

Der Streit um die Person in der Ethik*

Von Ludger HONNEFELDER (Bonn)

Welcher Status kommt menschlichen Zygoten, Embryonen und Föten zu? Als was sind geistig Schwerstbehinderte und irreversibel Komatöse, d. h. nur noch vegetativ Überlebende, zu betrachten? Stellen alle, die menschliche Lebewesen sind, auch Personen dar? Seit einigen Jahren beschäftigen diese oder ähnlich formulierte Fragen die medizinethische Diskussion, zunächst nur im anglo-amerikanischen, inzwischen aber auch im kontinental-europäischen Bereich.¹ Daß solche Fragen wie die genannten gestellt werden, hat seinen Grund in der rapiden Entwicklung der medizinischen Forschung der letzten Jahrzehnte: Zum ersten Mal haben wir Zugang zu der Erkenntnis gewonnen, wie auf der molekularen Ebene menschliches Leben entsteht und sich entwickelt und kennen die einzelnen Abläufe und ihre Gesetzmäßigkeiten so weit, daß menschliche Embryonen erfolgreich in vitro gezeugt werden können. Zum ersten Mal verfügen wir auch über die Möglichkeit, Unfallverletzte oder Schwerstkranke mit maschinellen Mitteln zumindest vegetativ am Leben zu erhalten und dies prinzipiell beliebig lang. Wie sollen wir mit diesen neuen Handlungsmöglichkeiten umgehen? Offensichtlich ist es das Bedürfnis nach ethischer Orientierung, nicht zynischer Liberalismus, der die genannten Fragen stellen läßt, auch wenn die Art, in der die Fragen gestellt werden, und erst recht die Versuche, sie zu beantworten, nicht in jedem Fall zu überzeugen vermögen. Wie ein Überblick über die inzwischen vorliegende Literatur zeigt, ist die Fragestellung allein keineswegs schon Indiz einer bestimmten ethischen Position.

Eine zentrale Stelle nimmt in der genannten Diskussion der Begriff der *Person* ein. Der Grund liegt auf der Hand: Verbindet man das Recht auf Leben oder die Schutzwürdigkeit des Lebens mit dem Status der Person, hängt von der Antwort auf die Frage „Wer ist Person?“ ab, welches moralische Verhalten geboten ist. Und diese Konsequenzen sind nicht gering: „Wenn der Fötus nicht denselben Anspruch auf Leben wie eine Person hat“, so heißt es bei *P. Singer*, „dann hat ihn das Neugeborene offensichtlich auch nicht, und das Leben eines Neugeborenen hat also weniger Wert als das Leben eines Schweines, eines Hundes oder eines Schimpansen“². Ist aber die Zygote oder der Fötus eine Person, so hält

* Text eines Vortrags, der bei der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft 1992 in Würzburg gehalten wurde.

¹ In der deutschen Öffentlichkeit wurden diese Fragen und die mit ihnen verbundenen Kontroversen zum ersten Mal wahrgenommen, als Behindertenverbände Vorträge des australischen Philosophen und Ethikers *P. Singer* zu verhindern suchten.

² *P. Singer, Praktische Ethik* (Stuttgart 1984) 169.

D. Parfit den Vertretern dieser Position entgegen, dann ist Abtreibung stets gleichbedeutend mit der Tötung einer unschuldigen Person.³

Was aber heißt im vorliegenden Zusammenhang: Person zu sein? Wonach fragen wir, wenn wir in ethischen Zusammenhängen die Frage stellen. Wer ist Person? Hängt die Wahl der Ethik davon ab, welcher Metaphysik der Person man folgt, oder ist der Personstatus umgekehrt eine Frage des ethischen Standpunkts? Wie hängen Ethik und Metaphysik hier zusammen und was bedeutet dies angesichts der unaufhebbaren Pluralität der Metaphysiken und der unüberwindbaren Verschiedenheit ethischer Standpunkte für die Einheit, die wir in so elementaren Fragen des Handelns, wie sie hier vorliegen, brauchen?

Wollen wir uns Klarheit über diese Fragen verschaffen, erscheint es sinnvoll, zunächst den Status der Frage sowie Bedeutung und Tragweite der für die Neuzeit (I.) und Moderne (II.) maßgeblichen Antworten zu klären, um dann die im gegenwärtigen Streit diskutierten Antworten (III.) und ihre metaphysischen Implikationen (IV.) zu prüfen. Auf dem Hintergrund des gewonnenen Ergebnisses kann anschließend erörtert werden, ob und in welcher Weise menschliche Wesen der oben genannten Gruppen Person zu nennen sind und in welchem Umfang dies sinnvoller Weise geschehen sollte (V.). Dabei soll der Schwerpunkt nicht bei der Behandlung der einzelnen damit verbundenen ethischen Problemfelder, sondern bei der Klärung der Rolle des Personbegriffs und des mit seiner Verwendung in der Ethik verbundenen Verhältnisses von Ethik und Metaphysik liegen.

I.

Schon von seinem Ursprung im lateinischen Wort *persona* mit der Bedeutung von *Maske* und *Rolle* her verweist der Terminus *Person* auf eine primäre Verwendung im Bereich von Zuschreibungen in Handlungskontexten. In diesem Sinn wird er auch trinitätstheologisch verwendet, wenn *Person* die *Weise* genannt wird, in der Gott für den Menschen als handelndes Subjekt in Erscheinung tritt. *Person* wird dabei als eine „subsistente Relation“, d. h. eine Beziehung verstanden, die mit einer sich durchhaltenden Identität verbunden ist. Offensichtlich zieht die Frage nach dem „Wer“, mit dem wir nach dem handelnden Subjekt fragen, die Frage nach dem „Was“ dieses „Wer“, d. h. nach seiner *Natur* nach sich. Jedenfalls ist es diese Verbindung, die *Boethius* dann in seiner die weitere Verwendung des Begriffs bestimmenden Definition der Person als „individuelle Substanz einer vernünftigen Natur“ (*naturae rationabilis individua substantia*)⁴ herstellt. Wie stark der Verweisungszusammenhang von Wer und Was, von Person und Natur nach *Boethius* bleibt, zeigt etwa die Feststellung bei *Thomas von Aquin*, daß es das „dominium sui actus“⁵, die Herrschaft über das eigene Han-

³ Vgl. D. Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford 1984) 322.

⁴ A. M. S. Boethius, *Contra Eutychem et Nestorium* c. III, in: ders., *Die Theologischen Traktate* (Hamburg 1988) 74.

⁵ Thomas von Aquin, *STh.* I 29, 1; vgl. auch *STh* I-II prol., wo der Besitz von Vernunft und freiem

deln ist, die die besondere Würde der individuellen geistigen Natur ausmacht und ihr die besondere Bezeichnung als Person einträgt.

Seine Bedeutung für die Moderne gewinnt der Begriff aber erst durch Locke und Kant, und zwar eindeutig im Kontext der praktischen Philosophie. So kennt *Locke* zwar den Bezug der Person auf die substantielle Natur und nennt ihn auch, doch verbinden sich für ihn mit dem Begriff der Substanz zu viele theoretische Probleme, um ihn zur Beantwortung der unabweisbaren praktischen und forensischen Frage nach der Zurechenbarkeit von Taten und der Verantwortung für sie benutzen zu können.⁶ Person bedeutet daher für ihn „ein denkendes, vernünftiges Wesen, das Vernunft und Überlegung besitzt und sich selbst als sich selbst betrachten kann. Das heißt, es erfaßt sich als dasselbe Ding, das zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten denkt. Das geschieht lediglich durch das Bewußtsein, das vom Denken unabtrennbar ist und, wie mir scheint, zu dessen Wesen gehört ... Denn da das Bewußtsein das Denken stets begleitet und jeden zu dem macht, was er sein Selbst nennt und wodurch er sich von allen anderen denkenden Wesen unterscheidet, so besteht hierin allein die Identität der Person, das heißt, das Sich-Selbst-Gleich-Bleiben eines vernünftigen Wesens.“⁷ Die vernünftige Substanz der boethianischen Definition wird noch mitgeführt, doch spielt sie für die Lösung der praktisch relevanten Frage keine Rolle. „Denn wenn die Identität des Bewußtseins es bewirkt, daß jemand ein und derselbe ist, so beruht die Identität der Person allein hierauf.“⁸ Die für die Frage der Zurechnung bedeutsame Identität des Handelnden in der Zeit wird durch die *Identität des Bewußtseins* hergestellt, das in Form des Gedächtnisses die früheren Taten als die eigenen zu identifizieren und sich anzueignen vermag und das so Träger von Verantwortung sein kann. Identität geschieht durch Selbstidentifikation des Bewußtseins in der Zeit und besteht deshalb in der Kontinuität, die das Selbstbewußtsein herstellt. „Dasselbe Bewußtsein macht, daß ein Mensch er selbst für sich selbst ist.“⁹ „Person“, so heißt es kurz und knapp, „is the name for this self“.¹⁰ Die Substanz wird zum Selbstbewußtsein als Subjekt transformiert; an die Stelle der einheitsstiftenden Funktion der aristotelischen substantiellen Form tritt die synthetisierende Funktion des Selbstbewußtseins. Die Einheit des Bewußtseins ist nicht mehr ein Merkmal der Person, sondern deren Wesen.

Damit ist nach Locke die Möglichkeit von Moral als der Beziehung von Handlungen auf Gesetze erklärt, nicht aber auch schon der Grund angegeben, warum der Mensch eine solche Beziehung herstellen soll. Dieser Grund liegt – und da-

Willen und das Prinzipsein in bezug auf das eigene Handeln als die Gründe genannt werden, warum der Mensch als *inago dei* zu betrachten sei.

⁶ Vgl. dazu J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* III 11, 15 (ed. by P. H. Nidditch [Oxford 1975] 516f.; Übers. n. J. Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, 2 Bde. [Hamburg 1981] hier: Bd. 2, 154).

⁷ Locke, *Essay* II 27, 9 (Nidditch, 335; *Versuch* Bd. 1, 419f.).

⁸ Ebd. 10 (Nidditch, 335f.; *Versuch* Bd. 1, 420f.).

⁹ Ebd. 27 (Nidditch, 347; *Versuch* Bd. 1, 436f.).

¹⁰ Ebd. 26 (Nidditch, 346).

mit erfolgt eine zweite wichtige Weichenstellung – im Selbstinteresse des Menschen, das ihn um sein Glück besorgt sein läßt, und zwar um ein Glück, das – wie Locke im Blick auf das von ihm angenommene göttliche Gericht sagen kann – in der Zukunft liegt.¹¹ *Bewußtsein, Gedächtnis und Zukunftssorge* sind es also, die für Locke Möglichkeit wie Notwendigkeit des moralischen Verhaltens begründen.

Prüft man Lockes Versuch an seinen eigenen Kriterien, zeigen sich seine Grenzen: Die Reduktion der personalen Identität auf die Kontinuität des Bewußtseins zwingt Locke nicht nur zu so aporetischen Annahmen wie der eines „möglichen Gedächtnisses“.¹² Sie ist auch keineswegs metaphysikneutral; denn soll nicht eine noch problematischere Metaphysik an die Stelle der kritisierten treten, muß das Bewußtsein, so räumt Locke ein, auf die zugrundeliegende Substanz bezogen bleiben. Vor allem aber erfüllt der so gewonnene Personbegriff nicht die ihm von Locke zugeordnete praktische Aufgabe: Wo es um die Etablierung von Rechten wie dem auf Leben in bezug auf Unmündige und Nichtzurechnungsfähige geht, greift Locke nicht auf den Personbegriff, sondern auf den Artbegriff zurück, den er mit den Begriffen der Schöpfung und des Eigentums Gottes an seinen Geschöpfen als normativ legitimiert.¹³ So sind schwer Mißbildete einer *Zwischenart* zuzuordnen, die zu schützen ist, weil sie Eigentum Gottes sind.¹⁴ Wenn aber nur der Bezug der Person auf die Natur und deren theologische Legitimierung den Schutz der Person auch im Zustand der Minderjährigkeit zu gewährleisten vermag, was folgt dann, so ist zu fragen, aus einem solchen Ansatz, wenn der Bezug auf eine substantielle Natur und die theologische Begründung in ihrer allgemeinen Verbindlichkeit fraglich werden? „Wenn eine Interpretation die Konsequenz ermöglicht, daß Menschen ihre Rechte nur im Zustand des Bewußtseins haben, dann ist das Leben gefährlicher geworden.“¹⁵ Die „theoretische Notoperation“,¹⁶ zu der sich Locke aus praktischen Absichten gezwungen sieht, läßt das Ziel problematisch werden, zu dessen Sicherung er sie vorgenommen hat.

Kant stimmt mit Locke zwar darin überein, daß der Personbegriff angesichts der Schwierigkeiten, die mit dem Substanzbegriff verbunden sind, von diesem Begriff abgelöst, in der praktischen Philosophie aber festgehalten werden muß. Doch ist er gegen Locke der Meinung, daß die „Identität der Person aus der Identität des Ich, in dem Bewußtsein aller Zeit, darin ich mich erkenne, keineswegs folgt“.¹⁷ In der praktischen Philosophie kann (und muß) der „Begriff der

¹¹ Vgl. ebd. 22 (Nidditch, 343; Versuch Bd. 1, 431 f.) u. 26 (Nidditch, 346 f.; Versuch Bd. 1, 435 f.).

¹² Vgl. ebd. II 27, 10 f. (Nidditch, 336; Versuch Bd. 1, 420 f.).

¹³ Vgl. J. Locke, Abhandlung über die Regierung; vgl. dazu L. Siep, Personbegriff und praktische Philosophie bei Locke, Kant und Hegel, in: L. Siep, Praktische Philosophie im deutschen Idealismus (Frankfurt a. M. 1992) 81–115.

¹⁴ Vgl. Locke, Essay IV 4, 12 ff. (Nidditch, 569 ff.; Versuch Bd. 2, 225 f.).

¹⁵ R. Specht, John Locke (München 1989) 112.

¹⁶ Siep, Personbegriff (Anm. 13) 81.

¹⁷ I. Kant, KrV A 365.

Persönlichkeit“ wie der der Substanz jedoch „bleiben“;¹⁸ denn ohne ihn können wir den Menschen nicht als ein Wesen verstehen, das in seinem Handeln zurechnungsfähig ist, weil es seine Handlungen auf Gesetze zu beziehen vermag. „Person“, so heißt es deshalb in der ‚Metaphysik der Sitten‘, „ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind. Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anders, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen . . . , woraus dann folgt, daß eine Person keinen anderen Gesetzen als denen, die sie . . . sich selbst gibt, unterworfen ist.“¹⁹

Es ist also die „Persönlichkeit“ als das „Vermögen“, den „eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen, reinen praktischen Gesetzen“²⁰ zu folgen, d. h. die Freiheit als das Vermögen der Selbstbindung an das Gesetz, oder anders ausgedrückt, als die Autonomie, die die Person konstituiert. Die Persönlichkeit ist damit nur als eine praktische Idee nachgewiesen, aber als eine solche, die notwendig angenommen werden muß. Denn nur, wenn ich die verschiedenen und wechselnden Handlungen auf die „Persönlichkeit“ als ein Subjekt beziehen kann, das eine gleichbleibende Intention unter moralischen Kriterien verfolgt, sind sie der Beurteilung zugänglich.²¹ Diese Annahme aber ist nach Kant ihrerseits nicht ohne bestimmte metaphysische Implikationen möglich: Nur wenn das empirische Wesen Mensch, der homo phaenomenon, an der „Persönlichkeit“ als moralischer Idee teilhat, d. h. homo noumenon, oder wie Kant es ausdrückt, Mitglied der „Verstandeswelt“, der intelligiblen Welt ist, ist es denkbar, daß die „Persönlichkeit“ in ihm zum objektiven Bestimmungsgrund seiner Handlungen werden kann.²²

Die Personalität ist also nicht wie bei Locke das Produkt des spezifischen menschlichen Handelns, sondern dessen Voraussetzung. Und „die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend“²³ zu sein. Ist nämlich der Mensch als homo noumenon, d. h. als das freie und als solches der Verantwortung fähige Wesen, das „Subjekt aller Zwecke“ und deshalb „Zweck an sich selbst“,²⁴ dann kommt die Achtung dem „uns möglichen Wille(n) in der Idee“²⁵ zu, also nicht erst dem moralischen Menschen, sondern dem der Moral fähigen Menschen, dem, der *unter* moralischen Gesetzen steht.

Damit bezieht Kant die als praktische Idee notwendige Personalität des Menschen auf seine Natur. „Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserem Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind,

¹⁸ Ebd.

¹⁹ I. Kant, MS AA VI, 223.

²⁰ I. Kant, KpV A 155.

²¹ Vgl. dazu Siep, Personbegriff (Anm. 13) 90–98.

²² Vgl. dazu bes. I. Kant, GMS AA IV 451 ff., 436; dazu F. Ricken, homo noumenon und homo phaenomenon. Ableitung, Begründung und Anwendbarkeit der Formel von der Menschheit als Zweck an sich selbst, in: O. Höffe (Hg.), Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar (Frankfurt a. Main 1989) 234–252, 240f.

²³ Kant, GMS AA IV, 440.

²⁴ Ebd. 431.

²⁵ Ebd. 440.

nur einen relativen Wert, und heißen daher *Sachen*, dagegen vernünftige Wesen *Personen* genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, aufzeichnet ...“²⁶ Doch wie prekär auch dieser Bezug auf die Natur bleibt, zeigt sich bei der Frage nach der Achtung vor *anderen* Personen und der Ausdehnung dieser Achtung. Da sich die Achtung vor der Person auf die „Anlage zum Guten“²⁷ bezieht, ist es für Kant keine Frage, daß die Achtung der Menschheit als Gattung gilt und der Mensch deshalb „verbunden (ist), die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen“.²⁸ Doch ist mir nach Kants erkenntnistheoretischen Prämissen der andere immer nur als homo phaenomenon gegeben, und darüber hinaus kann ich nicht wissen, ob ich seine Handlungszwecke zu respektieren habe, da ich nur aus der Perspektive der ersten Person wissen kann, ob sie als achtungswürdig zu betrachten sind. Hier hilft nach Kant offensichtlich nur das Prinzip der *Legalität* weiter, aufgrund dessen ich die empirischen Zwecke des anderen zu respektieren habe, solange sie rechtmäßig sind, weil die Rechtmäßigkeit auf dem Prinzip der Selbstzwecklichkeit beruht.²⁹ Wie aber steht es mit der Achtung vor solchen, die zum Gebrauch der Vernunft noch nicht gekommen sind? Unbefangen spricht Kant von „Kindern als Personen“ und hält es für „eine in praktischer Hinsicht ganz richtige und auch notwendige Idee, den Akt der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt und eigenmächtig in sie herüber gebracht haben“.³⁰ Wie schon der Wortlaut verrät, verwendet Kant hier einen Begriff von Person, der in einer vom eigenen Ansatz nicht gedeckten Weise Person auf eine der Vernunft fähige Gattungsnatur bezieht.³¹

II.

Bemerkenswerterweise hält der *neuzeitlich-moderne Gedanke von Menschenwürde und Menschenrechten* die beiden Momente fest, die Kant anführt, aber mit Hilfe seines Personbegriffs nicht in einen zwingenden Zusammenhang bringen kann, nämlich die Unantastbarkeit der Würde und die Ausdehnung dieser Würde auf alle Individuen der Gattung.³² Wie die Entfaltung des Würdeschutzes in den

²⁶ Ebd. 428.

²⁷ Kant, MS AA VI 441.

²⁸ Ebd. 462.

²⁹ Vgl. dazu Ricken (Anm. 22) 248 f.

³⁰ Kant, MS AA VI 280 f.

³¹ Vgl. Anm. 21.

³² Vgl. dazu ausführlicher L. Honnfelder, Die Begründbarkeit des Ethischen und die Einheit der Menschheit, in: G. W. Hunold/W. Korff (Hg.), Die Welt für morgen. Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft (München 1986) 315–327; ders., Menschenwürde und Menschenrechte. Christlicher Glaube und die sittliche Substanz des Staates, in: K. W. Hempfer/A. Schwan (Hg.), Grundlagen der politischen Kultur des Westens (Berlin 1987) 239–264; ders., Person und Menschenwürde. Zum Verhältnis von Metaphysik und Ethik bei der Begründung sittlicher Werte; in: G. Mer-

Menschenrechten etwa der Meinungs- und Gewissensfreiheit zeigt, ist der im Würdegedanken enthaltene Grund der Würde nicht ein „Speziesismus“,³³ nämlich nicht die bloße Zugehörigkeit zur biologischen Gattung *homo sapiens*, sondern das sittliche Subjektsein. Andererseits wird als Kriterium dafür, sittliches Subjekt zu sein und eine entsprechende Würde zu besitzen, nur die Eigenschaft *Mensch* zu sein betrachtet. Nicht ohne Grund wird daher im Sprachgebrauch der (auch von Kant in dieser Bedeutung gebrauchte) Terminus Mensch dem der Person vorgezogen. Nicht Rasse, Geschlecht oder andere körperliche Merkmale, noch Religion, moralisches Verdienst oder geistige Leistung begründen die Würde, sondern allein das Menschsein. Deshalb gehört zum Kern des Menschenrechtsgedankens der Anspruch auf *Vorgängigkeit* zu allem positiven Recht, und das bedeutet das Verbot der Einschränkung der Zuschreibung der Würde. Offensichtlich macht es das Proprium des Menschenrechtsgedankens aus, das sittliche Subjektsein (Personprinzip) und die Gattungszugehörigkeit (Naturprinzip), oder differenzierter ausgedrückt, die auf der Selbstzwecklichkeit des sittlichen Subjekts gegründete *Unabweisbarkeit der Verbindlichkeit* und die im Definitions- bzw. Einschränkungsverbot sich äußernde *Universalität der Ausdehnung* als eine unlösliche Einheit zu betrachten.

Bemerkenswert ist aber nicht nur die im Menschenrechtsgedanken begegnende Verbindung der beiden Momente, sondern die *weltweite Anerkennung*, die der Gedanke in dieser Verbindung gefunden hat. Ungeachtet seines kontingenten historischen Ursprungs in der antiken Philosophie sowie in der jüdischen und christlichen Tradition hat sich der Gedanke von Menschenwürde und Menschenrechten über alle Grenzen von Religionen, Kulturen und Ethosformen hinweg eine Anerkennung verschafft, die selbst diejenigen, die gegen ihn verstoßen, zwingt, ihren Verstoß zu rechtfertigen oder zu verschleiern. Dieses Phänomen weist darauf hin, daß man unterscheiden muß zwischen dem universal festhaltbaren *kognitiven Kern* des Gedankens, den in einer Mehrheit und Verschiedenheit begegnenden ‚tieferen‘ *motivierenden Begründungen* dieses Kerns und den ebenfalls in einer Vielheit und Verschiedenheit auftretenden gehaltvollen Gestalten des guten Lebens, d. h. den einen vollständigen Entwurf des gelingenden Lebens enthaltenden *Ethosformen*, in die der Kern eingebettet ist. Daß der Menschenrechtsgedanke de facto stets nur in Verbindung mit solchen tieferen Begründungen und eingebettet in gehaltvolle Ethosformen begegnet und sich vermutlich nicht ohne solche Kontexte bewahren läßt, ist kein Argument dafür, daß der Kern des Gedankens keine von diesen Kontexten unabhängige Gültigkeit besitzt. Dazu muß freilich der Kern des Gedankens *eng* gehalten und der Schutz der Würde auf das *Minimum* beschränkt werden, das als unaufhebbare Bedingung der Möglichkeit des sittlichen Subjektseins betrachtet werden muß. Würde man ihn als Formel für gelungenes Menschsein betrachten, geriete er in die Kontro-

tens/W. Kluxen/P. Mikat (Hg.), *Markierungen der Humanität. Sozialethische Herausforderungen auf dem Weg in ein neues Jahrtausend* (Paderborn/München/Wien/Zürich 1992) 29–46.

³³ Zum Terminus vgl. Singer, *Ethik* (Anm. 2) 70–100; vgl. dazu auch N. Hoerster, *Abtreibung im säkularen Staat. Argumente gegen den § 218* (Frankfurt a. M. 1991) 55–69.

verse über die konkreten Interpretationen des gelungenen Menschseins. Der Einwand, daß mit der Universalität der Geltung der Gehalt des Geltenden abnimmt, verschlägt nicht, weil die Funktion des Würdegedankens nicht darin besteht, die Quelle für einen Entwurf des gelungenen Menschseins zu sein, sondern als regulatives Prinzip die Bedingung der Möglichkeit solcher Entwürfe sicherzustellen. Deshalb überzeugt die Berufung auf die Menschenwürde auch gerade dort, wo sie dazu dient, elementare Verstöße sichtbar zu machen, d. h. die Grenze zu markieren.

Das in dieser Berufung zur Geltung gebrachte Prinzip ist seinerseits als gültig ausweisbar – und das macht die weltweite Plausibilität des Würdegedankens aus –, weil es nichts anderes festhält als die praktische Zuschreibung, ohne die sittliches Handeln überhaupt widersprüchlich wird. Jede Bestreitung des Würdeanspruchs, die in praktischer Absicht geschieht, müßte, in kantischen Begriffen formuliert, das Subjekt aller Zwecke in seiner Selbstzwecklichkeit voraussetzen, das es zugleich als diesen Zweck an sich selbst bestreitet. In aristotelischen Termini gesprochen liefe die Bestreitung auf die Aufhebung des praktischen Selbstverhältnisses hinaus, das menschliches Handeln als Handeln auszeichnet. In der Sprache der modernen Ethik wäre sie Aufhebung des *moral point of view*, ohne dessen Anerkennung moralische Ansprüche weder formuliert noch adressiert, noch bestritten werden können, ohne daß sich der Bestreitende außerhalb des Handlungskontextes selbst stellt.

Auch Versuche, die sich, wie der von *H. T. Engelhardt jr.*, angesichts der modernen Pluralität der Wertüberzeugungen und Ethosformen auf den „respect for persons“³⁴ beschränken, der notwendig ist, damit das Individuum seiner sittlichen Überzeugung folgen kann, oder die, wie bei *C. F. Gethmann*,³⁵ den reziproken Würdeschutz aus dem lebensweltlich vorgegebenen Wunsch nach friedlicher Konfliktregelung begründen, sind als Begründungen zu betrachten, die den Kerngedanken zwar nicht in seiner unbedingten, wohl aber unabdingbaren Gültigkeit aufweisen oder aber zumindest ihrerseits unterstellen.

Verstehen wir *Person* in der beschriebenen Weise als Ausdruck für eine im praktischen Selbstverhältnis des Menschen notwendig enthaltene praktische Zuschreibung, dann ist *Person* die Bezeichnung eines praktischen Begriffs, der nicht in der Metaphysik erkannt und dann in der Ethik angewendet wird, sondern der seine eigene ursprüngliche praktische Bedeutung hat. In diesem Sinn kann gesagt werden, daß die Ethik von der Metaphysik unabhängig ist bzw. ihr vorausgeht. Doch es ist die Frage, ob der praktische Begriff der Person auch metaphysikindifferent festgehalten werden kann oder ob er nicht zumindest bestimmte metaphysische Deutungen abweisen muß. Für Kant und Aristoteles läßt sich sagen, daß sich in ihrer Perspektive die Zuschreibung als Person bzw. als sittliches Wesen nicht festhalten läßt, wenn nicht zwischen vermeintlichen und wahren Inter-

³⁴ H. T. Engelhardt jr., *Foundations of Bioethics* (New York/Oxford 1986) 43.

³⁵ Vgl. C. F. Gethmann, *Lebensweltliche Präsuppositionen praktischer Subjektivität. Zu einem Grundproblem der „angewandten Ethik“*, in: H. M. Baumgartner/W. G. Jacobs (Hg.), *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens* (Stuttgart 1993) 150–170.

essen unterschieden und ein Interesse am eigentlichen Selbstsein, d. h. am Menschen als homo noumenon bzw. als Vernunft- und Freiheitswesen unterstellt werden kann.³⁶ Ist das aber nicht eine „höhere Wahrheit“³⁷, die unter den Bedingungen der durch Pluralität gekennzeichneten modernen Welt nicht mehr festgehalten werden kann? Trifft dies zu, dann muß umgekehrt gefragt werden, ob und wie sich unter diesen Bedingungen der Begriff der Person und die mit ihm verbundenen sittlichen Ansprüche, wie sie im Menschenrechtsgedanken formuliert sind, noch festhalten lassen.

III.

Damit sind die Ausgangsfragen für die jüngste Phase des Streits um die Person in der Ethik formuliert: In welcher Weise wird hier der Personbegriff verstanden, wie vermag er die im Menschenrechtsgedanken enthaltene doppelte Forderung aufzunehmen und den darin enthaltenen Bezug auf Natur herzustellen?

Will man jegliche „höhere Wahrheit“ vermeiden, liegt es nahe, auf das Eigeninteresse zu rekurrieren, und zwar in einer vernünftigen Form, die gleichen Interessen gleiches Gewicht zuordnet, sich also einer Verallgemeinerung einfacher Art unterwirft. Vertritt man diese Position in ihrer klassischen *utilitaristischen Version*, dann kann von einer Unantastbarkeit der Person keine Rede sein. Die Gründe, derentwegen die Tötung von Personen verwerflich ist, sind wie schon *J. Bentham* festgestellt hat,³⁸ keine anderen Gründe als die, die auch gegen das Töten anderer empfindungsfähiger Wesen sprechen, nämlich die, die generell gegen Handlungen sprechen, die mehr Leid als Lust, mehr Lasten als Nutzen zur Folge haben. Ist aber der Gesamtnutzen in der Form, wie ihn der klassische Utilitarismus versteht, das entscheidende Kriterium, können zwei entscheidende sittliche Forderungen, wie sie im Menschenrechtsethos enthalten sind, nicht angemessen aufgenommen werden, nämlich die nach *distributiver Gerechtigkeit* und die nach *Selbstbestimmung*. Denn die Forderung nach Gerechtigkeit setzt, wie *J. Rawls* gezeigt hat, voraus, daß als Beteiligte Personen unterstellt werden, die nicht nur über eine Vorstellung von ihrem Wohl, sondern auch über einen Gerechtigkeitssinn verfügen, und dazu genügt bereits wie bei Kindern die bloße Fähigkeit (*capacity*).³⁹ Und der Anspruch auf Selbstbestimmung kann nur dann gewahrt werden, wenn beispielsweise der Fall eines „paternalist killing“⁴⁰, d. h. der im langfristigen Interesse, aber gegen den Willen des Betroffenen erfolgenden Tötung, durch Einführung eines zusätzlichen Kriteriums ausgeschlossen werden

³⁶ Vgl. ausführlicher Honnefelder, Person (Anm. 32) 36 ff.

³⁷ Zum Terminus vgl. E. Tugendhat, Probleme der Ethik (Stuttgart 1984) 156; ders., Die Hilflosigkeit der Philosophen angesichts der moralischen Schwierigkeit von heute, in: ders., Philosophische Aufsätze (Frankfurt a. Main 1992) 371 ff.

³⁸ Vgl. J. Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (1789/1823) (Garden City/New York 1961) ch. XVII, A. 330.

³⁹ Vgl. J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit (Frankfurt a. Main 1979) 28–37, 553.

⁴⁰ Vgl. J. Glover, Causing Deaths and Saving Lives (Harmondsworth 1977) 83.

kann. Zu diesem Zweck in das utilitaristische Konzept ein „Autonomieprinzip“ einzuführen, wie *J. Glover* vorgeschlagen hat,⁴¹ hieße freilich dem Utilitarismus seine eigentliche Pointe zu nehmen und ihn als ein dem Autonomieprinzip nachgeordnetes Verfahren der Beurteilung von Handlungsfolgen zu verstehen, wie es auch beispielsweise innerhalb einer aristotelischen Ethik sinnvoll und notwendig ist.

Will man wie *P. Singer* u. a. am utilitaristischen Ansatz festhalten, die kontraintuitiven Konsequenzen seiner klassischen Form aber vermeiden, muß man nicht nur den Ansatz modifizieren, sondern zur Beurteilung des Tötungsverbots auch einen Personbegriff einführen. Gegeneinander abzuwägen, so lautet deshalb der veränderte Ansatz, sind nicht einfach einzelne aktuelle Interessen, sondern die *Präferenzen*, die von den Betroffenen hinsichtlich ihrer Wünsche und Interessen verfolgt werden und die es erlauben, auch zukünftige Interessen einzubeziehen.⁴² Unter diesem Gesichtspunkt ist es möglich, ein Tötungsverbot in bezug auf Personen zu rechtfertigen, ohne auf die bloße Zugehörigkeit zur biologischen Art *homo sapiens* zurückgreifen, also „speziesistisch“ argumentieren, oder „höhere Wahrheiten“ in Anspruch nehmen zu müssen. Kann man nämlich unterstellen, daß Personen sich vor anderen empfindungsfähigen Wesen dadurch auszeichnen, daß sie – und hier verwendet *Singer* verschiedene Ausdrücke – „eine Präferenz hinsichtlich ihrer Zukunft“ (preference about its own future) haben, „die Fortsetzung des Lebens vorziehen (prefers to continue living), die „Fähigkeit besitzen, sich das Weiterleben zu wünschen“ (capacity to desire to go on living), „fähig sind zu Wahl von Leben oder Sterben“ (capable of choosing to live or die) oder die eine „kohärente Vorstellung vom Tod“ (coherent conception of death) haben,⁴³ dann ist die Tötung als eine Handlung, die dieser Präferenz entgegensteht und die nicht durch andere Präferenzen aufgewogen wird, moralisch falsch und verboten.

Die Unantastbarkeit in Form des Tötungsverbots wird also mit dem Status einer Person begründet, und dieser Status wird mit dem Besitz bestimmter Eigenschaften gleichgesetzt oder von ihnen abhängig gemacht. Das aber bedeutet für *Singer*, daß es menschliche Wesen wie Embryonen, Imbezile und irreversibel Komatöse gibt, die nicht Personen sind, weil sie diese Eigenschaften nicht besitzen, so wie es umgekehrt in Form von bestimmten Affenspezies und eventuell auch Delphinen, Walen oder Schweinen Lebewesen gibt, die als Personen zu betrachten sind, weil sie – wenigstens in einem weiten Sinn – die genannten Eigenschaften besitzen, obwohl sie keine menschlichen Wesen sind.⁴⁴ Haben aber Embryonen aufgrund des Mangels der genannten Eigenschaften „überhaupt keinen Wert an sich (intrinsic value)“⁴⁵, dann sind sie auch in ihren Interessen – wie bei-

⁴¹ Vgl. ebd.

⁴² Vgl. *Singer*, Ethik (Anm. 2) 110–112.

⁴³ Vgl. ebd. 110–112, 165, (ders., *Practical Ethics* [Cambridge 1979] 81, 97, 131).

⁴⁴ Vgl. *Singer*, Ethik (Anm. 2) 130–133.

⁴⁵ Ebd. 162 f. (Ethics 118).

spielsweise dem, keinen Schmerz zu empfinden – nicht mehr oder weniger zu respektieren als andere ähnlich empfindungsfähige Wesen.

Wie aber schon *M. Tooley* bei seinem Versuch, das Tötungsverbot mit der Fähigkeit eines Lebewesens zu langfristigen Wünschen und Interessen zu begründen, festgestellt hat,⁴⁶ führt dies nur dann nicht zu kontraintuitiven Annahmen – wie etwa denen, daß schlafende, vorübergehend emotional Verwirrte oder in ihren Wünschen Indoktrinierte vom Tötungsverbot ausgenommen sind –, wenn diese Eigenschaften mit der Annahme einer *diachronen Identität* verbunden werden. Nur Subjekte, die sich ihrer selbst über die Zeit hinweg bewußt sind, können Interessen haben, die nicht an den Augenblick gebunden sind und die deshalb nach dem utilitaristischen Ansatz ein Tötungsverbot rechtfertigen.

Diachrone Identität aber läßt sich grundsätzlich auf zwei Wegen verstehen: als ein *Andauern eines Ereignisses* oder als *Andauern eines Dinges*. *D. Lewis* spricht im ersten Fall von „perdurance“, im zweiten Fall, der Fortdauer von Dingen, die sich trotz Änderung zahlreicher Eigenschaften als solche durchhalten (continuants), von „endurance“.⁴⁷ Faßt man nun, wie dies am konsequentesten *D. Parfit* getan hat, die diachrone Identität von Personen in den Spuren Lockes als eine Einheit von Ereignissen, nämlich als eine *Einheit von Personphasen* auf, dann ist die Einheit der Person nichts anderes als eine Relation von physikalischen, vor allem psychischen Ereignissen bzw. Phasen, die durch starke Ketten von „psychological connectedness“, vor allem in Form der Erinnerung, in eine Beziehung der Kontinuität gebracht sind.⁴⁸ Die Person ist nach Parfit diese, vor allem psychologische Kontinuität, und es bedarf nicht der Annahme einer „weiteren tieferen Tatsache“ (deep further fact),⁴⁹ wie es die Annahme einer fortdauernden Entität wäre.

IV.

Wichtig für unseren Zusammenhang ist nun die, wie ich meine, zutreffende These Parfits, daß der Präferenzutilitarismus auf diese *reduktionistische Sicht der Person* als einer psychologischen Einheit von Personphasen zur Wahrung seiner Konsistenz notwendig angewiesen ist.⁵⁰ Ist nämlich die Einheit eines Lebens weniger stark, nämlich nur die einer mehr oder weniger großen Kontinuität von Phasen, kann die distributive Gerechtigkeit stärker auf die Phasen und ihre Verbindungen als auf die jeweiligen Lebenseinheiten bezogen werden. Mit dem Ge-

⁴⁶ Vgl. *M. Tooley*, Abtreibung und Kindstötung (Abortion and Infanticide 1972), in: *A. Leist* (Hg.), *Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord* (Frankfurt a. Main 1990) 157–195; ders., *Abortion and Infanticide* (Oxford 21985) 121 ff.

⁴⁷ Vgl. *D. Lewis*, *On the Plurality of Worlds* (Oxford 1986) 202 ff.; vgl. dazu *E. Runggaldier*, *Personen und diachrone Identität*, in: *Ph. Jb.* 99 (1992) 262–286.

⁴⁸ Vgl. Parfit, *Reasons* (Anm. 3) 199–209.

⁴⁹ Ebd. 323.

⁵⁰ Vgl. ebd. 321–347.

wicht der distributiven Gerechtigkeit verliert auch der gegen den Utilitarismus erhebbarer Vorwurf der Mediatisierung der individuellen Person sein Gewicht; der Utilitarismus wird gleichsam „impersonal“. ⁵¹ Zugleich erlaubt die reduktionistische Perspektive eine Homogenisierung, die es möglich macht, die verschiedenen Zustände des Menschen ohne Inkonsistenz als Abstufungen der die Person konstituierenden *connectedness* aufzufassen und der präferenzutilitaristischen Beurteilung zu unterwerfen. „When we cease to believe that persons are separately existing entities, the Utilitarian view becomes more plausible.“ ⁵² Föten, geistig Schwerstbehinderte und irreversibel Komatöse sind dann zu Recht nicht als Personen zu betrachten. Und die Verantwortlichkeit des Menschen reicht soweit wie die durch sein Gedächtnis hergestellte Identität.

Trifft Parfits These vom Zusammenhang zwischen reduktionistischem Personbegriff und präferenzutilitaristischer Ethik zu und trifft darüber hinaus die Kritik an der Potentialitätsthese, gemeint ist die These, daß den menschlichen Wesen, die die Potentialität zu den Eigenschaften besitzen, um derentwillen die Person schützenswert ist, ihrerseits ein Anspruch auf solchen Schutz zukommt – ebenfalls nur unter Voraussetzung des reduktionistischen Personbegriffs zu, dann ist die Wertung der Person in der präferenzutilitaristischen Sicht alles andere als metaphysikindifferent. Im Gegenteil unterstellt sie eine Metaphysik, die theoretisch wie praktisch wenig plausibel ist.

Was der reduktionistische Personbegriff voraussetzt, ist *Quines* monistische Ontologie, die sich ihrerseits auf *Carnaps* Rezeption des vierdimensionalen Raum-Zeit-Systems *Minkowskis* stützt. ⁵³ Dinge sind nach dieser Ontologie auf zeitlich ausgedehnte Ereignisse reduzierbar, die ihrerseits als die zeitlichen Wege von Weltpunkten interpretierbar sind, wobei es von unserem jeweiligen praktischen Interessen abhängt, wie wir diese zeitlichen Einheiten bilden. Wie die Diskussion gezeigt hat, ⁵⁴ stößt eine solche Ontologie jedoch auf erhebliche theoretische wie praktische Schwierigkeiten: Der wichtigste Einwand ist wohl der, den auch *M. Lockwood* gegen den Warnock-Report angeführt hat, ⁵⁵ daß nämlich eine Weltbeschreibung, wie sie diese Ontologie gibt, mit derjenigen nicht vereinbar ist, die wir bei unserem natürlichen Sprechen verwenden. ⁵⁶ Trifft nämlich die Analyse *Kripkes* und *Putnams* zu, ⁵⁷ daß wir Eigennamen und Begriffe natürlicher

⁵¹ Ebd. 336.

⁵² Ebd. 342.

⁵³ Vgl. W. V. O. Quine, *Wort und Gegenstand* (1960) (Stuttgart 1980); R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt* (Hamburg 1928); H. Minkowski, *Raum und Zeit*, in: ders., *Ges. Abhandlungen*, Bd. 2, (Leipzig 1912). – Vgl. dazu Runggaldier, *Personen* (Anm. 46); ders., *Zur empiristischen Deutung der Identität von Personen als Kontinuität*, in: *Theol. Philos.* 63 (1988) 242–251.

⁵⁴ Vgl. Runggaldier, *Personen* (Anm. 47); ders., *Identität* (Anm. 53).

⁵⁵ Vgl. M. Lockwood, *Der Warnock-Bericht: eine philosophische Kritik*, in: *Leist* (Hg.), *Um Leben und Tod* (Anm. 46) 235–265, 245; ders., *Warnock versus Powell (and Harradine): When Does Potentiality Count?*, in: *Bioethics* 2 (1988) 187–213, 200.

⁵⁶ Vgl. auch Runggaldier (Anm. 53).

⁵⁷ Vgl. S. Kripke, *Name und Notwendigkeit* (1972) (Frankfurt a. M. 1981); H. Putnam, *Die Bedeutung von „Bedeutung“* (Frankfurt a. M. 1979).

Arten nur mit starrer Referenz verwenden, dann müssen wir bei Personen und Arten so etwas wie Entitäten annehmen, die fort dauern, auch wenn etliche ihrer Eigenschaften mit der Zeit wechseln. Aristoteles wäre nach dieser Sprachverwendung auch dann noch Aristoteles, wenn er nicht in Stageira geboren und nicht der Schüler des Platon gewesen wäre. Für eine ereignisontologische Deutung ist dagegen der zweite Aristoteles ein anderer und gewissermaßen nur das „Gegenstück“ (counterpart)⁵⁸ des ersteren. Gerade bei Personen aber nehmen wir an, daß sie noch die gleichen sind, auch wenn sie sich ändern, daß sie länger oder kürzer leben könnten, als sie tatsächlich leben, ohne dabei aufzuhören, dieselben zu bleiben. Wir fragen, wann das Leben einer Person begonnen hat und wie lang es gedauert hat, nicht aber, wann die Person begonnen hat und wie lange sie dauert. Für eine ereignisontologische Deutung sind es die Personen, die dauern, und ein Aristoteles, der nur zwei Stunden später gestorben wäre, wäre eine andere Person als der, den wir kennen.

Nicht zuletzt sind es *praktische* Phänomene, die die ereignisontologische Deutung aporetisch werden lassen: Angst vor zukünftigem Leiden ist nicht Angst vor einer *Phase* des Leidens, sondern davor, daß *ich selbst* leiden werde. Und die Möglichkeit, daß es auch Personen in Form von Zwei-Stunden-Phasen oder von Kombinationen aus bisher fremden Stücken geben kann, verstoßt vollständig gegen unsere landläufige Auffassung, nach der wir unter Personen solche Wesen verstehen, die bestimmte Gefühle die *ihren* nennen, die als solche Entwicklungen durchmachen und eine bestimmte Geschichte haben, an die Vorwürfe gerichtet und die zur Verantwortung gezogen werden können. Vor allem wird ein Fall unplausibel, den wir geradezu als Paradigma der Menschenwürde und der aus ihr folgenden Gewissensfreiheit verstehen, nämlich der *Gewissensfall*, in dem wir lieber den Tod des organischen Lebens in Kauf nehmen, als durch ein bestimmtes Handeln die personale Identität preiszugeben.⁵⁹ Fügt man hinzu, daß die angebotene Deutung der diachronen personalen Identität nicht nur an die Stelle der *Dinge* andere Entitäten, nämlich *Phasen*, setzt und bei der Konstitution der Einheiten aus diesen Phasen den Vorwurf der Zirkularität nur um den Preis vermeiden kann, diese Konstitution als konventionalistisch aufzufassen, dann wird man *P. Simons*⁶⁰ und *E. Runggaldier*⁶¹ zustimmen müssen, daß eine solche Ontologie die *Beweislast* für die mit ihr verbundene Umdeutung unserer natürlichen Sprachverwendung und unserer lebensweltlichen Erfahrung tragen muß und nicht umgekehrt.

⁵⁸ Vgl. Lewis, *On the Plurality* (Anm. 47) 202 ff.

⁵⁹ Vgl. dazu L. Honnefelder, *Praktische Vernunft und Gewissen*, in: A. Hertz u. a. (Hg.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 3 (Freiburg i. Br. 1982) 19–43, 31.

⁶⁰ Vgl. P. Simons, *Parts. A Study in Ontology* (Oxford 1987).

⁶¹ Vgl. Anm. 53.

V.

Es ist also gerade die *Sorge um ein Weiterleben*, auf die sich Singer und Parfit beziehen, die nicht nur gegen den von ihnen zugrunde gelegten Personbegriff spricht, sondern die einen ganz anderen Personbegriff fordert. Offensichtlich ist mein Wunsch zu überleben nicht so zu interpretieren, daß ich wünsche, daß es eine weitere zukünftige Phase gibt, zu der ich eine psychische Verbindung habe, sondern daß *ich* überlebe.⁶² Nicht *ob* ich überlebe, interessiert mich, sondern als *was* ich überlebe, nämlich als der, der ich bin. Gerade die *individuelle Biographie*, aus der sich mein Überlebenswunsch ergibt, kann durch die „pure metal connectedness“ Parfits nicht hinlänglich erklärt werden. Das Gedächtnis, das eine Verbindung zwischen den Bewußtseinszuständen herstellt, ist eine notwendige, aber offensichtlich keine hinreichende Bedingung personaler Identität. Deshalb leuchtet die These von *D. Wiggins* ein, daß die Überlebenssorge *notwendig* eine Identitätssorge einschließt.⁶³ Nur wenn es mir um mich und meine Identität geht, bin ich am Fortleben dieser Identität interessiert.

Und was für die praktische Dimension gilt, gilt nicht weniger für die theoretische: Begriffliches Denken und Urteilen erfordert die Annahme eines Subjekts, dem die Gedanken zuschreibbar sind und das zu ihnen Stellung zu nehmen vermag,⁶⁴ also eine – dem unsere Gedanken begleitenden „Ich denke“ Kants vergleichbare – einheitsstiftende Bezugsgröße, ohne die unsere theoretischen Vollzüge nicht erklärbar sind. Wie aber kann dieses „Ich“, als das wir uns selbst identifizieren und als das wir von anderen identifizierbar sind und an dessen Identität wir Interesse haben, gedacht werden, wenn es nicht hinreichend ist, seine Identität als ein „Bündel“⁶⁵ von Phasen zu denken?

Erneut gibt die Sprachverwendung Hinweise: Personen gehören nicht nur zu den Entitäten, auf die wir mit sprachlichen Ausdrücken Bezug nehmen, die wie die Eigennamen und der Sortalausdruck „Mensch“ eine starre Referenz besitzen, also ein „continuant“ unterstellen, sie haben auch, wie *P. F. Strawson* gezeigt hat, die Eigenart, daß von ein und demselben Individuum zugleich P(erson)-Prädikate (wie die Zuschreibungen von Handlungen, Intentionen, Gedanken, Gefühlen und Erinnerungen) als auch M(aterie)-Prädikate (wie die Zuschreibungen von körperlichen Eigenschaften und physikalischen Situationen) ausgesagt werden können.⁶⁶ Sind aber die P-Prädikate, wie sich etwa an Prädikaten wie Wahrnehmen oder Erinnern zeigen läßt, nur ebendenselben Subjekten zuschreibbar wie gewisse körperliche Eigenschaften, d.h. notwendig materie-einschließend (mat-

⁶² Vgl. dazu *D. Wiggins*, *The Concern to Survive*, in: ders. (Hg.), *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value* (Oxford 1991) 303–311; ders., *The Person as Object of Science, as Subject of Experience, and as Locus of Value*, in: *A. Peacocke/G. Gillett* (Hg.), *Persons and Personality. A Contemporary Inquiry* (Oxford 1987) 56–74.

⁶³ Vgl. *Wiggins*, *Concern* (Anm. 62) 303–305.

⁶⁴ Vgl. dazu *G. Gillett*, *Reasoning about Persons*, in: *Peacocke/Gillett* (Hg.), *Persons* (Anm. 61) 75–88.

⁶⁵ Vgl. ebd.

⁶⁶ Vgl. *Strawson*, *Einzeldinge* (Anm. 57) 110–149.

ter-involving)⁶⁷, dann zeigt sich, daß eine mentalistische wie eine physikalistische Deutung der Person auf eine Auflösung der ursprünglichen Einheit hinausliefe, die sich in der unterschiedslosen Prädizierbarkeit beider Prädikatstypen von ein und demselben Referenzobjekt und ihrem inneren Zusammenhang anzeigt. „Person“ ist daher für Strawson ein „ursprünglicher“, d. h. nicht durch eine Kombination früherer Begriffe wie Bewußtsein und Körper definierbarer Begriff.⁶⁸

Wenn wir uns an die Verwendung unserer natürlichen Sprache halten, scheint also ‚Person‘ der Ausdruck zur Bezeichnung eines Lebewesens zu sein, von dem wir eine unabschließbare Liste von P-Prädikaten und darin implizierten M-Prädikaten aussagen können, oder unter dem wir, um Wiggins’ Formulierung zu gebrauchen, ein Lebewesen verstehen, „bei dem wir nicht umhin können, es als ein tatsächliches oder mögliches Subjekt von Bewußtsein und als ein Objekt von wechselseitiger Zuschreibung und Interpretation zu betrachten“⁶⁹. Das aber bedeutet, daß die Begriffe Person und Mensch nicht nur auf das gleiche referieren, sondern sich wechselseitig interpretieren und daß wir den Menschen ohne seine Wahrnehmung als Person nicht als Subjekt von Zwecken verstehen können.

Damit sind zugleich auch die Voraussetzungen gegeben, der Rede von einer *potentiellen Person* einen Sinn zu geben. Gehen wir davon aus, daß die praktische Zuschreibung von ‚Person‘ ein „continuant“ meint, dann ist es ein grundsätzlicher Unterschied, ob ich von der Möglichkeit spreche, daß ein Lebewesen entsteht, das die Eigenschaften einer Person hat oder haben kann, oder von der Möglichkeit eines bereits bestehenden Lebewesens spreche, die für eine Person charakteristischen Eigenschaften aktuell auszubilden. Der mittelalterliche Aristotelismus unterschied in diesem Sinn zwischen der *potentia obiectiva* als einer Denkmöglichkeit und der *potentia subiectiva* als dem einem Seienden real inhärierenden Vermögen zur Ausbildung von Eigenschaften oder Tätigkeiten. Im Englischen könnte man in diesem Sinn zwischen „ability“ und „capability“⁷⁰ unterscheiden. Ein unlösbares „Abgrenzungsproblem“⁷¹ zwischen der Möglichkeit, Person zu werden, wie sie einem Spermium und derjenigen, wie sie einer Zygote zukommt, entsteht hier nur, wenn man diese Unterscheidung nicht beachtet oder sie deshalb für unerheblich hält, weil man eine ereignisontologische Deutung der Person vertritt. Gewiß müssen zur Existenz des Fötus bestimmte Bedingungen hinzutreten, damit er das werden kann, was in ihm angelegt ist. Daraus folgt aber keineswegs, daß Spermien und Eizellen, die ebenfalls unter bestimmten Bedingungen zu einer Person werden können, die gleiche Potentialität besitzen, so daß Nichtzeugen als eine ebenso verwerfliche Tat wie Abtreibung zu betrachten wäre. Einen Lebensprozeß, der zu einer Person führt, überhaupt nicht erst be-

⁶⁷ Vgl. Wiggins, Person (Anm. 62) 66.

⁶⁸ Vgl. Strawson, Einzeldinge (Anm. 62) 135.

⁶⁹ Wiggins, Person (Anm. 62) 69.

⁷⁰ Vgl. W. Wolbert, Wann ist der Mensch ein Mensch? Zur Frage nach dem Beginn und Ende personalen Lebens, in: V. Eid/A. Elsässer/G. W. Hunold (Hg.), *Moraltheol. Jahrb. 1. Bioethische Probleme* (Mainz 1989) 15–33, 25.

⁷¹ A. Leist, *Eine Frage des Lebens. Ethik der Abtreibung und der künstlichen Befruchtung* (Frankfurt a. M. 1990) 83 ff.

ginnen zu lassen, steht nur dann in „moralischer Symmetrie“⁷² zur Unterbrechung eines bereits begonnenen Lebensprozesses, wenn man dem Prozeß kein „continuant“ zugrunde legt, d. h. eine ereignisontologische Deutung der personalen Identität vertritt. Deshalb ist es auch inkonsequent, wie *N. Hoerster* diese Symmetrie zu bestreiten, zugleich aber die Abtreibung als den Fall zu interpretieren, in dem nicht ein Überlebensinteresse verletzt, sondern die *Entstehung* eines Überlebensinteresses verhindert wird. Denn dieses Argument unterstellt eine Unterscheidbarkeit des Lebewesens vor Ausbildung eines aktuellen Lebensinteresses von dem nach Ausbildung eines solchen Interesses, die nur unter Annahme einer ereignisontologischen Deutung der diachronen Identität überzeugend wäre. Wird aber eine ontologische Identität der aktuellen Person unterstellt, und diese Identität als unlösliche Einheit von Ich und Leib, von P- und M-Prädikaten betrachtet, ist es sinnvoll und geboten, die menschlichen Lebewesen, die noch nicht die aktuellen Eigenschaften einer Person im Sinn eines handelnden und damit unter der moralischen Differenz stehenden Subjekts haben, aber das Vermögen zu ihnen besitzen, als potentielle Personen zu betrachten. Es ist, wie *R. Hare* zu Recht argumentiert,⁷³ eine gebotene Verallgemeinerung *meines* Interesses, nicht abgetrieben worden zu sein, auf das Interesse *aller* späteren Personen. Daß dies aber, wie Hare meint, nicht ausschließt, die eine potentielle Person durch eine andere zu ersetzen, ist wiederum nur konsistent unter Voraussetzung der genannten Ereignisontologie. Zu Recht ordne ich aber den Beginn meines Lebens *mir* zu und halte mich für ebenso unverwechselbar wie mein Leben.

Auch *H. T. Engelhardt* vermag die Ausweitung des Personenschutzes und seine Grenzen nicht eigentlich zu begründen. Die Unantastbarkeit der Person (respect for persons) gilt, wie es im Anschluß an Kant heißt, den Menschen, die die Eigenschaften eines sittlichen Subjekts aktuell besitzen; andere menschliche Wesen wie Kinder und geistig Schwerstbehinderte (nicht aber Zygoten und Föten) erfahren diesen Schutz „unter sozialer Hinsicht“ (for social consideration), d. h. in bezug auf Personen im strikten Sinn.⁷⁴ De facto sind freilich die Personen im weiteren sozialen Sinn, die Engelhardt nennt, identisch mit den anderen Mitgliedern der Spezies *Homo sapiens*. Kriterium für eine solche Ausweitung des Personenschutzes kann aber nur die rein biologische Taxonomie oder der soziale Status oder die mehr oder weniger zufällige Deziision der Personen im strikten Sinn oder aber ein Bezug der Person auf die menschliche Natur sein, der nicht näher expliziert wird. Daß die Annahme einer Seele eine nicht konsensfähige metaphysische Position darstellt, ist kein Grund, um die diachrone Identität einer sich durchhaltenden Entität zu bestreiten, wie wir sie in unserer Sprachverwendung und in unserem praktischen Selbstverständnis unterstellen. Die Problematik des von Engelhardt verwendeten Abgrenzungskriteriums zeigt sich auch bei seiner Beurteilung des Potentialitätsarguments: Dem Fötus eine „potentiality to beco-

⁷² M. Tooley, *Abortion* (Anm. 47) 186.

⁷³ Vgl. R. Hare, *When does Potentiality Count? A Comment on Lockwood*, in: *Bioethics* 2 (1988) 214–223.

⁷⁴ Vgl. Engelhardt, *Foundations* (Anm. 34) 104–127.

me“ und dem Neugeborenen eine „potentiality of“ zuzuordnen, scheint mir nur dann konsistent zu sein, wenn man, was Engelhardt nicht tut, eine ereignisontologische Deutung der Person vertritt.⁷⁵

Versteht man die diachrone Identität der Person als das Fortdauern (endurance) einer Entität (continuant), muß freilich die Frage beantwortet werden, was denn der Zeitpunkt ist, bis zu dem diese personale Identität zurückzudatieren ist? Wie weit können und müssen wir unter den genannten Voraussetzungen die Zuschreibung des Personstatus ausdehnen? Der naturwissenschaftliche Befund enthält eine zweifache Aussage: Das menschliche Leben der Person geht in ununterbrochener Kontinuität zurück auf einen Beginn, der mit der Verschmelzung von Ei und Samenzelle und der Bildung eines neuen einzigartigen Genoms gleichzusetzen ist. Jede Zelle der aus der Befruchtung hervorgegangenen Zygote kann sich jedoch im frühen totipotenten Stadium, also bis zum Ende der Implantation, in mehrere Zellen teilen, aus denen je ein neues Individuum hervorgeht, sie kann sich aber auch in seltenen Fällen mit einer anderen von ihr getrennten Zelle zu nur einem Individuum rekombinieren.

Was besagt dies für den Beginn des Lebens der Person? Die Antwort gibt nicht schon der naturwissenschaftliche Befund, sondern seine philosophische Deutung. Dies ergibt sich schon daraus, daß dieser Beginn (wie auch das Ende des Lebens im Tod) nicht ein physikalischer *Zeitpunkt* ist, sondern ein *Prozeß*, der in der Deutung von seinem Ziel her seine Einheit gewinnt. Geht man nun davon aus, daß der Begriff der Person nur auf ein ontologisches Individuum angewendet werden kann, das in sich ungeteilt ist und nicht in weitere geteilt werden kann, dann kann der Begriff auf die Zygote nur angewendet werden, wenn sie ein in diesem Sinn individuelles menschliches Wesen darstellt. Die mögliche Zwillingsbildung muß dann entweder als Hervorgang eines weiteren Individuums aus einem gegebenen ersten als einer Art Elternzelle gedacht werden – mit der Schwierigkeit sagen zu müssen, wer denn von diesen beiden die zuerst bestehende menschliche Individualität fortsetzt – oder aber als Beginn zweier neuer menschlicher Individuen nach Untergang des bis dahin bestehenden Individuums – mit der Schwierigkeit, die unbestritten verbleibende genetische Kontinuität zwischen untergehendem Individuum und neu beginnenden Individuen angemessen erklären zu können. Eine Reihe von Autoren haben aus diesem Befund und den Problemen seiner Deutung den Schluß gezogen, daß zwischen genetischer Einzigartigkeit und ontologischer Individualität des menschlichen Lebewesens unterschieden werden muß und daß die Zygote bis zum Abschluß ihres Restriktionsprozesses, also bis zur Ausbildung des sog. Primitivstreifens, in dem die sich entwickelnde individuelle Gestalt sichtbar wird, als etwas genetisch Einzigartiges, aber nicht auch schon als individuelles menschliches Wesen betrachtet werden muß, um dann daraus zu folgern, daß die Existenz der Zygote bis zur Implantation so etwas wie ein präpersonales Stadium des menschlichen Lebens darstellt, ein menschliches Individuum in Potenz, und zwar im Sinn einer Po-

⁷⁵ Vgl. ebd. 110ff.; vgl. dazu auch den Diskussionsbeitrag zu Engelhardts Foundations (Anm. 34) von K. Hartmann in: *Journal of the Brit. Soc. for Phenomenology* 20 (1989) 166–169.

tenz, dieses Individuum erst werden zu können.⁷⁶ Dagegen haben zahlreiche andere argumentiert, daß die mit der Befruchtung einsetzende Entwicklung zwar Realisierungsstufen, aber keine Zäsuren kennt, die die mit der Verschmelzung der beiden Chromosomensätze einsetzende Kontinuität unterbrechen, so daß genetische Einzigartigkeit und numerische Individualität gleichgesetzt und die Zwillingsbildung als eine Art Vermehrung angesehen werden muß.⁷⁷

Wie immer man den naturwissenschaftlichen Befund deutet, fest steht, daß es sich um eine Entwicklung handelt und daß die Pflicht zum Schutz in dem Maß unstrittig ist, als diese Entwicklung als Beginn des Lebens eines menschlichen Individuums betrachtet werden muß, dem das aktive Vermögen eigen ist, die aktuellen Eigenschaften einer Person auszubilden. Kann aber überhaupt, so wird man fragen, ein Zweifel bei der *Deutung der Befunde* Auswirkungen auf die *praktische Zuschreibung* des Prädikats der Person und damit auf die Schutzwürdigkeit haben? Muß man nicht dem *benefit of the doubt argument* folgen – wie es übrigens auch Singer kennt, nur nicht in Anwendung auf die Zygote, sondern auf Tiere⁷⁸ –, also nach der Regel *idem est in moralibus facere et exponere se periculo faciendi* handeln, die es dem Jäger auf der Pirsch verbietet, bei einer bloßen Bewegung im Buschwerk zu schießen, wenn er nicht sicher weiß, ob sich Mensch oder Tier dahinter verbirgt? Geht man von der Triftigkeit dieser Regel aus, und dies liegt vor allem deshalb nahe, weil es sich hier um die Sicherung zwar nicht des höchsten, aber eines fundamentalen Gutes handelt, das zudem durch das Verbot einer willkürlich eingrenzenden Definition geschützt ist, dann muß der *tutoristische Weg* gewählt werden, nämlich ungeachtet einer zweifelsfreien Klärung der Frage nach dem Beginn des Lebens eines individuellen menschlichen Lebewesens die Zygote *wie* ein solches, d. h. *wie* eine Person zu behandeln. Oder ist hier, wie von anderen Autoren argumentiert wird, nicht auch eine *probabilistische Lösung* legitim, nach der im Zweifel über das Zutreffen einer Vorschrift auch die weniger verpflichtende Handlungsalternative gewählt werden kann, sofern für sie gute Gründe angebar sind, und ist dies nicht vor allem dann legitim, wenn sich der Handelnde (in Abweichung vom Jäger des klassischen Beispiels) in einer Situation der Not befindet und Anspruch gegen Anspruch steht?⁷⁹

Ich breche die Hinweise auf das letzte konkrete Stück des *Streits um die Person* ab – zumal es mir nicht um die Abtreibungsproblematik, sondern um den praktischen Personbegriff geht – und komme zu einem *Resümee*, das freilich angesichts des fortdauernden Streits nur den Charakter eines Zwischenergebnisses haben

⁷⁶ So nicht nur der Warnock-Report, sondern auch etliche katholische Moraltheologen wie etwa N. A. Ford, *When Did I Begin? Conception of the Human Individual in History, Philosophy and Science* (Cambridge 1988); Th. A. Shannon/A. B. Wolter, *Reflections on the Moral Status of the Pre-Embryo*, in: *Theol. Studies* 51 (1990), 603–626; R. A. McCormick, *Who or What is the Preembryo?*, in: *Kennedy Institute of Ethics Journal* 1 (1991) 1–14.

⁷⁷ Vgl. G. Rager, *Individualität und Personalität des Ungeborenen*, in: D. Berg (Hg.), *Würde, Recht und Anspruch des Ungeborenen* (München 1992) 82–101.

⁷⁸ Vgl. Singer, *Ethik* (Anm. 2).

⁷⁹ Vgl. dazu McCormick, *Who or What* (Anm. 76); C. A. Tauer, *The Tradition of Probabilism and the Moral Status of the Early Embryo*, in: *Theol. Studies* 45 (1984) 3–33.

kann: Person ist im ethischen Zusammenhang eine praktische Zuschreibung, mit der ich mich selbst und den anderen als ein sittliches Subjekt identifiziere. Diese Identifizierung impliziert eine Anerkennung der Würde des sittlichen Subjekts, d. h. eine Anerkennung der Unantastbarkeit seines Subjektseins. Der unmittelbare Grund der Unantastbarkeit ist nicht der Besitz bestimmter biologischer oder metaphysischer Eigenschaften, sondern sein Status, Subjekt von ihm selbst verantworteter Zwecke zu sein, oder anders ausgedrückt, seine Freiheit als Bedingung der Möglichkeit einer Selbstbindung an das Gute. Da dieses Subjektsein mit jedem sittlichen Anspruch erfahren wird, ist Ethik nicht abhängig von vorgängiger metaphysischer Erkenntnis.

Auch die Frage, wie weit die Anerkennung der Person zu ziehen ist, ist zunächst einmal eine Frage des ethischen Standpunktes. Wer nur den als Person anerkennt, der der reziproken Anerkennung aktuell fähig ist, vermag zwar Sittlichkeit als „Fairneß“ zu erklären und eine Verallgemeinerungsforderung erster Stufe zu begründen, nicht aber, wie *G. Patzig* zu Recht gegen *Hare* eingewendet hat,⁸⁰ Sittlichkeit als „Solidarität“. Solidarität, die auch die Schwächsten der Gesellschaft umfassen soll, impliziert eine Verallgemeinerbarkeit, die von allen besonderen Attributen absieht und Unantastbarkeit nur dem Menschen als Menschen zuspricht.

Damit wird deutlich, daß die Würde der Person auf die Gattungsnatur bezogen werden muß, sollen die beiden Momente des Menschenrechtsgedankens – Unantastbarkeit und Eingrenzungsverbot – festgehalten werden. Jede Auslegung des Personbegriffs, die den Bezug auf die Natur eingrenzt, hat daher die Beweislast zu tragen. Dies gilt vor allem dann, wenn wie von Parfit, Singer u. a. eine Metaphysik der Person zugrunde gelegt wird, die nicht nur auf höchst problematischen metaphysischen Prämissen beruht, sondern auch die Selbstausslegung des Sittlichen nicht angemessen aufzunehmen vermag.

Im Zweifelsfall ist daher dem Personverständnis zu folgen, wie es unsere natürliche Sprachverwendung vor allem im Bereich praktischer Selbst- und Fremdzuschreibung kennt. Hier begegnet Person als ursprünglicher Begriff, der ein menschliches Individuum bezeichnet, dem eine offene Liste sich implizierender mentaler und materieller Prädikate zusprechbar ist. Damit wird ein ursprünglicher Bezug von Person auf Natur sichtbar, der es als sinnvoll und geboten erscheinen läßt, auch das individuelle menschliche Wesen, das das aktive Vermögen zur Ausbildung der Eigenschaften hat, derentwegen das menschliche Individuum Anrecht auf den Schutz als Person hat, als eine solche Person zu betrachten.

Wie freilich die Probleme zeigen, die mit der Frage nach dem Beginn des Lebens des menschlichen Individuums verbunden sind, wird der Streit um die Person in der angewandten Ethik zugleich zu einer *Herausforderung an die Philosophie*. Nämlich zu der Herausforderung, das zu leisten, was Aristoteles und das ihm folgende Mittelalter unter Rückgriff auf die Naturwissenschaft ihrer Zeit

⁸⁰ Vgl. *G. Patzig*, Ökologische Ethik, in: *O. Peisl/A. Mohler* (Hg.), *Schriften der Carl Friedrich von Siemens Stiftung* Bd. 7 (München 1983); ders., *Der Unterschied zwischen subjektiven und objektiven Interessen und seine Bedeutung für die Ethik* (Göttingen 1978).

schon einmal leisteten und was der die Würde explizierende Personbegriff der Neuzeit offen läßt, nämlich jenen Bezug der Person auf die Natur überzeugend zu explizieren, den unsere praktische Zuschreibung benennt. Es ist offensichtlich der Streit über den Umgang mit den neuen Handlungsmöglichkeiten in Naturwissenschaften und Medizin, in dem über das Selbstverständnis des Menschen in der nächsten Zukunft entschieden wird.