

führen, daß dieses Niveau nicht aus dem Blick gerät: „Wer sich damit abmüht, schwachsinnige Argumente zurückzuweisen, wird es am Ende mit ebenso stupiden Gründen tun“ (A 32). Der Reaktionär vermag als einer der wenigen, jegliche Verbeugung vor der Popularität zu vermeiden. Noch ist Gómez Dávila, soweit ich sehe, in kaum einem geläufigen Lexikon der Literatur oder Philosophie zu finden.²⁷ Er ist ein wahrer Einziger, einer aus jenem „Häuflein der versprengten Einzelnen“, von dem Botho Strauß gesprochen hat;²⁸ doch sein Werk, so steht zu vermuten, wird die ihm gebührenden Leser finden. „Wenn wir auch so ziemlich zu allen Zeiten die Gorgiasse und Hippiasse oben auf sehen, das Absurde in der Regel kulminiert und es unmöglich scheint, daß durch den Chorus der Bethörer und Bethörten die Stimme des Einzelnen je durchdränge; – so bleibt dennoch jederzeit den ächten Werken eine ganz eigentümliche, stille, langsame, mächtige Wirkung (...)“²⁹

Personen, Menschen und die Natur jenseits des Biologismus

Eine Antwort auf kritische Einwände gegen
Robert Spaemanns Philosophie des Personseins¹

Holger ZABOROWSKI (Oxford (UK) und Freiburg i. Br.)

I. Das Selbstverständliche erinnern. Robert Spaemanns Philosophie des Personseins

Robert Spaemanns Philosophieren kann als eine denkerische Verteidigung des Selbstverständlichen interpretiert werden, die nach der Legitimation der Abweichung und Hinterfragung von gegebener Normalität fragt. Diese Ausgangslage ist zunächst schwierig: „Wer ein Tabu bricht,“ so schreibt Spaemann mit Bezug auf die Euthanasiedebatte, „hat zunächst einen argumentativen Vorteil. Nicht nur Borniertheit, Dumpfheit und Unmündigkeit leben ja vom passiven, schweigenden, unreflektierten Einverständnis, auch die Fundamente der Humanität bedürfen der Verankerung in der Tiefe des Selbstverständlichen und der Fähigkeit zur schlichten Empörung, wo sie in Frage gestellt werden.“²

Die zahlreichen Veröffentlichungen jüngeren Datums, die die Implikationen des Personbegriffes thematisieren, zeigen deutlich, daß diese Aufgabe, das Selbstverständliche zu verteidigen, auch in bezug auf den Personbegriff angezeigt ist. In *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚Etwas‘ und ‚Jemand‘*³ hat sich Spaemann daher kritisch mit der Infra-

²⁷ Als Ausnahme siehe den Eintrag bei F. Volpi (Hg.), *Großes Werklexikon der Philosophie*, Bd. 1: A-K (Stuttgart 1999) 580 f.

²⁸ B. Strauß, *Anschwellender Bocksgesang*, in: Schwilk/Schacht (Hg.), *Die selbstbewußte Nation*, 33.

²⁹ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I* (Frankfurt/M. 1986) 26.

¹ Prof. Dr. Oliver O'Donovan, Prof. Dr. Thomas Buchheim, Stephan Loos und Ingrid Hornung sei an dieser Stelle Dank für ihre Anmerkungen, Anregungen und Geduld gesagt.

² Vgl. R. Spaemann, *Es gibt kein gutes Töten*, in: R. Spaemann und T. Fuchs, *Töten oder sterben lassen? Worum es in der Euthanasiedebatte geht. Mit Beiträgen von Cordelia Spaemann und Martin Schmidt* (Freiburg, Basel, Wien 1997) 12–30, 12.

³ Vgl. R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚Etwas‘ und ‚Jemand‘* (Stuttgart 1996).

gestellung des Personseins aller Menschen auseinandergesetzt, die vor allem in der anglo-amerikanischen Diskussion einen zunehmenden Einfluß gewinnt. Vornehmlich Peter Singers populistische Infragestellung des Personsein aller Menschen,⁴ Derek Parfits Kritik der Bedeutung personaler Identität,⁵ aber auch die postmoderne Deklaration, das Subjekt sei tot, stehen im Hintergrund von Spaemanns Überlegungen.

II. Die Kritik Thorsten Jantscheks

Thorsten Jantschek hat Robert Spaemanns *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚Etwas‘ und ‚Jemand‘* vor dem Hintergrund der deutschsprachigen und anglo-amerikanischen Debatte um das Personsein in seinem Aufsatz *Von Personen und Menschen. Bemerkungen zu Robert Spaemann*⁶ diskutiert. Angesichts der philosophischen Fragen, die sich an eine empirische Bestimmung des Personseins stellen, sei, unterstreicht Jantschek, Spaemanns Versuch ein „Alternativkonzept [...], eine Rekonstruktion des Begriffs der *Person als ganzer*, die auch unter den Bedingungen ‚nachmetaphysischen‘ Denkens als haltbar sich erweisen kann.“⁷ Jantschek merkt in seinem Aufsatz zu Spaemann kritisch an, daß ihm „nicht die Verbindung von ‚Mensch‘ und ‚Person‘, die es erlaubt, einen begrifflichen Satz wie ‚Alle Menschen sind Personen‘ zu äußern, sondern Spaemanns Neigung, die deskriptive Seite des Ausdrucks ‚Mensch‘ biologistisch zu bestimmen“⁸, problematisch erscheine. „Spaemann hat,“ so Jantschek, „diesen biologistischen Zug in der Hinterhand. [...] erstens hat Spaemann keinen über das Leben hinausreichenden Personenbegriff, der die Integration von Föten in die Klasse der Personen zuließe. [...] Spaemann setzt nämlich zweitens auf die Verwandtschaftsbeziehung von Lebewesen als artkonstitutives Merkmal.“⁹

Im folgenden soll einerseits aufgezeigt werden, daß Spaemann nicht biologistisch argumentiert, zum anderen wird gefragt werden müssen, inwiefern der Personbegriff Spaemanns „über das Leben“ hinausreicht und wie sich die Einheit von Mensch- und Personsein *nicht-biologistisch* explizieren lasse, so daß auch die Personalität von Föten nicht nur Sache eines Interesses „an einem möglichst frühen Beginn dieser Existenz“¹⁰ ist, sondern philosophisch ausgewiesen werden kann. Zudem wird der *Differenz* von „Person“ und „Mensch“ Aufmerksamkeit zu schenken sein, denn dann dürfte deutlich werden, daß ein beispielsweise politisch begründeter Verzicht auf den Personbegriff¹¹ nicht einfachhin auf ein ersetzbares Synonym

⁴ Vgl. P. Singer, *Practical Ethics* (Cambridge 2 1997) vor allem 85 ff. und 110 ff.

⁵ Vgl. D. Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford 1984); für eine – im Prinzip wohlwollende und mit Detailfragen beschäftigte – Kritik Parfits siehe: J. Dancy, *Reading Parfit* (Oxford 1997).

⁶ Th. Jantschek, *Von Personen und Menschen. Bemerkungen zu R. Spaemann*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46 (1998) 459–484.

⁷ A. a. O. 467. Spaemann selbst betrachtet sein Denken aber gerade als metaphysischen Realismus: „Nur soviel ist damit gesagt: Ohne Transzendieren der Erscheinung auf ein Seiendes hin, das sich zeigt und sich zugleich verbirgt, gibt es keine Personen.“ (Spaemann, *Personen*, 89). Wie sich Spaemanns Denken trotz seiner Tendenz, eine realistische Metaphysik vor dem Hintergrund eines am Personsein orientierten Wirklichkeitsverständnisses zu verteidigen, auch unter den Bedingungen nachmetaphysischen Denken als haltbar erweisen läßt, belegt Jantschek leider nicht. Außerdem bleibt fraglich, inwiefern Spaemanns Denken von seinen metaphysischen Grundlagen „befreit“ werden und so für „nachmetaphysisches Denken“ fruchtbar gemacht werden kann. Einheit und Konsistenz des Spaemannschen Werkes erlauben nur sehr bedingt die Isolierung einzelner Philosopheme von ihrer Begründung und von ihrem weiteren Kontext.

⁸ A. a. O. 476.

⁹ A. a. O. 476 f.

¹⁰ A. a. O. 477.

¹¹ A. a. O. 483.

zu „Mensch“ verzichtet, sondern auch auf Dauer zu einer Verschiebung des semantischen Gehaltes von „Mensch“ führen kann, basiert doch „Person“ nicht auf der normativen (und nur dann synonymen) Verwendung von „Mensch“ – sondern umgekehrt.

Insofern Jantscheks Kritik in ähnlicher Weise exemplarischen Charakter zeigt wie Spaemanns Verteidigung des Personbegriffes, geht es im folgenden nicht nur um die Erörterung der korrekten Interpretation von Spaemanns Philosophie des Personseins, sondern um die grundsätzliche Frage, inwiefern das Personsein aller Menschen sich philosophisch einholen und argumentativ verteidigen läßt. Damit versucht dieser Aufsatz, auf typische Einwände, die philosophischen Verteidigungen des Personbegriffes und des Personseins aller Menschen gegenüber geäußert werden, eine Antwort zu formulieren und zu zeigen, wie sich der Gedanke, daß alle Menschen Personen seien, jenseits von Biologismus (und auch Speziesismus) und unausgewiesenen Interessen verteidigen läßt und wie zugleich begrifflich zwischen „Mensch“ und „Person“ differenziert werden kann und muß.

In diesem Aufsatz werden daher zunächst Jantscheks Einwände entkräftet, Spaemanns Denken sei biologistisch und von einem nicht legitimierbaren Interesse geleitet; im Anschluß daran wird die begriffliche Differenz von „Mensch“ und „Person“ vor dem Hintergrund von Spaemanns Denken verteidigt. Die Aussage, daß alle Menschen Personen seien, ist nämlich keine begriffliche Tautologie (denn dann wäre u. U. einer der Begriffe redundant), sondern die Entfaltung dessen, wie Menschsein geschieht: als Freiheit, die sich in ihrem Verhältnis zu ihrer Natur zur Verantwortung gerufen erfährt.

Jantschek hat sicherlich recht, wenn er anmerkt, daß wir „[f]ür die alltäglichen Zwecke [...] keine scharfen Definitionen, sondern eine funktionierende Prädikatenpraxis“¹² bräuchten. Allerdings entstehen die philosophischen, theologischen und bio- und medizinethischen Probleme, auf die Spaemann zu antworten versucht, gerade *nicht* in Alltagssituationen. Aus diesem Grund ist es wichtig, in der Auseinandersetzung zwischen Jantschek und Spaemann „scharfe Definitionen“ zu erarbeiten. Wir werden dabei sehen, daß Robert Spaemanns Philosophie gerade um Hinblick auf die Klarheit und Schärfe seiner Definitionen und Begriffe der Kritik Thorsten Jantscheks überlegen ist.

III. Spaemanns vermeintlicher Biologismus

Jantscheks Rede von einem „biologistischen Menschenbegriff“¹³ *scheint* zwei Vorwürfe an die Adresse Robert Spaemanns zusammenzufassen: zum einen den des Speziesismus, d. h. der, so die bis auf Bentham zurückgehenden Kritiker wie Peter Singer, nicht rational zu rechtfertigenden Höherbewertung eines Lebewesens gegenüber Lebewesen anderer Spezies allein aufgrund seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten biologischen Spezies (deshalb spricht Jantschek wohl kontinuierlich von einem biologistischen *Menschenbegriff* und nicht – wesentlich präziser und weniger mißverständlich, da der Menschenbegriff immer eine biologische Dimension umschließt – von einer biologistischen Fundierung des Personenbegriffes), zum anderen den des Biologismus, d. h. die die Neutralitätspflicht der Naturwissenschaften verletzende Begründung von Normen durch den Bezug auf biologische Fakten. Beide Vorwürfe sind falsch.

Ob Jantschek Spaemann tatsächlich auch Speziesismus vorwirft oder nur zu unpräzisen Formulierungen greift, ist allerdings schwer auszumachen.¹⁴ Fast ergibt sich nämlich der Eindruck, Jantschek unterlasse bewußt nötige Differenzierungen, um dem Vorwurf des Bio-

¹² A. a. O. 480.

¹³ A. a. O. 476 f. passim.

¹⁴ Daß Jantschek Spaemann *nicht* des Speziesismus bezichtigt, ist wesentlich deutlicher in seiner Rezen-

logismus ein noch größeres Gewicht beizumessen. Es erscheint nämlich wahrscheinlich, daß Jantschek sich nicht nur in seiner Kritik an empirischen Personenbegriffen an Spaemann anlehnt, sondern auch in Spaemanns Werk eine dritte Alternative zum Spezieszismus sieht.¹⁵ Zum anderen entkräftet er selbst den gegen Spaemanns (aber auch gegen sein eigenes) Personenverständnis richtbaren Spezieszismusvorwurf erfolgreich mit der Erklärung, es sei ein Fehler, „Spezieszismus mit einem epistemologischen Anthropozentrismus zu verwechseln.“¹⁶ Selbst wenn Delphine Personen wären, können wir nämlich nur in Analogie zu unserer eigenen Erfahrung als Personen ihnen das Personsein zusprechen.¹⁷

Während manche Formulierungen, wenn sie von ihrem Kontext isoliert werden, so verstanden werden könnten, als sei Spaemann „Spezieszist“,¹⁸ macht Spaemann bereits in der Einleitung zu *Personen* darauf aufmerksam, „daß wir diesen Anspruch [scil. der Personalität, H. Z.] zwar aufgrund gewisser Artmerkmale zuerkennen, daß es aber für die Anerkennung als Person nicht auf das tatsächliche Vorhandensein dieser Merkmale ankommt, sondern nur auf die Zugehörigkeit zu einer Art, deren typische Exemplare über diese Merkmale verfügen.“¹⁹ Der Spezieszismusvorwurf unterstellt Spaemann, er meine etwas ganz anderes, als er hier sage (nämlich daß a priori schon festgelegt sei, daß nur typische Exemplare der Art *Mensch* die fraglichen Eigenschaften hätten).

Menschsein ist für Spaemann eine *ausreichende*, aber *nicht* eine *notwendige* Bedingung für das Personsein. Der letzte Abschnitt von *Personen* (ein ausblickendes Fazit) lautet daher folgendermaßen: „Personenrechte sind Menschenrechte. Und wenn sich andere natürliche Arten im Universum finden sollten, die lebendig sind, eine empfindliche Innerlichkeit besitzen und deren erwachsene Exemplare häufig über Rationalität und Selbstbewußtsein verfügen, dann müßten wir nicht nur diese, sondern alle Exemplare dieser Art ebenfalls als Personen anerkennen, also zum Beispiel möglicherweise alle Delphine.“²⁰ Diesen Satz als ironische *captatio benevolentiae*²¹ lesen zu wollen und somit den Spezieszismus-Vorwurf bestätigt zu sehen, scheint kaum möglich, konstatierte Spaemann doch schon vorher: „[W]enn wir bestimmte Individuen als ‚Personen‘ bezeichnen, dann gerade nicht, sofern sie einer bestimmten Klasse angehören oder Instantiierungen eines allgemeinen Begriffs sind.“²²

sion von „Personen. Versuche über den Unterschied von ‚etwas‘ und ‚jemand‘ in der Frankfurter Rundschau vom 02. 11. 1996 formuliert.

¹⁵ Vgl. Th. Jantschek, *Von Personen und Menschen*, 467.

¹⁶ A. a. O. 479.

¹⁷ Vgl. zu diesem Erfahrungsbegriff im Gegensatz zum „objektiven“ und anti-anthropomorphen Erfahrungsbegriff der Naturwissenschaften: R. Löw, *Natur und Zweck. Einige neuere Aspekte zum Problem der Naturteleologie*, in: Scheidewege. *Jahresschrift für skeptisches Denken* 14 (1984/85) 342–358, v. a. 354 f.

¹⁸ Zum Beispiel folgende Bemerkung: „Worauf es ankommt, ist, daß wir personale Identität nicht durch qualitative Merkmale definieren, wengleich es qualitative Merkmale der Spezies Mensch sind, die uns diese Abstraktion möglich machen.“ (R. Spaemann, *Personen*, 19).

¹⁹ A. a. O. 11.

²⁰ A. a. O. 264.

²¹ In der Tat kommt Spaemann hier Singer entgegen; kritisch auseinandergesetzt hat sich mit Singers Extension des Personenbegriffes K. Blumer, *Sind Tiere Personen? Eine Analyse terminologischer Kontroversen in der gegenwärtigen bioethischen Diskussion dargestellt am Beispiel der Position von Peter Singer*, in: *Theologie und Philosophie* 73 (1998) 524–537.

²² Vgl. R. Spaemann, *Personen*, 25. Zudem verweist Spaemann direkt nach der fraglichen Aussage, daß das einzige Kriterium für Personalität nur die „biologische Zugehörigkeit zum Menschengeschlecht“ sein könne und dürfe, in einer seiner seltenen Fußnoten auf David Wiggins Buch *Sameness and Substance* und, weit seltener noch, zitiert daraus folgende *nicht*-speziesistische und *nicht*-empirische Personendefinition: „[A] person is any animal the physical make-up of whose species constitutes the species typical members thinking intelligent beings, with reason and reflection, and typically enables them to consider themselves

In seiner Kritik an einem „biologistischen Menschenbegriff“ bezieht sich Jantschek u. a. auf folgende Aussage Spaemanns: „Es kann und darf nur ein einziges Kriterium für Personalität geben: die biologische Zugehörigkeit zum Menschengeschlecht.“²³ Dieser Satz bedarf der sorgfältigen Interpretation. So gilt beispielsweise zu klären, wie die Einheit von *logischer* Möglichkeit („kann“) und *normativer* Limitierung („darf“) zu denken ist oder wie die Begriffe „biologisch“ und „Menschengeschlecht“ zu verstehen sind.

Wenige Seiten vorher war Spaemann noch auf den Kantischen Terminus „Menschenfamilie“ eingegangen, der sowohl „die Familie des Menschen und das, was den Menschen zur Person macht“²⁴ bedeute: „Entweder, diese Familie ist von vornherein eine Personengemeinschaft, oder der Begriff der Person als eines ‚Jemand‘ eigenen Rechtes ist noch gar nicht entdeckt oder wieder vergessen.“ Ähnliches gilt für den Begriff „Menschengeschlecht“, da auch „Menschengeschlecht“ mehr als eine biologische Gattung im Sinne neuzeitlicher Biologie bezeichnet, handelt es sich doch von vornherein um eine Gemeinschaft von Personen. Gerade dieser Gedanke bzw. ein mögliches Mißverständnis dieses Gedankens hat aber Jantscheks Kritik herausgefordert.

Im Zusammenhang mit dem Vorwurf des Biologismus (und möglicherweise des Speziesismus) vermutet Jantschek nämlich bei Spaemann eine „Naturalisierungstendenz“ und hebt hervor, daß diese „in einer gewissen Spannung zu den sonst eher antinaturalistisch gehaltenen Thesen Spaemanns“²⁵ stehe. Dieser Naturalismusvorwurf lebt aber von einer ganz bestimmten Voraussetzung, nämlich von einem Vorverständnis dessen, was Natur sei. Dieses Vorverständnis präsupponiert die moderne „Dialektik zwischen Spiritualismus und Naturalismus [...], die für unsere Epoche kennzeichnend ist. Man könnte auch [...] von einer Subjektivität, die ihre Natürlichkeit desavouiert, und von einer Natur, der keine spirituelle Dimension zuerkannt wird“²⁶ sprechen. Unter der philosophischen Voraussetzung einer Trennung von Sein und Sinn kann Naturalismus nur ein unerlaubter ideologischer Trugschluß sein. Darin haben die Kritiker der *natural fallacy* seit Hume recht. Was sie allerdings übersehen, sind die ideengeschichtlichen Voraussetzungen ihrer eigenen Position. Wer, wie Spaemann, diese Voraussetzungen nicht teilt, sondern naturphilosophisch sich um die Rehabilitierung teleologischen Denkens bemüht²⁷ und der Tendenz moderner Wissenschaften zur Objektivierung, zur Homogenisierung der Erfahrung, zur Universalisierung und zur Hypothesisierung kritisch gegenübersteht²⁸, der hat jeden Naturalismusvorwurf (handle es sich nun um Biologismus oder Speziesismus) schon a priori entkräftet, insofern er die Voraussetzungen, die diesen Vorwurf sinnvoll machen, nicht teilt. Dieser Ansatz ist allerdings nicht als naturalis-

the same thinking things, in different times and places“ (D. Wiggins, *Sameness and Substance* (Oxford 1980) 188).

²³ Vgl. R. Spaemann, *Personen*, 264.

²⁴ A. a. O. 256.

²⁵ Vgl. Th. Jantschek, *Von Personen und Menschen*, 476.

²⁶ Vgl. R. Spaemann, *Personen*, 104.

²⁷ Vgl. vor allem: R. Spaemann und R. Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens* (München 1981); zu Spaemanns Teleologieverständnis: R. Isak, *Evolution ohne Ziel? Ein interdisziplinärer Forschungsbeitrag (= Freiburger Theologische Studien 151)* (Freiburg, Basel, Wien 1992); E. Zwierlein, *Das Höchste Paradigma des Seienden. Anliegen und Probleme des Teleologiekonzeptes Robert Spaemanns*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41 (1987) 117–129; A. M. González, *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann* (Navarra 1996).

²⁸ Vgl. zum Beispiel: R. Spaemann, *Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewußtseins. Über einige Schwierigkeiten des Christentums mit dem sogenannten modernen Menschen*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 8 (1979) 251–270; ders., *Ende der Modernität*, in: ders., *Philosophische Essays* (Stuttgart 1994, erweiterte Ausgabe) 232–260; ders., *Unter welchen Umständen kann man noch von Fortschritt sprechen*, in: ders., *Philosophische Essays*, 130–150, v. a. 142 ff.

tisch (und so im Widerspruch zu Spaemanns „sonst eher anti-naturalistisch gehaltenen Thesen“), sondern als *teleologisch* und *naturrechtlich*²⁹ – und das bedeutet auch als *metaphysisch-religiös* – zu verstehen.

Ein religiöses Wirklichkeitsverständnis ermöglicht es in Spaemanns Augen nämlich, die moderne Dialektik von Spiritualismus und Materialismus, damit den Cartesianischen Dualismus und die Problematik des naturalistischen Fehlschlusses zu überwinden bzw. zu umgehen: „Religion ermöglicht es dem Menschen, sich als natürliches Wesen zu begreifen, ohne sich als Person durchstreichen zu müssen, beziehungsweise sich als Subjekt zu begreifen, ohne seine Natürlichkeit als *adiaphoron* desavouieren zu müssen.“³⁰ Die prinzipiell unendliche Reflexionsbewegung des sich seines Seins vergewissernden Bewußtseins komme, so Spaemann in der Tradition des späten Schelling oder Franz von Baaders, „[i]m Gedanken Gottes und des Geschaffenseins durch Gott [...] zum Stehen, indem sie sich selbst als Sein begreift; aber nicht wie im naturalistischen Monismus, der uns erklärt, daß unser Selbstverständnis als Subjektivität supervenient, ontologisch sekundär und also ein evolutionär erklärbares Mißverständnis ist. [...] Wenn Subjektivität religiös verstanden wird, kann sie als Person verstanden werden, also als Seiendes, das als Subjektivität ursprünglich ‚gemeint‘ ist und sich einem solchen Gemeintsein verdankt.“³¹ Somit zeigt Spaemanns Denken nicht die Tendenz, Wirklichkeit zu naturalisieren, sondern den Versuch, Wirklichkeit als Schöpfung zu verstehen.

Wenn es also ein der *menschlichen* Natur inhärentes Telos, das mit ‚Personalität‘ umschrieben wird, gibt, so ist auch der Umkehrschluß erlaubt, daß, solange keine anderen Spezies bekannt sind, deren Telos Personalität ist, alle Personen Menschen sind. Wegen dieses besonderen Zusammenhangs der menschlichen Natur mit dem Personsein als dem freien Verhältnis zu dieser Natur kann die biologische Zugehörigkeit zum Menschengeschlecht „einziges Kriterium“ für Personsein sein. Aufgrund seines teleologischen Natur- und Personverständnisses ist Spaemann auch weit davon entfernt, sein normatives Personverständnis auf eine genetische Faktenlage zu gründen: „Denn menschliche Personen existieren, indem sie eine Natur haben.“³² Die teleologische Betrachtung der Natur zeigt daher auch, daß Spaemann durchaus einen, wie Jantschek fordert, „über das Leben hinausgehenden Personenbegriff, der die Integration von Föten in die Klasse der Personen zuließe“³³ entwickelt. Es ist der im Kapitel „Religion“ entfaltete Begriff der Geschöpflichkeit, der die Einbeziehung von Föten in die Klasse der Personen garantiert und Personbegriffen, die nicht allen, sondern nur durch bestimmte Merkmale ausgezeichneten Menschen das Personsein zuschreibt, eindeutige Grenzen setzt. Die Religion versteht die Natur im ganzen nämlich „nicht als ein unhintergebares Letztes, sondern als ein ‚Gehabtes‘ [...], als Schöpfung, aus deren teleologischen Strukturen

²⁹ Ein Hinweis auf die naturrechtliche Fundierung der Menschenwürde findet sich zum Beispiel in: R. Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, in: Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken 15 (1985/86) 20–36, 20.

³⁰ Vgl. R. Spaemann, Personen, 103 f.

³¹ A. a. O. 103 f. Diese Denkbewegung Spaemanns ist auch der Bemerkung Jantscheks, der Personenstatus „kann auch nicht das Resultat eines göttlichen Aktes der Verleihung o. ä. sein, denn dann wäre Anerkennung im Glauben fundiert und am Ende partikular“ (Th. Jantschek, Von Menschen und Personen, 482), gegenüber immun. Mit Spaemann ist Anerkennung in einem *uneinholbaren* Gemeint- und Gegebensein verwurzelt (und so „Resultat eines göttlichen Aktes der Verleihung“); aber gerade dann ist Anerkennung *nicht* im Glauben fundiert (so als gehe es um eine apodiktische Setzung) und am Ende partikular, sondern in der je älteren (um mit Schelling und Levinas zu sprechen) Gabe der Schöpfung durch den Schöpfer an das Geschöpf und so – universal. Der Glaube ist die dankende Antwort auf diese Gabe, Spaemanns *Personen* ein dankendes Durch-denken menschlichen Sich-nicht-von-sich-selbst-her-gründens, d. h. der Gabe, als die der Mensch *ist*.

³² Vgl. R. Spaemann, Personen, 198.

³³ Vgl. Th. Jantschek, Von Personen und Menschen, 476 f.

für den Menschen der Wille des Schöpfers ablesbar ist.“³⁴ Somit weist Spaemanns Denken einen Weg, *nicht-biologistisch* aufzuzeigen, warum tatsächlich alle Menschen auch Personen sind – unbezogen der je kontingenten Aktualisierung der Potentiale von Personen. Wenn das Natürliche teleologisch und als Schöpfung verstanden wird, hängt das Personsein aller Menschen nicht davon ab, ob bestimmte Merkmale erfahrungsgemäß gegeben sind oder nicht. Alle Menschen sind natürlicherweise Personen, wenn sie auch ihre Potentiale in unterschiedlicher Weise aktualisieren, d. h. ihre Natur in unterschiedlicher Weise haben. Zur Anerkennung dieser Dimension ist allerdings Freiheit vonnöten, d. h. hermeneutische und sympathische Erkenntnis des Natürlichen, die sich gerade nicht naturwissenschaftlich erreichen läßt, sondern das Naturverständnis neuzeitlicher Naturwissenschaften kritisch in seine Grenzen verweist.

Es gilt zu beachten, daß Spaemann in seinem Werk ehrlich Rechenschaft über die Voraussetzungen seines Denkens gibt. Eine Kritik an den Voraussetzungen des Spaemannschen Denkens kann sich nicht darauf beschränken, aus der vermeintlichen Perspektive „nachmetaphysischen Denkens“ ihn unter „Metaphysikverdacht“³⁵ zu stellen oder seine „Interessen“ zum Vorwurf zu machen, sondern muß sich der Mühe unterziehen, die *Begründung* und *Konsistenz* eines Ansatzes zu analysieren. Die Frage nach der Rechtfertigung bestimmter axiomatischer Präsuppositionen kann nur im Diskurs über den adäquateren Zugang zur Wirklichkeit gestellt werden (vorausgesetzt, es geht der Philosophie noch um eine Wirklichkeit außerhalb selbstreferentieller Diskurse und Metadiskurse). Daß hiermit schon wieder metaphysische Voraussetzungen gemacht werden, sei eingeräumt – ist es doch schlicht unmöglich, darauf zu verzichten. Auch bleibt es eine ausstehende Aufgabe, *jenseits der Schlagworte* den Begriff ‚Metaphysik‘ zu klären und zu fragen, in welchem Sinne Spaemanns Denken als metaphysisch bezeichnet werden kann – sicherlich *nicht* im Sinne einer zeitvergessenen und deshalb statischen Substanzontologie oder im Sinne neuscholastischer Schultheologie.³⁶

IV. Spaemanns „Interesse“ am Personsein von Föten

Jantschek unterstellt Spaemann ferner, er habe ein Interesse an einem möglichst frühen Beginn der personalen Existenz und gehöre daher zu den Personen, die „versuchten ihre moralischen Vorstellungen anderen aufzuoktroieren, die ein ganz anderes Menschenbild haben.“³⁷ Daß Spaemann ein bestimmtes Interesse hat, ist richtig. Nicht aber die *Genesis* von Werten oder Interessen stellt ein nennenswertes philosophisches Problem dar, sondern die Rechtfertigung ihrer *Geltung*. Unterminiert denn das Interesse an Wahrheit die Geltung von Wahrheit? Zumindest aber müßte Jantschek anerkennen, „daß derjenige, der dies glaubt

³⁴ Vgl. R. Spaemann, *Personen*, 105.

³⁵ Th. Jantschek, *Von Personen und Menschen*, 477.

³⁶ Auch Jürgen Habermas' Anmerkung unterläßt notwendige Differenzierungen und Klärungen: „Die interessantesten und fruchtbarsten Anstrengungen auf dem *direkten* [was aber bedeutet das?, H. Z.] Rückweg zur Metaphysik unternimmt seit Jahren Robert Spaemann.“ Vgl. J. Habermas, *Eine Rezension*, in: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* (Frankfurt am Main ³ 1989) 267–279, 271. Gerade *Personen* zeigt nämlich auch, wieviel Spaemann der klassischen deutschen Philosophie und auch der Philosophie dieses Jahrhunderts, vor allem der hermeneutischen Phänomenologie Martin Heideggers und dem Denken Emmanuel Levinas', verdankt oder, anders formuliert, wie sehr diese „direkte Rückkehr zur Metaphysik“ mit den Denkbemühungen scheinbar nachmetaphysischer Denker koinzidiert oder in einem kritischen *und* rezeptiven Gespräch sich befindet.

³⁷ Vgl. R. Spaemann, *Sind alle Menschen Personen?*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 19 (1990) 108–114, 112.

[scil. daß es sich bei ungeborenen Kindern um menschliche Personen handelt, H. Z.], die Pflicht hat, für das Recht dieser Wesen, die er für Personen hält, zu kämpfen.“³⁸

Spaemanns Antwort auf den Einwand Jantscheks ist aus dem Gedankengang von *Personen* abzuleiten und zeigt wiederum die zentrale Rolle der Freiheitsproblematik für das Denken Robert Spaemanns. Die Anerkennung von Personen sei, so Spaemann, nicht nur eine theoretische Frage, sondern auch eine zutiefst praktische. Eine Philosophie des Personseins ist daher unabhängig von einer Philosophie der Freiheit nicht möglich. „Die Anerkennung von Selbstsein ist immer ein Akt der Freiheit.“³⁹ Der menschlichen Freiheit steht es offen, jemanden als jemanden (und nicht etwas) anzuerkennen oder diese Anerkennung zu verweigern. Die faktische Anerkennung des Menschen als Person macht eine Person nicht erst zur Person. Die Person ist immer schon als Person gegeben.

Hier nach weiteren Begründungen zu fragen, führte in die Irre des Münchhausertrilemmas – infiniter Regreß, Zirkelschluß oder dezisionistischer Begründungsabbruch.⁴⁰ Weit eher geschieht im Akt der Anerkennung eine Letztbegründung eigener Art, in der sich der Mensch als in die sittliche Verpflichtung gerufene Freiheit, als Person und derart als Versprechen erfährt: „Das Eigentümliche der sittlichen Verpflichtung scheint gerade darin zu liegen, daß sie eine bestimmte Reflexion trotz ihrer Möglichkeit nicht zuläßt, eine Reflexion, mit der Personen sich aus jeder Verbindlichkeit herausreflektieren können. [...] Die Frage nach einer ‚Letztbegründung‘ stellt sich nicht mehr.“⁴¹ Zwischen dem Verzicht auf die Frage nach dem Warum und der Anerkennung besteht kein zirkuläres Verhältnis zweier voneinander unabhängiger Größen; weit eher drückt der Verzicht auf die Frage nach dem Warum *theoretisch* aus, was *praktisch* im Akt der Anerkennung geschieht. Die Anerkennung von Föten als Personen aber geht, so mag man mit Spaemann sagen, sicherlich auf Interessen zurück. Aber nicht nur, und gerade darin zeigt sich, daß es angesichts des anderen Menschen nicht nur ein einziges Kriterium für das Personsein geben kann, sondern *darf*.

Jantscheks Argument, Spaemann sei, insofern er ungeborenen Föten und Embryonen Personenwürde zuspreche, zu kritisieren, da „eine solche Redeweise Teile unserer Praxis verfehlt und dem Metaphysikverdacht ausgesetzt ist, weil sich die wissenschaftliche Bestimmungspraxis allzu weit von der Alltagspraxis entfernt hat“⁴² kann, selbst wenn Metaphysik etwas wäre, dessen man zurecht verdächtigt werden könnte, leicht entkräftet werden. Spaemann liefert nämlich – zugegebenermaßen nicht in *Personen* – neben einer metaphysischen Begründung der Personwürde aller Exemplare der menschlichen Spezies eine des Metaphysikverdacht entzogene *transzendental-pragmatische* Begründung: „Würden wir aufgrund bestimmter tatsächlicher Eigenschaften als Mitglieder der menschlichen Gesellschaft erst durch andere kooptiert, so läge es im Belieben einer Mehrheit dieser anderen, diejenigen Eigenschaften zu definieren, aufgrund deren jemand Menschenwürde besitzt und Menschenrechte beanspruchen darf. Das aber würde den Gedanken der Menschenrechte überhaupt aufheben.“⁴³

Jantscheks Invektiven gegen die „ideologische wie begriffliche Absurdität“ der römisch-katholischen Kirche ist sachlich ebenso wenig begründet (insofern, wie man urteilen kann, hier Spaemanns Personenbegriff Anwendung findet), als seine eigenen Überlegungen zur Abtreibung oder zur Frühgeburt von Präsuppositionen getragen sind, die auch unter Ideo-

³⁸ A. a. O. 113.

³⁹ Vgl. R. Spaemann, *Personen*, 191.

⁴⁰ Vgl. Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft* (Tübingen 1968) 11 f.

⁴¹ Vgl. R. Spaemann, *Personen*, 237.

⁴² Vgl. Th. Jantschek, *Von Personen und Menschen*, 477.

⁴³ Vgl. R. Spaemann, *Über den Begriff der Menschenwürde*, 29; zur Frage nach dem Subjekt der Menschenrechte siehe auch: R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen, Versuch über Ethik* (Stuttgart 2 1990) 153.

logieverdacht gestellt werden können. Zudem bleibt fraglich, welche Lösung Jantschek für die Bestimmung des Beginns menschlichen Lebens vorschlägt – sich einzig auf phänotypische Kriterien zu berufen, kann schon aus Sicht der modernen Embryologie (*wo* sollte nämlich die Grenze zwischen phänotypisch menschlichem und unmenschlichem Leben gezogen werden?) kaum Genüge tun und verschärft das Problem weit eher, als daß es gelöst würde.

Der Rekurs auf ein phänotypisches Kriterium kann weder den Vorwurf des Empirismus noch den des Biologismus entkräften. Eine rein phänotypische Bestimmung des Personseins ist nämlich ein unreflektiertes Amalgam aus einem *anachronistischen prima facie*-Biologismus (als ob Delphine keine Säugetiere seien, nur weil sie Flossen haben und im Wasser leben – Biologismus jenseits der wissenschaftlichen Biologie) und einem irrationalen (qua rationaler Unausweisbarkeit, Beliebigkeit und geschichtlicher Kontingenz der Kriterien) Dezisionismus im Hinblick auf die Menschen als Personen bestimmenden Kriterien. Als ob die Anerkennung der Person von unserer Wahrnehmung abhinge und nicht vielmehr eine *Antwort* auf einen Anspruch darstellt, dessen „Erfahrung“ (das aber heißt: Anerkennung, denn „[d]ie Anerkennung weiß sich selbst als geschuldete, aber dieses Wissen geht dem Akt der Anerkennung nicht voraus, sondern ist wiederum eins mit ihm“⁴⁴) jedes *nur*-sinnliche Sehen-als transzendiert.

Jantscheks Verweis auf Spaemanns zugegebenermaßen unglücklich formuliertes Gedankenexperiment dient auch nicht zur Unterstützung seines Arguments, „daß es auf biologische Kriterien nicht ankommt, sondern auf ‚phänotypische‘“⁴⁵ – übrigens eine rein künstliche und biologisch unsinnige Unterscheidung. Spaemanns Gedankenexperiment arbeitet nämlich mit einer *biologischen Absurdität*, daß von Menschen ein Wesen geboren wird, das weder genetisch noch phänotypisch Mensch ist, d. h. dessen Gene in einem solchem Maße „unmenschlich“ sind, daß dieses Wesen kein Mensch, aber auch nicht mehr Person ist, enthält sein Verhalten doch „keinen Hinweis auf irgendwelche voneinander unabhängige praktische und theoretische Intentionalität.“⁴⁶

V. Die Differenz von „Person“ und „Mensch“

Ähnlich problematisch ist Jantscheks enge und im Vergleich zum Personbegriff Robert Spaemanns zuwenig differenzierte Verklammerung von Personsein und Menschsein, die nicht erst genug nimmt, daß es sich bei dem Begriff „Person“ um ein *nomen dignitatis* handelt, das einer Erfahrung Ausdruck verleiht, die nicht nur nicht immer *praktisch*, sondern auch nicht immer *theoretisch* erfaßt wurde und auch wieder in Vergessenheit geraten kann. Jantschek schreibt: „Daß wir Personen nicht erschließen, hängt vielmehr mit der auch in konkreten Prädikationssituationen zunächst nicht auseinanderdividierbaren Verklammerung von ‚Mensch‘ und ‚Person‘ zusammen.“⁴⁷ Jantschek übersieht die historische Genese des Personenbegriffs (noch einmal: das wirft kein *Geltungsproblem* auf) und seine Gefährdung durch den Verlust der ideengeschichtlichen Voraussetzungen für seine Entwicklung. Spaemann macht darauf ausdrücklich aufmerksam und zeigt auf, wie fragwürdig eine Interpretation ist, die den Satz „Alle Menschen sind Personen“ als einen logisch-grammatischen Satz interpre-

⁴⁴ Vgl. R. Spaemann, *Personen*, 195.

⁴⁵ A. a. O. 478. Warum Jantschek „phänotypisch“ in Anführungszeichen setzt, ist alles andere als klar. Ist Jantschek vielleicht doch bewußt, daß eine phänotypisch orientierte Kriteriologie immer schon ein *Vorverständnis* dessen voraussetzt, wer Person ist?

⁴⁶ Vgl. R. Spaemann, *Personen*, 260.

⁴⁷ Vgl. Th. Jantschek, *Von Menschen und Personen*, 474.

tiert,⁴⁸ ohne auf die unhintergehbare historische Bedingtheit der Logik oder Grammatik dieses Satzes zu achten: „Was wir heute ‚Personen‘ nennen, wäre ohne die christliche Theologie unbenennbar geliebt und da – (sic!) Personen ja nicht einfach natürliche Vorkommnisse sind – nicht in der Welt. Das heißt nicht, daß seine Verwendung nur unter bestimmten theologischen Voraussetzungen sinnvoll ist, wenngleich es denkbar ist, daß das Verschwinden der theologischen Dimension auf die Länge auch den Personbegriff wieder zum Verschwinden bringen würde.“⁴⁹ Auch für den Personenbegriff gilt, was Spaemann in bezug auf die Menschenwürde⁵⁰ (diese aber ist die Personenwürde) konstatiert hat: „Der Begriff ‚Würde‘ meint etwas Sakrales: er ist ein im Grunde religiös-metaphysischer. [...] Es ist ein auch heute noch nicht ganz ausgestorbener Irrtum, man könne die religiöse Betrachtung der Wirklichkeit fallen lassen, ohne daß einem etliches andere mitabhanden kommt, auf das man weniger leicht verzichten möchte.“⁵¹

Mit dem Personbegriff ist, wie wir bereits gesehen haben, der Gedanke der Freiheit eng verbunden; ‚Person‘ ist daher kein Gattungsbegriff und bezeichnet „etwas“ anderes als „Mensch“. Die Natur ist eine Aufgabe, die sich der Freiheit eines *jeden* Menschen als Person immer schon stellt: „Freiheit ist eine bestimmte Weise, mit der eigenen Natur umzugehen, nicht eine Selbstverwirklichung jenseits und außerhalb derselben.“⁵² Freiheit kann allerdings scheitern und kann selbst von einer „mit dem Sehen-als verbundenen ‚Phänomenologie des Menschlichen‘“ in ihrer Entscheidung nicht determiniert werden. Gerade weil sich die Personenwürde jeder wissenschaftlichen Vergegenständlichung entzieht⁵³, ist ein Handeln gegen diese Einsicht möglich. Das Personsein macht die Größe und das mögliche Verhängnis des Menschseins aus. Der Mörder, der den Menschen sieht, den er zu töten beabsichtigt, entspricht noch lange nicht dem Gebot, den anderen Menschen nicht zu töten.

Jantscheks Rekurs auf das „Sehen-als“ wird daher auch dem nicht gerecht, was Spaemann in seiner „Tiefenoptik“ des ethischen Blickes – einer Epistemologie *und* Ontologie der Person und nicht des Menschen im Sinne eines Gattungswesens – entwickelt. In *Glück und Wohlwollen* hatte Spaemann schon eine Phänomenologie der „wechselseitigen Beziehung, die entsteht, wenn zwei Menschen einander ansehen“ entwickelt: „In diesem Verhältnis offenbart sich mir der Andere als *wirklich*. Ich kann diese Offenbarung, die ich nicht gesucht habe, nicht rückgängig machen, ohne aus dem Wohlwollen, durch das mir allererst die Wirklichkeit erschlossen wurde, wieder herauszufallen.“⁵⁴ Diese Anerkennung ermöglichende „Offenbarung“ und „Wirklichkeitserfahrung“ findet demnach auf einer ganz anderen Ebene statt als das alltägliche „Sehen-als.“ Sie setzt, so vermutet Spaemann, Liebe voraus: „Wahrschein-

⁴⁸ A. a. O. 475.

⁴⁹ Vgl. R. Spaemann, *Personen*, 27. Weit optimistischer ist P. Geach, *The Virtues. The Stanton Lectures 1973–74* (Cambridge 1977) 41 f.: „In the West, even infidel philosophers are not tempted to reject the concept of a person [...]“. Zur Frage nach dem Beitrag des Christentums zur Entwicklung des Personbegriffes siehe auch die differenzierten, Spaemann in der Tendenz widersprechenden Ausführungen von D. Henrich, *Trinität Gottes und der Begriff der Person*, in: *Identität*, hrsg. von O. Marquard und K. Stierle (München 1979) 612–620.

⁵⁰ Jantscheks Rede von einem „menschenswürdig angemessenen Umgang“ mit Schwerstbehinderten oder Komatösen übersieht, daß „menschenswürdig“ die Würde des Personseins impliziert, es sei denn, man führe einen dritten Terminus ein, der die Würde des Menschen qua Mensch (und nicht qua Person) bezeichnete, oder gradualisierte (wie beispielsweise Derek Parfit) den Personbegriff und personale Identität und destruierte *pari passu* seinen absoluten und sich jeder Relativierung entziehenden Charakter. Aber damit wiederholten sich viele Probleme nur noch einmal auf einer anderen Ebene.

⁵¹ Vgl. R. Spaemann, *Über den Begriff der Menschenwürde*, 26.

⁵² A. a. O. 247.

⁵³ A. a. O. 35.

⁵⁴ Vgl. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, 148.

lich muß jemand, um der Anerkennung jedes anderen fähig zu sein, das Selbstsein eines anderen einmal unmittelbar erfahren, das heißt Liebe erfahren und geliebt haben. [...] Die elementare Form solcher ‚absoluter‘ Wirklichkeitserfahrung ist der Blick des Anderen, der sich mit dem meinen kreuzt.“⁵⁵ In dieser absoluten Wirklichkeitserfahrung wird der andere Mensch frei als Person anerkannt – *jenseits* der rein sinnlichen Rezeptivität, aber auch *jenseits* willentlicher Vorentscheidungen.

Nur insofern es „Personen“ gibt, kann nach Spaemanns ideengeschichtlicher Analyse auch „Mensch“ in vollem Sinne ein *nomen dignitatis* sein. Seltsamerweise gibt Jantschek auch selbst zu, daß der Personbegriff „potentiell reicher als der des Menschen“⁵⁶ sei. Aber was genau meint er mit *potentiell* reicher? Insofern „Mensch“ auch normativ und so synonym mit „Person“ verwendet werden kann, handelt es sich um einen dianoetischen Begriff; und dennoch bleibt ein fundamentaler Unterschied zwischen „Mensch“ und „Person“ bestehen, den Jantscheks zu enge Verklammerung von „Mensch“ und „Person“ zu übersehen tendiert: „Personalität ist deshalb eine Wesensverfassung, nicht eine Eigenschaft, und schon gar nicht eine solche, die – *im Unterschied zum Menschsein* – allmählich erworben wird.“⁵⁷

Wenn allerdings nicht mehr auf das mit „Person“ zur Sprache gebrachte *theoretisch* reflektiert wird (d. h. wenn es die Begriffe „Person“ und – normativ verstanden – „Mensch“ nicht mehr gibt), lebt die Anerkennung eines – deskriptiv – Menschen als eines – normativ – Menschen von dem Zufall, daß praktisch Anerkennung stattfindet oder man sich noch des alten Begriffes „Mensch“ erinnert. „Mensch“ ist nur ein dianoetischer Begriff, insofern eine Kultur über Personwürde sich theoretisch *und* praktisch verständigt. Zeigt dieser Diskurs Momente des Krisenhaften oder wird desavouiert, wird „Mensch“ seinen dianoetischen Charakter mehr und mehr verlieren. Die Sprachgeschichte lebt von diesen semantischen Prozessen; was diese besondere Bedeutungsverschiebung allerdings für das „Menschengeschlecht“ bedeutet, ist eine andere Frage.

⁵⁵ Vgl. R. Spaemann, *Personen*, 86 f.

⁵⁶ Vgl. Th. Jantschek, *Von Personen und Menschen*, 481; vgl. auch 483.

⁵⁷ Vgl. R. Spaemann, *Sind alle Menschen Personen?*, 112.