zwar entlang der allgemeinen generativen Strukturen in Richtung eines Geltungsgrundes meiner gegenwärtig apodiktisch gegebenen Existenz, und *progressiv* im Sinne einer Sinn(er)findung, in der ein Seinssinn in seinen mannigfaltigen Erscheinungen von Selbst und Welt zu verstehen ist. So wie die Welt mir bereits vorgegeben ist, ist mir auch meine primordiale Ebene, die empfindungsreich und generativ ist, vorgegeben.²⁶ Sie sind der tragende Geltungsgrund aller besonderen Geltungen in Anonymität. Diesen Geltungsgrund gilt es auszulegen, gleichzeitig ist sie grundlegend für das transzendente Ego selbst. Deshalb ist diese Auslegung auch eine Selbstausslegung.

Die Selbstausslegung, die ausgehen muss von der Geburt, verdeutlicht die eigene Selbstkonstitution als Co-Konstitution. Das Ziel der Selbstausslegung muss aufgrund der der Untersuchung wesentlichen Struktur der Nachträglichkeit und Primordialität des Anderen geöffnet werden hin zu einer *dialogischen Evidenz*. Sie beruht auf der Annahme, dass ein natalogisches Denken nicht nur von einer Person geleistet werden kann, sondern die Überschreitung des eigenen Selbst und das Gespräch braucht, um die Bedeutungskonstitution des Zusammenhangs von Selbst, Welt und Geschichte nachzuvollziehen und an ihr kritisch teilzuhaben. Es geht um das Verstehen der Zusammenhänge von den Beziehungen im Geburtsraum und um die co-konstitutiven Leistungen.

Wird das eigene Geborensein thematisiert, dann bleiben die Fragen nach der weiblichen Anderen und die sie und mich umgebenden Beziehungen nicht aus. „Die Beziehung ist der Anfang“²⁷, egal, wie es dann weiterging, auch wenn sie bald unterbrochen wurde oder von Gleichgültigkeit geprägt war; in ihr wurde der Anfang gegründet. Deshalb ist die Beziehung *mit* und die Herkunft *von* einer weiblichen Anderen grundlegend für den Zugang zu Geschichten auf der narrativen Ebene der

26 Husserl, *Cartesianische Meditationen*, a. a. O., 44.

27 Cavarero, „Schauplätze der Einzigartigkeit“, a. a. O., 212.

Interrogation. Auf dieser narrativen Ebene können die Anderen mir Zugang zu meiner Geschichte vermitteln und haben (mehr oder weniger) teil an der Co-Konstitution der Welt *für* mich. Zum Verstehen der Anfänge ist Husserl wegweisend mit folgender Forderung: Das volle Begreifen der Anfänge ist nur möglich, wenn wir zugleich das gegenwärtige Verständnis überschreiten. Um in dieser geschichtlichen Besinnung zu einem ersten Verstehen zu gelangen, bewegt man sich in einem Zirkel des Fragens, Erzählens und Auslegens. Man muss in ihn hineintreten, denn „ohne ein Verständnis der Anfänge ist diese Entwicklung als Sinnentwicklung stumm“. ²⁸ Die Bewegung verläuft im Wandel, man tritt vor und zurück, denn der Weg des Verstehens wird nicht linear verlaufen. Es ist ein Weg durch die Anderen, mit den Anderen, in Voraussetzung der Anderen, die primär sind. Die Narrativität liegt bei den Andern, die mir etwas von mir erzählen und denen ich zuhöre. Wenn es um die eigene Vor-Geschichte und ihre Sinnvermittlung geht, hat der/die Zuhörende die Möglichkeit des Rückblicks: ²⁹ Zum einen hat sie/er die Chance, auf ihre/seine Vor-Geschichte zurückzublicken und ihre Sinnkonstitution zu hinterfragen, zum anderen kann sie/er auf den Erzähler zurückblicken und in dieser Beziehung eine *Spur* vom Anderen und der generativen Tiefe des gemeinsamen Zusammenhangs entdecken. Im Zurückblicken sowohl auf die eigene Vor-Geschichte als auch auf den Anderen wird das Verständnis immer Interpretationen ausgesetzt, die bewirken, dass eine scheinbar anonyme Leere mit Sinn gefüllt wird – eine Annahme, die sich als unhaltbar offenbart oder Zusammenhänge deutlicher werden lässt. Damit ist die Geburt als nicht erinnerbare, aber wirkungsmächtige Vorgeschichte, die zur Identität des Subjekts gehört und wirkungsmächtig in die Gegenwart und Zukunft strahlt, in ihrer Relevanz konstituiert. ³⁰

Für die Selbstausslegung ist die zeitliche Struktur der *Nachträglichkeit*, nämlich die Einsicht, dass nicht erinnerbaren Erlebnissen nachträglich Sinn zugesprochen werden kann und wird, grundlegend. Das bedeutet, dass mein Anfang nicht als Anfang greifbar ist, da ich mich immer schon vorfinde. Vielmehr rückt die Geburt erst *nachträglich* im Zusammenhang einer *Auslegung der Herkunftsgeschichte* in den Sinnzusammenhang. Die Herkunftsgeschichte ist einerseits Teil von *mir*, andererseits auch immer eine Geschichte *Anderer*. Deshalb ist sie korrigierbar und veränderbar durch Neuinterpretationen und unterschiedliche Beurteilungen. Das Wichtige des Gedankens der Nachträglichkeit ist, dass damit das Geborensein und die weiteren Vor-Geschichten nicht im Sinne von akkumulativ sich anhäufenden Geschichten konstituiert werden, sondern von sich widerstrebenden und harmonisch abgestimmten Bedeutungsaspekten, die sich überlagern, verneinen und ergänzen, aber letztlich eingebettet sind in den Kontext von Selbst, Welt und Geschichte(n) einerseits und Allgemeinem, Konkretem und Anonymem andererseits. Liegt das Selbst-

verständnis im genannten Wandel zwischen Frage und Antwort, zwischen Gebürtlichkeit und Geburt, so erscheint das „ontogenetische Wissen [...] genauso kontingent wie die Tatsache des Existierens selbst und kann so wie die Geburt nur in einer allgemeinen Einwilligung ‚akzeptiert‘ werden“. ³¹ Notwendigkeit ist ein Charakteristikum der Struktur der kreuzweisen Verhältnisstruktur und kontingent ist die Art und Weise, wie sie gelebt wurde. Die Besinnung auf die Geburt und Gebürtlichkeit erfolgt letztendlich, um „für ein radikales Selbstverständnis zu sorgen“. ³²

So gesehen ist meine persönliche Identität nur die Folge einer Vorgeschichte, deren erworbene Ereignisse sie nutzt. Meine persönliche Existenz ist die Übernahme einer vorpersönlichen Erzählung, denn die Welt ist schon konstituiert, von daher sind wir von ihr in Anspruch genommen. Aber die Welt ist niemals vollständig konstituiert, von daher sind unzählige Möglichkeiten offen. ³³ Es gibt also ein mir zugrundeliegendes anderes ‚Subjekt‘ – nämlich einen Leib und eine(n) Andere(n) –, für das die Welt schon existierte, ehe ich da bin. Dieses ‚Subjekt‘ hat sich in die beschriebene Anonymität des Leibes eingeschrieben, *in* dessen Tiefe eine erlebnisreiche Vorgeschichte stattfand und *vor* dessen Tiefe die gelebte Gegenwart anhebt. Die Anderen, die bereits da waren, bevor ich da war, und die *auch* durch mich das wurden, was sie gegenwärtig sind, erlauben mir einen Zugang zur narrativen Struktur meines Herkunftsortes. Ihre Erzählungen und die Spuren meiner verleblichten anonymen Gebürtlichkeit sind grundlegend für die Frage, wer ich bin, und somit für die Selbstausslegung meines Daseins.

Wenn die (Selbst-)Auslegung der kreuzweisen Verhältnisstruktur, die meinen Herkunftsort des Daseins gliedert, den Spuren meiner verleblichten, anonymen Gebürtlichkeit folgt, dann bedeutet die Umgestaltung dieser Struktur nicht nur eine Veränderung der anthropologischen Grundbedingungen des Daseins, sondern ebenfalls eine Umgestaltung des Herkunftsortes selbst. Mittel zur Umgestaltung der Strukturen des Herkunftsortes bieten heutige reproduktionsmedizinische und gentechnologische Technologien. Technisch möglich, juristisch und ethisch auf dem Prüfstand sind *Konstruktionen* z. B. der Leihmutterchaft, der Schwangerschaft nach der Menopause, der Ei- und Samenspenden oder der genetischen Elternschaft von Toten, deren Embryonen tiefgefroren (kryokonserviert) bis zur ‚Adoption‘ überdauerten. Gemeinsam ist diesen *Herstellungskonstruktionen* der neuen Fortpflanzungspraktiken, dass sie die genetische und soziale Herkunft auseinander treten lassen, dass sich Generationenabfolgen verschieben und vertauschen, dass der Aspekt des ‚Tragens‘ in der Schwangerschaft zum medizinischen Projekt wird und dass dem Beginn der Schwangerschaft weniger eine mitmenschliche Beziehung, sondern ein technologischer Akt zugrunde liegt. Die Folge ist, dass die mitmenschlichen und generativen formalen Strukturen des Herkunftsortes keine anthropologischen Universalien mehr sind.

28 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Husserliana*, Bd. VI, hrsg. v. Walter Biemel, Den Haag 1954, 59.

29 Das Vokabular des Visuellen sollte nicht die Tatsache verdecken, dass es hier eher um ein Hören geht.

30 Ähnlich argumentiert habe ich in *Philosophie des Geborenseins*, a. a. O., 386–396.

31 Liebsch, *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, a. a. O., 210.

32 Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, a. a. O., 16.

33 Siehe Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., 514.

Ich möchte nicht bezweifeln, dass Menschen, die mit technischen Mitteln „hergestellt“ werden, wirklich Menschen sind. Vielmehr möchte ich eine ethische Diskussion darüber anregen, ob das Auseinanderreißen und Umgestalten der mitmenschlichen Beziehungen am Anfang eines jeden Lebens – am Herkunftsort des Daseins – für die mitmenschliche Gemeinschaft sinnvoll sind und für das Selbstverständnis des Daseins Folgen haben könnten. Wenn wir annehmen, dass das Faktum der Gebürtlichkeit grundlegend dafür ist, dass wir Menschen nicht nur im biologischen Sinne, sondern auch als Mitglieder einer ethischen Gemeinschaft sind, dann sollten die Beziehungs- und Verhältnisstrukturen und die Art und Weise wie Menschen auf die Welt geboren werden nicht leichtfertig zur Disposition gestellt und technologischen Bedingungen unterstellt werden.

Es bleibt also zu diskutieren, inwiefern neue Fortpflanzungstechniken oder -praktiken den „Herkunftsort“ verlagern und so unter eine Herstellungsmacht stellen, dass sie damit nicht nur die Fortpflanzung im biologischen Sinne verändern, sondern auch an unseren Denkstrukturen und unserer Suche nach Identität rühren. Die Fragen, *wer* jemand ist und *woher* jemand kommt, finden ihre Antwort möglicherweise nicht mehr in einem Herkunftsort der mitmenschlichen und sinn(er)findenden Erzählungen, sondern in Zusammenhängen, die biotechnologisch ‚hergestellt‘ und mit Geschichten des Versagens, nämlich bezüglich eines ‚natürlichen‘ Zeugens bzw. Empfangens, und der Kontrolle belegt sind. Vielleicht bedeuten technische Eingriffe und Umformungen des Herkunftsorts des Daseins eine der größten Erschütterungen der Grundkategorien der personalen Identität.