

›Wir schulden dem Asklepios einen Hahn‹ Selbstreflexive Basics einer forensischen Care-Ethik

Ulrich Kobbé

Zusammenfassung

Der Beitrag diskutiert jene Basics ethischen Nachdenkens, die wie selbstverständlich als Hinterfragen von Machteffekten, Beurteilung der Legitimierung von Zwangsmaßnahmen und Kriseninterventionen, Untersuchung vermeintlich alternativloser Be-Handlungspraxis, Diskussion moralischer Prämissen und fachlicher Leitlinien daherkommen. Im Stunt ethischer Selbstbeforschung werden jene Dilemmata und Standards – z. B. der Neutralität (bzw. Indifferenz) versus Parteilichkeit – erörtert, mit deren ungeklärten (Ab-)Gründen sich Praxen klinischer Ethikkomitees selbst(v)erklären. Die entfalteten Entwürfe (der Haltung, der Beziehung, der Selbstbefragung, -erkenntnis und -korrektur ...) mit ihrem interaktionellen Bühnenraum fungieren wie ein Diarama, wie ein transparenter Theorieschaukasten, durch den hindurch ethische Modellvorstellungen (Foucault, Lacan, Lévinas) auf die forensische Realität projiziert werden.

Schlüsselwörter: Care-Ethik, Ethik-Komitee, Machtbeziehung, Selbstsorge, Sorgebeziehung, Sorge-Ethik, Wahrheit

›We owe a cock to Asclepius‹ Self-reflexive basics of forensic care-ethics

Abstract

The contribution discusses those basics of ethical reflection coming along with natural self-evidence as a questioning of power effects, as a legitimacy's evaluation of coercive measures and crisis interventions, as an examination of allegedly alternativeless treatment practices, as a discussion of moral premises and professional guidelines. The ethical self-exploration's stunt debates individual dilemmas and standards – e.g. of neutrality (or indifference) versus partiality – serving openly to found (and to transfigure) the practice of clinical ethic committees. The unfolded schemes (concerning attitude, approach, self-interrogation, -awareness, -correction)

with its interactional stage space function like a diorama, like a transparent theory showcase permitting to project ethical paradigms (Foucault, Lacan, Lévinas) on forensic reality.

Key words: care-ethic, concern relationship, ethic committee, power relation, self-care, truth

Voraus-Setzungen

Forensisches Be-Handeln – mit vorgeschalteter Diagnose bzw. Klassifizierung, Prognose- und Indikationsstellung – verlangt eine Ethik, setzt implizite wie explizite Standards voraus, hat eine Moral. Ist dem so? Und wenn dem so ist: Welcher Art ist das ›hidden Curriculum‹ dieser Setzung einer Voraussetzung?

Einleitung

Zunächst auf ein Wort zu Person, Thema, Bezug: Von 2014 bis 2018 war ich Mitglied – und Vorsitzender – des *Klinischen Ethik-Komitees* im *LWL-Zentrum für Forensische Psychiatrie Lippstadt*. Aus dieser Zeit stammen ein paar Anmerkungen zur klinikinternen Ethikberatung (Kobbé, 2013; 2015; 2017a; b), davor und parallel verschiedentlich Randbemerkungen zur forensischen Handlungs-, Behandlungs- und Sorgeethik (Kobbé, 1992a; b; 1999a; b; 2003; 2004; 2010; 2012; 2019a; b). Ausgangspunkt war und ist jene ›Zerrissenheit‹, die – in Paraphrase einer Anmerkung Mitscherlichs (1981) über Juristen – bewusstwerden lässt, dass man nur mit schlechtem Gewissen im Maßregelvollzug therapeutisch tätig sein kann und insofern genötigt ist, sich kontinuierlich auch selbst zum Objekt seiner Untersuchung zu machen. Was »die Ethik eines Intellektuellen« daher, ganz im Sinne der von Foucault (1984c, 832) formulierten »Daseinsberechtigung« des Intellektuellen, sein kann und muss, wäre daher, »sich permanent fähig zu machen, sich von sich selbst loszulösen« und »zu versuchen, eine Art Wissen und Analyse, die an der Universität gelehrt und akzeptiert werden, auf eine Weise funktionieren zu lassen, dass nicht nur das Denken der anderen, sondern auch das eigene Denken verändert werden«. Zentrales Statement war zuletzt die auch heute¹ nötig(end)e Feststellung, dass es keine ethisch neutrale Position geben kann (Kobbé, 2015).

Demgegenüber muss bei Sichtung der einschlägigen Literatur (vgl. Dudeck & Steger, 2018; Muysers, 2014; Gmür, 2011) ebenso ernüchert wie unzufrieden festgestellt werden, dass sich Beiträge zur forensischen Handlungsethik bzw. über klinisch-forensische Ethik-Komitees auf Aussagen zu Bedarf, Erfordernis, Organisation, Regeln, Verfahrensweisen usw. beschränken, (sich) jedoch nie eine inhaltliche Angabe der sie legitimierenden, leitenden oder definierenden ethischen Basics, ihrer erkenntnistheoretischen Grundlagen, leisten. Dabei können – und müssen – *Psy-Wissenschaften* im

¹ Dieser Essay ist vorbereitender Grundlagen- und Referenztext eines Vortrags (Kobbé, 2019a) während der 34. Eickelborner Fachtagung zu Fragen der Forensischen Psychiatrie am 07.03.2019.

forensischen Feld *in praxi* »nur von ihren negativen Grenzen und von der das Wissen und die Herrschaft der Techniken umgebenden Schattenzonen her sich selbst befragen« und ihre ethischen Standards von diesen Umrissen her »aus sich selbst als Praxis« entwickeln (Foucault, 1957, 215).

Ansätze einer forensischen *Care-Ethik*

Was Konzepte einer – wie auch immer formulierten – Ethik betrifft, kann diese niemals allgemeingültig sein noch objektiv (oder wissenschaftlich) begründet werden: Eine solche *Ethik* stelle eine praktische Unmöglichkeit dar, wäre ggf. sogar ein »Oxymoron«² (Baumann, 1993, 10), sodass Ethik(en) immer doppelsinnig, mehrdeutig sein müsste(n). Wesentliche Bezüge der Ausarbeitung (m)eines Verständnisses forensischer Ethik waren bzw. sind die Arbeiten von Michel Foucault, Emmanuel Lévinas und Jacques Lacan, deren jeweils verfehlte Begegnungen mit der hier zu- und aufeinander vorgenommenen Quer- und Rückbezügen nachgeholt bzw. korrigiert werden.³ Erst das Verfehlen der – von Lacan (1964, 81) als *Tyche*⁴ bestimmten – Begegnung dieser Meisterdenker veranlasst und ermöglicht eine Suche nach deren »*tychische[m] Punkt*«, nach ihrer Reziprozität (Lacan, 1964, 90). Nicht eine unvermittelt mögliche Bezugnahme oder eine leichthin gelingende Adaptation, sondern die verfehlte Begegnung des jeweils anderen Autors als Anderem wird hier zum Anstoß für eine Arbeit am komplementären Verstehen.

Ausgangspunkt einer forensischen *Care-Ethik* ist – in der Folge der Grundfragen Immanuel Kants (1) *Was kann ich wissen?* (2) *Was soll ich tun?* (3) *Was darf ich hoffen?* (Kant, 1781, 677) – die Klärung des eigenen Selbstverhältnisses:

Wie kann ich mich selbst als ethisches Subjekt konstituieren? Mich selbst als solches erkennen? (Foucault, 1983a, 498).

Das bedeutet, dass dieses sich selbst befragende Subjekt nicht einfach gegeben oder *per se* moralisch ist oder handelt, sondern sein ethisches Potenzial entwickeln muss. Damit beginnt diese Selbstbefragung mit einem Axiom, mit einer Setzung, einer Voraus-Setzung: Die Struktur jeder Ethik erweist sich – wie auch die Struktur des Rechts oder des Gesetzes (Kobbé, 2021b) – als eine Selbstermächtigung, als eine Auto-Autorisation ihrer Ausübung (Derrida, 1996, 31), da sich ethische Selbstreflexions-, Beratungs- und Supervisionspraxis – wie auch sonst psychologische Forschung und Praxis – »nur von den Widersprüchen her verstehen lassen, in denen sich der Mensch selbst

² *Oxymoron* = entlehnt von *oxýmoros* (ὀξύμωρος), zusammengesetzt aus *oxys* (οξύς) = scharf, scharfsinnig und *móros* (μῶρος) = dumm; es handelt sich um eine aus zwei gegensätzlichen, einander widersprechenden oder sich gegenseitig ausschließenden Begriffen gebildete rhetorische Figur.

³ Zu Lacan und Lévinas vgl. Harasym (1998), Fryer (2004), Žukauskaitė (2006), Indaimo (2011), zu Foucault und Lévinas vgl. Hofmeyr (2006), indirekt auch Lévinas (1998, 368); Stegmaier (2009, 129).

⁴ *Tyche* (τύχη) = antike griechische Göttin des Schicksals, der glücklichen oder bösen, der erhöhenden oder erniedrigenden Fügung und des launenhaften Zufalls, auch der zufälligen Begegnung. Lacan (1964b, 144) ergänzt: »Das Rendezvous wird immer verfehlt – und das macht, was die *Tyche* betrifft, jene Vergeblichkeit der Wiederholung, das Geheimnis ihres Wesens aus.«

und als solcher gefangen findet« (Foucault, 1957, 215). Weil sich Ethik mithin auf nichts anderes stützen kann als auf sich selbst, sind der Ursprung ihrer Autorität, ihre Begründung bzw. ihr Grund, ihre Grundlage, die Setzung des ethischen Gesetzes in sich selbst ein performativer Akt, der sich quasi rückwirkend selbst legitimiert (Derrida, 1996, 29). Sprich, »das Ethische legt sich nicht unvermittelt über das Sein wie eine zweite Schicht«, wie ein konservierender Firnis oder wie ein Verputz als neuer Look, in den »sich ein ideologischer Blick flüchten könnte« (Lévinas, 1999a, 37). Das bedeutet, dass es sich bei dem Ethischen nicht nur um eine intellektuelle, sondern stets auch um eine motivationale Kategorie handelt, die sich der (selbst-)kritischen Befragung unterwerfen, die sich rechtfertigen und korrigieren können muss (Nagel, 1996, 204). Das Ethische sei, warnt Lévinas (1999a, 111), wie eine Übersetzung, wie eine die ethische Situation übersetzende Sprache, deren – mehr oder weniger zutreffende – Setzung »sogleich von einem Widerruf begleitet sein muss und der Widerruf noch einmal auf seine Weise widerrufen werden muss und so fort ohne Ende; es gibt keine definitiven Formulierungen«. Feststellen ließe sich aber mit Foucault (1983c, 655), dass man unter *Ethik* »das Verhältnis verstehen [kann], das das Individuum zu sich selbst hat, sobald es handelt«.

Wenn im Programm dieses Essays von kritischer Selbstbefragung die Rede ist, hat dies mit dem Feld ihrer Entstehung und Anwendung zu tun: Kritik ist, fasst Foucault (1992, 15) zusammen, »die Bewegung, in welcher sich das Subjekt das Recht herausnimmt, die Wahrheit auf ihre Machteffekte hin zu befragen und die Macht auf ihre Wahrheitseffekte hin«. Der Begriff des Hinterfragens macht darauf aufmerksam, dass es eine Rück- oder Kehrseite gibt, die als immanente oder implizierte Momente ethisch motivierter Haltung, ethisch begründeten Denkens oder Handelns unterschiedlich wirksam sind. Diese Schwellen des Nachdenkens, Handelns und Behandelns gilt es innerhalb der »Analyseraster« *Macht* und *Wissen* (Foucault, 1992, 33) als Denkfiguren zu thematisieren, dies insbesondere auch, weil die Metapher der *Kehrseite* nicht umsonst auch die Konnotation des *Kehrichts* und des *Kehraus* mit sich führt (Pieper & Wirtz, 2014, 11). Selbstbefragung wie Kritik verweisen darauf, dass das ethische Subjekt, wie es Foucault versteht, als veränderbar konzipiert ist und seine Techniken des Selbst (der Selbstmodifikation) in mehreren Schritten entwickeln ›muss‹ (Hofmeyr, 2006, 115):

1. Identifizieren des Haltungs-/Verhaltensproblems,
2. Bestimmen der subjektiven Verhaltensdeterminanten,
3. Beurteilen von Veränderungsnotwendigkeiten und -optionen,
4. Definieren des Ziels der Haltungs-/Verhaltensänderung(en).

Klinisch-forensische Ethik-Komitees

Kehren wir zurück – zurück zur Pragmatik forensischer Praxis, zur Programmatik eines klinisch-forensischen Ethik-Komitees. Was die ethische Fragestellung und Infragestellung begründet, ist jene Dynamik und Dramatik jenes/r Anderen⁵, wie sie Benjamin für ein Bild von Paul Klee mit dem Titel *Angelus Novus*⁶ konstatiert:

Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm (Benjamin, 1940, IX).

Um es mit Lévinas und Foucault deutlich zu vermerken: Es geht nicht darum, sich von hehren moralischen Bewertungen und Über-/Forderungen kirre machen (Lévinas, 1961, IX; Huth, 2006, 35ff.) oder durch beeindruckende Moralprinzipien – z. B. von *Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit* (Kobbé, 2021a) – beirren zu lassen (Hofmeyr, 2006, 117). Worum es geht, ist die durch Trümmer der Vergangenheit verstellte Zukunft. Es ist, was die allgemeine wie die forensische Psychiatrie betrifft, jene Geschichte eines Negierens, einer Entsubjektivierung bzw. Verobjektivierung, einer Instrumentalisierung, einer Verwahrung, wie sie in einer kustodialen Anstaltspsychiatrie bis in die achtziger Jahre gang und gäbe war, wie sie in einer freiheitsentziehenden *Maßregel der Besserung und Sicherung* mehr oder weniger weiter wirksam ist, fallweise zwar reduziert, mitnichten aber *de facto* außer Kraft gesetzt oder *in praxi* verändert wurde.

Eine Psychiatrie wie diejenige, welche wir kennen, hätte es ohne ein umfassendes Spiel politischer Strukturen und ohne eine Gesamtheit ethischer Haltungen nicht geben können; doch umgekehrt hat die Konstitution des Wahnsinns als ein Wissensbereich die sie betreffenden politischen Praktiken und ethischen Haltungen verändert (Foucault, 1984b, 730).

⁵ Dieser Essay verwendet – im Unterschied zu den Kritiken von Chalier (1982), Irigaray (1991) oder Sandherr (1996; 2000) – ausschließlich die Formel der Andere, da dessen Antlitz »jede Identifizierung überschreitet« (Kämmerlings, 2000, 207), ausschließlich Spur ist, »sofern es »etwas besagt«, ohne etwas zu sagen, sofern es »widersteht«, indem es dem Widerstand den Boden entzieht, und insofern es eine Verantwortung für den Anderen hervorruft, die man nicht gewährt, für die man sich nicht entschieden hat« (Kämmerlings, 2000, 125) und damit schlechthin geschlechtslose Alterität ist.

⁶ Siehe z. B. https://de.wikipedia.org/wiki/Angelus_Novus.

Was wir einen Fortschritt nennen, ist folglich jener Sturm, der uns dazu veranlasst, ja, nötigt, Rechenschaft abzulegen, *forensische Psychiatrie* »in ihren ethischen Implikationen zu untersuchen« (Foucault, 1984b, 730) und – quasi als Stuntmen des Experten – die ethische Kehrseite der Institution *Maßregelvollzug* zu repräsentieren, sie gleichsam der immunisierenden Sachzwanglogik des Alltags zu entreißen. Wenn, wie Lévinas (1986, 63) einwirft, »die Politik [der Institutionen] in der Tat immer von der Ethik aus kontrollierbar und kritisierbar bleiben muss«, lassen sich ihre Kehrseiten – als Nachteil, Mangel, Manko, Makel, Minus, Haken, Macke – nur dann realitätsgerechter wahrnehmen, wenn die Filterblase des institutionell geschlossenen Kommunikationsalltags zum Platzen gebracht, wenn ihr auf Funktionalität, auf Gefahrenabwehr, auf Kontrolle verengter Echokammereffekt durch ein Außen dekonstruiert wird. Was dieses prekäre Institutionspolitische sein kann, wird anhand der innerhalb von drei Jahren anfallenden Beratungsthemen eines *Klinischen Ethik-Komitees* (Kobbé, 2017b, 14-16) nachvollziehbar:

- (1) *Ethik der Person (Fragen der Entwürdigung, der Diskriminierung, des Zwangs)* bei
 - Durchführungsstandards von Urinkontrollen,
 - Anwendung von unmittelbarem Zwang unter Beteiligung gegengeschlechtlicher Mitarbeiter,
 - Aufnahme- und Absonderungspraxis bei weiblichen Patientinnen;
- (2) *Behandlungsethik (Fragen einer Verletzung der Würde, Pathologisierung)* betreffs
 - Diagnose- und Prognosestellung,
 - Umgang mit Beschwerden;
- (3) *Bioethik (Fragen einer Verletzung von Tierwürde, Tierethik)* beim
 - Umgang mit Tieren auf Station / in der Institution
- (4) *Ethiken des Sozialen (Fragen der Einschränkung von Freiheiten, Selbstbestimmung, Selbstverwirklichung)* bezüglich
 - therapiefreier Lebensräume (institutioneller Erfahrungs-/Erprobungsraum, Pausen-/Freizeitkultur) in der Anstalt,
 - PartnerInnen-Beziehungen innerhalb der Unterbringung,
 - Überbelegung von Stationen und/oder Wohn-Schlaf-Räumen,
 - (Über-)Regulierung von Rauchermöglichkeiten.

Was resultiert daraus, wenn das Ethische keineswegs eine Schicht darstellt, die sich unvermittelt über einen Sachverhalt, ein Geschehen legt? Denn es gibt, benennt Lévinas (1999a, 114) diese paradoxe Situation, »eine Mehrdeutigkeit, in der das Ethische nachträglich aufgesetzt erscheint, während es doch [schon] zuvor [enthalten] ist«. Insofern wird keineswegs ein zweiter interpretativer Aufputz aufgetragen, sondern im Gegenteil der legitimierende Anstrich oder ablenkende Flitter abgetragen – kurz, der

Lack ist ab und der Betrachter »rückhaltlos« seiner nackten Realität ausgesetzt. Es geht also nicht mehr um ein »Sagen, das sich im *Gesagten* verbirgt und schützt, das sich angesichts des Anderen mit bloßen Worten begnügt – sondern [um ein] Sagen, das sich entblößt, das heißt das sich noch seiner Haut entledigt« und auf »Empfindlichkeit, die unter die Haut geht, die an die Nerven geht«, einlässt (Lévinas, 1998, 51). Damit bearbeitet der ethische Untersuchungsgang, »was Realität genannt wird. Er häutet sie und setzt ihre Kriterien außer Kraft« (Lyotard, 1984a, 44). Dabei erfordert er als immer wieder neu und anders zu beginnender Gang jene Geduld zu ertragen, nicht in berechenbarer Weise voranzuschreiten, ggf. immer wieder von vorn anfangen zu müssen. Das heißt, dieses diskursive Vorgehen »läuft den herrschenden Werten zuwider, die Vorausschau, Entwicklung, Zielgerichtetheit, Effizienz, Geschwindigkeit, vertragsgemäße Ausführung, Genuss fordern« (Lyotard, 1984a, 44) und oft genug nach dem treffend ironischen Gauss'schen Leitsatz »Meine Resultate habe ich schon längst; ich weiß nur noch nicht, wie ich zu ihnen kommen werde« (Devereux, 1984b, 9) fungieren.

Weil aber wissenschaftliche Erkenntnis – so Foucault (1982, 49) – von ihrer Struktur her prinzipiell *ethopoietisch*⁷, also in der Lage ist, Ethos zu produzieren, kann und muss ihr bzw. ihren Vertretern dies auch i. S. einer Sorgeethik für das ausgegrenzte, pathologische, verfemte Subjekt abgefordert werden. Dieser Anspruch zielt darauf, den Begriff des Subjektiven so zu »historisieren«, sprich, in seiner lebensgeschichtlichen Besonderheit dergestalt zu konkretisieren, dass eine als *ethisch* zu bezeichnende Behandlung des forensischen Subjekts aufscheinen könnte. Mit (s)einem Ethik-Komitee kehrt die Maßregelvollzugsklinik sozusagen vor – und hinter – der eigenen Tür.

Konzeptualisierungen forensischer Sorge-Ethik

Dabei geht es, die bisherigen Überlegungen deuten es bereits an, keineswegs darum, dass etwas *verkehrt* im Sinne von unrichtig, regelwidrig, unlauter, misslungen, untragbar oder vorwerfbar⁸ gewesen sein sollte. Vielmehr geht es darum, dass jeder psychisch gestörte Rechtsbrecher nicht nur bereits Rechtssubjekt ist, sondern zugleich – vor der historischen Matrix in Gang gesetzter Moralisierungsprozesse – zu einem ebenso *infamen* wie *infimen* Subjekt geworden ist. Foucault (1977, 331) kommentiert, es handle sich um einen gesellschaftlichen »Diskurs der ›Infamie‹«, um einen öffentlichen Diskurs, der das Subjekt nicht nur als *infam*, als unerträglich schamlos-unverschämt, bössartig, durchtrieben, kalt und ruchlos etikettiert und diese Fama wieder und wieder kolportiert, sondern der dieses Subjekt als gleichermaßen *infim*, als menschlich niedrig, mickrig, zuunterst und minderwertig diskriminiert (Foucault, 1977, 330).

⁷ *ethopoietisch* = fähig, *ethos* hervorzubringen; das Adjektiv bildet Foucault auf der Grundlage eines griechischen Wortes, das er bei Plutarch und Dionysios von Halikarnassos entlehnt, wo es als Substantiv *ethopoia* (*ἠθοποιία*), Verb *ethopoiein* (*ἠθοποιεῖν*) und Adjektiv *ethopoios* (*ἠθοποιός*) zu finden ist (Piarari, 2012, 51).

⁸ <https://synonyme.woxikon.de/synonyme/verkehrt.php>

Dass die – vermeintlich Transparenz garantierenden – Klassifikations- und griffige Etikettierungssysteme mit ihren zum Teil ebenso plakativen wie falschen Zuschreibungen diese Trends einer Dramatisierung wie Banalisierung, einer Verfremdung wie Entwertung, einer Überschätzung wie Mystifizierung fach- und institutionsintern fortsetzen, ist nicht nur zum Fremdschämen peinlich, sondern zugleich in hohem Maße fragwürdig. Insofern gehe es vielmehr darum, das *Infime* (das Partikuläre der Symptomatik, des Subjekts ...) so beachten, benennen, wertschätzen und respektieren zu lernen, also das sonst sprachlich nicht Repräsentierte zu nominieren, zu entmystifizieren und dadurch das *Infime* verobjektivierender Klassifizierung und/oder überdiagnostischer Pathologisierung so zu korrigieren, dass die einer klinischen Diagnosestellung immanente Ethik gewahrt – oder wieder hergestellt – wird (vgl. Foucault, 1977, 330). Vergessen wir nicht: »Was mich am anderen stört, das bin ich« (Sloterdijk, 1983, 95). Das Konzept einer forensischen Ethik ist folglich immer auch das Bemühen der Behandler, sich zu hinterfragen, eigene Denk- und Handlungsmuster zu verändern (Foucault, 1982c, 297) und das »Doppelverhältnis« solcher Diskurse zur Wahrheit wie zur Macht (selbst-)kritisch mitzudenken (Foucault, 1977, 331).

Es geht um die Schaffung eines *logos bioèthikos*⁹, eines Schatzes an hilfreichen Diskursen, die – wie Plutarch sagt – in der Lage sind, selbst ihre Stimme zu erheben und die Leidenschaften zum Schweigen zu bringen, wie der Herr den bellenden Hunden Ruhe gebietet (Foucault, 1983b, 508).

Dies impliziert, »dass der Andere mich ganz in Beschlag nimmt«, dass ich mich der Infragestellung aussetze, der Frage stelle. Und das »heißt nicht: warten, dass ich antworte; es geht – erläutert Lévinas (1999a, 130) – nicht darum zu antworten, sondern sich verantwortlich zu finden«, sprich, sein reflexiv gefedertes »unglückliches« (und zynisches) Bewusstsein aufzugeben (Sloterdijk, 1983, 37-38). Insofern es dabei um Beziehungsgeschichte(n) geht, setzt dies in der Begegnung mit dem Anderen, mit dessen *Alterität* (mit der Andersheit des Anderen) voraus, »dass eine Beziehung möglich ist ohne gemeinsame Ebene«, ohne Harmonie-Ebene, »d. h. eine Beziehung in der Differenz«, einer Differenz, die »eine Nicht-Indifferenz bedeutet« (Lévinas, 1999a, 37; Krause, 2009, 11). Für das konkrete ethische Commitment bedeutet dies:

Interessanterweise gehört eben nicht das engagierte Vertreten eines für richtig erachteten Arguments zu den Bedingungen eines als erfolgreich erlebten ethischen Diskurses, sondern umgekehrt gerade der Verzicht darauf.

Sich als irritierbar, als von der Situation beeinflussbar zu präsentieren, kennzeichnet den idealen Teilnehmer an einer Sitzung des Ethikkomitees (Anselm, 2008, 183).

⁹ Der Terminus *logos bioèthicos* (λόγος βιοῦθικός) bezeichnet ein bei Aristoteles und Platon thematisiertes (Vernunft-)Prinzip, ein Erkenntnisvermögen, was – mitbedingt durch Selbstbeherrschung – für sich wie andere gut und zuträglich ist (vgl. Demant, 1998).

Da freiheitsentziehende, diagnostische wie therapeutische Machtverhältnisse zwangsläufig – also weder aus Vorsatz noch Fahrlässigkeit, sondern aus der Machtausübung eigenen Dynamiken heraus – zu ggf. unethischen Entscheidungen, Verfahrens- oder Handlungsweisen veranlassen können, bedarf eine solche Institution eines sich selbst reflektierenden Instruments. Dies könnte zum Beispiel auch ein Ethik-Komitee sein. Wesentlich bleibt dabei, dass *Ethik* nicht als moralisierende Besserwisseri, nicht als idealistische Handlungstheorie, nicht als praxisferner Nachklapp missverstanden bzw. missbraucht werden darf bzw. nicht als solches fungieren kann und soll, sondern als retrospektive Selbstreflexion der Institution über sich selbst. Foucault (1982a, 227 Fn) formuliert hierfür die Frage:

- »Wie, unter welchen Bedingungen, lässt sich die Wahrheit denken?«

Eine der Voraussetzungen für eine solche Autofinalisierung der Selbstsorge ist, wie das Konzept des *Klinischen Ethik-Komitees* als eine eigenständige Arbeitsgruppe des LWL-ZFPL ausweist, dass diese ihre Aufgaben unabhängig wahrnimmt und in ihren Empfehlungen nicht an Weisungen gebunden ist, dass ihre Mitglieder ausschließlich einer – auf Gewissensfreiheit und Unparteilichkeit beruhenden – kritischen Einzelfalldiskussion und -beratung verpflichtet sind. Foucault (1982b, 241) fragt weiter:

- »Um welchen Preis habe ich Zugang zur Wahrheit?«

Die Fragestellung erweist sich insofern als komplex, als sich jedes reflexive Subjekt in der Psychologie – so Devereux (1972, 15) – »per definitionem im [ethisch relevanten Reflexions-]Gegenstand selbst situiert«, sprich, durch seine Zugehörigkeit zum psychiatrisch-psychologischen Feld und/oder zur forensischen Institution, durch Art und Inhalt der Fragestellung, der Beobachtung, der Diskussion seinen ethischen Topos selbst mit konstituiert. Das Subjekt finde, so Foucault (1982b, 242) unter Bezugnahme auf Descartes und Kant, diesen Zugang »durch die ihm eigene Struktur«, die durch eben die Eigenschaften ausgemacht werde, nicht ohne Weiteres zur Erkenntnis, zum Ausgang aus der selbst verschuldeten Unmündigkeit fähig zu sein. Voraussetzung sei, teilt Kant (1783, 56) geradezu lakonisch mit, die Freiheit, »von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen«. Für das *Klinische Ethik-Komitee* indizierte dies die Struktur

- einer multiprofessionell-interdisziplinären und hierarchiefreien Besetzung,
- eines konsensorientierten Verfahrens der Beratung,
- einer Gleichberechtigung aller Beteiligten

im Kontext eines beratenden Konsilteams (Winkler, 2009). Was sich hermeneutisch dabei nicht aufheben lässt, ist die dauernde Rückbindung des – durch Erkenntnis, Wahrheit, Ethik ... definierten – Endes jeweiliger Reflexionsprozesse mit ihrer Ausgangsfrage und der darin enthaltenen Erwartung einer Änderung. Was erkenntnistheoretisch ebenfalls nicht vermieden werden kann, ist der bei exzessiver Analyse unwiederbringliche Verlust der Ausgangssituation. Denn »wer erforschen will, was sich hinter einer Tapete oder auf ihrer hinteren Seite befindet, muss sie vorsichtig von der Wand ablösen und dabei das Risiko eingehen, sie zu zerreißen oder unbrauchbar zu

machen« (Pieper & Wirtz, 2014, 9). In diesem Sinne wird behandlungsethische Beratung zu einer prozessualen Ethik als

- Organisation sich selbst reflektierender Praxis,
- Vermittlung der Differenz von Wahrheits- und Rechtsanspruch versus ›notwendigem‹ Be-/Handeln,
- Befragung von Gewohnheiten (Routinen) der Institution,
- Integration konfligierender Wertefiguren,
- Konsensmodell im diskursiven Feld des Dissenses,
- Konflikt- und Widerspruchsmanagement,
- Element einer institutionellen Fehlerkultur,
- Einüben einer dritten Position ohne Handlungs- und/oder Entscheidungsdruck, Sachzwang, Denkverbot etc.,
- Entwicklung reflexiver (statt affektiver oder strategischer) Problemwahrnehmung und -behandlung.

Was dabei entgegen der Prämisse einer Unparteilichkeit nicht eingelöst oder durchgehalten werden kann, ist eben gerade dieses *Un...* Wer Kehrseiten offenlegt, thematisiert, rekonstruiert, der vermag dies – wie bereits der Anspruch auf Wahrheit, Erkenntnis, Ethos anzeigt – nicht aus einer Position der Neutralität (Pieper & Wirtz, 2014, 9). Sprich, es gibt keine ethisch neutrale Position. Vermutlich wäre der Begriff *Vorurteilsfreiheit* eher geeignet, die angefragte bzw. aufgetragene Unvoreingenommenheit zu bestimmen. Zugleich erweist sich diese »Ethik der Nichtgleichgültigkeit« als eine »ungewollte Nötigung durch den Anderen, für seine Andersheit, für sein Nicht-Aufgehen in den allgemeinen Ordnungen« (Stegmaier, 2009, 153), sie ist als Nicht-In-Differenz »sowohl Beziehung als auch Bruch und somit Aufmerksam-Werden« für den Anderen (Lévinas, 1995, 74), sie »ist die Freilegung des einzig Verantwortlichen – meiner selbst« (Lévinas, 1998, 304). Dies allerdings dann doch in einer (nach Bedarf und Möglichkeit unterschiedlichen) Gruppe von Mitgliedern des ethisch beratenden Komitees. Winkler (2009, 316, Tab. 1) vergleicht folgende Stärken dreier Organisationsformen in Hinblick auf die klinische Fallberatung:

	Einzelner Ethikberater	Großes Ethik-Komitee	Konsilteam mit Komitee
<i>Verfügbarkeit und Effizienz</i>	++	–	+
<i>Einbeziehung aller Betroffenen</i>	+	–	+
<i>Repräsentation diverser Ansichten</i>	–	+	+
<i>Attribuierbarkeit von Verantwortung</i>	++	–	+

Über Macht-/Handlungs-/Sorgebeziehungen

Entsprechend bleibt das Verhältnis des Selbst zu anderen in seiner Bedeutung für die Ethik näher zu bestimmen. Hier thematisiert Foucault eine Sorgeethik, bei der die Sorge um den Anderen insofern eine Selbstsorge darstellt, als dieser benötigt wird, um dem Subjekt die – seine – Wahrheit zu sagen. Einerseits impliziere, wie Foucault (1984d, 876) ausdrücklich »aus der Perspektive von Zwangspraktiken« in Institutionen »der Psychiatrie und des Strafsystems« hervorhebt, die »in sich selbst« ethische *Sorge um sich* immer »komplexere Beziehungen zu den anderen in dem Maße, in dem dieses *ethos* der Freiheit auch eine Weise darstellt, sich um andere zu sorgen«, andererseits aber »auch in dem Maße, in dem man, um sich gut um sich selbst zu sorgen, auf die Unterweisung eines Meisters hören muss. Man bedarf eines Führers, eines Ratgebers, eines Freundes, jemandes, der einem die Wahrheit sagt« (Foucault, 1984d, 883). Quasi Lévinas konkretisierend¹⁰ macht Foucault darauf aufmerksam, die Sorge um die anderen sei »nicht vor die Sorge um sich zu stellen; die Sorge um sich ist ethisch vorrangig, so wie die Beziehung zu sich ontologisch vorrangig ist« (Foucault, 1984d, 884).

Insgesamt handle es sich – als Form einer das (aggressive) Begehren in seiner potenziellen Überschreitung dosierenden, einem Missbrauch durch »legitime Ausübung« vorbeugende Praxis – »um eine Art und Weise«, Macht zu konvertieren, sprich, »sie zu kontrollieren und zu begrenzen« (Foucault, 1984d, 884). Indem es also um *Machtbeziehungen* über Dinge, um *Handlungsbeziehungen* zu anderen und um *Sorgebeziehungen* zu sich selbst geht (Foucault, 1984a, 705), beinhaltet dies drei sich gegenseitig bedingende Achsen als

- (1) die Achse des Wissens,
- (2) die Achse der Macht und
- (3) die Achse der Ethik.

Dabei ist es idealiter »die Macht über sich selbst, die die Macht über die anderen reguliert« (Foucault, 1984d, 885), ein *ethos* also, der es ermöglicht bzw. gestattet, innerhalb der Machtspiele mit dem Minimum an Herrschaft zu spielen« (Foucault, 1984d, 899).

Zu den Prämissen einer kehrseitigen Herleitung und Diskussion konkreter Ethiken im forensischen Klinikalltag gehört eine Denkfigur, wie sie sich bei Lévinas als ein Sich-nicht-entziehen-Können thematisiert findet. Es mag nahe liegen, dabei an die Tatsache zu erinnern, dass nicht nur die im Maßregelvollzug Untergebrachten, sondern situativ auch die Mitarbeiter sich nicht entziehen können. Was Lévinas jedoch meint, ist jenseits des *Faktums* (der konkreten Menschen, der freiheitsentziehenden

¹⁰ Zwar erklärt Hofmeyr (2006, 118), auch Lévinas' Verständnis einer Ethik habe darin bestanden, dass das Subjekt erst für sich selbst zu sorgen habe, bevor es Verantwortung für andere übernimmt (vgl. Guitiérrez, 2007, 111-115), doch finden sich hierfür in den vorliegenden Texten keine eindeutigen Aussagen. Diese sokratisch-foucaultsche Ideengeschichte expliziert z. B. Lawlor (2019) ebenso ausführlich wie fachkundig.

Institution) ein *Fatum*, das (mehr oder weniger) vorhandene Bewusstsein eines per se schicksalhaften, unausweichlichen Seins. Der Mensch erweist sich – hier mit einer Vokabel und Denkfigur Heideggers – als in seine Existenz geworfen. Diese *Geworfenheit* bezeichnet nicht nur die willkürliche, undurchsichtige und unwissbare Natur, die Faktizität des Daseins – des Dasein-Müssens – als fundamentale Bedingung menschlichen Lebens. Indem Sartre dieses *Geworfensein* nicht nur als existentielle Gegebenheit, sondern auch als Bewusstsein dieses Umstandes akzentuiert, leitet er ein weiteres Fa(k)tum her: Der Mensch sei »zur Freiheit verurteilt«, er könne der Notwendigkeit (s)einer Entscheidungsfreiheit nicht entkommen (Sartre, 2002, 950).

Was soll an dieser Stelle ein solcher Parforceritt durch die Philosophie?

Zunächst begründet sich das Thema in der Zuschreibung, zum Tatzeitpunkt Schuldunfähige bzw. erheblich vermindert Schuldfähige seien in ihrer Fähigkeit, sich so oder anders zu entscheiden, manifest gestört, begrenzt, behindert gewesen. Vorausgesetzt wird weiter, dass dies – zumindest im Konfliktfall – auch weiterhin so sein könne oder müsste. Eben hierin sei, so Lévinas, die Notwendigkeit ethischer Verantwortungsübernahme begründet:

- Wenn zu der wahrhaftigen Existenz des Einzelnen immer auch ein Anderer kommt, den ich benötige, um mich selbst als wahrgenommen, erkannt, anerkannt, sprich, als existent erleben zu können,
- wenn selbst scheinbar selbstaffirmative Selfies nur um Tausch, Austausch, Bestätigung, also um der Effekte Willen verfertigt werden,

dann wird deutlich, wie sehr der Einzelne unfreiwillige – übrigens positiv konnotierte (Kämmerlings, 2000, 206) – »Geisel« des Anderen ist: Die Unmöglichkeit, sich zu entziehen, beinhaltet »nichts anders als das Abseits des Subjekts. Der Begriff der Geisel bedeutet einen Umsturz der Auffassung, die [...] im Ich [...] den Anfang [...] sieht. Ich bin nicht nur mein Ursprung, sondern durch den Anderen aus der Fassung gebracht« (Lévinas, 1999b, 327). Mit Lévinas lässt sich dies punktuell als

- (1) ein *Ausgesetztsein* des Subjekts in Bezug auf diese *Alterität*, die Andersartigkeit des Anderen,
- (2) eine einseitige *Asymmetrie* der Verantwortung,
- (3) eine *Responsivität*, mithin Ansprechbarkeit und Antwortbereitschaft des Subjekts zusammenfassen und auf diese Figur der Geiselhaft rückbinden, besser noch auf das Bild des *Nessusgewands*¹¹ zuspitzen:

¹¹ *Nessusgewand* = in der antiken griechischen Mythologie durch das Blut des Zentauren Nessus vergiftetes, verderbenbringendes Hemd (u. a. Kobbé, 2005, 2008; 2012); im institutionellen Setting des Maßregelvollzugs jene techné, die dem Patienten ein anderes, sozialeres, ihn aber ggf. entfremdendes Leben überzustülpen, ihm Nessus' Hemd überzustreifen ... und in ihn einzubrennen, ihm Recht und Gesetz einzufleischen, seine Individualität und die ihm eigene Lebendigkeit in einer Ordnungsmarionette zu ersticken droht (Kobbé, 2019b).

Zweck ist der Andere, und ich bin Geisel. [...] Nehmen wir für einen Augenblick ein freies Ich an, ein Ich, das in der Lage ist, sich für die Solidarität mit den Anderen zu entscheiden (Lévinas, 1999b, 328).

Dabei erweist sich der Andere nicht nur als einfach verinnerlicht, sondern als inkarniert, einverleibt, unter die Haut gehend (Lévinas, 1998, 239, 243, 254; Sandherr, 2000, 45-47), auch weil das Subjekt von der Schuld, vom nagenden Gewissensbiss dem Anderen gegenüber bis in seine Haut hinein verfolgt wird (Lévinas, 1998, 253, 255). Wie eingangs vorausgesetzt, ist *Ethik* folglich nichts, was vermittels der Vernunft gesucht werden müsste, sondern vielmehr etwas, von dem wir heimgesucht werden. Als motivationale Kategorie hat sie »einen Nötigungscharakter – eben dieser Gedanke ist es, den Lévinas mit der Figur der Geisel zum Ausdruck bringt« (Herrmann, 2014, 161). Gerade weil es bei Lévinas diese Form unbedingter Offenheit gegenüber dem Anderen gibt, ergänzt bzw. korrigiert Foucaults Insistieren auf einem ethischen Vorrang der Selbstsorge (Foucault, 1984d, 884) diese sonst missverständliche exklusive wie inklusive Position.

Grenzethiken/Ethikgrenzen des Begehrens

Was das Motiv liefert, entspringt dabei »dem Widerspruch zwischen der menschlichen Freiheit und der Unerbittlichkeit des Seins« (Lévinas, 2005, 3) und fungiert – jenseits jeden Gutmenschentums und jeder Moralkeule – als notwendige Form der Selbstsorge am Anderen. Was sich damit am Horizont einer ethischen Praxis abzeichnet, sei – so Rolland (2005, 74-75) – »die Würde eines verantwortlichen Subjekts« als einem Subjekt, »dem der Lohn nichts bedeutet« (Lévinas, 1999a, 193), weil es ausschließlich (s)eine Verantwortung wahrnimmt, sich selbst transzendierend zum »Stellvertreter des Anderen« zu werden (Lévinas, 1998, 388), indem es für den Anderen antwortet, an seine Stelle zu treten bereit ist (Weber, 2005, 65). Das *Klinische Ethik-Komitee* selbst ist – als Adressat von unterschiedlichen Seiten, von PatientInnen, von MitarbeiterInnen, von Angehörigen und BetreuerInnen – in einer Stellvertreterposition, in der es die Verantwortung für die erlebte oder ausgeübte Gewalt jedwedem Anderen zu übernehmen angetragen bekommt. Enthalten ist darin ein Aspekt der Offenheit für die Subjektivität des Anderen als eine sich – wie auch immer – voraussetzende, verschiedentlich variierende, widersprechende oder unklar vorstellende Inanspruchnahme.

Dass dies eine als per se *ethisch* aufgefasste Beziehungsoffenheit impliziert, bedeute – so Lévinas (1999b, 275) – »keine harmlose Abschwächung der durch Leidenschaften geprägten Partikularismen«, es beinhalte vielmehr, sekundiert Spohn (2005) eine ethische Grenzpatrouille entlang der Forderungen, der An- und Aufforderungen des Begehrens. Denn die Anerkennung des Anderen, der Pathologie(n) seiner Alterität, seien sie traumatischer, psychotischer, gewalttätiger, egozentrisch-manipulativer und/oder -süchtiger Natur, stellt immer ungewisse Ansprüche an eben dieses Scharnier

intersubjektiver Beziehung. Die indizierte Ethik des Begehrens »als die Metonymie¹² unseres Seins« (Lacan, 1960, 384) bedeutet und beinhaltet zweierlei:

- einerseits von seinem Begehren nicht abzulassen (Lacan, 1960, 380, 383),
- andererseits konform mit seinem innewohnenden Begehren zu handeln (Lacan, 1960, 374),

das man als Begehren letztlich in keinem Fall zu befriedigen in der Lage sein wird (Lévinas, 2003, 36; Kause, 2009, 30).

Mit seiner (Auf-)Forderung, mit seinem Begehren keinen Kompromiss einzugehen, formuliert Lacan als eine ethische Maxime, im grenzüberschreitenden Zukunftsverlangen dennoch selbstbeschränkend nicht bis zum ›Äußersten‹ zu gehen und die durch das Gesetz garantierte minimale Distanz zu wahren, sprich, seinem Begehren »treu« zu bleiben, »indem man die Lücke wahrt, die das Begehren aufrechterhält«, die – scheinbar – völlige Befriedigung des Begehrens verhindert und den nächstbesten Anderen dem begehrlieh vereinnahmenden Zugriff des Subjekts entzieht (Žižek, 1998, 124). Gerade das meint – siehe oben – die Metapher Plutarchs von den wie bellende Hunde zum Schweigen bzw. zur Ruhe zu bringenden Leidenschaften. »Vermöchte man den Anderen zu besitzen, zu ergreifen und zu erkennen, wäre er nicht der Andere« (Lévinas, 1979). In seinem Begehren nicht nachzugeben, sich also einerseits als Subjekts nicht aufzugeben, andererseits in seiner Intersubjektivität sich dem begehren Anderen nicht rücksichtslos zu oktroyieren, fordert vom Subjekt der Psychoanalyse eine spezifische Selbstkonfrontation: Als eine Utopie hat dieses Begehren dieselbe intersubjektive Struktur wie das Diktum Lacans, »dass das Genießen letztendlich immer das Genießen des Anderen ist, also das Genießen, das dem Anderen unterstellt und zugesprochen wird, und dass, umgekehrt, der Hass auf das Genießen des Anderen stets der Hass auf das eigene Genießen ist. [...] Das faszinierende Bild des Anderen stellt uns vor unsere innerste Spaltung, das heißt vor das, was bereits ›mehr in uns ist als wir selbst‹ und was uns so davor schützt, eine vollständige Identität mit uns selbst zu erreichen. Der Hass auf den Anderen ist der Hass auf unser eigenes exzessives Genießen« (Žižek, 1992, 94-95). Diese Inversion des Hasses ist zugleich in eine Dynamik eingebettet, deren weiterer Aspekt als »ein unglaublicher Verlust an Andersheit« beschreibbar ist, indem sonst nur noch ›schwache‹ Beziehungen möglich sind und »Konflikte augenblicklich weggeredet, eingedämmt und unsichtbar gemacht werden« (Baudrillard, 1994a, 69). Angesichts dieses Verlusts unmittelbar erlebbarer Alterität muss sich das Begehren des Subjekts als Suche »nach radikaler Andersheit« manifestieren, »und die beste Art, diese zum Vorschein zu bringen – auch zum Verschwinden –, ist vielleicht der Hass; eine verzweifelte Form der Produktion des Anderen« (Baudrillard, 1994a, 69).

Die Herausforderung der Ethik liegt also in der durch irreduzible Fremdheit charakterisierten Andersheit des Anderen, die – zumal »das Sein als solches nichts anderes als

¹² *Metonymie* = Hiermit wird eine zentrale Vorstellungsrepräsentanz, eine absolute und zugleich unfassbare Bedingung beschrieben, die das letztlich unstillbare Begehren hinter einer unendlichen Reihe von Ersatzobjekten verbirgt (Nemitz, 2013).

der *Ab-grund* [ist], wo die Frage nach dem Sein ins Leere zielt« (Yoshimichi, 2005, 171) – eine grundlegende Ungewissheit jeglicher Begegnung diesem/r Anderen bedingt: »Die Paradoxie ethischer Entscheidungen angesichts irreduzibler Ungewissheit öffnet die Kontinuität der Erwartung für das Neue. Sie erfordert jedoch stets auch eine Offenheit für und ein Leben mit dem ›Drachen‹ (Koehn, 2009) nicht intendierter Handlungskonsequenzen« (Rauen, 2017, 57). Sich vom Anderen affizieren, sprich, infizieren zu lassen, zugleich Differenz zu bewahren, ist jenseits jedes undifferenziererten Betroffenheitskults:

Betroffenheit ist ein Fetisch, vor dem alle Argumente in die Knie zu gehen haben. Vor ihr dankt alle Vernunft ab. Persönliche Betroffenheit wird [...] stets dann reklamiert, wenn die Argumente entweder ausgegangen sind oder man sich mit ihnen nicht mehr abgeben möchte. Betroffenheit gilt als kostenloser moralischer Bonus allen denjenigen gegenüber, die mit ihr nicht aufwarten können. [...] Betroffenheit als letzte Größe ist Aufspreizung des Subjekts mit gleichzeitigem Verlust seiner Vernunft, ist Distanzlosigkeit.

Soweit Pohl (1983, 109-110) zur manipulativen Moralität eines wohlfeilen, unreflektierten Betroffenheitskults. Die hier thematisierte Empathie beinhaltet allerdings eine gänzlich andere, völlig unspektakuläre und ›veränderte¹³ Dynamik, nämlich quasi an der Innen/Außen-Grenze der Haut wie von innen tätowiert zu sein, sprich, Einschreibungen aufzuweisen, die eine Objektbesetzung dieser Grenze meines Ichs anzeigen (Kobbé, 2011a, 181-182).

Das bedeutet auch, »dass der Andere nur Anderer bleibt, wenn er nicht in ›meine‹ Vorstellung von ihm integriert, wenn seine Differenz nicht in eine Identität aufgehoben und wenn er nicht typisiert, kategorisiert oder als bestimmter Anderer thematisiert oder identifiziert wird – kurz: wenn er unendlich anders bleiben darf und nicht unter das ›Selbe‹ gefasst wird« (Moebius, 2004, 46). Einerseits bedeutet dies, dass mein Ich nicht durch mich selbst Ich ist, sondern es ist primär ein Anderer, der mein Ich erzeugt. Andererseits durchkreuzt Lévinas jede harmonisierende – und banalisierende – Ich-Du-Beziehung und verdeutlicht, dass es nicht um eine vernünftige, eine rationalisierende, eine moralische Beziehung, sondern um ein Begehren geht, indem das Subjekt »von der Andersheit des Anderen angezogen wird, die sich ihm entzieht« und dabei einen ebenso protektiven wie ambivalenten Widerstand erlebt (Kämmerlings, 2000, 103). Ein ethisch begehrendes Verhältnis zum Anderen ist, so Waldenfels (1990, 39), »ein Grenzverhalten, das sich auf Fremdes einlässt, ohne es dem Eigenen gleichzumachen oder es einem Allgemeinen zu unterwerfen«, ist das Überschreiten einer Schwelle zum Anderen, »ohne die Grenze aufzuheben und hinter sich zu lassen«.

¹³ *verändern* = lacanianischer Neologismus als Übersetzung des durch Zusammenziehung von «autre» (anderer) und vermutlich «pétrifier» (erstarren, versteinern) gebildeten «autrifier»; so beschreibt Lacan das Subjekt als in seiner Struktur durch den Anderen ›verändert« [autrifié], in einer spezifischen Abhängigkeitsbeziehung vereinnahmt und ggf. erstarrt (Lacan, 1963, 146; 1968, 81).

Basics einer forensischen *Care-Ethik*

Diese (scheinbare) Selbstaufgabe und Selbstopferung (Marcus, 2008), über das – durch eine Lévinas'sche Terminologie der Verfügbarkeit als Geisel – suggerierte *Fading* des Subjekts im Anderen (Marcus, 2008) hat zu mehrfachen Diskussionsbeiträgen über einen dieser Ethik vermeintlich inhärenten Masochismus geführt (Bernasconi, 2002; Drichel, 2017; 2019; Rizzolo, 2017). In der Tat wäre diese Form einer selbstlosen Auf-/Opferung, eines bedingungslosen Altruismus' für eine forensische *Care-Ethik* ebenso idealistisch-naiv wie dysfunktional, kontraindiziert also, sodass erneut auf die Foucault'sche Konkretisierung von Lévinas Bezug zu nehmen ist: Indem es um die Wahrheit – die eigene wie die des Anderen (des forensischen Patienten wie der Behandler wie der forensischen Institution) – geht, erarbeitet Foucault in mehreren Vorlesungen (Foucault, 1984e; f; g) zu den letzten Worten des Sokrates wesentliche Aspekte des ›Wahrsprechens‹ als Basics einer ethischen Haltung.

- *Kriton, wir schulden dem Asklepios einen Hahn; entrichtet ihm den und versäumt es nicht* (Platon, 103, 117e-118).

Anhand dieses, angesichts des Todes – zunächst – kryptischen Zitats diskutiert Dumézil – wie andere Kommentatoren vor ihm – die Bedeutung dieses Dankesopfers an den göttlichen *Asklepios* (zu Deutsch: *Äskulap*), sprich, um welche Heilung von was für einer Krankheit es gehen könne. Die immer wieder vorgebrachte Idee, das Leben sei als jene ›Krankheit‹ zu verstehen, von der sein bevorstehender Tod Sokrates ›heile‹, verwirft der Autor dezidiert und leitet anhand des Textvergleichs mit einer anderen Zitatstelle bei Sophokles her, dass – so Kriton – »der Unverstand der schlimmste Schaden«, nämlich, konkretisiert der bilde Seher Theresias, eine »Krankheit« sei (Dumézil, 1989, 137). Der hier gemeinte ›Anfall von Unvernunft‹ befiel einerseits beide, Kriton wie Sokrates, und betraf dabei die Versuchung, vor dem Urteil der Selbsttötung zu fliehen, durch diese Flucht sich selbst gegenüber schuldig zu werden, indem Sokrates aufgrund einer fixen Idee (sich dem Urteil zu entziehen) in dieser Haft weder frei zu denken noch zu urteilen in der Lage wäre, anstatt »frei in seinem Gefängnis« zu verbleiben, »frei zu leben oder zu sterben« (Dumézil, 1989, 146). Der Schaden entstände damit durch ein selbstvergessenes Agieren, durch Abkehr von einer wahrhaftigen Haltung und Selbstsorge.

Hierzu arbeitet Foucault unter Nutzung der exegetischen Vorarbeit Dumézils zunächst eine Unterscheidung verschiedener Formen des ›Wahrsprechens‹ (*parrhesia*) als »das Wahrsprechen des Propheten, das Wahrsprechen des Lehrers, des Technikers (des Mannes der *techne*) und dann die Veridiktion des Parrhesiasten« (Foucault, 1984e, 121) heraus. Indem diese Formen der geschickten Rede »es sogar schaffen, mich beinahe ›vergessen zu machen, was ich bin« (Foucault, 1984e, 103), erinnert Sokrates mit diesem Auftrag der Begleichung einer Schuld daran, dass er bei der von Kriton vorgeschlagenen Flucht (vor der Verurteilung, den Schierlingsbecher zu trinken) sich und seine Überzeugungen einer ethischen *parrhesia* zu ›vergessen‹ drohte und beinahe »blind der Meinung der Leute« gefolgt wäre (Foucault, 1984f, 142).

Man soll also nicht der Meinung der Menge folgen, sondern, wenn man sich um sich selbst kümmern will, wenn man sich um ›das, was es auch sei von dem unsrigen‹ kümmern und vermeiden will, dass es zerstört und verdorben wird, wem soll man dann folgen? Man soll der Wahrheit folgen (Foucault, 1984f, 143).

Eine ethische Aufgabe zu übernehmen, sich als *Klinisches Ethik-Komitee* um eine forensische *Care-Ethik* zu sorgen, beinhaltet demzufolge ein Bemühen, »sich um sich selbst zu kümmern (*epimelesthai*), für sich selbst Sorge zu tragen, zu ›therapeuein‹ (im Sinne von sich kümmern und heilen)« (Foucault, 1984f, 154). Dies erfolgt nicht nur als Individuum, sondern als Mitglied dieses Komitees insbesondere stellvertretend für die Institution, als Form einer ›Selbstreinigung‹, einer selbstfürsorglichen Rezentrierung der institutionellen Praxis, der klinischen Haltung bzw. therapeutischen Kunst¹⁴, um der blinden Deformation eigener Prinzipien durch Routinen institutioneller Sach- und Handlungszwangdynamiken durch komplementär ineinander verschränkte Verfahren entgegenzuwirken, nämlich »die *parrhesia* als unerschrockener Freimut des Wahrsprechens; die *exetasis* als Praxis der Musterung und Prüfung der Seele; und schließlich die Sorge als eigentliches Ziel und Zweck dieser *parrhesia*, dieses prüfenden Freimuts« (Foucault, 1984g, 165).

Thinking and Doing Ethics

Die Kunst einer behandlungsethisch reflektierten Haltung, eines *Thinking and Doing Ethics*, betrifft »das ›Wie‹ der Ethik, die die etablierte Ordnung desjenigen stört, der unbeirrt in seinem Seinstrott verharrt« (Lévinas, 2001, 110). Dies konterkariert allerdings eine der wesentlichen Stützpfeiler forensischer Arbeit, deren Wissenschaftsorientierung »die absolute Äußerlichkeit des Menschen im Verhältnis zu sich selbst« garantiert (Lévinas, 1999b, 62) und der Gefahr subjektiver ›Wahrheiten‹ vorbeugt: Die medizinische, psychologische, sozial- und pflegewissenschaftliche Idee, deren evidenzbasierte Leitlinien für forensisches Handeln und Behandeln zu hinterfragen, heiße, »sich als Subjekt auf einen bodenlosen oder utopischen Boden zu stellen« (Lévinas, 1999a, 27), denn innerhalb des forensischen Feldes bliebe die Wissenschaften zumindest »auch dieses [zu] fragen: ob ihr *homo psychologicus* lebensfähig wäre, ob er Gesellschaft entwickeln könnte, ob er Psychologie hervorzubringen und anzuwenden imstande wäre« (Kaminski, 1970, 5). Ihren Humanismus zu befragen, könnte angesichts dessen »orientierungslose[m] Relativismus« (Hampe, 2014, 108) außerdem zur Kritik führen, er sei »nicht human [sprich, nicht konsequent subjektorientiert] genug« (Lévinas, 1998, 284). Sowohl das Stichwort *Humanismus* (in der Bedeutung einer Mitmenschlichkeit, eines Hedonismus, einer Menschenliebe) als auch sein Status eines weltanschaulichen Ideals machen auf den wesentlichen Unterschied von *Ethik* und *Moral(ismus)* aufmerksam, die sich als einerseits imperative, andererseits empathische Kategorie voneinander abgrenzen lassen. Entgegen der Beliebigkeit

¹⁴ Die therapeutische Kunst als eine *techne*, pointierter, als eine *techne technon*, eine Kunst der Künste (Foucault, 1983d, 116); vgl. Kobbé (2011b, 134).

– oder zufallsabhängigen Willkür – sensitiver Impulse oder, wie Ouaknin (2003, 46) konstatiert, »Gefühlsduselei« ist die lévinas'sche Ethik in ihrer Eigenschaft als konkrete Haltung oder performative Geste »weit entfernt von den Gefahren einer salonphilosophischen Verklärung« (Ouaknin, 2003, 47). Eben in diesem Sinne bedarf die beratende Praxis bzw. Selbstpraktik eines klinisch-forensischen Ethik-Komitees einer rationalen, engagierten, realitäts- wie subjektbezogenen Reflexion, muss dieses – wie hier versucht – seine eigene Ethik als ein »präskriptive[s] Netz« eigener Praxis aus- und umarbeiten (Foucault, 1983c, 656). Dies er-/fordert eine *Care-Ethik*¹⁵, eine (Selbst-)Konfrontation mit der, wie Lévinas (1998, 38) sich ausdrückt, »An-archie« einer Faktizität, womit er nicht nur auf die nicht hintergehbare, quasi »vor-ursprüngliche« Anfangslosigkeit eines *So-ist-es* oder *Da(s)-ist-es* («*il y a*») verweist, sondern zugleich angibt, dass meine Verantwortung meiner Freiheit vorausgeht und dass der erlebte Mangel oder Verlust insofern paradox ist, als wir den Verlust eines Besitzes, eines imaginären Objekts beklagen, das wir real nie besaßen, das aber eine »Spur« hinterlassen hat, die in dieser An-/Klage auszudrücken versucht wird (Lévinas, 1998, 225 Fn 4). Das Bewusstsein dieser Vor-Ursprünglichkeit (*An-archie*) der Erfahrung gibt zugleich an, dass meine Verantwortung meiner Freiheit vorausgeht, indem sie sich auf ein »an-archisches Mich-Angehen« bezieht, »das sich in mich eingeschlichen hat ›wie ein Dieb‹« (Lévinas, 1998, 325). Anders formuliert, erweist sich das Subjekt als an-archisch affiziert, indem dieser Andere sich – einem Phantom, einem Adjekt¹⁶ gleich – als Spur einprägte. So weit in vielen psychologischen Theorien von einem humanistischen Menschenbild und/oder einem freien, (selbst-)bewussten Subjekt ausgegangen wird, tragen diese eindeutig idealistische Züge. Doch die »Zeichen des Ideals« sind – mindestens – »verwischt«, wenn nicht sogar unleserlich geworden, sodass auch den ethischen Komitees forensischer Kliniken einer *Arrièregarde*¹⁷ gleich jene Verantwortung ursprünglicher *Avantgarden*¹⁷ zukommt, »zu widerstehen und Zeugnis abzulegen« (Lyotard, 1984b, 65, 67). Damit wird in dem hier favorisierten Paradigma eines lebensfähigen *homo psychologicus* davon ausgegangen, dass sich das Subjekt von vornherein im »absoluten Akkusativ« befindet und dass das Ich in dieser »Anklage ohne Grund« und ohne Zuflucht »seiner Pracht und seines herrscherlichen ichlichen Imperialismus« entkleidet wird (Lévinas, 1999, 313). Sprich, die Andersheit des Anderen schränkt mich in meiner Freiheit – mich zu verwirklichen, zu begehren, autonom zu sein usw. – manifest ein.

Das »*ethische Bewusstsein*« ist damit nichts Empfehlenswertes oder Angenehmes. [...] Es tritt [...] als Nötigendes auf, das das Leben schwer macht (Stegmaier, 2009, 109).

Die oben skizzierte Auseinandersetzung Foucaults mit der Totalität der Macht gesellschaftlicher Diskurse (der Sprache/Rede, der – forensischen – Institutionen) stellt in

¹⁵ vgl. Krause (2017).

¹⁶ *Adjekt* = Bezeichnung für einen vorgestellten (imaginären) Mangel, eine das Subjekt verobjektivierende, ihm i. S. eines Adjektivs angeheftete/zugeschriebene Funktion (Kobbé, 2006).

¹⁷ *Avantgarde/Arrièregarde* = *Vorhut/Nachhut* als selbständige Formationen der (ursprünglich mittelalterlichen, dann neuzeitlichen) militärischen Marschordnung.

diesem Zusammenhang die Voraussetzung der von Lévinas als ›unendlich‹ gedachten Ethik dar. Dass dabei die Subjekte den unhintergehbaren Regeln der Rede unterworfen sind, konvergiert bei Lévinas mit den entsprechenden diskurstheoretischen Kerngedanken Foucaults:

Auf der anderen Seite ist bei Foucault eine ›Ethik ohne Normativismus‹ im Sinne eines Ethos des Denkens selbst anzunehmen [...], während auch für Lévinas die Einsicht in die Totalität der Macht der Diskurse die Voraussetzung dafür ist, dass eine ethische Frage nach dem Anderen entsteht (Borsò, 1995, 28).

Die Leitidee einer nicht-normativen – mit Lévinas ›unendlichen‹ – Ethik unterscheidet sich von (allzu) oft moralisch verengten, spezifische Inhalte als Denkge- oder -verbote ein- bzw. ausschließenden – insofern ›endlichen‹ – Ethiken und »lässt damit etwaige Differenzierungen zwischen *Moralismus* als normativem System einer Sittenlehre und *Ethik* als einer objektivierbaren und transsubjektiv überprüfbar analysierten Analyse moralischen Argumentierens durch eine vernünftige Willensbildung hinter sich« (Borsò, 1995, 28). Gerade auch für eine möglichst unabhängig vorauszusetzende Anschauung in forensischen Ethik-Komitees beugt eine solche diskurs-/interaktionsphilosophische Ausgangsposition mit der Konzentration auf die asymmetrische, radikal heterogene Beziehung von Subjekt und Anderem als fremde/befremdliche Subjektivität der Gefahr einer Willkür wissenschaftlicher, kultureller, institutionenpolitischer, juristischer oder sonstiger arbiträrer (Vor-)Urteilsformationen vor; sie sorgt insofern für eine gewisse Erkenntnisoffenheit. Zudem:

Die Kritik Foucaults verhindert, dass Lévinas' Anstrengung, die Frage nach dem Anderen zu stellen, zu leicht versöhnliche Lösungen findet. Foucault macht jede Lösungsformel des Problems des Anderen fragwürdig und verdächtig. [...] Die sog. Entdeckung des Anderen im Selbst ist vielmehr eine versöhnliche Illusion, die die Gefahr in sich birgt, dass das Selbst in noch subtilerer Weise sich des Anderen bemächtigt. Mit Foucault und Lévinas wird man vor einer doppelten Versuchung gewarnt: Den Menschen, eine Gruppe von Menschen oder kulturelle Phänomene auf Alteritäts- bzw. Identitätsmodelle zu reduzieren (Borsò, 1995, 29).

Deutlich wird, dass jeder ethisch reflexive, ethisch verantwortete Gang – wie Kafka (1918, 30) formuliert – »über ein Seil [geht], das nicht in der Höhe gespannt ist, sondern knapp über dem Boden«, sodass es mehr dazu bestimmt zu sein scheint, »stolpern zu machen, als begangen zu werden«. Dabei hat dieser Gang ein vorgestelltes Ziel, aber keinen vorfindbaren Weg: »Was wir Weg nennen ist Zögern« (Kafka, 1918, 32), denn »von einem gewissen Punkt an gibt es keine Rückkehr mehr« und dieser innere Punkt, konfrontiert uns Kafka (1918, 30), sei »zu erreichen«.

Literatur

- Anselm, R. (2008). Common Sense und anwendungsorientierte Ethik. Zur ethischen Funktion Klinischer Ethik-Komitees. In Anselm, R. (Hrsg.), *Ethik als Kommunikation. zur Praxis klinischer Ethik-Komitees in theologischer Perspektive* (175-189). Göttingen: Universitätsverlag. Online-Publ.: <https://doi.org/10.17875/gup2008-382> (Stand: 03.03.2021).
- Baumann, Z. (1993). *Postmodern ethics*. Oxford: Blackwell.
- Benjamin, W. (1940). *Der Begriff der Geschichte*. Online-Publ.: <http://www.mxks.de/files/phil/Benjamin.GeschichtsThesen.html> (Stand: 03.03.2021).
- Bernasconi, R. (2002). What is the question to which ›substitution‹ is the answer? Critchley, S. & Bernasconi, R. (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Levinas* (234-251). Cambridge: Cambridge University Press.
- Borsò, V. (1995). *Michel Foucault und Emmanuel Lévinas. Zum ethischen Auftrag der Kulturwissenschaften*. *kultuRRévolution*, 31, 22-30.
- Chalier, C. (1982). *Figures du féminin: Lecture d'Emmanuel Lévinas*. Paris: La nuit surveillée.
- Czapski, J. (2017). *Verwundbarkeit in der Ethik von Emmanuel Lévinas*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Defert, D. & Ewald, F. (Hrsg.). (2001). *Michel Foucault – Schriften in vier Bänden: Dits et Ecrits. Band I 1954-1969*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Defert, D. & Ewald, F. (Hrsg.). (2003). *Michel Foucault – Schriften in vier Bänden: Dits et Ecrits. Band III 1976-1979*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Defert, D. & Ewald, F. (Hrsg.). (2005). *Michel Foucault – Schriften in vier Bänden: Dits et Ecrits. Band IV 1980-1988*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Demant, P. (1998). *Note sur les premiers emplois de êthikos (ethikôs) chez Aristote [et chez Platon]: le sentiment d'amitié et les transactions de gré à gré*. *Ktêma*, 23, 81-90.
- Derrida, J. (1996). *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Devereux, G. (1972). *Die These*. Devereux (1984a) a.a.O., 11-26.
- Devereux, G. (Hrsg.) (1984a). *Ethnopschoanalyse. Die komplementaristische Methode in den Wissenschaften vom Menschen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Devereux, G. (1984b). *Vorwort*. Devereux (1984a) a.a.O., 9-10.
- Drichel, S. (2017). Beyond narcissism: Emmanuel Levinas and the ›wisdom of love‹. In McGowan, T. & Zeiher, C. (Hrsg.), *Can Philosophy Love? Reflections and Encounters* (281-295). London: Rowman and Littlefield.
- Drichel, S. (2019). Emmanuel Levinas and the ›specter of masochism‹: A Cross-Disciplinary Confusion of Tongues. *Psychoanalysis, Self and Context*, 14 (1), 3-22, DOI: 10.1080/24720038.2019.1550999.
- Dudeck, M. & Steger, F. (Hrsg.) (2018). *Ethik in der Forensischen Psychiatrie und Psychotherapie*. Berlin: MWV.
- Dumézil, G. (1989). *Der schwarze Mönch in Varennes. Nostradamische Posse und Divertissement über die letzten Worte des Sokrates*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Ewald, F., Fontana, A. & Gros, F. (Hrsg.) (2010). *Michel Foucault – Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II: Vorlesung am Collège de France 1983/84*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1957). *Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie*. Defert & Ewald (2001) a.a.O., 196-222.
- Foucault, M. (1977). *Das Leben des infamen Menschen*. Defert & Ewald (2003) a.a.O., 309-332.
- Foucault, M. (1982a). Vorlesung vom 03.02.1982, erste Stunde. In Foucault, M. (2004), *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France 1981/82* (216-237). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1982b). Vorlesung vom 03.02.1982, zweite Stunde. In Foucault, M. (2004), *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France 1981/82* (238-258). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1982c). Vorlesung vom 10.02.1982, zweite Stunde. In Foucault, M. (2004), *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France 1981/82* (288-307). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1983a). *Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit*. Defert & Ewald (2005) a.a.O., 461-498.
- Foucault, M. (1983b). Über sich selbst schreiben. In Defert & Ewald (2005), a.a.O., 503-521.
- Foucault, M. (1983c). Michel Foucault, interviewt von Stephen Riggins. In Defert & Ewald (2005), a.a.O., 641-657.
- Foucault, M. (1983d). Parrhesia und die Sorge um sich. In Foucault, M. (1996), *Diskurs und Wahrheit. Berkeley-Vorlesungen* (91-181). Berlin: Merve.
- Foucault, M. (1984a). Was ist Aufklärung? In Defert & Ewald (2005), a.a.O., 687-707.
- Foucault, M. (1984b). Polemik, Politik und Problematisierungen. In Defert & Ewald (2005), a.a.O., 724-734.
- Foucault, M. (1984c). Die Sorge um die Wahrheit. In Defert & Ewald (2005), a.a.O., 823-836.
- Foucault, M. (1984d). Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit. In Defert & Ewald (2005), a.a.O., 875-902.
- Foucault, M. (1984e). Vorlesung 3 (Sitzung vom 15. Februar 1984, erste Stunde). In Ewald et al. (2010), *op. cit.*, 101-129.
- Foucault, M. (1984f). Vorlesung 3 (Sitzung vom 15. Februar 1984, zweite Stunde). In Ewald et al. (2010), *op. cit.*, 130-157.
- Foucault, M. (1984g). Vorlesung 4 (Sitzung vom 22. Februar 1984, erste Stunde). In Ewald et al. (2010), *op. cit.*, 158-187.
- Foucault, M. (1992). *Was ist Kritik?* Berlin: Merve.
- Fryer, D.R. (2004). *The intervention of the other. Ethical subjectivity in Levinas and Lacan*. New York: Other Press.
- Gigon, O. (Hrsg.). (1986). *Platon – Meisterdialoge: Phaidon. Symposium*. Phaidros. Zürich, München: Artemis.

- Gmür, M. (2011). Forensische Psychiatrie und Ethik. *Schweizer Ärztezeitung*, 92 (37), 1432-1433. DOI: <https://doi.org/10.4414/saez.2011.16287>.
- Gutiérrez, C. (2007). *La logique de la sensibilité et ses enjeux phénoménologiques chez Lévinas*. Dissertation. Université Paris 8 Vincennes/Saint Denis U.F.R Arts, Philosophie et Esthétique, Département de Philosophie.
- Hampe, M. (2014). Fiktion. In Pieper, N. & Wirtz, B. (Hrsg.), *Philosophische Kehrseiten. Eine andere Einleitung in die Philosophie* (102-117). Freiburg, München: Alber.
- Harasym, S. (Hrsg.). (1998). *Levinas and Lacan. The Missed Encounter*. New York: State University of New York Press.
- Herrmann, S.K. (2014). *Symbolische Verletzbarkeit: Die doppelte Asymmetrie des Sozialen nach Hegel und Lévinas*. Bielefeld: transcript.
- Hofmeyr, A.B. (2006). The meta-physics of Foucault's ethics: Succeeding where Levinas fails. *South African of Philosophy*, 25 (2), 113-125.
- Huth, M. (2006). *Den Anderen behandeln und betreuen. Ein phänomenologischer Versuch über Medizin und Medizinethik*. Dissertation. Wien: Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaften der Universität Wien.
- Indaimo, J.A. (2011). *The Self, the Other and Human Rights. Lacan, Levinas and the Ethics of Alterity*. Dissertation. University of New South Wales, School of Law. Online-Publ.: unsworks.unsw.edu.au/fapi/datastream/unsworks:10217/SOURCE02?view=true (Stand: 03.03.2021).
- Irigaray, L. (1991). *Fruchtbarkeit der Liebkosung*. Eine Lektüre von Lévinas: Totalität und Unendlichkeit, IV, B ›Phänomenologie des Eros‹. In Irigaray, L., *Ethik der sexuellen Differenz* (217-253). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kämmerling, R. (2000). Theologische Vampire gehen leer aus. Zum Zähneausbeißen: Emmanuel Lévinas bleibt der ganz Andere. In Fritsch-Oppermann, S. (Hrsg.), *Das Antlitz des ›Anderen‹. Emmanuel Lévinas' Philosophie und Hermeneutik als Anfrage an Ethik, Theologie und interreligiösen Dialog*. Loccumer Protokolle 54/99 (205-207). Rehburg-Loccum: Evang. Akademie.
- Kafka, F. (1918). Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg. In Brod, M. (Hrsg.). (1996), *Franz Kafka – Gesammelte Werke: Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass* (30-40). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kaminski, G. (1970): *Verhaltenstheorie und Verhaltensmodifikation. Entwurf einer integrativen Theorie psychologischer Praxis*. Stuttgart: Klett.
- Kant, I. (1781). Des Kanons der reinen Vernunft zweiter Abschnitt: Von dem Ideal des höchsten Guts als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft. Weischedel, W. (Hrsg.) (1974). *Kritik der reinen Vernunft 2*. Werkausgabe Bd. IV (676-687, B832/A804-B847/819). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, I. (1783). Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung. In Zehbe, J. (Hrsg.) (1994), *Immanuel Kant – Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie* (55-61). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kobbé, U. (1992a). ... *lege artis?* Zur Meta-ethik von Psychotherapie im Maßregelvollzug. In Schumann, V. & Dimmek, B. (Hrsg.), ›Die Würde des Menschen ist unantastbar‹. Ethische

- Fragen der Forensischen Psychiatrie. *Werkstattsschriften zur Forensischen Psychiatrie, Bd. 3* (141-173). Lippstadt: WZFP.
- Kobbé, U. (1992b). Psychotherapie im Maßregelvollzug – Eine ethische Springprozeion. *Wege zum Menschen, 44* (4), 213-226.
- Kobbé, U. (1999a). »Bad vibrations« – Zur politischen Ethik forensischer Psychotherapie. *Forensische Psychiatrie und Psychotherapie, 6* (1), 119-132.
- Kobbé, U. (1999b). »... die herrnbedürftige Natur unterthan«? – Klinik, Praxis, Ethik der Behandlung psychisch gestörter Rechtsbrecher – ein Überblick. In Deegener, G. (Hrsg.), *Sexuelle und körperliche Gewalt. Therapie jugendlicher und jungerwachsender Täter* (361-402). Weinheim: Beltz/Psychologie Verlags Union.
- Kobbé, U. (2003). Subjektivität, Nachträglichkeit und Mangel. Zur Ethik des Subjekts der Forensischen Psychotherapie. *Forensische Psychiatrie und Psychotherapie, 10* (2), 63-86.
- Kobbé, U. (2004). Achtung & Ächtung: Aspekte einer forensischen Handlungs- und Behandlungsethik. In Körner, W. & Lenz, A. (Hrsg.), *Sexueller Missbrauch, Bd. 1* (485-495). Göttingen: Hogrefe.
- Kobbé, U. (2005). ... *im institutionellen Nessoshemd. Epistemologische Eingangs- und Ausgangsbedingungen forensisch-psy*wissenschaftlicher Forschung*. Lehrforschungsprojekt »Subjekt im Nessoshemd«. Universität Duisburg-Essen. Online-Publ.: <http://www.scribd.com/doc/76438192> (Stand: 03.03.2021).
- Kobbé, U. (2006). *Abjekt : Injekt : Adjekt. Symptomatik, Dynamik, Repräsentanz, Funktion von Körpersubjekt und Körperobjekt*. Lehrforschungsprojekt »Subjekt im Nessoshemd«. Universität Duisburg-Essen. Online-Publ.: <http://www.scribd.com/doc/76681374> (Stand: 03.03.2021).
- Kobbé, U. (2008). *La chemise de Nessus à l'envers. Vortragsmanuskript. XXI^{èmes} Journées de Reims pour une clinique du toxicomane*. Reims (F): CAST, 06.-07.06.2008. Online-Publ.: <http://www.scribd.com/doc/25301302> (Stand: 03.03.2021).
- Kobbé, U. (2010). Forensische Foucaultiade oder Kleine Subjektpsychologie des forensischen Diskurses. *Forensische Psychiatrie und Psychotherapie, 17* (2), 83-120.
- Kobbé, U. (2011a). Notizen aus der Wahnhaft. Über die olfaktorische Herausforderung negativer Übertragung. In Stompe, T.; Boehlke, E.; Walther, A.-U. & Heuser, M.P. (Hrsg.), *Wahnwelten* (170-201). Berlin: GIB.
- Kobbé, U. (2011b). »tekhne tekhnon« oder Phantombilder des/r Beziehungsweisen (in) der Psychotherapie. Ein psychoanalytisch-philosophischer Lacan. In Wollschläger, M. (Hrsg.), *Psychotherapie und Weisheit*. (131-156). Tübingen: dgvt.
- Kobbé, U. (2012). Nessos' Hemd. Zur Be-Handlungsethik eines opfergerechten Umgangs mit Tätern. In Langendörfer, H. (Hrsg.), *Opfergerechter Umgang mit Tätern*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Kobbé, U. (2013). *Stellungnahme zur Einrichtung eines Klinischen Ethik-Komitees (KEK)*. Klinikinterne Kommunikation. LWL-Zentrum für Forensische Psychiatrie Lippstadt. Online-Publ.: <http://www.forensik-lippstadt.de/default.asp?contentID=645> (Stand: 03.03.2021).
- Kobbé, U. (2015). Schize und Ethik. Oder: Es gibt keine ethisch neutrale Position. In Saimel, N. (Hrsg.), *Straftäter behandeln. Theorie, Intervention und Prognostik in der Forensischen*

- Psychiatrie*. Eickelborner Schriftenreihe zur Forensischen Psychiatrie (121-136). Berlin: MWV.
- Kobbé, U. (2017a). Vom (ver)letzten Tabu zum institutionellen Umgang mit Anschuldigungen. Eine diskursethische Konversation. In Saimeh, N. (Hrsg.), *Therapie und Sicherheit im Maßregelvollzug. Eickelborner Schriftenreihe zur Forensischen Psychiatrie* (81-94). Berlin: MWV.
- Kobbé, U. (2017b). *Ein Klinisches Ethik-Komitee im LWL-ZFPL. Behandlungsethik zwischen idealistischem Anspruch und kruder Wirklichkeit*. Vortrag. Münster: LWL, 22.06.2017. Online-Publ.: <https://de.scribd.com/document/361770982> (Stand: 03.03.2021).
- Kobbé, U. (2019a). Wie Ethik tickt... Axiome kritischer Selbstbefragung im forensischen Alltag eines Ethikkomitees. In Wallenstein, B. (Hrsg.), *Jahrbuch Forensische Psychiatrie 2019: Eickelborner Schriftenreihe zur Forensischen Psychiatrie* (113-124). Berlin: MWV.
- Kobbé, U. (2019b). Alterität in Nessos' entfremdendem Hemd. In U. Kobbé (Hrsg.), *Lilith im Maßregelvollzug. Ein frauenforensischer Reader* (331-357). Lengerich: Pabst.
- Kobbé, U. (2021a). *Schluss mit lustig, da der Zeitgeist gepeitscht wird oder: Wie Charlie (s)einen acte gratuit der Aufklärung steppt*. Lippstadt: iwifo-Institut. DOI: 10.13140/RG.2.2.35080.44804. Online-Publ.: <https://www.researchgate.net/publication/348691273> (Stand: 03.03.2021).
- Kobbé, U. (2021b). Vignetten einer Kulturpsychologie von Moral und Recht. In Wolfradt, U., Allolio-Näcke, L. & Ruppel, P.S. (Hrsg.), *Kulturpsychologie – eine Einführung*. Berlin: Springer Nature [in Vorbereitung].
- Krause, F. (2017). *Sorge in Beziehungen. Die Care-Ethik und der Begriff des Anderen bei Emmanuel Lévinas*. Stuttgart-Bad Cannstatt: fromman-holzboog.
- Krause, W.H. (2009). *Das Ethische, Verantwortung und die Kategorie der Beziehung bei Levinas*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Lacan, J. (1960). Die Paradoxe der Ethik oder Hast du konform mit deinem Begehren gehandelt? In Lacan, J. (1996), *Das Seminar, Buch VII: Die Ethik der Psychoanalyse* (371-388). Weinheim, Berlin: Quadriga.
- Lacan, J. (1963). Passage à l'acte et acting out. In Lacan, J. (2004), *Le Séminaire, Livre X: L'angoisse* (135-153). Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1964a). La schize de l'œil et du regard. In Lacan (1973), *a.a.O.*, 79-91.
- Lacan, J. (1964b). Présence de l'analyste. In Lacan (1973), *a.a.O.*, 139-152.
- Lacan, J. (1968). Je suis ce que Je est. In Lacan, J. (2006), *Le Séminaire, Livre XVI: D'un Autre à l'autre* (79-90). Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1973). *Le Séminaire, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil.
- Lawlor, L. (2019). *›Sacrifice a Cock to Asclepius: The Reception of Socrates in Foucault's Final Writings*. Leiden: Koninklijke Brill NV. DOI: 10.1163/9789004396753_036.
- Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Nijhoff.
- Lévinas, E. (1968). Die Substitution. In Lévinas, E. (1999b), *a.a.O.*, 295-330.
- Lévinas, E. (1986). *Ethik und Unendliches*. Graz, Wien: Böhlau.

- Lévinas, E. (1995). *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*. München: Hanser.
- Lévinas, E. (1998). *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg, München: Alber.
- Lévinas, E. (1999a). *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. Freiburg, München: Alber.
- Lévinas, E. (1999b). *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg, München: Alber.
- Lévinas, E. (2001). *Neue Talmud-Lesungen*. Frankfurt am Main: Neue Kritik.
- Lévinas, E. (2003). *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg, München: Alber.
- Lévinas, E. (2005). *Ausweg aus dem Sein. De l'évasion*. Hamburg: Felix Meiner.
- Lyotard, J.-F. (1984a). Der philosophische Gang. In Lyotard (1985), *a.a.O.*, 40-52.
- Lyotard, J.-F. (1984b). Eine Widerstandslinie. In Lyotard (1985), *a.a.O.*, 53-67.
- Lyotard, J.-F. (Hrsg.). (1985). *Grabmal des Intellektuellen*. Graz, Wien: Passagen.
- Marcus, P. (2008). *Being for the Other: Emmanuel Levinas, Ethical Living and Psychoanalysis*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Mitscherlich, A. (1971). Das schlechte Gewissen der Justiz. In Mitscherlich, A. (Hrsg.) (1981), *Das Ich und die Vielen. Ein Lesebuch* (264-284). München: DTV.
- Moebius, S. (2004). Emmanuel Lévinas' Humanismus des Anderen zwischen Postmoderner Ethik und Ethik der Dekonstruktion: Ein Beitrag zu einer Poststrukturalistischen Sozialwissenschaft. In Kollmann, S. & Schödel, K. (Hrsg.), *PostModerne Dekonstruktionen. Ethik, Politik und Kultur am Ende einer Epoche* (45-60). Münster: Lit.
- Muysers, J. (2014). Ethische Aspekte der forensischen Psychiatrie. Ethical Aspects of Forensic Psychiatry. *Psychiatrische Praxis*, 41 (Supplement 1), S54-S57. DOI: <http://dx.doi.org/10.1055/s-0034-1369938>.
- Nagel, T. (1996). *Letzte Fragen*. Bodenheim: Philo.
- Nemitz, R. (2013). *Meine Metonymie des Begehrens*. Online-Publ.: <https://lacan-entziffern.de/mein/was-verboden-ist> (Stand: 03.03.2021).
- Ouaknin, M.-A. (2003). Dossier Lévinas: Grand est le manger! *Magazine littéraire*, 419, 45-47.
- Pieper, N. & Wirtz, B. (2014). Einleitung. In Pieper, N. & Wirtz, B. (Hrsg.). (2014), *Philosophische Kehrseiten. Eine andere Einleitung in die Philosophie* (7-13). Freiburg, München: Alber.
- Pirari, G. (2012). *Kritik und Selbstsubjektivierung. Kritik, Subjekt und Perspektive der Selbstbestimmung in Foucaults Spätwerk*. Berlin: Logos.
- Platon. (1986). Phaidon. In Gigon, *op. cit.*, 1-103.
- Pohl, F.W. (1983). Luthers Erbe: Der magische Kern bürgerlicher Rationalität. In Türcke, C. & Pohl, F.W. (Hrsg.), *Heilige Hure Vernunft. Luthers nachhaltiger Zauber* (85-125). Berlin: Wagenbach.

- Rauen, V. (2017). Die Pathologie der gestundeten Zeit. Zur Öffnung komprimierter Zeiträume für ethische Entscheidungen. In Rauen, V. & Priddat, B. (Hrsg.), *Die Welt kostet Zeit: Zeit der Ökonomie – Ökonomie der Zeit* (57-72). Marburg: Metropolis.
- Rizzolo, G. (2017). Alterity, masochism and ethical desire: A Kohutian perspective on Levinas' ethics of responsibility for the other. *Psychoanalysis, Self and Context*, 12 (2), 101-115.
- Rolland, J. (2005). Anmerkungen. In Lévinas, E., *Ausweg aus dem Sein. De l'évasion* (69-93). Hamburg: Felix Meiner.
- Sandherr, S. (1996). Die Verweiblichung des Subjekts. Eine Lévinas'sche Provokation. In Günter, A. (Hrsg.), *Feministische Theologie und postmodernes Denken. Zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz* (123-130). Stuttgart: Kohlhammer.
- Sandherr, S. (2000). Das Antlitz des Anderen als Anfrage und Aufgabe. Verantwortung und Subjektivität in der Philosophie Emmanuel Lévinas'. In Fritsch-Oppermann, S. (Hrsg.), *Das Antlitz des ›Anderen‹. Emmanuel Lévinas' Philosophie und Hermeneutik als Anfrage an Ethik, Theologie und interreligiösen Dialog. Loccumer Protokolle 54/99* (33-55). Rehburg-Loccum: Evang. Akademie.
- Sartre, J.-P. (2002). *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek: Rowohlt.
- Sloterdijk, P. (1983). *Kritik der zynischen Vernunft, Bd. 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Spohn, A. (2005). Die Gewalt des Anderen. Von Kant bis Lévinas: eine Patrouille entlang prominenter Grenzmarkierungen der Alterität. In Kupke, C. (Hrsg.), *Lévinas' Ethik im Kontext* (119-135). Berlin: Parodos.
- Stegmaier, W. (2009). *Emmanuel Lévinas zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Waldenfels, B. (1990). *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt/am Main: Suhrkamp.
- Weber, E. (2005). ›...buchstabierend bis aufs Blut‹. Zur Subjektivität nach Lévinas. In Kupke, C. (Hrsg.), *Lévinas' Ethik im Kontext* (57-71). Berlin: Parodos.
- Winkler, E.C. (2009). Sollte es ein favorisiertes Modell klinischer Ethikberatung für Krankenhäuser geben? Erfahrungen aus den USA. *Ethik in der Medizin*, 21 (4), 309-322.
- Yoshimichi, S. (2005). Die Seinsproblematik bei Heidegger und das Problem des Anderen. In Kupke, C. (Hrsg.), *Lévinas' Ethik im Kontext* (169-185). Berlin: Parodos.
- Žižek, S. (1992). *Mehr-Genießen Lacan in der Popkultur. Wo Es war, 1*. Wien: Turia+Kant.
- Žižek, S. (1998). *Das Unbehagen im Subjekt*. Wien: Passagen
- Žukauskaitė, A. (2006). *Ethics between passivity and transgression: Lévinas, Lacan, and Von Trier*. *Athena*, 1, 89-99.