

Berliner Arbeiten zur Erziehungs- und Kulturwissenschaft

---

# Mensch und Person

Der Begriff  
der Person  
in der  
Bioethik  
und die  
Frage  
nach dem  
Lebensrecht  
aller Menschen

Roland Kipke

λογος

---

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.



DOI: <https://doi.org/10.30819/692>

Roland Kipke

# Mensch und Person

Der Begriff der Person in der Bioethik  
und die Frage nach dem  
Lebensrecht aller Menschen

Logos Verlag, Berlin 2001

**Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme**

**Kipke, Roland:**

Mensch und Person : der Begriff der Person in der Bioethik und die Frage nach dem Lebensrecht aller Menschen / Roland Kipke.  
- Berlin : Logos-Verl., 2001

(Berliner Arbeiten zur Erziehungs- und Kulturwissenschaft; Bd. 8)  
ISBN 3-89722-692-8

Umschlaggestaltung: Lothar Detges, Krefeld

©Copyright Logos Verlag Berlin 2001

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 3-89722-692-8

Logos Verlag Berlin  
Comeniushof, Gubener Str. 47  
10243 Berlin  
Tel.: +49 030 42 85 10 90  
Fax: +49 030 42 85 10 92  
INTERNET: <http://www.logos-verlag.de>

# Inhalt

<b>1. EINFÜHRUNG</b>	<b>7</b>
1.1 DAS PROBLEM	7
1.2 DIE AUFGABE	10
1.3 DIE METHODE	14
<b>2. DIE EXKLUSIONSTHEORIE</b>	<b>17</b>
2.1 EINLEITUNG: SPEZIESISMUS UND PERSONBEGRIFF	17
2.2 PERSONEN UND NICHT-PERSONEN	18
2.3 DER BEWUSSTSEINSTHEORETISCHE PERSONBEGRIFF	25
2.4 PERSONALITÄT UND PERSONALE EIGENSCHAFTEN	28
2.5 DER STELLENWERT DES SELBSTBEWUSSTSEINS	31
2.6 DIE DIACHRONE IDENTITÄT DER PERSON I	32
2.7 DIE DISKONTINUITÄT DES BEWUSSTSEINS	36
2.8 DIE SYNCHRONE IDENTITÄT DER PERSON	40
2.9 DIE ERKENNBARKEIT DER PERSONALITÄT	42
2.10 DIE BEDEUTUNG DES PERSONBEGRIFFS / RESÜMEE	44
<b>3. DIE INKLUSIONSTHEORIE</b>	<b>49</b>
3.1 EINLEITUNG: DIE SUCHE NACH EINEM ERWEITERTEN PERSONBEGRIFF	49
3.2 PERSON UND POTENTIALITÄT	50
3.3 DIE DIACHRONE IDENTITÄT DER PERSON II	58
3.4 DIE EINHEIT VON LEIB UND PERSON	63
3.5 DER PERSONALE CHARAKTER DER MENSCHLICHEN NATUR	67
3.6 PERSONALITÄT ALS SOZIALITÄT	71
3.7 PERSONALITÄT ALS UNHINTERGEHBARE STRUKTUR MENSCHLICHEN LEBENS	76
3.8 ZWEIFELSARGUMENT / RESÜMEE	81
<b>4. SCHLUSSBETRACHTUNG</b>	<b>85</b>
4.1 DAS ERGEBNIS DER UNTERSUCHUNG	85
4.2 EINSCHÄTZUNG UND FOLGEN DES ERGEBNISSES	86
4.3 DIE NATURALISTISCHE BANALISIERUNG DES MENSCHEN UND IHRE ÜBERWINDUNG	90
4.4 DER PSYCHOPHYSISCHE MATERIALISMUS UND SEINE ÜBERWINDUNG ..	95
<b>5. LITERATUR</b>	<b>103</b>



# 1. Einführung

## 1.1 Das Problem

Neue medizinische Techniken und veränderte Einstellungen zu menschlichem Leben und Tod haben in den vergangenen Jahrzehnten eine Reihe brisanter ethischer Fragen aufgeworfen, die unter dem Oberbegriff „Bioethik“ sowohl in der Fachphilosophie als auch in der Öffentlichkeit die Gemüter erhitzen.<sup>1</sup> Abtreibung, Forschung an Embryonen, Euthanasie, Organtransplantation und andere Praktiken werfen die Frage auf, wie mit den betroffenen menschlichen Wesen umgegangen werden soll. Betroffen sind Embryonen, Föten, Säuglinge, geistig Schwerstbehinderte, Altersdemente. Insbesondere ihr Recht auf Leben steht zur Diskussion. Haben diese Wesen, die die spezifisch menschlichen Fähigkeiten noch nicht, nicht mehr oder niemals besitzen, ein Recht auf Leben? Viele Autoren verneinen diese Frage und destruieren somit die für die heutige Kultur zentrale Idee allen Menschen gleichermaßen zukommender Menschenrechte.

Diese Auffassung, daß *alle* Menschen, unabhängig sowohl von ihren individuellen Charakteristika als auch von ihren ethnischen, sexuellen, religiösen und sonstigen Zugehörigkeiten, über gewisse fundamentale und unveräußerliche Rechte wie dem Recht auf Leben verfügen, die nur in extremen Ausnahmefällen verletzt werden dürfen,<sup>2</sup> ist heute psychologisch und vor allem rechtlich in unserem Kulturkreis verankert.<sup>3</sup> Die Idee einer dem Menschen innewohnenden Würde, in der sich die Überzeugung von einer einzigartigen moralischen Stellung ausdrückt, hat sich in keiner anderen Epoche der Geschichte einer größeren (zumindest verbalen und ideellen) Anerkennung erfreut als in unserer. Doch worauf gründet sich diese moralische Ausnahmestellung des Menschen? Gründet sie nur darin, daß wir den Angehörigen unserer eigenen Gattung eine Vorrangstellung gewähren, weil es unsere eigene ist?<sup>4</sup> Das wäre eine sozio-biologische Erklärung, aber keine Begründung des normativen Geltungsanspruchs.

---

<sup>1</sup> Zum Charakter der bioethischen Diskussion vgl. MERKEL 1993, MORSCHER 1994.

<sup>2</sup> Hinsichtlich des Lebensrechtes gilt dies z. B. für Notwehr, Krieg, Tyrannenmord, traditionell auch für die Todesstrafe.

<sup>3</sup> In der Bundesrepublik Deutschland bildet diese Idee sogar den Artikel 1,1 des Grundgesetzes: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ GRUNDGESETZ 1999, S. 13. Ebenso hat der Begriff der Menschenwürde Eingang in die Verfassungen von Griechenland, Irland, Italien, Kanada, Portugal, Spanien, Schweden und der Schweiz gefunden. Vgl. BALZER U.A. 1998, S. 21.

<sup>4</sup> Der Ausdruck „Gattung“ ist zoologisch freilich nicht korrekt, in der Philosophie als Alternative für „Art“ aber üblich.

Gegen die Bestreitung des Lebensrechtes wird oft, gerade in der nicht-philosophischen Öffentlichkeit, mit Nachdruck darauf verwiesen, daß es sich bei den betroffenen Wesen um *Menschen* handle.<sup>5</sup> In biologischer Hinsicht ist das unbestreitbar der Fall, in diesem Sinne gehören auch Embryonen zur menschlichen Spezies. Doch der emphatische Appell an das Menschsein bezieht sich nicht auf biologische Tatsachen, sondern hat vielmehr einen starken normativen Sinn, der einer Begründung bedarf.

Ihre historischen Wurzeln hat die Idee einer allen Menschen eigenen unveräußerlichen Würde in der christlichen Überzeugung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und der Liebe Gottes zu jedem menschlichen Individuum.<sup>6</sup> Doch abgesehen davon, daß die Genese einer Idee prinzipiell nicht ihre Geltung zu begründen vermag, ist dieser religiöse Glaube heute nicht mehr allgemein zustimmungsfähig. Es bedarf einer Begründung, die den moralischen Umgang mit Menschen für alle rational einsichtig machen kann. Hier ist die Philosophie aufgerufen.

Zur Begründung eines moralischen Tötungsverbots hat sie zahlreiche Argumente entwickelt. Vielfach wird die Tötung von Menschen mit dem Hinweis auf die negativen Auswirkungen auf andere abgelehnt.<sup>7</sup> Gegen die Tötung von schwerstbehinderten Säuglingen kann man vorbringen, daß dies zu einer Verrohung der Akteure führe.<sup>8</sup> Gegen die verbrauchende Embryonenforschung wurde eingewendet, daß dies ein Dammbruch für den Umgang auch mit anderen Menschen darstelle und deshalb moralisch unzulässig sei.<sup>9</sup> Das Verbot der Tötung Altersdementer wurde gefordert, weil die Aussicht, daß das eigene Leben in einem eventuell eintretenden dementen Zustand nicht geachtet wird, für jeden unerträglich sein müsse.<sup>10</sup>

All dies sind pragmatische Argumente sozialhygenischer und gesellschaftspolitischer Art. Ihnen gemeinsam ist ein nur indirekter Bezug auf die betroffenen Wesen. Deren Leben soll nicht um ihrer selbst willen, sondern lediglich aus *extrinsischen* Gründen geschützt werden. Solche Argumente sind nicht besonders stark und treffen auch nicht den Sinn, der der Rede von einem Lebensrecht eigen ist. Dieser Sinn intendiert einen *intrinsischen* Grund für diesen ausgezeichneten moralischen Status. Der Grund dieses Rechtes soll im Rechtsträger selbst liegen. Gibt es etwas am Menschen, das legitimiert, ihm ein Recht auf Leben einzuräumen? Eine prominente Rolle bei der Beantwortung dieser Frage spielt der Begriff der *Person*.

---

<sup>5</sup> Vgl. z. B. VOGT 1989, S. 286.

<sup>6</sup> Vgl. PANNENBERG 1979, S. 408.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. SINGER 1994, S. 173.

<sup>8</sup> Vgl. z. B. HARRIS 1995, S. 70.

<sup>9</sup> Vgl. z. B. ebd., S. 71 f.

<sup>10</sup> Vgl. z. B. BIRNBACHER 1997, S. 22.



Der Personbegriff, der das Individuum in seiner menschlichen Eigenart bezeichnet und „für alle unsere Verständigungsversuche über uns selbst und die Welt basal und unhintergebar“<sup>11</sup> ist, soll die normative Dimension des Menschseins artikulieren. Am Person-Status werden von sehr vielen bioethischen Theoretikern grundlegende moralische Rechte festgemacht. Eine Person zu sein, kennzeichnet den Anspruch, auf eine besondere Weise respektiert zu werden. Personen gelten als Träger der höchsten und meisten Rechte, wozu als dem fundamentalen das Recht auf Leben gehört. Sie verfügen über eine ausgezeichnete Schutzwürdigkeit, die das strikte Verbot ihrer Tötung begründet, was über keine anderen Wesen verhängt wird. In bezug auf diese *normative* Leistung des Begriffs der Person, die sich auch in unserer Rechtsordnung widerspiegelt<sup>12</sup>, besteht weitgehende Einigkeit. Doch was *ist* eine Person? Wer ist als Person anzusehen? Wodurch wird das Personsein konstituiert? Diese Fragen hingegen, die die *deskriptive* Seite des Personbegriffs betreffen, werden äußerst divergent beantwortet. Der Begriff „Person“ hat einen deskriptiv-normativen Doppelcharakter<sup>13</sup>, wobei die normative Funktion des Personbegriffs weithin anerkannt wird, sein deskriptiver Gehalt hingegen fraglich ist. Der Begriff der Person wird in uneinheitlicher Weise semantisch bestimmt und ist daher hochgradig umstritten.<sup>14</sup>

Von dieser Bestimmung des Personbegriffs hängt seine Extension ab. Das heißt, sie entscheidet über die Frage, ob *alle* Menschen oder nur Menschen mit bestimmten Eigenschaften Personen sind. Wenn die genannten Sonderfälle menschlichen Daseins ebenfalls Personen wären, hätten sie denselben moralischen Status und damit denselben Anspruch auf Leben, körperliche Unversehrtheit und würdigen Umgang wie andere Menschen auch. Wären sie keine Personen, wäre dies nicht oder nur eingeschränkt der Fall. Der Begriff der Person hat die Funktion einer Grenzziehung. Die Frage, ob alle Menschen Personen sind, entpuppt sich somit als ausschlaggebend für die Lösung der genannten bioethischen Probleme.<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> CRAMER 1996, S. 129.

<sup>12</sup> Vgl. Coing 1950; Lampe 1998; Nass 1964, S. 31-48.

<sup>13</sup> Dieser Doppelcharakter des Personbegriffes wird von vielen Autoren beschrieben, z. B. von Ricken 1998, S. 148: „Es handelt sich nicht um einen bloßen Begriff, vielmehr enthält der Begriff ein moralisches Prinzip von größtem Gewicht, denn der Begriff entscheidet darüber, ob ein Wesen ein Recht auf Leben hat oder nicht. Der Begriff der Person enthält einen beschreibenden und einen normativen oder wertenden Bestandteil.“ Vgl. Feinberg 1980, S. 260; Koller 1993, S. 72; Quante 1996, S. 107; Wils 1996, S. 26.

<sup>14</sup> Diese die Diskussion erschwerende Bedeutungsvielfalt wird ebenfalls von zahlreichen Autoren konstatiert; vgl. dazu Birnbacher 1997, S. 24; Dreyer 1998, 21 f.; Dworkin 1994, S. 35; Leder 1999, S. 34-48; Siep 1993, S. 33; Steigleder 1995, S. 98; Spaemann 1996a, S. 13 f.; Ricken 1998, S. 148; Theunissen 1966, S. 461 f.; Warnock 1990, S. 215-218.

<sup>15</sup> Auch Kobusch sieht diese Frage als die entscheidende an, vgl. Kobusch 1997, S. 266.

Diese moralisch entscheidende Frage läßt von ihrer logischen Struktur her nur zwei Antworten zu: ja oder nein. Dementsprechend stehen sich in der Kontroverse zwei diametral entgegengesetzte Auffassungen gegenüber: Während die einen Theoretiker davon ausgehen, Persönlichkeit komme allen Menschen prinzipiell unabhängig von ihren Qualitäten und ihrem aktuellen Zustand zu, betonen die anderen, Persönlichkeit bestehe in bestimmten Eigenschaften, über die nicht alle Menschen in allen Phasen ihres Lebens verfügen, weshalb nicht alle Menschen zeit ihres Lebens Personen seien. Die zwei konträren Positionen werden variantenreich ausgestaltet und mit einer Vielfalt von Argumenten begründet und kritisiert.

## *1.2 Die Aufgabe*

Dieser problematische Zusammenhang von Menschsein und Persönlichkeit ist das Thema der vorliegenden Arbeit. Die ethisch ausschlaggebende Frage, ob alle Menschen Personen sind oder nicht, liegt ihr als Leitfrage zugrunde. Um sie einer Antwort zuzuführen, möchte ich im Hauptteil dieser Arbeit die beiden genannten Positionen einer systematischen Untersuchung unterziehen, bei der die divergenten Personkonzepte herausgeschält, in ihren wesentlichen Argumentationen analysiert und auf ihre Überzeugungskraft hin überprüft werden. Eine solche Untersuchung kann im Rahmen dieser Arbeit angesichts des Umfangs der bioethischen Persönlichkeits-Diskussion selbstverständlich nur die wesentlichen Grundzüge erfassen und nicht alle Verzweigungen im Detail aufzeigen.

Eine solche systematische und kritische Rekonstruktion der bisherigen bioethischen Diskussion um die Persönlichkeit des Menschen existiert trotz immenser diesbezüglicher Literatur bisher nicht. Dieser Mangel ist auch daran ersichtlich, daß keine adäquate und wertneutrale Begrifflichkeit zur Erfassung der konträren Standpunkte bereitsteht.<sup>16</sup> Diejenige Position, die bestimmte Menschen von der Gemeinschaft der Personen ausschließt, möchte ich als

---

<sup>16</sup> Begriffe wie „reduktionistischer Personbegriff“ (HONNEFELDER 1993, S. 257) sind pejorativ konnotiert und lassen nicht erwarten, daß dem so bezeichneten Standpunkt eine sachlich-fundierte Auseinandersetzung widerfährt. Corradini spricht von der „empiristischen“ und der „ontologischen“ Personkonzeption (CORRADINI 1994, S. 36). Doch auch diese Ausdrucksweise geht an der Sachlage vorbei, denn beide Personkonzepte tragen gewisse ontologische Aspekte in sich. Empirismus und Ontologie stehen auf unterschiedlichen logischen Ebenen; das eine benennt eine bestimmte Methode bzw. Anschauung, das andere eine bestimmte philosophische Disziplin. Birnbacher führt die Begriffe „Äquivalenz-Doktrin“ und „Nichtäquivalenz-Doktrin“ ein (BIRNBACHER 1997, S. 9f). Diese Bezeichnungen sind nicht völlig inakzeptabel, allerdings etwas umständlich.

*Exklusionstheorie* bezeichnen, die Gegenposition, die alle Menschen zu den Personen zählt, als *Inklusionstheorie*.<sup>17</sup>

Am Personsein wird eine Reihe moralischer Rechte festgemacht, insbesondere jedoch das grundlegende *Recht auf Leben*, ohne dessen Erfüllung die Erhebung weiterer Rechtsansprüche keinen Sinn ergibt. In der bioethischen Person-Debatte, in der es um die Grenzen menschlichen Lebens geht, steht es im Zentrum der Aufmerksamkeit. Auch ich werde mich bei der Untersuchung der menschlichen Personalität in ihrer normativen Hinsicht auf die Frage beschränken, inwieweit durch sie alle menschlichen Wesen oder nur die meisten das Recht auf Leben haben, und die Frage nach anderen Rechten außen vor lassen.<sup>18</sup> Ebenso unberücksichtigt bleiben die Fragen nach konkreten moralischen Normen, z. B. für Konfliktfälle,<sup>19</sup> oder gar gesetzlichen Regelungen. Es geht ausschließlich um das prinzipielle moralische Lebensrecht. Die Leitfrage richtet sich auf die *Gleichgewichtung* von Menschen, nicht auf ihre *Gleichbehandlung*. Ebenso wenig darf im folgenden die Rede vom Lebensrecht in der Weise mißverstanden werden, daß damit die Aufrechterhaltung eines menschlichen Lebens unter allen Umständen und mit allen Mitteln intendiert sei. Es geht um das *Lebensrecht*, nicht um eine *Lebenspflicht*.

Die Untersuchung zielt jedoch nicht auf die Frage, ob es überhaupt so etwas wie ein Lebensrecht gibt, was in die grundlegende ethische Debatte darüber hineinführen würde, inwiefern es überhaupt moralische Rechte geben kann und ob und wie moralische Verpflichtungen zu begründen sind. Die moralphilosophischen Ansätze, die mit den jeweiligen Personbegriffen in Verbindung stehen, wie z. B. den utilitaristischen und den deontologischen, werde ich weitgehend außer Betracht lassen und nur soweit heranziehen, wie es

---

<sup>17</sup> Ergänzend dazu führe ich die Ausdrücke „exklusionistisch / inklusionistisch“ und „Exklusionisten / Inklusionisten“ ein.

<sup>18</sup> Eine analytische Klärung des Rechtsbegriffs hat hier keinen Platz. Festgehalten seien nur die selbstverständlichen Tatsachen, daß es sich bei dem Recht auf Leben im hier behandelten Sinne innerhalb der unterschiedlichen Formen von Rechten erstens um ein *moralisches*, kein *legales* Recht, und zweitens um ein *Anspruchs-*, kein *Freiheitsrecht*, handelt. Vgl. dazu KOLLER 1993, S. 75 f. Mit der Rede von einem moralischen Recht soll hier keine Vorentscheidung für die eine oder andere Persontheorie gefällt werden. Tatsache ist, daß der Begriff des moralischen Rechtes in manchen Theorien in einem stärkeren und in anderen in einem schwächeren Sinne gebraucht wird. Im Rahmen von Singers utilitaristischer Ethik z. B. ist der Begriff des moralischen Rechtes lediglich ein „Kürzel, um auf fundamentale moralische Erwägungen zu verweisen“ die Interessen und Präferenzen betreffen (SINGER 1994, S. 130). Er spricht wie viele andere eher vom „Tötungsverbot“ als vom Lebensrecht. Diese Unterscheidung ist für unseren Zusammenhang jedoch nicht von belang, maßgeblich ist vielmehr, daß stets von einem intrinsischen Grund für den wie auch immer genannten herausgehobenen Schutzstatus ausgegangen wird.

<sup>19</sup> Z. B. wenn unter bestimmten Umständen das Lebensrecht der schwangeren Frau gegen das (fragliche) Lebensrecht des ungeborenen Menschen steht.

zur Beleuchtung der jeweiligen Persontheorie vonnöten ist. In meiner Untersuchung der bioethischen Persontheorien setze ich die Wirklichkeit moralischer Verpflichtungen voraus. Weniger die Verbindlichkeit moralischer Forderungen wird behandelt als vielmehr ihre Reichweite. Nicht die Frage, ob menschliche Personen Objekte besonderer moralischer Verpflichtung sein sollen, steht im Zentrum der Untersuchung, sondern die Frage, welche Individuen der menschlichen Spezies zu dieser Gemeinschaft der Personen gehören.

Die Antwort hängt von Kriterien ab, die sich auf die spezifische Seinsart der betroffenen menschlichen Individuen beziehen. Das heißt, die Frage, welches menschliche Leben moralische Relevanz hat, ist zwar eine Wertfrage, gründet aber auf unserer Sichtweise menschlichen Lebens. Somit ist die Lösung des ethischen Problems an anthropologische Überlegungen gebunden und kann nicht unmittelbar, sondern nur über den anthropologisch-personentheoretischen Umweg erreicht werden. Das vorliegende theoretische Unternehmen siedelt sich also an der Schnittstelle zwischen Ethik und Anthropologie an.<sup>20</sup>

Dieser Nexus von Ethik und Anthropologie, allgemein von Normativem und Faktischem, Sollen und Sein, galt und gilt bisweilen als anrühlich. Insbesondere Kant hat durch seine Forderung nach einer apriorischen, von aller Anthropologie freien Grundlegung der Ethik die Gründung ethischer Normen in jeglicher Faktizität in Verruf gebracht.<sup>21</sup> Seit George Edward Moore spricht man bei der Ableitung von Aussagen aus der Tatsachenwelt auf die Wertsphäre vom „naturalistischen Fehlschluß“.<sup>22</sup> Doch in jüngster Zeit haben verschiedene Autoren herausgearbeitet, daß diese absolut anthropologiefreie Durchführung der Ethik gar nicht möglich ist, daß Ethik vielmehr immer auf fundamentalen anthropologischen Annahmen fußt.<sup>23</sup> Anstatt diese Annahmen innerhalb der praktischen Vernunft zu ignorieren, sollten sie vielmehr kritisch reflektiert werden.

Gerade die Bioethik bedarf dieser anthropologischen Grundlagenreflexion in besonderem Maße, da von ihr wegen des außergewöhnlich sensiblen

---

<sup>20</sup> In diesem Sinne bemerkt auch Schick, daß „das Thema Person die eingespielten Reviergrenzen zwischen theoretischer und praktischer Philosophie überschreitet“ (SCHICK 1998, S. 256).

<sup>21</sup> Vgl. KANT 1994, S. 27-31.

<sup>22</sup> MOORE 1970, S. 41, 44 f., 49-52.

<sup>23</sup> Vgl. REHBOCK 1997, S. 81; RENTSCH 1990, S. 42; SIEP 1996; WIMMER 1995. Bei Kant z. B. ist die Annahme des Vernunftbesitzes der Menschen eine fundamentale anthropologische Annahme, ohne die die kantische Ethik nicht denkbar ist. Zu den anthropologischen Annahmen in der kantischen Ethik vgl. besonders RENTSCH 1990, S. 327; RICKEN 1993, S. 251. Wimmer sieht eine wechselseitige Angewiesenheit zwischen Ethik und Anthropologie: Nicht nur sei Ethik auf Anthropologie angewiesen, sondern Anthropologie auch auf Ethik ausgerichtet; „die Frage nach der Ethik“ sei die „Grundfrage der Anthropologie“ (WIMMER 1995, S. 219).

Themas – Tod und Leben – besondere Gründlichkeit gefordert ist und sie sich vielfach mit neuartigen Grenzsituationen befaßt, bei denen die Neubesinnung auf fundamentale anthropologische Charakteristika nötig ist. Die vorliegende Arbeit ist dieser philosophisch-anthropologischen Grundlagenreflexion der Bioethik zuzuordnen. Da Menschenbilder in Weltbilder eingeordnet sind, müssen zusätzlich auch ontologische Fragen beleuchtet werden.

Um die Aufgabe dieser Arbeit noch deutlicher zu umreißen, sei kurz auf das verwiesen, was alles *nicht* ihre Aufgabe ist: In der Bioethik kommt der Personbegriff an diversen Stellen zum Tragen, so z. B. bei den Fragen, ob eventuell auch die Individuen einiger Tierarten als Personen anzusehen und entsprechend zu behandeln seien<sup>24</sup> oder ob die Klonierung von Menschen eine Verletzung ihrer Personalität darstellen würde.<sup>25</sup> Diese Probleme behandle ich überhaupt nicht und richte stattdessen das Augenmerk ausschließlich auf die Frage nach dem intensionalen und extensionalen Zusammenhang von Personalität und Menschsein.

Die Arbeit ist philosophischer Art und beschränkt sich in der Analyse auf die philosophischen Thematisierungen des Problems. Die zahlreichen theologischen Ansätze zur menschlichen Personalität<sup>26</sup> ebenso wie die juristischen Dimensionen des Themas<sup>27</sup> werde ich nur am Rande berühren. Ich verzichte auch größtenteils auf die Darstellung der tiefgreifenden semantischen Metamorphosen des Personbegriffs in der europäischen Geistesgeschichte und beleuchte sie nur so weit, als sie zur Verdeutlichung eines gegenwärtigen bioethisch-personentheoretischen Ansatzes unabdingbar sind.<sup>28</sup> Dagegen ist eine Eingrenzung auf eines der bioethischen Problemfelder wie Abtreibung, Euthanasie, etc. nicht zweckmäßig, da das theoretische Problem der menschlichen Personalität sich nicht auf eines von ihnen beschränkt, sondern alle gleichermaßen betrifft.<sup>29</sup>

---

<sup>24</sup> Vgl. dazu z. B. HARRIS 1995, S. 49-51; SINGER 1994, S. 147-158.

<sup>25</sup> Vgl. dazu z. B. JONAS 1985b, HABERMAS 1998, WIMMER 1990.

<sup>26</sup> Vgl. z. B. DIECKMANN 1995, KREß 1997, MÜLLER 1996, PANNENBERG 1979.

<sup>27</sup> Vgl. dazu LAMPE 1998.

<sup>28</sup> Die Begriffshistorie wird vielerorts thematisiert, eingehender z. B. bei FUHRMANN 1989; KOBUSCH 1997; KONERSMANN 1993; MAUSS 1997; PANNENBERG 1979.

<sup>29</sup> Eine Ausnahme möchte ich machen: Menschen mit irreversiblen Hirn-Ausfall, sogenannte „Hirntote“. Hierbei handelt es sich um den Extremfall der Extremfälle, bei dem nicht nur in Frage steht, ob es sich um *personales* Leben, sondern ob es sich überhaupt noch um *Leben* handelt, da die Vitalfunktionen ihrer Organismen nicht mehr selbsttätig, sondern ausschließlich maschinell aufrechterhalten werden (vgl. dazu BIRNBACHER 1995). Die Rede von einem Lebensrecht ergibt bei ihnen kaum noch einen Sinn. Eher könnte man von einem Recht auf ungestörtes Sterben sprechen. Die Ausgrenzung dieses Problemgebietes bedeutet für die folgenden Überlegungen lediglich, daß sich die Frage, ob alle Menschen Personen sind, nicht auf hirntote Menschen bezieht. Die in bezug auf dieses spezielle Problem angestellten personentheoretischen Überlegungen, insbesondere zum Zusammenhang von Person und Leib, sind jedoch nicht ausschließlich an ihren

### 1.3 Die Methode

Die exklusions- und inklusionstheoretischen Ansätze sind Teil eines komplexen Diskurses, in dem sich die Argumentationen implizit und explizit auf diejenige der Gegenseite beziehen. Um ein angemessenes Bild dieser brisanten Diskussion zu vermitteln, müßten beide Richtungen zugleich dargestellt und analysiert werden. Da dies jedoch kaum möglich ist, will man ein gewisses Maß an Übersichtlichkeit behalten, werde ich die Diskussion im folgenden gewissermaßen entflechten und zuerst die Exklusionstheorie (2) und an zweiter Stelle die Inklusionstheorie (3) behandeln.<sup>30</sup> Dabei geht es nicht darum, alle Vertreter der jeweiligen Theorie zu Worte kommen zu lassen, sondern die zentralen Standpunkte zu erfassen. Nicht Autoren stehen im Vordergrund der Untersuchung, sondern Positionen, Begriffe und Argumente.<sup>31</sup>

Die Leitfrage lautet wie gesagt, ob alle Menschen Personen seien. In Kapitel 2 und 3 wird eine Antwort mittels einer Untersuchung der bisherigen Diskussion bioethischer Persontheorien angestrebt. Dabei wird die jeweilige Persontheorie erstens *immanent* untersucht, indem analysiert wird, ob sie ihr Begründungsziel auf der Basis ihrer begrifflich-theoretischen Voraussetzungen erreicht. Ist dies der Fall, wird sie zweitens kritisch daraufhin überprüft, ob in ihr bestimmte nicht-intendierte *Implikationen* liegen und ob aus ihnen nicht-intendierte *Konsequenzen* theoretischer oder praktischer Art hervorgehen, die ihre Akzeptanz verringern müssen.

Damit sind die *Untersuchungsperspektiven* benannt. Die Beantwortung der zentralen Frage nach der Personalität der Menschen hängt von dem zugrundegelegten Begriff der Person ab. Die Entscheidung für einen Personbegriff darf nicht der Willkür unterliegen, sondern muß nachvollziehbaren *Kriterien* folgen. Sich auf die Suche nach dem „richtigen“ Personbegriff zu begeben, kann lediglich bedeuten, ein konsistentes, plausibles, überzeugendes Personkonzept zu suchen. Es führt in die Irre, wenn man glaubt, unter vielen falschen gebe es den „eigentlichen“, „echten“ Personbegriff, der nur darauf warte, von uns gefunden zu werden. Es existiert vielmehr eine Vielzahl variierender Bedeutungen, und alle diese haben auch ihre Referenzen in der Alltagssprache.<sup>32</sup> Der heutige *Sprachgebrauch* gibt somit keinen eindeutigen Maßstab für die Richtigkeit eines bestimmten Personbegriffs an die Hand.

---

Entstehungskontext gebunden, sondern auch für unsere Frage von Interesse und werden deshalb mitberücksichtigt.

<sup>30</sup> Nebenbei bemerkt entspricht dies der historischen Abfolge, da die exklusionistische Theorie innerhalb der Bioethik zuerst auftrat und der Inklusionismus eine zeitlich etwas spätere Gegenreaktion darstellt.

<sup>31</sup> Insofern ist es auch von sekundärer Bedeutung, daß ich vorrangig die deutschsprachigen Beiträge innerhalb dieser Debatte heranziehe.

<sup>32</sup> Vgl. hierzu z. B. SPAEMANN 1996a, S. 13-15; THEUNISSEN 1966, S. 476-479.

Auch die *Begriffshistorie* bietet keinen Weg zu einem „authentischen“ Personbegriff. Die historisch erste Bedeutung eines Begriffes ist nicht die „richtige“.<sup>33</sup>

Ein weiteres denkbare Kriterium ist die *Moralität* der vorgeschlagenen Personbegriffe. Die Vorgehensweise unter Maßgabe dieses Kriteriums ist in der bioethischen Debatte seitens der Inklusionstheoretiker oft zu beobachten, so z. B., wenn die Exklusionstheorie mit dem Argument zurückgewiesen wird, daß sie der Idee der universal gültigen Menschenrechte widerspreche.<sup>34</sup> Ich kann mich diesem Urteil zwar durchaus anschließen, doch hat eine solche Vorgehensweise bei dem hier anstehenden Problem wenig Überzeugungskraft, da gerade diese Intuitionen sich keiner allgemeinen Anerkennung erfreuen, mithin keinen intersubjektiv gültigen Beurteilungsmaßstab abgeben können. Die Persontheorien sollen ja erst die moralischen Verpflichtungen allgemein einsichtig machen.

In den Kapiteln 2 und 3 wird die Plausibilität der gängigen Personkonzepte anhand verbindlicherer Kriterien beurteilt. Sie bewegen sich sowohl auf der normativen als auch auf der deskriptiven Ebene des Personbegriffs. Zum einen muß der Personbegriff die Aussicht bieten, daß durch ihn eine *moralische Unterscheidung* ermöglicht wird. Er muß begründen, warum diese und nicht jene Wesen besondere moralische Rücksicht verlangen.<sup>35</sup> Ob der jeweilige Personbegriff dies leistet, ist das eine Kriterium für seine Beurteilung. Zum anderen impliziert jedes Konzept der Person bestimmte philosophische, vor allem anthropologische und ontologische Prämissen und Konsequenzen, die vor dem Hintergrund eines in der sprachlichen Verständigung und in der Praxis unseres Handelns verankerten *menschlichen Selbstverständnisses* und einer ebensolchen lebensweltlich verankerten *Alltagsontologie* eine größere oder geringere Plausibilität aufweisen. Sie bilden die zweite Richtschnur für die Beurteilung der Personkonzepte. In diesem zweifachen Sinne wird im fol-

---

<sup>33</sup> Dies ist gerade beim Begriff der Person zu beachten, denn die theatralische Urbedeutung der römischen „persona“ (Maske, Rolle) hat mit den heutigen Personbegriffen kaum mehr als die Wortgestalt gemein. Theunissen allerdings versucht im Gegensatz zu dieser Auffassung, alle heutigen Begriffe auf den römischen Begriff der persona zurückzuführen, doch geht er dabei schon über den Bereich des Schauspiels hinaus, womit seine These an Überzeugungskraft verliert. Vgl. THEUNISSEN 1966. Vgl. dazu FETZ 1988, S. 83-85.

<sup>34</sup> Vgl. BAUMGARTNER u.A. 1997, S. 196, 205, 214; BECKMANN 1998, S. 249; HONNEFELDER 1993, S. 251-253; LÖW 1992, S. 295; SIEP 1993, S. 38; VOLLMANN 1992, S. 12 f.; WILS 1994, S. 139.

<sup>35</sup> Dieses Kriterium ist nicht zu verwechseln mit dem soeben abgelehnten Kriterium der Moralität. Im einen Fall handelt es sich um die Frage, ob der jeweilige Ansatz von einem bestimmten vorgegebenen Standpunkt als moralisch „gut“ beurteilt werden kann, im anderen um die Frage, ob dem jeweiligen Personbegriff überhaupt das theoretische Vermögen zukommt, die betroffenen Entitäten als moralisch relevant bzw. irrelevant anzusehen.

genden von „Richtigkeit“ und „Falschheit“ der Personbegriffe gesprochen. Freilich lassen sich auch diese im Alltagsverständnis verankerten substantiellen normativ-deskriptiven Aussagen philosophisch hinterfragen. Dann allerdings kommt denen die Beweispflicht zu, die diese Infragestellung vornehmen und alternative, zumeist kontraintuitive Sichtweisen präsentieren. Insofern ist es gerechtfertigt, aus methodischen Gründen vorerst diese Grenze des philosophischen Fragens zu ziehen und fundamentale lebensweltliche Vorstellungen zur Beurteilungsgrundlage zu machen.

Am Ende dieser beiden Kapitel (2 und 3) werden jeweils nur kurze Resümees stehen. Die Aufgabe, die Ergebnisse der gesamten Untersuchung zusammenzufassen, wird das Schlußkapitel übernehmen (4.1). In ihm werde ich zudem die Diskussion der Persontheorien transzendieren und auf die bis dahin ausgesparte Frage nach der *Moralität* der beiden Theorien, genauer: der von ihnen gerechtfertigten Handlungsweisen zu sprechen kommen (4.2). Außerdem werde ich zwei ihrer *paradigmatischen Voraussetzungen* kritisch ins Auge fassen, die die Antwort auf die Frage nach der menschlichen Personalität maßgeblich bestimmen (4.3, 4.4). Es handelt sich um eine kleine ontologisch-kulturphilosophische Positionierung des persontheoretischen Diskurses und seines Resultates mit einem Ausblick auf mögliche Alternativen für diesen Diskurs.



## 2. Die Exklusionstheorie

### 2.1 Einleitung: Speziesismus und Personbegriff

So viel heutzutage die emphatische Rede von der unveräußerlichen Menschenwürde ertönt – in der Bioethik stößt sie oftmals auf große Skepsis und Ablehnung. Die Idee, daß allen Menschen aufgrund ihres bloßen Menschseins Würde und darauf beruhende grundlegende moralische Rechte zukommen, wird von vielen Bioethikern kategorisch abgelehnt. Dies gilt insbesondere für die exklusionstheoretisch orientierten Theoretiker. So sieht z. B. Norbert Hoerster die weit verbreitete Idee der Menschenwürde als eine nur notdürftig säkular verkleidete Form religiöser Überzeugungen an, die davon ausgehen, daß ein Mensch von Beginn seiner Existenz an ein Recht auf Leben habe, weil er Gottes Ebenbild sei und in ihm eine unsterbliche Seele lebe.<sup>36</sup> Diese Auffassungen seien „weder mit wissenschaftlichen noch mit philosophischen Mitteln hinreichend begründbar“, sondern „außerrationale Glaubensannahmen einer bestimmten Religionsgemeinschaft“, die nicht zur Grundlage allgemein verbindlicher Normen gemacht werden dürften.<sup>37</sup> Von diesen irrationalen, religiös-metaphysischen Annahmen möchte er insbesondere die Abtreibungsdebatte gründlich säubern und auf eine „rationale, weltanschaulich neutrale Basis“ stellen.<sup>38</sup>

In expliziter Ablehnung aller metaphysisch und religiös fundierten Anthropologien verstehen die Exklusionisten das Menschsein als eine *biologische* Tatsache. Ein Mensch zu sein bedeutet in dieser Perspektive nichts weiter als die Zugehörigkeit zu der biologischen Spezies *Homo sapiens*. „Das Spezieskriterium beruft sich auf die biologische Zugehörigkeit zu einer Klasse von Individuen, *ohne die Relevanz dieser Zugehörigkeit selbst zu begründen*“, wie Anton Leist sagt.<sup>39</sup> Insofern ist die Skepsis am Kriterium des Menschseins durchaus berechtigt, denn rein biologische Fakten wie die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Spezies haben tatsächlich keine moralische Relevanz. An der Spezieszugehörigkeit moralische Rechte wie das Lebensrecht festmachen zu wollen, stellt eine willkürliche und irrationale Bevorzugung einer bestimmten Gruppe dar und entspricht insofern anderen unmoralischen Privilegierungsideologien wie dem Rassismus oder Sexismus. In diesem Sinne wird die charakterisierte Haltung als „Speziesismus“ bezeichnet.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Vgl. HOERSTER 1991, S. 114-118. Ganz ähnlich BIRNBACHER 1990, S. 266.

<sup>37</sup> HOERSTER 1991, S. 119 f.

<sup>38</sup> Ebd., S. 10.

<sup>39</sup> LEIST 1990, S. 63.

<sup>40</sup> Der Begriff wurde 1970 durch Ryder eingeführt (vgl. RYDER 1989, nach SINGER 1998, S. 174), v.a. durch Peter Singer verbreitet und wird von den exklusionistischen Theore-

Der umgangssprachliche Begriff des Menschen ist natürlich kein bloß biologischer, sondern enthält auch eine starke normative Dimension. Wenn wir sagen: „er ist doch ein Mensch!“ heben wir nicht hervor, daß der betreffende Mensch in einem Abstammungszusammenhang mit uns steht, sondern daß er einen bestimmten moralischen Respekt verdient. Dieser moralische Status beruht nach Ansicht der exklusionistischen Theoretiker auf bestimmten *Eigenschaften*. Diese Eigenschaften haben die meisten, jedoch nicht alle Menschen. Der Begriff der Person dient dazu, die Träger dieser Eigenschaften zu bezeichnen, ohne den mehrdeutigen Begriff des Menschen zu gebrauchen. Es handelt sich um typisch menschliche Eigenschaften, was jedoch nicht heißt, daß *nur* Menschen über sie verfügen, und auch nicht, daß *alle* Menschen über sie verfügen. Der Personbegriff nimmt keinen Bezug auf die biologische Spezies, er ist speziesneutral: „Es könnte eine Person geben, die nicht Mitglied unserer Spezies ist. Es könnte auch Mitglieder unserer Spezies geben, die nicht Personen sind.“<sup>41</sup> Wie sieht dieser Begriff der Person aus? Welche Eigenschaften sind maßgeblich? Worauf gründet der moralische Status der Personen?

Da die meisten Exklusionstheoretiker in den wesentlichen Theoremen weitgehend homogen sind, bietet es sich an, zuerst einige exemplarische Versuche, den Personbegriff exklusionistisch zu bestimmen, vorzustellen und zu analysieren und sodann eine kritische Diskussion anzuschließen. Die Auswahl der Autoren bemüht sich, einen möglichst weiten Kreis theoretischer Ansätze zu repräsentieren.

## 2.2 Personen und Nicht-Personen

Michael Tooley war es, der die exklusionistische Verwendung des Personbegriffs im bioethischen Kontext in die Wege geleitet hat.<sup>42</sup> In seiner Argumentation zur Abtreibungsfrage geht er vom Begriff des Rechtes aus: Ein Individuum könne nur ein Recht auf ein *x* haben, wenn es einen Wunsch nach diesem *x* habe. Um das Recht auf Leben zu haben, müsse es sich wünschen, in der Zukunft fortzuleben.<sup>43</sup> Dies sei nur möglich, wenn es „über den Begriff des Selbst als eines fortdauernden Subjektes von Erfahrungen verfügt und (...) glaubt, selbst ein solches Wesen zu sein.“<sup>44</sup> Dies nennt Tooley „die Bedin-

---

tikern vielfach verwendet. Vgl. zum Begriff des Menschen und zur Kritik des Speziesismus z. B. KUHSE 1994, S. 258 f.; SINGER 1994, S. 82-114, 121 f.

<sup>41</sup> SINGER 1994, S. 120.

<sup>42</sup> Vgl. TOOLEY 1990. Der Aufsatz erschien bereits 1972 unter dem Titel „Abortion and Infanticide“, aber erst 1990 auf deutsch.

<sup>43</sup> Ebd., S. 165 f. Später spricht Tooley statt von Wünschen von Interessen, vgl. TOOLEY 1983, S. 118-120.

<sup>44</sup> TOOLEY 1990, S. 167.

gung des Selbstbewußtseins“,<sup>45</sup> und Wesen, die dieser Bedingung genügen, sind seiner Definition nach Personen.

Deutlich kommt in Tooleys Argumentation und Ausdrucksweise die Loslösung vom Begriff des Menschen zum Tragen. Er folgt der scharfen Disjunktion von biologischem Menschsein und mentaler Personalität. Für die Zubilligung des Lebensrechtes sei Menschsein keine relevante Bedingung<sup>46</sup>, sondern allein die Personalität, das heißt der Besitz von Selbstbewußtsein. Abtreibung sei deshalb in allen Phasen moralisch zulässig, da Embryonen und Föten keine Personen seien und deshalb auch kein Recht auf Leben hätten.<sup>47</sup> Der moralische Status von Ungeborenen ist zwar der Ausgangspunkt von Tooleys ethischen Überlegungen, doch ihr Ergebnis hat auch Konsequenzen für Kinder nach der Geburt: Da sie noch einige Zeit nach der Geburt hinsichtlich ihres Selbstbewußtseins keinen signifikanten Unterschied zu Föten aufweisen, seien auch sie keine Personen und ihre Tötung folglich moralisch ebenso erlaubt.<sup>48</sup> Damit vermeidet er die übliche Inkonsistenz moderater Abtreibungsbefürworter, die die Tötung Ungeborener akzeptieren, aber die Tötung von Neugeborenen als unmoralisch verurteilen, obwohl zwischen ihnen offensichtlich kein moralisch gravierender Unterschied auszumachen ist.

An Tooleys interessenorientierten Personbegriff knüpfen sehr viele Autoren an.<sup>49</sup> So meint z. B. auch Norbert Hoerster, daß aufgrund rationaler Argumentation ausschließlich solchen Wesen ein Lebensrecht eingeräumt werden könne, die ein individuelles Interesse an ihrem Weiterleben haben: das seien Personen.<sup>50</sup> Eine Person sei ein Wesen, das „das Bewußtsein seiner Identität im Zeitablauf besitzt“ und „einen Begriff von einem Ich oder Selbst hat, das im Zeitlauf identisch bleibt.“<sup>51</sup> Ein Embryo oder Fötus habe kein solches Selbstbewußtsein, kein Überlebensinteresse, sei keine Person und besitze deshalb auch kein Lebensrecht.<sup>52</sup> Die Koppelung des Lebensrechtes an die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies lehnt Hoerster also strikt ab.<sup>53</sup> Er

---

<sup>45</sup> Ebd., S. 164.

<sup>46</sup> Vgl. ebd., S. 160-162, 176.

<sup>47</sup> Vgl. ebd., S. 157, 164.

<sup>48</sup> Vgl. ebd., S. 157-159.

<sup>49</sup> Wie gesagt kann hier nur eine Auswahl vorgenommen werden. Denselben oder ganz ähnlichen persontheoretischen Ansatz vertritt z. B. LOCKWOOD 1985: „A person is a being that is conscious, in the sense of having the capacity for conscious thought and experiences, but not only that: it must have the capacity for reflective consciousness and self-consciousness“ (ebd., S. 10). Deshalb gelte: „You and I are persons, but a foetus is not a Person“ (ebd., S. 11). Vgl. auch FEINBERG 1985; KUHSE 1994, S. 262-266; PUCETTI 1982.

<sup>50</sup> Vgl. HOERSTER 1989a, S. 175f; HOERSTER 1991, S. 19-21, 70.

<sup>51</sup> HOERSTER 1991, S. 75. Vgl. HOERSTER 1989a, S. 175.

<sup>52</sup> Vgl. HOERSTER 1991, S. 80.

<sup>53</sup> Vgl. ebd., S. 55-65.

weitert konsequent wie Tooley die Nicht-Personalität über Ungeborene hinaus aus und erklärt auch Neugeborene und kleine Kinder zu Nicht-Personen.<sup>54</sup> In *rechtlicher* Hinsicht allerdings möchte er die Tötungserlaubnis nur bis zur Geburt gewähren, um einigen praktischen Schwierigkeiten zu entgehen, wie z. B. der, den genauen Beginn von Personalität festlegen zu müssen.<sup>55</sup> Das sind jedoch keine prinzipiellen ethischen, sondern lediglich *pragmatisch* begründete Bestimmungen, bei denen es nicht um ein intrinsisches Lebensrecht der betroffenen Menschen geht.

Auch Peter Singer gebraucht den Begriff der Person „in der Bedeutung eines rationalen und selbstbewußten Wesens“.<sup>56</sup> Ein solches personales Wesen sei in seinem Empfinden nicht völlig dem Jetzt verhaftet, sondern habe ein Bewußtsein seiner Vergangenheit und seiner Zukunft, es begreife sich als eine in der Zeit fortbestehende Entität.<sup>57</sup> Deshalb sei es fähig, in bezug auf seine Zukunft *Wünsche* zu haben. Töte man solch eine Person, „durchkreuzt man damit seine Wünsche für die Zukunft“.<sup>58</sup> Das Tötungsverbot gründet also auf der mit der Tötung einhergehenden Zerstörung der Möglichkeit der Verwirklichung von Zukunftswünschen. Solche Wünsche könnten nur selbstbewußte Wesen, das heißt Personen, haben.

Dies ist der Grund, der für Singer *speziell* gegen die Tötung von Personen spricht. Dessen ungeachtet hält er *generell* die Tötung von empfindungsfähigen Wesen für problematisch, egal ob sie Personen sind oder nicht. Die Argumente gegen Tötung auf der Basis der Empfindungsfähigkeit bezeichnet er jedoch selbst als schwächer. Personalität markiert für Singer also den Kernbereich des Tötungsverbots. Empfindungsfähige Wesen, vor allem höhere Tiere, haben ihm zufolge ein Recht auf Vermeidung von Schmerzen. Er weist ihnen jedoch kein Lebensrecht im strikten Sinn zu.<sup>59</sup> Über ein solches verfügen ihm zufolge nur Personen in der gekennzeichneten Bedeutung. Auch manche Tiere hält er für Personen, wie z. B. Schweine und Menschenaffen.<sup>60</sup>

Auch Singer folgt der strikten Disjunktion des biologischen Gattungsbegriffs des Menschen von einem rein psychologisch definierten Begriff der Person, aus der sich die Eingrenzung des Lebensrechtes auf Menschen mit Selbstbewußtsein ergibt. Gegen die klassisch humanistische Auffassung des

---

<sup>54</sup> Vgl. ebd., S. 79 f.

<sup>55</sup> Vgl. ebd., S. 132-143. In HOERSTER 1990, S. 233-236 gibt er noch weitere pragmatische Gründe an, wie z. B. den der leichteren Erkennbarkeit der Geburtsgrenze.

<sup>56</sup> SINGER 1994, S. 120; vgl. S. 123. Vgl. SINGER 1998, S. 181.

<sup>57</sup> Vgl. SINGER 1994, S. 123.

<sup>58</sup> Ebd.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., S. 125, 158-176.

<sup>60</sup> Vgl. ebd., S. 147-158.

gleichen Wertes aller Menschen setzt er „das erste neue Gebot: Erkenne, daß der Wert menschlichen Lebens verschieden ist.“<sup>61</sup>

Singers Verdienst ist es, die moralischen Folgen dieser Persontheorie durch provokante Formulierungen drastisch illustriert zu haben. Föten sind demnach selbstverständlich keine Personen<sup>62</sup>, und „wenn der Fötus nicht denselben Anspruch auf Leben wie eine Person hat, dann hat ihn das Neugeborene offensichtlich auch nicht, und das Leben eines Neugeborenen hat für dieses weniger Wert als das Leben eines Schweins, eines Hundes oder eines Schimpansen für das nichtmenschliche Tier.“<sup>63</sup> Wenn man einer Person ohne ihre Zustimmung das Leben nimmt, durchkreuze man ihre Zukunftswünsche, aber „tötet man eine Schnecke oder einen 24 Stunden alten Säugling, so vereitelt man keine Wünsche dieser Art, weil Schnecken und Neugeborene unfähig sind, solche Wünsche zu haben.“<sup>64</sup> Embryonen, Föten und Neugeborene zu töten, sei nicht mit der Tötung von Personen wie älteren Kindern oder Erwachsenen gleichzusetzen.<sup>65</sup>

Singer befaßt sich nicht nur mit dem Anfang menschlichen Lebens, sondern darüber hinaus mit solchen Menschen, die zwar personale Eigenschaften hatten, im Laufe des Lebens aber durch Unfall oder hohes Alter wieder verloren haben. Auch sie seien keine Personen, auch für sie habe das strenge Tötungsverbot keine Geltung.<sup>66</sup>

Auffällig ist, daß das dem moralischen Status der Personalität zugrundeliegende Kriterium bei Tooley, Hoerster und Singer stets mentaler Natur ist. Emotionale Fähigkeiten oder gar leibliche Merkmale spielen für die Personalität keine Rolle. Die mentalen Eigenschaften werden nicht bloß additiv ne-

---

<sup>61</sup> SINGER 1998, S. 192.

<sup>62</sup> „Da kein Fötus eine Person ist, hat kein Fötus denselben Anspruch auf Leben wie eine Person“ (SINGER 1994, S. 197).

<sup>63</sup> Ebd., S. 219; vgl. S. 181-186.

<sup>64</sup> Ebd., S. 123.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., S. 219-221, 233. Gleichwohl sieht Singer die praktische Schwierigkeit, eine eindeutige Zäsur anzugeben, ab der ein menschliches Kind Selbstbewußtsein hat. Aus diesem Grund befürwortet er pragmatischerweise für gesunde Säuglinge die Aufrechterhaltung eines rechtlichen Tötungsverbots für Menschen ab der Geburt (vgl. ebd., S. 222). „Da dieses Argument aber auf der Ebene der Rechtsordnung und Gesetzgebung angesiedelt ist, ist es sehr wohl vereinbar mit der Ansicht, daß – aus rein moralischen Gründen – das Töten eines Neugeborenen mit dem Töten eines älteren Kindes oder eines Erwachsenen nicht vergleichbar ist“ (ebd.).

<sup>66</sup> Entscheidend für die Rechtmäßigkeit ihrer Tötung sei die Frage, ob sie vor dem Verlust dieser Fähigkeiten sich darüber geäußert haben, ob sie unter diesen Umständen weiterleben wollten, das heißt, ob es sich im Falle der Tötung um eine unfreiwillige (gegen den früheren Willen der ehemaligen Person vorgenommene) oder lediglich nicht-freiwillige Tötung handeln würde. Vgl. SINGER 1994, S. 244, 246-257. Zudem gebe es noch extrinsische Gründe gegen die Tötung dieser Menschen wie die Wirkung auf Angehörige. Vgl. ebd., S. 173.

beneinander gestellt, sondern konzentrieren sich in einer fundamentalen Eigenschaft: dem *Selbstbewußtsein* oder *Ichbewußtsein*. Allein durch das Bewußtsein, eine distinkte Entität zu sein, kann sich das in diesen Ethiken ausschlaggebende Interesse bilden, als solche Entität weiterleben zu wollen. Auch wenn zusätzlich andere Kriterien genannt werden, wie z. B. von Singer Rationalität *und* Selbstbewußtsein, ist das Selbstbewußtsein grundlegender, da nur dank ihm ein Überlebenswunsch entstehen kann. Eine bloß rationale Entität ohne Selbstbewußtsein (wie z. B. ein Computer) kann keinen Überlebenswunsch entwickeln, weil es nicht die Vorstellung eines fortdauernden Selbst zu bilden vermag.

Selbstbewußtsein ist auch bei John Harris die zentrale Kategorie, ob schon seine Argumentation vordergründig etwas modifiziert erscheint. Für ihn ist die Frage ausschlaggebend, welches Leben *Wert* habe und welches nicht. Diesen Lebenswert definiert er radikal subjektivistisch: Wert hätten allein diejenigen Wesen, die ihr Leben *selbst* als wertvoll einschätzen.<sup>67</sup> Das Prinzip der individuellen *Autonomie* spielt also in Harris' Ethik eine maßgebende Rolle. Ein wertvolles Leben sollte nicht absichtlich beendet werden, das heißt, ein Wesen dürfe nicht getötet werden, wenn es sein Leben als wertvoll ansieht.<sup>68</sup> Die „Wesen, die die Fähigkeit besitzen, ihrer eigenen Existenz einen Wert beizumessen“, nennt Harris Personen.<sup>69</sup> Solche Personen, die ihr Leben als wertlos ansehen und es beenden wollen, sollten in dieser Intention unterstützen werden.<sup>70</sup> Bei allen Menschen, die nach diesem Verständnis noch nicht oder nicht mehr Personen sind, könne von Lebenswert gar nicht die Rede sein, folglich sei ihre Tötung auch nicht unmoralisch.<sup>71</sup>

Insofern Harris die Autonomie ausdrücklich in den Mittelpunkt stellt, weicht seine ethische Argumentation von der bisherigen etwas ab. Sein Personbegriff jedoch entspricht exakt dem bisher behandelten. Denn zur Selbstwertschätzung sind nur Menschen fähig, die ein Bewußtsein eben dieses Selbst haben. Das maßgebende Kriterium für die moralische Personalität ist also auch hier wiederum das Selbstbewußtsein. So sagt Harris denn auch, daß Personsein darin bestehe, „sich seiner selbst als eines unabhängigen, zeitlich erstreckten Bewußtseinszentrums gewärtig sein, das sowohl zu einer Vorstellung seiner Zukunft fähig ist wie auch zu dem Wunsch, sie zu erleben.“<sup>72</sup>

---

<sup>67</sup> Vgl. HARRIS 1995, S. 44-46.

<sup>68</sup> Vgl. ebd., S. 46, 98, 125.

<sup>69</sup> Ebd., S. 57; vgl. S. 46-48. Dieser Personbegriff habe zudem den Vorteil, daß er nur eine ziemlich niedrige Stufe von Rationalität erforderlich mache und Personen von anderen Wesen leicht unterscheidbar sein lasse (vgl. ebd., S. 44, 47).

<sup>70</sup> Vgl. ebd., S. 123-127.

<sup>71</sup> Vgl. ebd., z. B. S. 124, 228-230.

<sup>72</sup> Ebd., S. 47.

Einen anders gelagerten Personbegriff vertritt Klaus Steigleder: Nach ihm ist für die Zuschreibung von Personalität die *Handlungsfähigkeit* ausschlaggebend. „Person“ definiert er „als jemand, der handlungsfähig ist.“<sup>73</sup> Neben die rein mentale Fähigkeit des Selbstbewußtseins gesellt sich hiermit erstmals eine praktische Kompetenz. Der moralische Status von Personen konstituiert sich Steigleder zufolge dadurch, daß alles moralische Sollen durch Handlungsfähige begründet werde. Er lehnt sich damit ausdrücklich an die handlungstheoretische Ethik von Alan Gewirth an, wonach jeder Handlungsfähige genötigt sei, für sich als Handlungsfähigen und damit auch für jeden anderen Handlungsfähigen Würde und moralische Rechte zu beanspruchen, die mit bestimmten Pflichten korrespondieren. Dies gilt nicht für Nicht-Handlungsfähige.<sup>74</sup> Diese seien keine Personen, überhaupt kein „Jemand“.<sup>75</sup>

Unter Handeln will Steigleder strenger als im alltäglichen Sprachgebrauch üblich nur „ein freiwilliges und zweck- beziehungsweise zielgerichtetes (intentionales) Tun und Lassen“ verstanden wissen.<sup>76</sup> Ein solches Handeln aber setzt wiederum die schon bekannten Bewußtseinsfähigkeiten voraus: „*Jemand*, der in der Lage ist, im Sinne eines wissentlich-willentlichen Tuns, sich Zwecke zu setzen und Ziele zu verfolgen, muß ein mit *Rationalität* begabter, *bewußter* und *selbstbewußter* Träger dieser Fähigkeiten sein.“<sup>77</sup> So sind auch bei Steigleder Selbstbewußtsein und Rationalität die basalen Kriterien für Personalität. Zwar verfolgt er mit der handlungstheoretischen Begründung der Rechtsfähigkeit einen anderen ethischen Ansatz, im Personbegriff koinzidiert er jedoch mit den anderen Theoretikern und unterscheidet ebenso dezidiert zwischen „biologisch-menschlichem und personal-menschlichem Leben“, die nicht dieselbe Extension hätten.<sup>78</sup>

Mary Anne Warren führt die mentalen und praktischen Kompetenzen zusammen und entwickelt so ein komplexes fünfteiliges Personkonzept: Zum Personsein gehöre 1. Bewußtsein und Schmerzempfindung, 2. Überlegungs- und Problemlösungsfähigkeit, 3. selbstmotivierte Aktivität, 4. Kommunikationsfähigkeit, 5. Begriff des individuellen oder Gattungsselbstes.<sup>79</sup> Auch hier ist Personalität im Bereich des rationalen Bewußtseins angesiedelt. Selbstbe-

---

<sup>73</sup> STEIGLEDER 1995, S. 99.

<sup>74</sup> Ebd.

<sup>75</sup> Ebd., S. 100.

<sup>76</sup> Ebd.

<sup>77</sup> Ebd., S. 102.

<sup>78</sup> Ebd., S. 103. In STEIGLEDER 1999 steht er nicht mehr auf dem exklusionistischen Standpunkt, sondern wechselt auf der Basis seines handlungstheoretischen Ansatzes in das inklusionistische Lager über (vgl. STEIGLEDER 1999, S. 181-190). Das berührt uns nicht weiter, da es uns nicht um die Geradlinigkeit in der intellektuellen Biographie unserer Autoren geht, sondern allein um Positionen und Argumente.

<sup>79</sup> Vgl. WARREN 1979, S. 45 (nach SCHWARZ 1992, S. 111).

wußtsein steht allerdings nicht im Zentrum, stattdessen nimmt Warren die weniger anspruchsvolle Eigenschaft bloßen Bewußtseins hinzu. Dies allein aber konstituiere noch keine Personalität. Zusammengenommen bilden die Personkriterien vielmehr eine hohe Hürde zum Eintritt in den Kreis der Personen. Wer außen vor bleibt, wie Föten, kleine Kinder und geistig Behinderte, sei kein Mitglied der moralischen Gemeinschaft und habe nicht die moralischen Rechte, wie sie nur Personen zukämen.<sup>80</sup>

Bei allen Theoretikern setzen die angegebenen Bedingungen für den moralischen Status der Personalität – Überlebenswunsch, Interessen, Selbstschätzung, Handlungsfähigkeit – allein oder unter anderem aktuelles Selbstbewußtsein voraus. Ohne Bewußtsein seiner selbst gibt es keine auf dieses Selbst und sein Fortleben gerichteten Wünsche, Interessen und Wertschätzungen, kein gewußtes Handeln. Da das Selbstbewußtsein *meistens* allein maßgeblich ist, in jedem Fall *auch* maßgeblich, und Rationalität bei Menschen für gewöhnlich *nicht ohne* Selbstbewußtsein auftritt, können wir Selbstbewußtsein als *das* Personkriterium der Exklusionstheorie ansehen. Zwar gehört zu einer Person selbstverständlich ein Leib – gerade ihr lebendiger Leib ist ja von der fraglichen Entscheidung über Leben und Tod betroffen –, aber die Personalität wird nicht durch diesen, sondern durch Selbstbewußtsein konstituiert. Selbstbewußtsein ist das Kriterium für die theoretische und praktische Unterscheidung zwischen bloßen Menschen und Personen; nur Menschen mit Selbstbewußtsein sind auch Personen, und nur Personen haben ein Recht auf Leben.

Gemeinsam ist allen Exklusionstheoretikern auch die strikte Ablehnung traditioneller metaphysischer Prämissen wie der, daß jeder Mensch eine unsterbliche Seele habe. Lebewesen sind das, was sie empirisch sind. Dazu gehören auch Fähigkeiten des Bewußtseins, nicht jedoch eine irgendwie als dahinterstehend gedachte personale Substanz. Damit stehen die Exklusionstheoretiker auf dem Boden des naturwissenschaftlich geschulten Denkens der Moderne und sind in ihrer Argumentation nicht abhängig von religiös verankerten Glaubensvorstellungen.

Da die exklusionistischen Theorien in ihren moralphilosophischen Ansätzen, ihren Begründungen und Gegenstandsgebieten teilweise divergieren, aber in den Bestimmungen ihrer Personbegriffe sich sehr nahe stehen, ist es gerechtfertigt, von *dem* exklusionistischen Personbegriff zu sprechen. Als solchen werde ich die exklusionistischen Ansätze in der Konzentration auf das Wesentliche behandeln und dabei die Differenzen als sekundär vernachlässigen. Zur Herausstellung des maßgeblichen Personkriteriums werde ich ihn als den *mentalistischen* oder *bewußtseinstheoretischen* Personbegriff be-

---

<sup>80</sup> Vgl. ebd., S. 43ff (nach SCHWARZ 1992, S. 110).



zeichnen. Zwischen „Bewußtsein“ und „Selbstbewußtsein“ werde ich keinen Unterschied machen, da es in unserem Kontext allein auf letzteres ankommt. Bloßes Bewußtsein ist in den vorliegenden Argumentationen nicht relevant. Um den Plural der relevanten mentalen Kompetenzen zu unterstreichen, werde ich auch von den *Bewußtseinsfähigkeiten* sprechen.

### *2.3 Der bewußtseinstheoretische Personbegriff*

Bei der Behandlung dieser Persontheorien mag das Bedürfnis entstehen, ihre moralphilosophischen Grundlagen, ihre Antwort auf die Frage nach dem moralisch Guten einer kritischen Analyse zu unterziehen. So mag die ethische Frage naheliegen, ob moralische Rechte von Menschen auf ihren Wünschen, Interessen und Wertschätzungen oder auf der moralischen Struktur ihres Handelns gegründet werden sollten. Utilitaristische bzw. präferenzutilitaristische Begründungen dominieren in der Exklusionstheorie, doch werden ebenso, wie wir gesehen haben, deontologische Ansätze verfochten. Aber hier ist nicht der Ort, um diese grundsätzliche ethische Debatte zu führen, um die Berechtigung und Funktionstüchtigkeit des einen oder anderen Moralsystems zu erweisen. Ich setze wie angekündigt voraus, daß sie einleuchtende Argumente für die Gültigkeit der von ihnen aufgestellten Moralprinzipien vorbringen können, und möchte stattdessen überprüfen, ob die von ihnen unternommene Unterteilung der Menschheit in Personen und Nicht-Personen plausibel ist.

In einer ersten Annäherung ist festzustellen, daß die exklusionistischen Philosophen mit dem Selbstbewußtsein hinsichtlich der landläufigen Vorstellung von Personalität sicher etwas Wesentliches erfaßt haben. Entitäten ohne jeden Zusammenhang mit dem Auftreten von Selbstbewußtsein würde man schwerlich als Personen bezeichnen. Tote Gegenstände oder Pflanzen als Personen zu bezeichnen, erschiene als völlig abwegig. Auch Tiere, die über Empfindungsfähigkeit und einen natürlichen Überlebenstrieb verfügen, zum Teil sogar eine gewisse praktische Intelligenz aufweisen, begreift man im allgemeinen nicht als Personen, weil sie sich nicht als ein Ich begreifen können. Sie sind und haben kein Selbst im Sinne eines sich auf sich selbst beziehenden rationalen Bewußtseins.<sup>81</sup>

Auch in normativer Hinsicht hat der exklusionistische Personbegriff erkennbare Vorzüge. Zwar läuft die Unterscheidung zwischen biologisch-menschlichem und personal-menschlichem Leben der gewöhnlichen Auffassung zuwider, nach der die Menschenwürde und moralische Rechte an das

---

<sup>81</sup> Ich gehe hier von der gewöhnlichen Auffassung aus. Ob vielleicht doch einige wenige Tiere wie Schimpansen über Selbstbewußtsein verfügen, ist für die Frage dieser Untersuchung nicht von Belang. Vgl. dazu SINGER 1994, S. 147-155.

Menschsein und nicht an bestimmte Eigenschaften gebunden werden. Doch kann der exklusionistische Personbegriff für diese moralische Sonderstellung der Betroffenen (Personen) eine plausible Begründung liefern, wie wir gesehen haben. Selbstbewußtsein und die daran geknüpften Fähigkeiten sind fraglos von höherer moralischer Relevanz als das bloß biologische Faktum eines menschlichen Organismus.

Auch ist Bewußtsein notwendig für den Besitz von Interessen, und diese wiederum für die Zuschreibung von Rechten. Der Begriff des Rechtes und damit auch der des Lebensrechtes ist konzeptionell mit dem des Interesses verbunden. Auch wenn man Rechte nicht direkt aus Interessen ableiten will, erscheint es „sinnlos, Entitäten, die keine Interessen haben, moralische Rechte zuzuschreiben.“<sup>82</sup> Ebenso verhält es sich mit dem Begriff des Handelns: Moralische Rechte korrespondieren mit moralischen Pflichten. Diese beziehen sich stets auf Handlungen. Moralische Rechte solchen Wesen zuzusprechen, die überhaupt keine Handlungstätigkeit erkennen lassen, bringt zumindest erhebliche Schwierigkeiten mit sich, wie die Diskussion der Naturethik gezeigt hat.<sup>83</sup> Zwar befürworten gerade auch die utilitaristischen Vertreter der Exklusionstheorie die Zuschreibung gewisser moralischer Rechte an nicht-personale Tiere, doch diese Rechte werden auch von ihnen als weniger anspruchsvoll angesehen und beinhalten nicht das strikte Tötungsverbot, wie es für Personen gilt.<sup>84</sup> So liegt es nahe, bestimmten Menschen, die ebensowenig personale Fähigkeiten haben wie Tiere, auch nur die für letztere vorgesehenen Rechte (z. B. auf Leidensvermeidung) zuzugestehen.

Die Diversität der Menschen ist im allgemeinen leichter einsehbar als ihre Gleichheit. Das gilt auch für die moralisch relevanten Fähigkeiten. Ihre ungleiche Extension innerhalb der Menschheit ist evident. Nicht alle Menschen verfügen über sie. So scheint sich die Unterscheidung zwischen menschlichen Personen und menschlichen Nicht-Personen ganz natürlich zu ergeben.

Mit dem am Selbstbewußtsein orientierten Personbegriff knüpfen die exklusionistischen Autoren an die empiristische Persontheorie John Lockes an.<sup>85</sup> Für Locke ist die Person „ein denkendes, verständiges 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

---

<sup>82</sup> NIDA-RÜMELIN 1996, S. 857. Vgl. auch KOLLER 1993, S. 71, 75-79.

<sup>83</sup> Vgl. z. B. HABERMAS 1997.

<sup>84</sup> Vgl. z. B. SINGER 1994, S. 158-176.

<sup>85</sup> Oft geschieht dies ausdrücklich: vgl. HARRIS 1995, S. 44; SINGER 1994, S. 120. Vgl. zu Lockes Personbegriff auch SIEP 1992, S. 83-90.

an verschiedenen Orten denkt.“<sup>86</sup> Locke definiert die Person mithin als selbstbewußtes Wesen: „(...) ohne Bewußtsein (ist) keine Person.“<sup>87</sup>

Mit dieser Bindung der Personalität an das aktuelle Selbstbewußtsein entfernen sich Locke und seine heutigen persontheoretischen Nachfolger weit von dem älteren mittelalterlichen Personbegriff, der, obschon keineswegs einheitlich, die Person stets als eine vernünftige *Substanz* verstand, wie es schon in der maßgebenden klassischen Definition von Boethius zum Ausdruck kam: „persona est naturae rationalis individua substantia“<sup>88</sup> – „Person ist die unteilbare Substanz einer vernünftigen Wesensnatur.“ Die personale Substanz sei demnach eine eigenständige Entität, die nicht mit den akzidentellen Eigenschaften identisch sei. Darüber hinaus sei die vernünftige *Natur* der Person bedeutsam, so daß keine besonderen Bedingungen gestellt werden, inwieweit diese Vernünftigkeit im Leben einer Person verwirklicht werden muß. Die Personalität hänge folglich nicht vom faktischen Vorhandensein personaler Eigenschaften ab.<sup>89</sup> Dieses Konzept der Person wurde grundlegend für die weitere Ausgestaltung des philosophischen Personbegriffs im Mittelalter, auch wenn je nach Zeit und Autor verschiedene Aspekte in unterschiedlicher Intensität betont wurden, wie z. B. die Substantialität, Individualität, Relationalität, Inkommunikabilität oder Würde der Person.<sup>90</sup>

Dieser substantialistische Personbegriff, der mehr als den Bewußtseinsaspekt umfaßte, wurde in der Neuzeit unter dem neuen Paradigma des Selbstbewußtseins radikal transformiert. Schon René Descartes löste, allerdings ohne den Ausdruck „persona“ zu gebrauchen, die Einheit der Person durch seine strikte Disjunktion von *res cogitans* und *res extensa* auf. Das personale Subjekt wird allein in das denkende Ich verlegt und einem nicht-personalen Körper entgegengesetzt. Der cartesische Dualismus klammert die Leiblichkeit des Menschen aus dem Ich ausdrücklich aus, die *res cogitans* ist das eigentlich „Personale“.<sup>91</sup> Locke führt dieses bewußtseinsorientierte Verständnis unter Verwendung des Personbegriffs und ausdrücklicher Ablehnung des Substanzbegriffs fort, indem er die Person mit der um sich selbst wissenden Vernunft identifiziert. Person bezeichnet nicht mehr den Menschen schlechthin, sondern das selbstbewußte Ich.<sup>92</sup>

---

<sup>86</sup> LOCKE 1981, S. 419.

<sup>87</sup> Ebd., S. 432.

<sup>88</sup> BOETHIUS 1988, S. 74. Zum Boethianischen Personbegriff vgl. ELSÄSSER 1973.

<sup>89</sup> Vgl. CORRADINI 1994, S. 37.

<sup>90</sup> Vgl. zur Entwicklung des Personbegriffs im Mittelalter FUHRMANN u.a. 1989, S. 279-295; KONERSMANN 1993, S. 209-211; WILS 1994, S. 127 f.

<sup>91</sup> Vgl. FUHRMANN u.a. 1989, S. 300 f.; SCHÜTT 1990; WILS 1994, S. 129 f.

<sup>92</sup> Locke selbst schreibt auch den Menschen, die nach seinem eigenen Personbegriff nicht als Personen anzusehen sind, moralische Rechte zu, allerdings unter der Annahme, daß diese Eigentum Gottes seien und als solche entsprechend behandelt werden sollten. Vgl.

Diese historischen anthropologischen Wurzeln des heutigen exklusionstheoretischen Personbegriffs werden mancherorts durch die Behauptung verdeckt, er sei eine rein moralische Kategorie. Tooley z. B. kündigt am Beginn seiner Untersuchung an, er „werde den Begriff der Person als reinen Moralbegriff verwenden, frei von jedem deskriptiven Inhalt.“<sup>93</sup> Ähnlich denkt auch Richard Hare, daß die Entscheidung, einen Menschen zu einer Person zu erklären, allein „eine moralische Entscheidung“ sei.<sup>94</sup> Solche Behauptungen sind jedoch einseitig und dadurch fehlerhaft. Zwar ist der Personbegriff innerhalb der Bioethik *auch* ein moralischer, da er die Wesen benennt, die aufgrund bestimmter ethischer Überlegungen moralische Rechte zugesprochen bekommen. In der Exklusionstheorie fungiert er zudem sicher *vorrangig* als moralischer Begriff, da anthropologische Überlegungen bei ihnen nur am Rande vorkommen. Trotzdem kommen durch die Bedingungen, die für den moralischen Status der Personalität angegeben werden, anthropologische Komponenten zum Tragen. Mit der Exponierung der menschlich-personalen Bewußtseinsfähigkeiten macht die Exklusionstheorie implizit Aussagen über das Sein des Menschen. Diese anthropologisch-ontologische Dimension des exklusionistischen Personbegriffs gilt es herauszuschälen, zumal sie eine der Hauptangriffsflächen seiner Kritiker ist. Erste kritische Fragen sind ontologischer Natur und richten sich auf die Bestimmung des Verhältnisses zwischen der personalen Entität und ihren Eigenschaften.

## 2.4 Personalität und personale Eigenschaften

Den exklusionistischen Personbegriff, nach dem sich Personen durch Selbstbewußtsein konstituieren, attackiert Berthold Wald nach Maßgabe unserer *natürlichen Wahrnehmung*: Es gehöre „eine beinahe gewaltsame Veränderung unserer normalen Aufmerksamkeitsleistung dazu, nicht unmittelbar die Person, sondern nur ein Ensemble von Eigenschaften zu sehen (...).“ Personale Eigenschaften ließen sich nur in einer „künstlichen Perspektive isolieren und wie etwas Eigenständiges betrachten.“ Es gebe keine „für sich existierenden Eigenschaften.“<sup>95</sup> Weil man im Umgang mit Menschen nicht Eigenschaften erlebe, sondern immer menschliche Individuen als Träger dieser Eigenschaften, plädiert er dafür, diese Menschen und nicht künstlich isolierte Eigenschaften als moralisch relevante Entitäten anzusehen.

---

LOCKE 1992, § 60, S. 236; § 66, S. 240. Die modernen Bioethiker teilen diesen theologischen Hintergrund nicht. Vgl. dazu SIEP 1992, S. 89 f.

<sup>93</sup> TOOLEY 1990, S. 159. Später, in TOOLEY 1985, S. 35, rückt er davon ab und gesteht ein, daß „Person“ stets auch einen deskriptiven Inhalt hat.

<sup>94</sup> HARE 1990, S. 135.

<sup>95</sup> WALD 1996, S. 86.

Sicher hat Wald darin recht, daß unsere Wahrnehmung nicht derart strukturiert ist, daß wir statt Menschen bloß deren Eigenschaften zur Kenntnis nehmen, wie wir auch im allgemeinen nicht isolierte Attribute anstelle von Dingen wahrnehmen. Doch es fragt sich, ob eine solche Wahrnehmungsweise erforderlich ist, will man Personen in dem beschriebenen exklusionistischen Sinne verstehen. Auch die exklusionistischen Theoretiker sprechen unmißverständlich von personalen *Menschen*, doch versuchen sie ja gerade zu erklären, worin deren moralische Stellung begründet liegt. Dazu halten sie bestimmte personale Qualitäten für entscheidend, die Menschen haben können, aber nicht notwendig haben müssen. Das sich in unserer natürlichen Weltauffassung ergebende Verhältnis von Menschen und ihren Eigenschaften wird damit nicht aufgehoben. Menschen können somit problemlos als Menschen wahrgenommen werden, während ihre Einschätzung als Objekte moralischen Handelns von den ihnen eigenen Merkmalen abhängt, so wie wir ein Messer stets als Messer wahrnehmen, sein Wert, d.i. hier seine Nützlichkeit, aber von der Schärfe seiner Klinge abhängig gemacht wird. Walds Einwand beruht mithin auf der Unterstellung einer ontologischen Hypostasierung der begrifflichen Differenzierungen innerhalb der ethischen Argumentation. Diese Unterstellung ist falsch, denn die Hypostasierung ist weder notwendig, noch läßt sie sich bei den betroffenen Autoren finden.

Günther Pöltner unterzieht das Verhältnis von Menschsein und personalen Eigenschaften, wie es von den Exklusionisten gedacht wird, einer stärker *substanzontologisch* orientierten Kritik. Er wirft ihnen eine „Vulgärvorstellung des Substanz-Akzidenz-Unterschieds“ vor, nach der die Substanz „als ein Wirklichkeitsklötzchen mit angeklebten Eigenschaften vorgestellt“ werde. Er moniert, daß damit „die Einheit des selbständigen Wesens“ unbegriffen liegen bleibe: „sie wird zu einer nachträglichen Zusammensetzung uminterpretiert. Ich selbst bin dann nichts anderes als die Summe meiner Eigenschaften – ohne daß noch gesagt werden könnte, wer diese Selbstzuschreibung (meine Eigenschaften!) vornimmt.“<sup>96</sup>

Pöltner macht nicht wie Wald den Exklusionisten den Vorwurf, daß sie keinen Träger der personalen Eigenschaften anerkennen, sondern kritisiert, daß sie das Verhältnis von Träger und Eigenschaften, das Fundierungsverhältnis von Menschsein und menschlichen Eigenschaften verkennen. Denn nach seiner Auffassung konstituieren die Eigenschaften „nicht das selbständige Sein eines Wesens, sondern gründen in ihm und manifestieren es.“<sup>97</sup> Die Eigenschaften sind nur aus dem Grunde von moralischer Relevanz, weil sich in ihnen „ein Wesen von moralisch relevantem Selbständigsein manife-

---

<sup>96</sup> PÖLTNER 1992, S. 17.

<sup>97</sup> Ebd.

stiert.“<sup>98</sup> Das heißt, das personale Selbst entstehe nicht erst mit dem Auftreten der Eigenschaften, sondern sei immer schon als selbständiges Wesen vorhanden, unabhängig von seiner Manifestation.

Sicher beruhen die personalen Eigenschaften auf dem Menschsein; das Menschsein ermöglicht die Ausbildung ebendieser Eigenschaften. Das heißt jedoch nicht, daß schon mit dem bloßen Menschsein die relevanten Eigenschaften gegeben sind und der Mensch qua seines Menschseins den moralischen Status der Personalität einnimmt – das wäre Speziesismus. Pöltner geht jedoch weiter: Er lehnt die Vorstellung eines bloßen (biologischen) Menschseins ab und behauptet, daß jeder Mensch ein Wesen, eine Substanz habe, die unabhängig von der Ausbildung personaler Eigenschaften verborgen sei und sich in ihnen nur ausdrücke. Pöltners Kritik beruht also nicht auf einer unberechtigten ontologischen Unterstellung und macht auch nicht von dem Speziesargument Gebrauch. Seine Argumentation ist stringent – allerdings nur, wenn man seine substantialistischen Prämissen teilt. Dieser Substantialismus ist hinsichtlich der menschlichen Personalität eine in sich schlüssige Sichtweise, hat jedoch das im philosophischen Diskurs schwerwiegende Problem, heute als weitestgehend obsolet zu gelten und nicht mehr durchsetzungsfähig zu sein. Ich werde darauf in Kapitel 3 zurückkommen.

Weniger ontologisch, als vielmehr am *Sprachgebrauch* orientiert argumentiert Johannes Rosado gegen die Art, wie das Verhältnis von Personalität und personalitätskonstituierenden Eigenschaften in der Exklusionstheorie gedacht wird. Personalität lasse sich, so Rosado, nicht als Eigenschaft fassen, denn „‘Person’ ist ebensowenig wie ‘Mensch’ ein Prädikat-, sondern ein Subjektausdruck, das heißt ein Ausdruck, der das Subjekt bestimmt, von dem dann diverse Prädikate ausgesagt werden.“<sup>99</sup>

Diese Feststellung trifft sicherlich für den Großteil der alltäglichen Verwendung des Personbegriffs zu, doch spricht das gegen den exklusionistischen Personbegriff? Nein, vielmehr wird der Personbegriff durchaus in zwei unterschiedlichen logischen Funktionen gebraucht, worauf Michael Quante hinweist<sup>100</sup>: Einerseits dient er der Kennzeichnung eines Individuums, von dem dann etwas prädiziert wird, so wie bei Rosado. Andererseits „dient der Personbegriff auch dazu, den besonderen Status eines Individuums, nämlich den des Personseins, auszudrücken (‘Flipper war eine Person, mein PC dagegen ist keine Person.’)“.<sup>101</sup> Diese prädikative Verwendung des Personbegriffs tritt in der Alltagssprache zwar seltener auf, kommt aber dennoch vor. Sie

---

<sup>98</sup> Ebd., S. 18.

<sup>99</sup> ROSADO 1995, S. 227.

<sup>100</sup> Vgl. QUANTE 1996, S. 109 f.

<sup>101</sup> Ebd., S. 110.

entspricht dem exklusionistischen Sprachgebrauch und im übrigen auch weiten Teilen der inklusionistischen Personkonzeption.

Robert Spaemann sieht zwar ein, daß „Person“ die semantische Rolle eines Prädikates einnehmen kann, kritisiert jedoch auch, daß dieser Begriff keine Eigenschaft fasse, die man einer bereits anderweitig identifizierten Entität zuspreche: „Es gibt keine Eigenschaft, die ‘Personsein’ hieße.“<sup>102</sup> Doch in der prädikativen Verwendung wird selbstverständlich etwas über das so bezeichnete Wesen ausgesagt, das heißt, es wird eine Eigenschaft zugeschrieben. Daß das Personsein nicht unabhängig von bestimmten Eigenschaften ist, gesteht auch Spaemann zu, wenn er sagt, „daß wir von Wesen aufgrund bestimmter Eigenschaften, die wir zuvor identifiziert haben, sagen, sie seien Personen.“<sup>103</sup> Nur will er darauf hinaus, daß man mit dem Prädikat nicht die Eigenschaft selbst, sondern den Träger der Eigenschaften bezeichne.<sup>104</sup> Diese Unterscheidung trifft für die gewöhnliche Sprache sicher zu. Wenn wir von einer Person sprechen, meinen wir nicht das Selbstbewußtsein eines Menschen, sondern den Menschen. Aber bezeichnen die Exklusionstheoretiker mit dem Personsein eine Eigenschaft? Es geht ihnen um „Wesen mit Selbstbewußtsein“, das heißt um Träger einer Eigenschaft. Ob ein Mensch ein solcher Träger ist, hängt selbstverständlich davon ab, ob der betreffende Mensch eben diese bestimmte Eigenschaft „trägt“, das heißt besitzt.

Es zeigt sich, daß auch Rosados und Spaemanns sprachorientierte Kritikpunkte nichts gegen den exklusionistischen Personbegriff ausrichten können. Die diversen Kritikpunkte an dem exklusionistisch konzipierten Verhältnis von Personalität und Eigenschaften können nicht bzw. nur unter nicht allgemein zustimmungsfähigen Voraussetzungen überzeugen. Das Personsein, so ergibt sich daraus, kann im Rahmen einer nicht-essentialistischen Anschauung durchaus im Besitz bestimmter Eigenschaften bestehen. Wenn diese formale Kritik wenig aussichtsreich ist, liegt es nahe, sich stattdessen der inhaltlichen Bestimmung der Personalität zuzuwenden: dem Selbstbewußtsein.

## *2.5 Der Stellenwert des Selbstbewußtseins*

Das Selbstbewußtsein ist fraglos eine der hervorragenden Fähigkeiten des Menschen. Doch kann man es dermaßen von dem übrigen Menschen isolieren, wie es in der Exklusionstheorie den Anschein hat? Wilhelm Vossenkuhl kritisiert, daß dies eine unzulässige anthropologische Beschränkung sei. Be-

---

<sup>102</sup> SPAEMANN 1996a, S. 14.

<sup>103</sup> Ebd.

<sup>104</sup> Vgl. ebd., S. 15.

wußtsein bestehe nicht nur in wachem Selbstbewußtsein, sondern ebenso in Unbewußtem und Unterbewußtem. Das Ichbewußtsein sei nur ein kleiner Teil des Bewußtseins, das nicht willkürlich isoliert werden dürfe.<sup>105</sup>

Jean-Pierre Wils faßt das noch genauer, indem er darauf hinweist, daß das Selbstbewußtsein nur eine bestimmte Ausprägung einer umfassenderen Selbstgegenwart sei. Es bilde eine Einheit mit einfacheren, ursprünglicheren Formen des Selbstverhältnisses, die im Vertrautsein mit dem Leibe, in der leiblichen Selbstgegenwart liegen. Die Persönlichkeit könne deshalb nicht auf aktuelles Selbstbewußtsein verkürzt werden.<sup>106</sup>

Diese Hinweise sind wertvoll, um dem Selbstbewußtsein in anthropologischer Hinsicht seinen Ort zuzuweisen. Doch in der Exklusionstheorie wird das Selbstbewußtsein an keiner Stelle als isolierte Kompetenz beschrieben. Das ist auch nicht weiter verwunderlich, denn ihre Frage lautet nicht, welche Bestandteile der Mensch habe und wie sie sich zueinander verhielten, sondern worauf sich sein Lebensrecht gründe. Ihre Frage ist nicht, was alles zu einer menschlichen Person gehöre, sondern wodurch ein Mensch zu einer Person werde. Insofern geht diese anthropologische Kritik vollständig an der Exklusionstheorie vorbei: Es handelt sich um eine Verwechslung zwischen dem normativen Stellenwert und dem anthropologischen Ort des Selbstbewußtseins.

Anhand der Stellung des Selbstbewußtseins innerhalb des Menschen läßt sich also schwerlich eine Kritik an der Exklusionstheorie formulieren. Wie aber verhält es sich mit der Beschaffenheit des Selbstbewußtseins? Es handelt sich um das Bewußtsein eines Wesens, eine bestimmte, in der Zeit identische Entität zu sein. Selbstbewußtsein besteht mithin im Bewußtsein der diachronen Identität der Person. Wie aber kann diese diachrone Identität im Rahmen der Exklusionstheorie gedacht werden? Wann ist eine Person zu einem früheren Zeitpunkt mit der Person zu einem späteren Zeitpunkt identisch? Der Thematik der personalen Identität schenken die Exklusionisten keine Beachtung. Dennoch erscheint es sinnvoll, diesen Aspekt, der ihrem Personbegriff an zentraler Stelle innewohnt und traditionell eine der wichtigsten Fragen im Umkreis des Personbegriffs ist, zu erörtern.

## *2.6 Die diachrone Identität der Person I*

Nach Locke, an den die Exklusionstheoretiker zur Bestimmung des Personbegriffs anknüpfen, wird die Identität der Person durch die Identität des Selbstbewußtseins konstituiert, das in Form des Gedächtnisses die früheren Erleb-

---

<sup>105</sup> Vgl. VOSSENKUHL 1999, S. 49.

<sup>106</sup> Vgl. WILS 1994, S. 143 f.



nisse und Taten als die eigenen identifiziert: „Denn da das Bewußtsein das Denken begleitet und jeden zu dem macht, was er sein Selbst nennt und wodurch er sich von allen anderen Wesen unterscheidet, so besteht hierin allein die Identität der Person, das heißt, das Sich-Selbst-Gleich-Bleiben eines vernünftigen Wesens.“<sup>107</sup> Frühere Handlungen, Erlebnisse und Zustände gehören dann zur Person, wenn diese sie sich mittels ihrer Erinnerung zuschreibt. Die Person „zieht gewissermaßen selber die Grenze dessen, was zeitlich und räumlich zu ihr gehört“, wie Ludwig Siep es ausdrückt.<sup>108</sup>

An dieser Konzeption personaler Identität hat sich eine umfangreiche Debatte entzündet, die bis heute anhält.<sup>109</sup> Fraglos bringt Lockes Identitätskonzeption gravierende Probleme mit sich, vor allem hinsichtlich der Zuschreibung von Verantwortung für Handlungen. Wäre nämlich die Identität von der Selbstzuschreibung abhängig, könnte niemand zur Rechenschaft gezogen werden, der sich nicht an seine Taten erinnert, und einer Person kämen alle Verdienste zu, die sie sich selbst zurechnet.<sup>110</sup>

Entscheidend für die Exklusionstheorie ist nun, daß eine Reihe von Kritikern den Einwand erhebt, daß der bewußtseinstheoretische Personbegriff nicht nur fragwürdige Konsequenzen hinsichtlich der Handlungszuschreibung hat, sondern mit seinem Identitätskonzept grundlegenden lebensweltlichen Annahmen widerspreche und sich damit als in höchstem Maße kontraintuitiv entpuppe. Diese unplausiblen Konsequenzen seien zwar schon bei Locke angelegt, würden aber besonders deutlich in Derek Parfits konsequenter Weiterführung der Lockeschen Identitätstheorie.<sup>111</sup> Parfit nimmt dezidiert Abschied von der Vorstellung, die Person sei eine durchgehend existierende Entität. Da die Person in Bewußtseinszuständen bestehe, die diskontinuierlich auftreten und zwischen deren verschiedenen Phasen keine direkte Kontinuität, sondern lediglich in Form von Erinnerung eine gewisse „psychological connectedness“ existiere, gebe es überhaupt keine Identität der Person. Eine Person bestehe somit nicht aus einem in der Zeit identischen Wesen, sondern nur aus

---

<sup>107</sup> LOCKE 1981, § 9, S. 420.

<sup>108</sup> SIEP 1992, S. 86.

<sup>109</sup> Diese umfangreiche Diskussion kann hier nicht einmal ansatzweise skizziert werden. Einen ersten Überblick über die Diskussion im 20. Jahrhundert vermitteln QUANTE 1999b und SIEP 1983. Angesichts der vielfältigen Bedeutungen von „Identität“ sei vorsorglich darauf hingewiesen, daß hier nicht die praktische Identität im Sinne eines praktisch relevanten Selbstverhältnisses (diese Bedeutung des Begriffs ist heutzutage im allgemeinen Sprachgebrauch präsent), sondern allein die ontologische Identität in diachroner Erstreckung verhandelt wird.

<sup>110</sup> Vgl. SPAEMANN 1996b, S. 224. Vgl. SIEP 1992, S. 87.

<sup>111</sup> So nennt z. B. Spaemann Parfit den „bei weitem gründlichsten Denker dieser Richtung“ (SPAEMANN 1996a, S. 10). Vgl. SPAEMANN 1991b, S. 138 f.; HONNEFELDER 1993, S. 256-261; HONNEFELDER 1998, S. 273 f.; BAUMGARTNER 1997, S. 207-210; RICKEN 1998, S. 158. Gemeinsamer Bezugspunkt ist PARFIT 1984.

locker miteinander verknüpfen „Personphasen“. Aussagen über personale Identität können nach Parfit vollständig in impersonale Aussagen übersetzt werden. Spätere Personphasen seien nicht *ich*, sondern gewissermaßen Nachfolger von mir.<sup>112</sup>

An dieser Aufhebung der Ideen von personaler Identität und Personalität überhaupt nehmen die Kritiker der Exklusionstheorie erheblichen Anstoß. So meint Frido Ricken, daß Parfit „den Begriff der Person eliminiert.“<sup>113</sup> Ludger Honnefelder weist auf den Zusammenhang von personaler Identität und dem gerade für den exklusionstheoretischen Personbegriff zentralen Überlebensinteresse hin: „die unser Planen und Handeln bestimmende *Sorge um unser Leben* bezieht sich nicht darauf, daß den vorhandenen Phasen unseres Lebens weitere hinzugefügt werden, sondern daß wir als die, die wir sind, in Zukunft weiter existieren.“<sup>114</sup> Dieses Phänomen spreche deutlich gegen die Annahme, das Personsein bestehe aus Phasen oder Zuständen, die im Leben eines Menschen entstehen und wieder abklingen. Mit Parfits Theorie sei die Eigenart des Überlebensinteresses überhaupt nicht verstehbar: „Nicht *ob* ich überlebe, interessiert mich, sondern als *was* ich überlebe, nämlich als der, der ich bin.“<sup>115</sup> Nur am Überleben als identisches Ich sei ich interessiert. Spaemann konstatiert, daß Parfit als konsequenter Vollstrecker der Exklusionstheorie alle Individualität auflöse, wodurch so etwas wie Liebe und Freundschaft als zentrale Bestandteile menschlich-personalen Lebens ihren Sinn verlören, da sie gerade den Bezug auf ein gleichbleibendes Du voraussetzten.<sup>116</sup>

Ohne Zweifel läßt die Reduktion der Person auf Phasen wesentliche Bereiche des Selbstverständnisses und Handelns von Personen unbegreiflich werden. Es fragt sich, ob eine philosophische Theorie Berechtigung hat, die sich derart weit von unserem normalen, lebensweltlichen Verständnis menschlicher Personalität entfernt. In jedem Fall fällt die Beweislast dem zu, der diese Abweichung vornimmt.<sup>117</sup>

Doch damit wollen wir uns gar nicht weiter aufhalten. Die Frage, die uns interessiert, lautet: Was bedeutet das alles für die Kohärenz des exklusionistischen Personbegriffs? Die Interpretation der Parfitschen Theorie als einer

---

<sup>112</sup> Vgl. PARFIT 1989, S. 199-209. Ein ähnliche Auffassung von Personalität vertritt Gordijn, vgl. GORDIJN 1996, S. 230.

<sup>113</sup> RICKEN 1998, S. 1988, S. 158. Vgl. SPAEMANN 1991a, S. 135.

<sup>114</sup> HONNEFELDER 1998, S. 274.

<sup>115</sup> HONNEFELDER 1993, S. 259. Vgl. BAUMGARTNER 1997, S. 207 f. Vgl. auch die nicht-bioethische Analyse der Angewiesenheit des Überlebensinteresses auf eine Identitätskonzeption bei WIGGINS 1999.

<sup>116</sup> Vgl. SPAEMANN 1991b, S. 138 f.

<sup>117</sup> Inwiefern Parfits These auf zweifelhaften ontologischen Grundlagen fußt, hat RUNGGALDIER 1992/93 herausgearbeitet. Demnach beruhe die Theorie der Personphasen auf einer Ereignisontologie, die Quine im Rückgriff auf das vierdimensionale Raum-Zeit-System Minkowskis entwickelt habe. Vgl. ebd., S. 112-116.

gründlichen Vollendung von Lockes Verständnis personaler Identität mag richtig sein – entscheidend ist, daß Lockes Personbegriff nicht untrennbar mit seinem Kriterium für personale Identität verbunden ist. Dies übersehen die inklusionstheoretischen Kritiker, und darin besteht der Fehler ihrer Argumentation gegen das Parfitsche Konzept personaler Identität. Auch wenn man Personen als Wesen mit Selbstbewußtsein versteht, muß die Identität dieser Personen nicht allein von der Identität dieses Selbstbewußtseins bestimmt sein. Das *Kriterium für Personalität* ist nicht dasselbe wie das *Kriterium für personale Identität*. Ob etwas eine *Person* ist und ob etwas *eine Person* ist, sind zwei verschiedene Fragen.<sup>118</sup> So knüpfen die Exklusionstheoretiker zwar an Lockes Personbegriff an, sind jedoch nicht gezwungen, seine problematische Identitätstheorie ebenfalls zu übernehmen. Das läßt sich schon daran erkennen, daß in der Diskussion über personale Identität innerhalb der Analytischen Philosophie alle Autoren Personen als selbstbewußte Wesen verstehen, nicht alle jedoch Lockes Selbstbewußtseinskriterium für Identität folgen, sondern zum Teil auch die körperliche Identität für das maßgebliche Kriterium halten.<sup>119</sup>

Für die Exklusionstheoretiker ist eine mentale Eigenschaft das Definiens für moralische Personalität, das heißt aber nicht, daß eine Person für sie reine mens sei. Vielmehr bedeutet auch bei ihnen, eine Person zu sein, weitaus mehr, nämlich eine emotionale Seite und insbesondere einen Leib zu haben. Das wird von ihnen zwar nicht eigens erörtert, doch erstens ist es selbstverständlich, da Menschen *leibliche* Personen sind, und zweitens nimmt dieses umfassendere Personverständnis implizit eine zentrale Stellung in ihrer Theorie ein: Denn ihnen geht es ja um die Begründung des *Lebensrechtes*, das heißt um die Begründung der Fortsetzung *leiblichen* Lebens. Ein nicht selbstbewußter menschlicher Organismus ist demnach zwar keine Person, doch wenn dieser Mensch Selbstbewußtsein entwickelt, gehört selbstverständlich auch der Körper zu der Person, obgleich er seine Personalität nicht konstituiert. Das Kriterium des Selbstbewußtseins bestimmt nur, was ein Lebewesen *zusätzlich* zu seinem Dasein als *Lebewesen* zu einer Person macht.

Die Exklusionisten gebrauchen sozusagen eine „abgespeckte“ Version von Lockes Personbegriff. Sie ist von seiner Identitätskonzeption befreit. Somit mag die mentalistische Definition der Personalität zwar einseitig und moralisch verwerflich sein, die identitätstheoretischen Einwände jedoch sind nicht gegen sie zu erheben, nicht die gegen Parfits und ebensowenig die gegen Lockes Identitätskonzept. Sie werden der Exklusionstheorie unberechtigt-

---

<sup>118</sup> Gänzlich unabhängig von bioethischen Fragstellungen plädiert auch Quante für eine präzise Unterscheidung der Fragen nach Personalität bzw. personaler Identität. Vgl. QUANTE 1995, S. 51.

<sup>119</sup> Vgl. z. B. WILLIAMS 1978.

terweise unterstellt. Die bei den Inklusionisten weit verbreitete Kritik an dem exklusionistischen Personbegriff via Parfit und Locke muß daher mißlingen.

Allerdings konkurriert der exklusionistische Personbegriff durchaus mit dem lebensweltlichen Verständnis individuell-menschlicher Identität. Denn wir setzen den Beginn unserer personalen Identität nicht in den Zeitpunkt, zu dem wir Selbstbewußtsein errungen haben, sondern in den Beginn unseres Lebens. So sagen wir z. B.: „Ich wurde dann und dann geboren.“ Der Beginn dieses „Ich“ wird nicht vom Lebensbeginn separiert. Doch kann man aus exklusionstheoretischer Perspektive erwidern, daß dies nur die Identität des biologischen *Menschen* betreffe, nicht die der *Person*. Man kann beanspruchen, genauer hinsichtlich des moralischen Status von Menschen zu differenzieren, als es üblich ist. Wenn Wald behauptet, daß der bewußtseinsorientierte Personbegriff „kein Verständnis unserer biographischen Identität als Person“ ermögliche,<sup>120</sup> setzt er schon die Personalität des Menschen in allen Lebensphasen voraus. Diese ist nach exklusionistischem Verständnis jedoch von dem Menschsein zu unterscheiden. Man kann sich demnach durchaus als identisches Wesen verstehen, nämlich als identischen Menschen. Diese Unterscheidung läuft zwar dem natürlichen Sprechen über Identität zuwider, ist aber nicht im eigentlichen Sinne falsch, wenn man die moralische Personalität auf mentalistische Weise bestimmt. Ob man alternativ dazu anhand dieses Alltagsverständnisses individueller Identität eine lebensumfassende Personalität plausibel machen kann, werden wir später in Kapitel 3.3 sehen.

Aus dem moralischen Personbegriff der Exklusionstheorie geht also nicht notwendig eine verkehrte Identitätstheorie hervor. Doch neue Fragen bezüglich personaler Identität entstehen, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß die personalitätskonstituierende Eigenschaft, das Selbstbewußtsein, *nicht kontinuierlich* im Leben eines Menschen vorhanden ist. Wenn Menschen in diesen Phasen nicht als Personen gelten könnten, zöge dies weniger theoretische als vielmehr gravierende *praktische* Probleme nach sich.

## 2.7 Die Diskontinuität des Bewußtseins

Das für die Zuschreibung von Personalität erforderliche Selbstbewußtsein bildet sich nicht nur erst im Laufe der menschlichen Ontogenese heraus, sondern auch innerhalb eines menschlichen Lebens gibt es zahlreiche Momente und Phasen, in denen Menschen diese Eigenschaft nicht aufweisen. Zeitweilig Bewußtlose wie z. B. narkotisierte Menschen, ja alle schlafenden Menschen verfügen in diesen Phasen nicht über Selbstbewußtsein. Das Selbstbewußtsein ist ein diskontinuierliches Phänomen. Ist auch das Personsein ein diskontinu-

---

<sup>120</sup> WALD 1996, S. 84.

ierlicher Zustand? Wenn aufgrund fehlenden aktuellen Selbstbewußtseins Embryonen, Föten, Neugeborene, schwerst geistig Behinderte und schwerst Altersdemente nicht als Personen gelten, müssen dann nicht auch diejenigen Menschen als Nicht-Personen angesehen werden, die kurzfristig ihr Selbstbewußtsein verlieren, wie z. B. Ohnmächtige, Narkotisierte, Schlafende? Ihnen fehlt in diesen Zuständen das Bewußtsein ihrer selbst, somit verfügen sie nicht über das darauf basierende bewußte Überlebensinteresse, nicht über Handlungsfähigkeit und die Schätzung ihres Lebens. Kurzum: Darf man Schlafende töten? Zahlreiche Gegner der exklusionistischen Theorie bringen dieses Problem zur Sprache, setzen sich jedoch leider kaum mit der Gegenargumentation seitens der Exklusionstheoretiker auseinander.<sup>121</sup> Bewußtlosen Menschen das Personsein und das daran gebundene Lebensrecht abzuspochen, ist jedoch offensichtlich eine extrem unplausible, hochgradig kontraintuitive Konsequenz, die auch für die Exklusionstheoretiker völlig inakzeptabel sein muß. Dementsprechend haben sie sich zu dieser Streitfrage geäußert.

Hoerster hält diesem Einwand entgegen, daß das Selbstbewußtsein bzw. das Überlebensinteresse „*vor* der kritischen Zeitspanne existent war, und zwar in der Form existent war, daß es sich auf gewisse Ereignisse *innerhalb* bzw. *nach* dieser Zeitspanne ausdrücklich erstreckte.“<sup>122</sup> Dieser Gesichtspunkt sei für die Zuschreibung der moralischen Personalität ausschlaggebend. Das heißt, das Interesse am Überleben erstrecke sich nicht nur auf die Phase des Wachens bis zum nächsten Einschlafen, sondern darüber hinaus. Doch menschliche Personen haben normalerweise viele Interessen, die sich auf Zeitpunkte *nach* dem Ende ihrer Existenz beziehen. Gerade auch die Überlebenswünsche weisen oftmals über die reale Lebensdauer hinaus. Das kann nicht heißen, daß sie auch nach ihrem Tode noch Personen sind; andernfalls wären wir gleichsam von vielen virtuellen Personen umgeben. Wenn Überlebensinteresse das Kriterium für Personalität sein soll, können also nicht seine zeitlichen Bezugspunkte, sondern nur seine aktuelle Präsenz gemeint sein. Damit ergibt sich aber die oben genannte kontraintuitive Konsequenz.

Tooley versucht dem Problem zu entgehen, indem er bestimmt, daß „das Recht eines Individuums auf x nicht nur verletzt werden kann, wenn es x wünscht, sondern auch, wenn es x jetzt *wünschte* (...)“, wäre es nicht bewußtlos.<sup>123</sup> Wenn das aber der Fall ist, haben auch Ungeborene und Kleinkinder ein Recht auf Leben, da man auch bei ihnen davon ausgehen kann, daß sie

<sup>121</sup> Vgl. z. B. BAUMGARTNER 1997, S. 206, 225 f.; BECKMANN 1998, S. 242; HONNEFELDER 1993, S. 256; HÖSLE 1997, S. 358; LENZEN 1990; NOGRADI-HÄCKER 1994, S. 73; SPAEMANN 1991b, S. 140 f.; WILS 1994, S. 140. Eine Ausnahme hinsichtlich der Auseinandersetzung mit der Gegenargumentation stellt RICKEN 1998, S. 165f dar.

<sup>122</sup> HOERSTER 1991, S. 77. Ebenso SINGER 1994, S. 133 f.

<sup>123</sup> TOOLEY 1990, S. 169.

sich ihr Weiterleben wünschen würden, wenn sie ein Bewußtsein von sich selbst und ihrer Zukunft hätten. Tooleys Modifikation seines eigenen Personkriteriums hebt dieses also wieder auf.

Steigleder vermeidet dieses Problem, indem er lediglich von der Handlungsfähigkeit spricht und damit eine „*dispositionelle* Kompetenz“ meint, die solange als existent anzunehmen sei, solange die gegenwärtige Bewußtlosigkeit eines Menschen „nicht gegen die Erwartung spricht, daß er wieder aktuell handlungsfähig werden kann“.<sup>124</sup> Eine dispositionelle Fähigkeit ist ja tatsächlich nicht eine bloße Anlage zu einer Fähigkeit, wie sie z. B. auch bei kleinen Kindern vorhanden ist, sondern eine schon entwickelte, aber nicht in jedem Augenblick aktualisierte Fähigkeit.

Im gleichen Sinne nennt Harris nur die Fähigkeit zur Selbstwertschätzung als Voraussetzung für Personalität. Eine schlafende Person könne zwar zu diesem Zeitpunkt ihrem Leben keinen Wert beimessen, sie habe jedoch nicht die *Fähigkeit* dazu verloren. „Menschliche Fähigkeiten können Individuen auch zu einem Zeitpunkt zugeschrieben werden, zu dem sie diese Fähigkeiten nicht ausüben.“<sup>125</sup> Er verdeutlicht diese Überlegung am Beispiel von Fremdsprachenfähigkeiten: Französisch sprechen könne man auch, wenn man diese Fähigkeit gerade nicht ausübe. Eine Person müsse nicht immerzu französisch sprechen, um ihr berechtigterweise diese Fähigkeit zuschreiben zu können. Das gleiche gelte für die Fähigkeit, seinem Leben Wert beizumessen. Fähigkeit bedeutet also auch für Harris wie für Steigleder lediglich eine dispositionelle Fähigkeit, die zu unterscheiden ist von bloßem Potential, wie es z. B. kleinen Kindern zukommt. Zwischen diesen beiden Qualitäten sehen sie die entscheidende moralische Differenz: Wer das Potential dazu habe, sein Leben wertzuschätzen bzw. sich seiner bewußt zu sein, habe noch nicht die Fähigkeit dazu, und allein die Fähigkeit konstituiere Personalität.<sup>126</sup>

Somit haben zwar nicht alle exklusionistischen Autoren eine Lösung für das Problem gefunden, doch Steigleders und Harris' Vorschlag läßt sich ohne weiteres auf die Ansätze der anderen Theoretiker transferieren. Bei dem dispositionellem Besitz einer Fähigkeit und der bloßen Anlage zu dieser Fähigkeit handelt es sich zweifellos um zwei unterschiedliche Dinge. Und *wenn* der Besitz der Fähigkeit für Personalität maßgeblich ist, dann kann man nicht sagen, allein die Fähigkeit, die Fähigkeit zu erwerben, reiche aus.<sup>127</sup>

Soweit erscheint die exklusionistische Position hinsichtlich dispositiöner Fähigkeiten einleuchtend. Allerdings ist die Differenzierung zwischen Disposition und Anlage lediglich eine begriffliche Präzisierung, und es fragt

---

<sup>124</sup> STEIGLEDER 1995, S. 101 f.

<sup>125</sup> HARRIS 1995, S. 57.

<sup>126</sup> Vgl. ebd., S. 58. Ebenso BIRNBACHER 1996a, S. 119.

<sup>127</sup> Vgl. BIRNBACHER 1997, S. 16.

sich, *mit welchem Recht* allein die dispositionelle Fähigkeit zum moralisch maßgeblichen Faktum erkoren wird. Mit dem Kriterium der dispositionellen Fähigkeit geht die Exklusionstheorie schon über die reine Aktualität des Bewußtseins hinaus. Harris und Steigleder berufen sich auf ein bloßes Können anstelle eines tatsächlichen, gegenwärtigen Tuns. Sowohl bei der dispositionellen Fähigkeit als auch bei der Anlage handelt es sich um Formen der *Möglichkeit*, wie schon Aristoteles in seiner Unterscheidung zwischen *hexis* und *dynamis* verdeutlicht hat.<sup>128</sup> Warum soll die eine von moralischem Gewicht sein, die andere aber nicht? Frido Ricken kritisiert zu Recht: „Wenn die Fähigkeit moralisch relevant ist, dann ist es nicht konsistent, hier abubrechen und dem Potential die moralische Relevanz abzusprechen.“<sup>129</sup> Potentielles personales Leben hat in der Exklusionstheorie nicht die moralische Relevanz, wie sie Personen zukommt. Andernfalls hätten z. B. auch Föten ein individuelles Lebensrecht, dies aber wird im Rahmen dieser Theorie bekanntlich strikt abgelehnt. Die moralische Wertschätzung richtet sich allein auf den Augenblick der intendierten Tötung, einzig die *Aktualität* der personalen Eigenschaften ist von Bedeutung. Es ist kein Argument erkennbar, warum bei zeitweilig bewußtlosen Menschen eine Ausnahme gemacht werden dürfte.

Man könnte noch weiter gehen und den Begriff der Fähigkeit im Rahmen der Exklusionstheorie selbst in Frage stellen. Denn es ist sogar fraglich, ob man auf einem streng empiristischen Standpunkt in der Lage ist, die Redeweise „‘man’ hat eine Fähigkeit auch dann, wenn ‘man’ gerade nicht bei Bewußtsein ist“ sinnvoll zu explizieren. Denn „wo“ ist denn diese Fähigkeit, wenn kein Bewußtsein vorhanden ist? Allenfalls könnte man sagen, es seien gewisse Hirnstrukturen vorhanden, in denen die Fähigkeit „abgespeichert“ sei. Doch sind Synapsenverbindungen Fähigkeiten? Und vor allem: Sind sie von moralischer Relevanz? Diese Frage zu bejahen, erschiene unplausibel, betonen die Exklusionstheoretiker doch eindringlich die fehlende moralische Relevanz biologischer Fakten.

Sieht man von diesem theoretischen Problem ab, läßt sich in jedem Fall feststellen, daß die Exklusionstheorie mit der dispositionellen Fähigkeit zwar die absurde Konsequenz der Nicht-Personalität momentan bewußtloser Menschen vermeidet, ihr ursprünglich sehr klar begründetes Kriterium der aktuellen Präsenz des Selbstbewußtseins aber erheblich aufweicht. Die ganze ethische Begründung, die auf der Aktualität der Personalität beruht, gerät ins Wanken. Ein Weg, wie die moralisch relevante Scheidelinie überzeugend zwischen Fähigkeit und Potentialität gelegt werden könnte, ist nicht erkennbar. Somit steht die Exklusionstheorie vor der Alternative, entweder hoch-

---

<sup>128</sup> Vgl. ARISTOTELES 1959, S. 33f (II 5, 417a 21-32).

<sup>129</sup> RICKEN 1998, S. 166.

gradig absurde moralische Konsequenzen ertragen oder eine erhebliche Inkohärenz in der ethischen Begründung hinnehmen zu müssen.

Die Bindung der moralischen Personalität an das Selbstbewußtsein führt auch auf anderem Gebiete zu fragwürdigen Folgerungen. Dann nämlich, wenn nicht die diachrone, sondern die *synchrone Identität* bestimmter Personen in Betracht gezogen wird.

## 2.8 Die synchrone Identität der Person

Die exklusionstheoretische These beinhaltet genau betrachtet zwei Teilthesen: erstens daß *ausschließlich* Personen über das Lebensrecht verfügen, zweitens daß auch *alle* Personen das Lebensrecht haben. Ralf Stoecker argumentiert gegen den zweiten Teil der These und weist damit indirekt Schwächen des zugrundegelegten Personbegriffs auf.<sup>130</sup> Wenn man das exklusionistische Kriterium für Personalität heranziehe, so sein Argument, müßten auch eine Reihe von Bewußtseinssystemen als Personen angesehen werden, die nicht nur keine menschlichen Individuen, sondern überhaupt keine (auch keine tierischen, elektronischen) Individuen im herkömmlichen Sinne sind, nämlich Korporationen und fragmentale Personen.

Der letztere Fall ist für unsere Frage nach der Identität von Menschen und Personen besonders interessant. Unter fragmentalen Personen versteht Stoecker die Bewußtseinsentitäten, die bei einer sogenannten multiplen Persönlichkeit auftreten. Bei dieser Krankheit habe es den „Anschein, als teilten sich verschiedene Persönlichkeiten einen Körper. Diese Persönlichkeiten können nacheinander oder nahezu gleichzeitig zum Vorschein kommen.“<sup>131</sup> Sie haben unterschiedliche Identitäten, Namen, Eigenschaften und Fähigkeiten und stehen untereinander in komplizierten interpersonalen Beziehungen. Die personalisierende Redeweise ist nicht metaphorisch, sondern entspricht den Kriterien eines selbstbewußten Wesens, das sein Leben schätzen und Interessen bezüglich seiner Zukunft haben kann. Sie entspricht auch der Tatsache, daß sie die einzigen Systeme sind, denen gegenüber man eine intentionale, personale Haltung einnehmen kann. „Gegenüber dem Patienten insgesamt wird die Intentionale Einstellung dagegen immer wieder radikal scheitern.“<sup>132</sup>

Nach dem exklusionistischen Kriterium haben diese fragmentalen Personen allesamt ein Recht auf Leben. Ihre Elimination anzustreben wäre demnach genauso verwerflich wie eine sonstige Person zu töten. Diese Konsequenz ist von den Verfechtern des exklusionistischen Personbegriffs nicht

---

<sup>130</sup> Vgl. STOECKER 1997.

<sup>131</sup> Ebd., S. 266. Die Charakterisierung der Krankheit entnehme ich Stoeckers Darstellung.

<sup>132</sup> Ebd., S. 267.



intendiert, geht jedoch aus ihm hervor. Sie erscheint als abwegig, ja geradezu als absurd und widerspricht nicht ohne Grund der heutigen therapeutischen Praxis, in der es gerade darum geht, dem Patienten zu *einer* Persönlichkeit zu verhelfen, und das heißt, mindestens eine der fragmentalen „Personen“ zu vernichten. Multiple Persönlichkeitsstörung, das „Bewohnen eines Körpers“ durch mehrere Personen, wird als schwere Krankheit angesehen.<sup>133</sup>

Für Stoecker ergibt sich aus diesen Überlegungen der Zweifel an der moralischen Relevanz personalen Lebens.<sup>134</sup> Diese Folgerung ist jedoch nicht zwingend, vielmehr liegt es mindestens genauso nahe, den zugrundegelegten exklusionistischen Personbegriff in Frage zu stellen. Moralische Personalität scheint sich in unserem lebensweltlich vertrauten Personverständnis nur unter Inkaufnahme unplausibler Konsequenzen auf den mentalen Aspekt des Menschen beschränken zu lassen. Personalität ist demnach – soll fundamentalen lebensweltlichen Intuitionen entsprochen werden – nicht ohne den Begriff eines leiblichen *Individuums*, nicht ohne den Zusammenhang *eines* Selbstbewußtseins mit *einem* dazugehörigen Leib zu denken.<sup>135</sup> Man könnte zwar seitens der Exklusionstheorie diesen Individualitätsaspekt zum bisher entwickelten Begriff der Person hinzufügen. Dabei würde es sich jedoch um eine theoretische Zusatzannahme handeln, die nicht aus dem moralisch begründeten Personbegriff hervorgeht und für die meines Erachtens innerhalb des exklusionistischen Horizontes auch keine Begründung in Sicht ist. Es fehlt also die Begründung, warum ein Mensch nur *eine* Person sein kann, bzw. warum multiple „Personen“ kein Lebensrecht haben sollen.

Somit hat der exklusionistische Personbegriff ein doppeltes Problem hinsichtlich der Extension von Personalität: Einerseits erweist er sich als zu eng, andererseits als zu weit. Man kann nun fragen, ob er ungeachtet der begründungstheoretischen und moralischen Probleme, die er mit sich trägt, wenigstens *praktisch* verwendet werden kann.

---

<sup>133</sup> Vgl. ebd., S. 268 f. Wie gesagt orientiere ich mich – wie auch Stoecker in seiner Argumentation – am lebensweltlich verankerten Verständnis von menschlicher Individualität. Auch die Auffassung, Persönlichkeitsspaltung sei eine Krankheit, kann kritisch hinterfragt und als kontingente, kulturell geprägte Einstellung, als ein Ausschlußverfahren auf der Grundlage bestimmter historisch gewachsener Machtverhältnisse angesehen werden. An dieser Stelle jedoch ist es angebracht, wie in der Einleitung angekündigt, eine methodisch begründete Grenze des Nachdenkens ziehen, ohne damit die Geltung des natürlichen Verständnisses verabsolutieren zu wollen.

<sup>134</sup> Vgl. ebd., S. 269.

<sup>135</sup> Spaemann kommt ebenfalls anhand des Problems der multiplen Persönlichkeit zu einem ähnlichen Ergebnis. Vgl. SPAEMANN 1996a, S. 44-46; SPAEMANN 1996b, S. 224.

## 2.9 Die Erkennbarkeit der Personalität

Die Unterscheidung zwischen Personen und bloßen Menschen ist zwar eine begriffliche Unterscheidung, hat jedoch eine eminent praktische Bedeutung, muß also praktikabel sein. Wir haben oben gesehen, daß die Exklusionstheorie zur Vermeidung abwegiger moralischer Konsequenzen dispositionelle Fähigkeiten heranziehen muß, die von bloßen Potentialitäten zu sondern sind. Dann stellt sich aber die Frage, ob die *begriffliche* Unterscheidung von Fähigkeit und Anlage *in der Wirklichkeit* eindeutig realisierbar ist. Anders gefragt: Wann ist etwas eine dispositionelle Fähigkeit und wann nur eine bloße Anlage? Gibt es einen eindeutigen Unterschied zwischen vorübergehendem Verschwinden aktueller personaler Eigenschaften, bei dem man noch von dispositionellen Fähigkeiten sprechen kann, und dem langfristigen, irreversiblen Verlust? Wo ist die Grenze zu ziehen? Der Unterschied zwischen dispositioneller Fähigkeit und Potential ist wohl eher gradueller Natur. Der exklusionistische Personbegriff hat mithin nicht nur ein Begründungsproblem, sondern auch ein ernsthaftes praktisches *Abgrenzungsproblem*.

Man muß dazu nicht auf den Begriff der dispositionellen Fähigkeit rekurrieren. Auch unabhängig davon ist es eine unbeantwortete Frage, wie sich das Kriterium des Selbstbewußtseins in der Realität operationalisieren läßt. Das heißt: Wie lassen sich die Zeitpunkte empirisch bestimmen, von denen an der einzelne Mensch eine Person zu sein beginnt und wann er dies nicht mehr ist?

Stephen Schwarz denkt, daß wir generell nicht wissen könnten, ob ein Neugeborenes über die personalen Eigenschaften verfügt, und somit nicht mit Sicherheit sagen könnten, daß es keine Person ist. Er hält es für möglich, daß ein Mensch über sie verfügt, sie aber nicht zeigen kann.<sup>136</sup> Dieses Problem mag in den seltenen Fällen totaler Lähmung auftreten. Doch über die menschliche Entwicklung sind heute genug Fakten bekannt, um sagen zu können, daß Menschen in frühen Phasen ihrer Ontogenese nicht über so etwas wie Selbstbewußtsein verfügen. Wenn Personalität sich in bestimmten Verhaltensweisen ausdrückt, wovon wir im gewöhnlichen Leben selbstverständlich ausgehen und ausgehen müssen, kann es keine prinzipiellen Zweifel an der Erkennbarkeit der Personalität geben.

Dennoch gibt es ein Problem der Erkennbarkeit der Personalität: Zwar sind die frühen Stadien eines Menschen im Embryonal-, Fötal- und auch Säuglingsalter nach dem exklusionistischen Kriterium des gegenwärtigen Selbstbewußtseins sicher als nicht-personal aufzufassen, andere Phasen eines menschlichen Lebens dagegen unstreitig als personal. Doch zwischen diesen eindeutig zuzuordnenden Phasen liegen Zeitspannen, in denen die Personali-

---

<sup>136</sup> Vgl. SCHWARZ 1992, S. 129.

tät bzw. Nicht-Personalität nicht mit Zuverlässigkeit zu bestimmen ist, da sich die personalen Eigenschaften kontinuierlich entwickeln und in unterschiedlichen Graden auftreten.<sup>137</sup> Das gleiche gilt auch beim Verlust der Persönlichkeit durch das Verschwinden personaler Eigenschaften z. B. bei fortschreitender Altersdemenz. Es erscheint kaum möglich, innerhalb der kontinuierlichen Ontogenese die präzise Disjunktion von Personen und Nicht-Personen vorzunehmen, die doch für den moralisch angemessenen Umgang mit den Betroffenen erforderlich ist.<sup>138</sup> Der exklusionistische Personbegriff ist von defizitärer Operationalisierbarkeit. Eine Festlegung wäre weitgehend arbiträr.

Harris ist bemüht, ein eindeutiges Kriterium zur Unterscheidung von Personen und Nicht-Personen an die Hand zu geben, das jedem einsichtig ist, nämlich das Vorhandensein von Sprache.<sup>139</sup> Selbst wenn die Annahme zuträfe, daß Persönlichkeit bzw. Selbstbewußtsein mit dem Beginn des Sprechens zusammenfielen, ist auch dieses Kriterium nur begrifflich klar, nicht jedoch in der praktischen Anwendung. Denn: Wo beginnt Sprache? Wann verfügt ein Kind über Sprache? Wann spricht ein altersdementer Mensch nicht mehr? Die Ontogenese von der Sprachlosigkeit zur Sprachlichkeit weist keine eindeutige Zäsur auf, eine Festlegung erschiene auch hier willkürlich.

Das Problem ist also kein begriffliches, sondern eines der *Praktikabilität*. Die Möglichkeit der auf den gegebenen begrifflichen Unterscheidungen beruhenden Erkenntnispraxis ist unsicher, und damit ist eine auf ihr basierende moralische Praxis äußerst fragwürdig. Folglich handelt es sich bei dem bewußtseinstheoretischen Personbegriff nicht um ein „handhabbares und nützliches Konzept der Person“, wie Harris behauptet.<sup>140</sup> Manche Autoren räumen selbst ein, daß es sich um willkürliche Festlegungen innerhalb einer kontinuierlichen Entwicklung handelt, nehmen diese Willkür aber explizit in Kauf<sup>141</sup>, womit sie jedoch das Kriterium der Persönlichkeit relativieren und an seine Stelle pragmatische Gesichtspunkte stellen. So schlägt Tooley für die Zeit, bis die psychologischen Untersuchungen zu einem sicheren Ergebnis

---

<sup>137</sup> Vgl. MÜTZEL 1995, S. 174 f.

<sup>138</sup> Dieses Problem wird angesprochen z. B. bei ACH 1993, S. 112 f.; BECKMANN 1998, S. 238, 243; RAGER 1996, S. 262 f.; WUERMELING 1993, S. 101.

<sup>139</sup> „Das Vorhandensein von Sprache kann also als endgültiger Beweis dafür gelten, daß Wesen, die über sie verfügen, Personen sind“ (HARRIS 1995, S. 51). Singer betont im Gegensatz dazu, daß Sprache kein notwendiges Zeichen für Persönlichkeit sei, vgl. SINGER 1994, S. 151 f.

<sup>140</sup> HARRIS 1995, S. 59.

<sup>141</sup> HOERSTER 1989a, S. 173: „Die Tatsache, daß es zwischen zwei Extrempunkten in der Realität keine deutlichen Einschnitte, sondern lediglich fließende Übergänge gibt, schließt keineswegs die Möglichkeit aus, unter dem Gesichtspunkt bestimmter Zielvorgaben gewisse Markierungspunkte festzulegen, die zwar in ihrer *präzisen* Fixierung einer gewissen Willkür unterliegen, trotzdem aber *in etwa* durch die Zielvorgaben determiniert sind.“

gekommen sind, vor, einfach eine recht knappe Zeitspanne nach der Geburt zu wählen, z. B. eine Woche nach der Geburt.<sup>142</sup> Diese willkürliche, pragmatische Bestimmung steht in auffälligem Kontrast zu der Sorgfalt seiner sonstigen philosophischen Argumentation. Später, nach der Rezeption einschlägiger fachpsychologischer und neurobiologischer Erkenntnisse, meint er, frühestens mit zehn bis zwölf Wochen, habe ein neugeborener Mensch die für das Lebensrecht relevanten Fähigkeiten.<sup>143</sup> Um der Schwierigkeit zu entgehen, eine genaue Grenze anzugeben, nehmen Hoerster und Singer ihre *ethisch* begründete Einschätzung von Säuglingen als Nicht-Personen in *rechtlicher* Hinsicht wieder zurück und schlagen die Geburt als rechtlich maßgebliche Zäsur vor.<sup>144</sup> Damit umgehen sie die durch ihren Personbegriff produzierten praktischen Probleme mit Mitteln, die nicht mehr persontheoretischer, sondern pragmatischer Natur sind; das heißt, es geht nicht mehr um ein intrinsisches Lebensrecht.

## 2.10 Die Bedeutung des Personbegriffs / Resümee

Wir können konstatieren, daß die Exklusionstheorie ihren Personbegriff in Anlehnung an wesentliche Elemente des alltagssprachlichen Begriffs bestimmt und zentrale menschliche Fähigkeiten für die Begründung der moralischen Stellung von Personen und ihre Unterscheidung von Nicht-Personen heranzieht. Die von den inklusionistischen Gegnern vorgebrachte Kritik hat sich hingegen in vielerlei Hinsicht als unzutreffend erwiesen, da sie auf einer fehlerhaften Interpretation der Exklusionstheorie beruhen. Als maßgebliches Mißverständnis läßt sich die Präsuntion ausmachen, die Exklusionstheorie identifiziere die Person mit dem Selbstbewußtsein. Diese Gleichsetzung läßt sich nirgendwo innerhalb der Exklusionstheorie finden und ist im Rahmen ihrer Argumentation auch völlig unnötig. Die Kritik verkennt den Unterschied zwischen der notwendigen Bedingung für moralische Personalität und zusätzlichen, nicht notwendigen, aber beim Menschen vorhandenen Charakteristika. Sie erheben eine ethische Unterscheidung zu einer vollständigen ontologischen Trennung. Die gesamte anthropologische und ontologische Kritik kann daher nicht überzeugen.

---

<sup>142</sup> Vgl. TOOLEY 1990, S. 187.

<sup>143</sup> Vgl. TOOLEY 1985, S. 357-407.

<sup>144</sup> Vgl. HOERSTER 1991, S. 132-143; HOERSTER 1990, S. 233-236; SINGER 1994, S. 222. Auch eine solche Festlegung führt wegen der natürlichen und vor allem der heutigen medizinischen Relativierung des Geburtszeitpunktes zu kontraintuitiven Konsequenzen in der Weise, daß ein im siebten Monat frühgeborenes Kind schon ein Recht auf Leben hätte, während ein Fötus im neunten Monat kurz vor der Geburt noch getötet werden dürfte.

Das heißt keineswegs, daß die Exklusionstheorie nicht auf bestimmten anthropologischen Annahmen fußt. Auch ihr liegt ein bestimmtes Menschenbild zugrunde. Sie geht selbstverständlich davon aus, daß Menschen kein unabhängig von empirischen Eigenschaften bestehendes personales Wesen in sich tragen, sondern das sind, was empirisch feststellbar ist. Zwar haben die meisten Menschen bestimmte mentale, geistige Fähigkeiten. Doch die beruhen auf einer bestimmten physischen Organisation, und wenn diese unterentwickelt oder lädiert ist, gibt es auch keinen Geist im Menschen, den es zu achten gälte. Nun handelt es sich hierbei nicht um den entlegenen, aus dem Rahmen fallenden Einfall einer weltanschaulichen Minorität. Ich möchte es vielmehr als den selbstverständlichen Hintergrund der meisten Anthropologien unserer Zeit ansehen. Bisher habe ich vom mentalistischen und bewußtseinstheoretischen Personbegriff gesprochen. Um das ontologisch-anthropologische Fundament dieser Theorien ins rechte Licht zu rücken, wäre vom *naturalistischen* oder *materialistischen* Menschenbild zu sprechen. Dies ist zwar kritikfähig, und eine stichhaltige Kritik müßte hier auch ansetzen, sie hätte jedoch vermutlich auf absehbare Zeit – zumindest innerhalb der Philosophie – wenig Wirkung. Ich werde darauf in Kapitel 4 noch einmal zurückkommen.

Dennoch ist die Exklusionstheorie bei der Diskussion der inklusionistischen Kritik nicht ungeschoren davon gekommen. Die alleinige moralische Exponierung der Bewußtseinsfähigkeiten ist fragwürdig, weil sie, wie wir gesehen haben, in extreme, inakzeptable moralische Konsequenzen führt, die ihre Vertreter nicht intendiert hatten. Ihr Personalitätskriterium erweist sich einerseits als zu eng und führt so zum irrsinnigen Ausschluß aller Menschen während bestimmter Phasen, andererseits als zu weit und führt so zum abwegigen Einschluß von Entitäten, die man wohl kaum als Personen mit Lebensrecht ansehen möchte. Diese moralischen Konsequenzen können von der Exklusionstheorie, so wie es aussieht, nur unter Inkaufnahme einer Aufhebung ihres streng mentalistisch-aktualistischen Begründungsfundamentes verhindert werden. Ob es womöglich einen Ausweg aus diesem Dilemma gibt, ist nicht abzusehen. Die heutigen Exponenten der Exklusionstheorie bieten jedenfalls keinen.

Schließlich zeigt der exklusionistische Personbegriff in seiner Anwendung auf die menschliche Individualentwicklung eine erhebliche Unpraktikabilität, insofern mit seiner Hilfe keine eindeutige Scheidung zwischen Inhabern und Nicht-Inhabern des Lebensrechtes zu vollziehen ist. Damit wird seine Berechtigung weiter in Zweifel gezogen.

Anzumerken ist noch, daß die massive anthropologische Kritik trotz ihrer Mißverständnisse dazu geführt hat, daß „Person“ in der Exklusionstheorie eher ein zweitrangiger Begriff geworden ist. Mancher Autor, der früher dem

Begriff der Person eine wichtige theoretische Stellung eingeräumt hatte, hat ihn sogar in späteren Schriften aus seinem philosophischen Vokabular gestrichen, wie z. B. Hoerster.<sup>145</sup> Natürlich ist die Exklusionstheorie nicht notwendig auf den Begriff der Person angewiesen. Vielmehr gibt es zahlreiche bioethische Autoren, die ebenso wie die hier behandelten Autoren nicht allen Menschen das Lebensrecht gewähren wollen, allerdings schon immer *ohne den Personbegriff* zu gebrauchen. Sie machen die Zuschreibung des moralisch relevanten Status von Menschen allein von den relevanten Eigenschaften abhängig, wie z. B. Interessen, Präferenzen, etc.<sup>146</sup> Oftmals wird dem Personbegriff höchstens eine Abkürzungsfunktion für die dem Tötungsverbot zugrundeliegenden ethischen Überlegungen zugestanden.<sup>147</sup>

Was bedeutet das für die Relevanz unserer Untersuchung? Quälen wir uns unnötig mit einem Begriff, auf den man getrost verzichten kann? Nein, die Möglichkeit des Verzichts zeigt nur einmal mehr, daß der Personbegriff innerhalb der Exklusionstheorie nicht so sehr ein anthropologischer, sondern ein primär moralischer Begriff ist, so daß eine anthropologisch-personentheoretische Kritik an dem ontologischen Verhältnis von Eigenschaften und Person, der Stellung des Selbstbewußtseins im Gesamtgefüge des Menschen, der personalen Identität, scheitern muß. Nichtsdestotrotz bleiben die gravierenden moralischen Schwierigkeiten bestehen, in die der bewußtseinstheoretische Personbegriff hineinführt, wenn man statt seiner bloß von Interessen, Präferenzen, Wertschätzungen, etc. spricht. Die Vermeidung des Wortes „Person“ ändert nichts an der grundsätzlichen Konzeption der Exklusionstheorie.

Abgesehen davon ist es fraglich, ob es tatsächlich sinnvoll ist, auf den Begriff der Person zu verzichten. Dieter Birnbacher fordert ausdrücklich, den Personbegriff aus den bioethischen Debatten weitgehend zu verbannen, da ohne ihn eine viel differenziertere Zuweisung moralischer Rechte möglich sei.<sup>148</sup> Sicher ist Birnbacher darin recht zu geben, daß die einzelnen bioethischen Problemfelder einer differenzierten Analyse bedürfen und die Bewertung moralischer Fragen nicht allein durch das Operieren mit allgemeinen

---

<sup>145</sup> HOERSTER 1996, S. 885: „Für eher irreführend halte ich es in diesem Zusammenhang, den Begriff der Person in die Diskussion einzuführen. Nach meiner Auffassung kommt es für das Lebensrecht nämlich ausschließlich auf das Überlebensinteresse, nicht jedoch auf zusätzliche, mit der Personalität eines Wesens zusammenhängende Eigenschaften an.“

<sup>146</sup> So z. B. DWORKIN 1994; HARE 1990; LEIST 1990; SCHÖNE-SEIFERT 1990a, SCHÖNE-SEIFERT 1990b, WESSELS 1992.

<sup>147</sup> Vgl. z. B. LEIST 1990, S. 77: das Personsein ist lediglich „eine Sammel- oder eine Stellvertreterbezeichnung für bestimmte andere Kriterien, die *eigentlich* wichtig sind.“ Vgl. DWORKIN 1994, S. 36; HARE 1990, S. 136.

<sup>148</sup> Vgl. BIRNBACHER 1997, S. 23.

ethischen Oberbegriffen erfolgen kann. Dennoch fragt sich, ob die Bioethik auf den Personbegriff verzichten sollte. Wir bedürfen eines Begriffes, der den einzelnen Menschen in jener Ausgezeichnetheit erfaßt, die seine Stellung als Objekt besonderer moralischer Rücksicht begründet. Dazu eignet sich der Begriff der Person in hervorragender Weise. Die zahlreichen anderen, von Birnbacher propagierten differenzierten Erwägungen bezüglich des Tötens oder Nicht-Tötens von Menschen sind solche, die nicht auf ein intrinsisches Lebensrecht abzielen. Vielmehr handelt es sich um pragmatische Argumente, die das Wohl anderer Menschen im Blick haben, nicht dasjenige der betroffenen Menschen.<sup>149</sup> Insofern spricht sehr viel für die Beibehaltung des Personbegriffs als zentraler ethischer Kategorie, um die sich andere, weniger zentrale Überlegungen gruppieren mögen.

Darüber hinaus handelt es sich bei den bioethischen Theorien nicht um spezielle fachwissenschaftliche Erörterungen, bei denen es nebensächlich ist, von welcher Terminologie sie geprägt wird, sondern um die Behandlung der fundamentalen, alle Menschen betreffenden philosophischen Frage, wer in moralischer Hinsicht *zu uns* gehört, deren Beantwortung in der Anerkennung grundlegender moralischer Rechte ihren Ausdruck findet. In einer solchen grundsätzlichen ethischen Angelegenheit erscheint es mir angemessener, sich in bezug auf die zentralen Konzepte einer Begrifflichkeit zu bedienen, die lebensweltlich verankert ist und daher allen Menschen unmittelbar eingängig sein kann. Es ist zweifelhaft, ob artifizielle Begriffe wie „Inhaber eines Selbstbewußtseins“, „Individuum mit Überlebensinteresse“, etc. diese Anforderung erfüllen. Der Begriff der Person hingegen ist ein basales semantisches und lexikalisches Element vieler Bereiche unserer Kultur.

So bleibt es bei dem Rang des Personbegriffs als Begründungszentrum für das menschliche Lebensrecht innerhalb der Exklusionstheorie. Somit bleibt es auch bei der Ambivalenz des Ergebnisses seiner Analyse. Mit dieser Ambivalenz ist allerdings noch nichts darüber gesagt, welche Persontheorie mehr Überzeugungskraft für sich in Anspruch nehmen kann. Womöglich hat auch die Inklusionstheorie Schwierigkeiten, ihr Konzept menschlicher Personalität plausibel zu machen. Oder gelingt es ihr, ihren umfassend-integrativen Begriff menschlicher Personalität überzeugend zu vertreten?

---

<sup>149</sup> Vgl. Kapitel 1, S. 149.





### 3. Die Inklusionstheorie

#### 3.1 Einleitung: Die Suche nach einem erweiterten Personbegriff

Kann die These plausibel begründet werden, daß nicht nur die meisten, sondern alle Menschen Personen sind? Welcher Personbegriff liegt einer solchen inklusionistischen Position zugrunde? Von manchem ihrer Vertreter wird der Begriff der Person schlicht mit dem des Menschen gleichgesetzt,<sup>150</sup> doch das kommt einer Aufhebung des Personbegriffs gleich und läßt die normative Stellung des Menschen unbegründet – ein Speziesismus im Gewande des Personbegriffs. Die meisten Inklusionstheoretiker hingegen akzeptieren die Kritik am Speziesismus.<sup>151</sup> Sie sehen ein, daß die bloße Zugehörigkeit zur biologischen Spezies *Homo sapiens* noch keine normativen Aussagen erlaubt. Ihr Widerstand richtet sich aber gegen die Auffassung, daß irgendein Mensch *nur* ein *Homo sapiens* sein könne. Sie akzeptieren nicht die strikte Disjunktion zwischen biologischem Substrat und personalen Eigenschaften, wie sie von den Exklusionisten propagiert wird, und versuchen, die normative Dimension des Menschseins und damit das Lebensrecht aller Menschen mit einem vom biologischen Begriff des Menschen spezifisch unterschiedenen Begriff der Person zu begründen.

Dabei ist die Semantik ihrer Personbegriffe keine vollständig andere. Den Kern der Personalität bilden auch in der Inklusionstheorie die für den Menschen typischen höheren Bewußtseinsfähigkeiten wie Selbstbewußtsein, Rationalität, Interessenfähigkeit, etc. Neben diese rein mental-kognitiven Fähigkeiten treten allerdings auch praktische Fähigkeiten wie die der sittlichen Autonomie und der sozialen Anerkennung, wie wir unten sehen werden. Da die bioethische Problematik darin liegt, daß nicht alle Menschen über diese Fähigkeiten verfügen, muß es – sollen alle Menschen Personen sein – unterschiedliche Formen der Teilhabe an der Personalität geben. Personalität muß über den aktuellen, empirischen Besitz personaler Eigenschaften hinausgehen. Sie muß auf irgendeine Weise die raum-zeitlich gebundene leibliche Existenz des Menschen mit umfassen. Die Aufgabe der Inklusionstheorie ist also, die Begründung dafür zu erbringen, inwiefern alle Menschen auf differierende Weise an der Personalität partizipieren, so daß die umfassende Extension des Personbegriffs gerechtfertigt ist.<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> So spricht Wald vom „synonymen Gebrauch der Ausdrücke ‘Mensch’ und ‘Person’“, vgl. WALD 1996, S. 83.

<sup>151</sup> Die explizite Ablehnung findet sich z. B. bei BAUMGARTNER U.A. 1997, S. 212.

<sup>152</sup> So wird auch von Siep die Aufgabe der Inklusionstheorie charakterisiert. Vgl. SIEP 1993, S. 40.

Die inklusionistischen Personkonzepte stellen einen theoretischen Abwehrkampf gegen die Bedrohung der herkömmlichen Idee der Menschenwürde durch die Exklusionstheorie dar. In diesem philosophischen Diskurs leisten die inklusionistischen Persontheorien hinsichtlich der Komplexität und Reflexivität ihrer Argumentation sehr unterschiedliche Beiträge. Von ausgefeilten Anthropologien, denen der Rang einer eigenen Philosophie zukommt, bis zu bloß tentativen Argumentationsfragmenten findet sich alles.<sup>153</sup>

Fast allen gemeinsam ist aber, daß sie in stärkerem Maße als ihre philosophischen Kontrahenten ihr theoretisches Ziel mit einem höheren Anteil anthropologisch-ontologischer Argumentation zu erreichen versuchen. Bei den Exklusionisten ist der Personbegriff in erster Linie ein moralischer Begriff mit theoretischen Implikationen, bei den Inklusionisten ein anthropologisch-ontologischer mit praktisch-moralischer Ausrichtung. Oder anders gesagt: Bei den Exklusionisten liegen die anthropologischen Prämissen in ihrem primär moralischen Personbegriff verborgen, bei den Inklusionisten werden sie expliziert. Sie gehen viel intensiver der Frage nach, was es heißt, ein menschliches Individuum zu sein. Auf den Antworten gründen auch vielfach die Argumente für die menscheitsumfassende Extension der Personalität. Es lassen sich meines Erachtens sieben zum Teil sehr unterschiedliche Argumente herausfiltern, die zudem noch einige Binnendifferenzierungen aufweisen.<sup>154</sup> Obwohl sachlich-logisch vielfach eng miteinander verknüpft, bestimmt zweckmäßigerweise ihre Segregation die Struktur der folgenden Untersuchung.

### 3.2 *Person und Potentialität*

Wie wir in Kapitel 2.7 gesehen haben, führt die ausschließliche Bindung der Personalität an das *aktuelle* Vorhandensein des Bewußtseins zu inakzeptablen Konsequenzen. Wenn bloße dispositionelle Fähigkeiten die Bedingung der Personalität sein sollen, befindet man sich schon jenseits der Gegenwart und zieht das Moment der *Möglichkeit* heran. So betonen viele Vertreter der Inklusionstheorie, daß auch die bloße Möglichkeit eines menschlichen Wesens, Personalität oder personale Eigenschaften auszubilden, eine Person konstituiert bzw. den moralischen Schutzstatus begründet. Auch den Menschen, die die personalitätsrelevanten Eigenschaften noch nicht ausgebildet haben, soll demnach jener Rechtsschutz gewährt werden, der Personen vorbehalten wird. Dieses *Argument der Potentialität* ist das am häufigsten vorgebrachte inklu-

---

<sup>153</sup> Diese nicht-systematischen Diskussionsbeiträge sind Legion. Als Beispiele für das andere Ende der Skala sind SPAEMANN 1996 und SEEL 1995 zu nennen.

<sup>154</sup> Je nach Differenzierungsgrad und Umfang der Analyse wurden bisher unterschiedlich viele Argumente gezählt, zumeist nur drei (vgl. BAUM 1995, S. 62) oder vier (vgl. BIRNBACHER 1997, S. 15-18).

sionistische Argument und hat vor allem für die Abtreibungsdiskussion eine große Bedeutung.<sup>155</sup>

Das Potentialitätsargument kennt mehrere Varianten, die oftmals nicht genügend voneinander unterschieden werden. Eine geht von dem Lebensrecht „potentieller Personen“ aus.<sup>156</sup> Mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle entsteht ein genetisch unverwechselbares Lebewesen, das unter normalen Umständen die Chance hat, sich zu einer Person zu entwickeln. Obwohl der Embryo noch keine Person ist, ist er auf dem Wege zum Personsein und, so die Argumentation, müsse deshalb auch schon den moralischen Schutz einer Person erhalten, wie z. B. Naomi Gilchrist meint: „The fact that the embryo can become one person is sufficient to accord it protection (...).“<sup>157</sup> Günter Rager versteht Personen im Kantischen Sinne als autonome, selbstgesetzgebende Subjekte mit Selbstzweckcharakter<sup>158</sup> und hält die Tatsache, daß ein Mensch „in seiner pränatalen Lebenszeit potentiell Person sei“ für ausreichend, um ihm Würde und Lebensrecht zuzubilligen.<sup>159</sup>

Diese Variante des Potentialitätsargumentes zeichnet sich zumeist durch eine auffällige Absenz argumentativer Begründung aus.<sup>160</sup> Rager argumentiert immerhin, daß alles menschliche Dasein sich in *Entwicklung* vollziehe und die Entwicklung von der Nicht-Personalität zur Persönlichkeit nur einer von vielen Entwicklungsschritten sei. Somit ständen Embryonen und Föten auf einer Stufe mit Personen.<sup>161</sup> Er übersieht jedoch die triviale Tatsache, daß Embryonen und Föten, wenn sie getötet werden, eben *keine* Entwicklung zur Person erleben werden und somit auch niemals den Status von Personen erhalten können.

---

<sup>155</sup> Auch im Urteil des Bundesverfassungsgerichtes zum Schwangerschaftsabbruch aus dem Jahre 1975 wird es verwendet: „Die von Anfang an im menschlichen Sein angelegten potentiellen Fähigkeiten genügen, um die Menschenwürde zu begründen“ (BUNDESVERFASSUNGSGERICHT 1993, 39,1, S. 388).

<sup>156</sup> Insofern gehört diese Position in ihrer deskriptiven Hinsicht gar nicht zu der Inklusionstheorie, sondern nur in normativer Hinsicht, da die betreffenden menschlichen Entitäten noch gar nicht für Personen gehalten werden, aber als solche behandelt werden sollen.

<sup>157</sup> GILCHRIST 1990, S. 59.

<sup>158</sup> RAGER 1996, S. 255 f.

<sup>159</sup> Ebd., S. 275. Vgl. RAGER 1994, S. 95: „Der Embryo ist angelegt auf personales Dasein, somit der Möglichkeit nach Person.“

<sup>160</sup> Sogar in einem solch voluminösen und ambitionierten Werk wie dem von Hösle geht die dürftige Argumentation kaum über die Feststellungen hinaus, daß zwar „Potentialitätsargumente erläuterungsbedürftig“ seien (HÖSLE 1997, S. 358), aber „kaum ein Zweifel darüber bestehen (kann), daß auch potentielle Personen – also menschliche Kinder, Föten, Embryonen – Rechtssubjekte sind“ (ebd., S. 806). Vgl. ebd., S. 166.

<sup>161</sup> Vgl. RAGER 1996, S. 272 f.

Zweifellos haben die frühen Stadien menschlichen Lebens unter normalen Umständen die Potentialität, zu einer Person zu werden. Das wird auch von den Gegnern dieses Argumentes nicht in Frage gestellt. Nur reicht diese Tatsache nicht für die Begründung des Lebensschutzes von Embryonen und Föten aus. Die Tatsache, daß ein Wesen ein X werden kann, ist kein guter Grund, es so zu behandeln, als wäre es bereits ein X.<sup>162</sup> Alle Menschen werden sterben, doch niemand kommt auf die Idee, sie jetzt schon als Tote zu behandeln. Diese Version des Potentialitätsargumentes leidet schlichtweg daran, daß die betroffenen Menschen eben noch *keine* Personen sind, und deshalb auch nicht den moralischen Status der Personen haben können.<sup>163</sup> Es handelt sich um „*vorpersonale* Wesen“<sup>164</sup>, die keine *personalen* Wesen sind. Wenn die Personalität den herausgehobenen moralischen Status stiftet, dann kann man nicht postulieren, das gleiche gelte für die *Vorpersonalität*. Das Problem liegt in einer illegitimen Gleichsetzung der Kategorien der Möglichkeit und der Wirklichkeit. So unterstreicht Tooley, daß der wesentliche Punkt darin liege, „daß, wenn es ernsthaft moralisch falsch ist, etwas zu töten, der Grund nicht sein kann, daß der Gegenstand später Eigenschaften entwickelt, die ihm ihrerseits ein Lebensrecht verleihen.“<sup>165</sup> Aber auch viele Inklusionstheoretiker halten diese Art des Potentialitätsargumentes für völlig unplausibel, wie z. B. Johannes Rosado: Die Potentialität, eine Person zu werden „reicht grundsätzlich nicht aus, die Rechte der Person zu begründen, einfach deswegen, weil das Subjekt, das zu einer Person werden könnte, eben zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch keine Person ist.“<sup>166</sup>

Neben diesem theoretischen Begründungsproblem führt dieses Potentialitätsargument auch zu abwegigen Konsequenzen hinsichtlich der Extension des Schutzstatus, ähnlich wie beim exklusionistischen Personbegriff hinsichtlich fragmentaler Personen. Denn nicht nur Embryonen sind potentiell Personen, sondern auch Ei- und Samenzellen können sich unter bestimmten Bedingungen zu Personen entwickeln, sind also potentielle Personen und

---

<sup>162</sup> Ach unterscheidet vier Unterformen dieses Potentialitätsarguments: X wird 1. möglicherweise, 2. unter normalen Umständen, 3. wahrscheinlich, 4. natürlicherweise zu einer Person. Vgl. ACH 1993, S. 119-122. Abgesehen von zusätzlichen spezifischen Schwierigkeiten haben sie das Kernproblem dieses Argumentes gemeinsam, weshalb ich ihnen hier nicht weiter nachgehe.

<sup>163</sup> Vgl. BIRNBACHER 1996b, S. 236: „Im allgemeinen ist man nicht berechtigt, die Eigenschaften aktueller Wesen auch ihren Vorstufen als potentielle Wesen zuzuschreiben.“ Vgl. auch ACH 1993, S. 118-122; BIRNBACHER 1997, S. 16 f.; FEINBERG 1982, S. 169 f.; HARRIS 1995, S. 39; HOERSTER 1991, S. 96-103; SINGER 1994, S. 198-202; TOOLEY 1990, S. 176-184.

<sup>164</sup> HOERSTER 1991, S. 85.

<sup>165</sup> TOOLEY 1990, S. 184. Vgl. SINGER 1994, S. 199.

<sup>166</sup> ROSADO 1995, S. 226.

hätten folglich ein Recht auf Leben.<sup>167</sup> Diese Konsequenz ist offensichtlich absurd. Es entstünde eine moralische Gleichwertigkeit von Abtreibung und Nichtzeugung, ja ein Zeugungsgebot. Mit Hans-Martin Sass möchte man dies als „ethische Unsinnsforderung“ bezeichnen<sup>168</sup>, die wohl niemand ernsthaft befürwortet<sup>169</sup>.

Wenn die Potentialität zur Begründung des Lebensrechtes herangezogen werden soll, darf es sich nicht um eine Potentialität handeln, die auf die erst entstehende Personalität bezogen ist. Vielmehr müssen die betroffenen menschlichen Wesen schon Personen sein, die aber noch nicht ihre personalen Merkmale aktualisiert haben. Die Lebensphasen, in denen die personalen Eigenschaften nicht ausgebildet sind, sondern nur potentiell existieren, müssen in die Personalität integriert werden: „personale Potentialität“ statt „potentieller Personalität“.<sup>170</sup>

Einen solchen Ansatz vertritt z. B. Jan P. Beckmann. Er will nicht „Natur ausschließlich dem Biologischen und Person ausschließlich dem Geistigen zuordnen.“<sup>171</sup> In diesem Sinne versteht er Personalität ausdrücklich als ein dynamisches Geschehen, „Person“ dementsprechend als einen „Prozeßbegriff“.<sup>172</sup> Diese prozessual verstandene Personalität stehe in unauflöslichem Zusammenhang mit einer ebenso prozessual verstandenen Natur. Prozeßhafte Natur und Person bildeten die zwar in sich unterscheidbare, aber nicht auflösbare Einheit des Menschen, so daß der Mensch zu allen Zeitpunkten seines Lebens als Person gelten muß.<sup>173</sup> Hier liegt die Kritik nahe, die auch gegen das exklusionistische Verständnis von Personalität als Einheit von Personphasen vorgebracht wurde: daß die Person nicht als Prozeß aufzufassen ist. Doch versteht Beckmann die Person nicht dermaßen ereignisontologisch, was unserem lebensweltlichen Selbstverständnis kraß zuwiderlaufen würde. Es kommt ihm lediglich darauf an, den Entwicklungsaspekt der Personalität hervorzuheben, was der Realität des personalen Daseins durchaus angemessen erscheint.

Worin aber besteht nun die dynamische Personalität in Beckmanns Sinne? Als Naturwesen sei der Mensch „ein Werdender und zugleich ein Verge-

---

<sup>167</sup> Dieser Vorwurf gegen das inklusionistische Potentialitätsargument findet sich bei sehr vielen Kritikern, vgl. HARRIS 1995, S. 39 f.; HOERSTER 1991, S. 102; LEIST 1990, S. 85 f.; LOCKWOOD 1990, S. 247; SASS 1989, S. 175 f.; SCHÖNE-SEIFERT 1990b, S. 107.

<sup>168</sup> SASS 1989, S. 175.

<sup>169</sup> Genau genommen gibt es doch jemanden: Hare nimmt ein Zeugungsgebot in Kauf, allerdings nicht auf der Grundlage eines durch ein absolutes Potentialitätsargument begründetes Lebensrecht, sondern auf der Grundlage einer Erweiterung der Goldenen Regel, vgl. HARE 1990, S. 143-154.

<sup>170</sup> BAUM 1995, S. 74.

<sup>171</sup> BECKMANN 1998, S. 242. Ebenso in BECKMANN 1996, S. 282 f.

<sup>172</sup> BECKMANN 1998, S. 237, 249-252.

<sup>173</sup> Vgl. ebd., S. 242 f.

hender“<sup>174</sup> und damit eine „Aufgabe“. Ihm stelle sich die „Aufgabe, das zu werden, was er ist.“ Mit diesem Prozeß des Werdens sei nicht „der der Naturkausalität unterworfenen biologische Entwicklungsprozeß gemeint, sondern der auf der Freiheit der Selbstbestimmung beruhende Prozeß des Menschen als Individuum.“ Der Mensch steuere und reflektiere seine Aufgabe der Selbstwerdung mit Hilfe seiner Vernunft.<sup>175</sup> Beckmanns entwicklungsbezogener Personbegriff zielt auf die sukzessive Verwirklichung einer kantisch gedachten Autonomie: Der Mensch als Person „ist primär Prozeß des sich unter Vernunftgründen Selbstfindens und Selbstbestimmens.“<sup>176</sup>

Kann man auch gegenüber solch einem erweiterten Ansatz des Potentialitätsarguments einwenden, daß demnach der Prozeß der Personwerdung schon vor der Befruchtung beginne, die Potentialität mithin auch die nicht-verschmolzenen Ei- und Samenzellen umfasse und so die Überlegung wiederum in jene absurden ethischen Forderungen münde? In der exklusionistischen Kritik wird dieser Einwand gegen jede Form des Potentialitätsarguments erhoben.<sup>177</sup> Dagegen wird vielfach darauf hingewiesen, daß man ungeachtet des moralischen Status die Gameten mit der befruchteten Eizelle nicht auf eine ontologische Stufe stellen könne. Antonella Corradini z. B. beharrt darauf, daß mit der Befruchtung eine grundlegende strukturelle Veränderung stattfindet, „aufgrund derer ein *neuer* Organismus entsteht.“ Die neue Form, die der Embryo erhält, sei weder auf die Ei- noch auf die Samenzelle zurückzuführen: „Der Embryo ist nicht bloß die Summe seiner Komponenten, sondern kraft der Strukturveränderung, der diese unterliegen, konstituiert er sich zu einer *neuen ontologischen Einheit*“, und nur dieses Individuum könne die personalen Eigenschaften ausbilden.<sup>178</sup> Tatsächlich also besteht ein unübersehbarer Unterschied zwischen den beiden Formen der Potentialität. Ludger Honnefelder bringt ihn auf den Punkt: Es sei der grundlegende Unterschied zu beachten, der „zwischen der bloßen Möglichkeit, ein Lebewesen zu werden, und dem realen Vermögen (...), das einem bereits existierenden Lebewesen zukommt“, besteht.<sup>179</sup> Dieser Unterschied entspricht im übrigen der traditionel-

---

<sup>174</sup> Ebd., S. 247.

<sup>175</sup> Vgl. ebd., S. 248.

<sup>176</sup> Ebd., S. 250. Er beruft sich hinsichtlich seines Autonomiebegriffes ausdrücklich auf Kant, vgl. BECKMANN 1996, S. 295-297.

<sup>177</sup> Genauer gesagt wird kaum zwischen verschiedenen Formen des Potentialitätsargumentes unterschieden, vgl. z. B. BIRNBACHER 1996b, S. 236; BIRNBACHER 1997, S. 16 f.; FEINBERG 1982, S. 169 f.; HARRIS 1995, S. 39; HOERSTER 1991, S. 96-103; SINGER 1994, S. 198-202; TOOLEY 1990, S. 176-184.

<sup>178</sup> CORRADINI 1994, S. 30.

<sup>179</sup> HONNEFELDER 1998, S. 275; vgl. HONNEFELDER 1993, S. 260.

len Unterscheidung zwischen „*potentia obiectiva*“ und „*potentia subiectiva*“.<sup>180</sup>

Absurde moralische Konsequenzen wie die erste Variante des Potentialitätsarguments hat Beckmanns Ansatz demnach nicht. Entscheidend ist jedoch etwas anderes: Die personale Erfüllung der mit dem menschlichen Naturdasein gegebenen Aufgabe besteht bei Beckmann in der vernunftgeleiteten, autonomen Selbstbestimmung. Damit bindet er seinen Personbegriff wiederum an Bewußtsein und Rationalität, obwohl er gerade dieses begriffliche Junktim und seine ethischen Konsequenzen vermeiden wollte. Die von ihm postulierte und gesuchte Einheit von Natur und Person kann er nicht plausibel machen. Personalität soll Beckmann zufolge ein Entwicklungsprozeß sein, der mit der Entstehung des Lebewesens seinen Lauf nimmt. Doch wenn Personalität in bestimmten mentalen Fähigkeiten liegt, dann haben die Lebensphasen, in denen diese Fähigkeiten nur der Anlage nach da sind, keinen Anteil an der Personalität. Das heißt, die Menschen zu diesen Zeitpunkten sind noch keine Personen. Auch wenn die Entwicklung von Möglichkeit zu Wirklichkeit zum Leben eines menschlichen Individuums gehört, macht die bloße Möglichkeit, eine Eigenschaft auszubilden, noch nicht die Wirklichkeit dieser Eigenschaft aus.

Beckmann kommt selbst auf das Problem zu sprechen und wendet angesichts der faktischen Nicht-Autonomie der in Frage stehenden Menschen ein, daß Autonomie „nicht notwendigerweise faktische Unabhängigkeit und Selbstgesetzlichkeit“ bedeute, „sondern sie besteht bereits in der entsprechenden potentiellen Verfaßtheit. Der Mensch ist in allen Phasen seiner Existenz autonom in dem Sinne, daß ihm selbst dann, wenn ihn Entwicklungen oder Krankheiten an der Manifestation seiner Autonomie hindern, das Angelegtsein auf Autonomie nicht abgesprochen werden kann.“<sup>181</sup> Dem letzteren Punkt wird man zustimmen können: Es gibt eine Anlage zur Autonomie. Doch wie diese Anlage mit ihrer Wirklichkeit identisch sein soll, wie Autonomie mit der „potentiellen Verfaßtheit“ zu Autonomie gleichbedeutend sein soll, ist wohl nicht einsichtig zu machen. Beckmann erklärt schlichtweg die Möglichkeit zur Wirklichkeit, was man als geradezu dreiste Verwischung grundlegender ontologischer Differenzen bewerten muß.<sup>182</sup> Letztlich kommt ein Konzept, wie es Beckmann vertritt, entgegen der Intention nicht über die erstgenannte Version des Potentialitätsargument hinaus, die die Personalität und das Lebensrecht der Embryonen nicht begründen kann. *Wenn* bestimmte Fähigkeiten

---

<sup>180</sup> Vgl. BAUMGARTNER U.A. 1997, S. 230. HOFFMANN spricht im selben Sinne und im Anschluß an Leibniz von formaler und realer Potentialität, vgl. HOFFMANN 1993, S. 333.

<sup>181</sup> BECKMANN 1996, S. 297; vgl. S. 302.

<sup>182</sup> So unterscheidet er zwischen „Besitz“ und „Inanspruchnahme“ der Autonomie und meint mit Besitz lediglich ihre Potentialität. Vgl. ebd., S. 297 f.

die Personalität konstituieren, dann kann nur die Wirklichkeit dieser Fähigkeiten relevant sein.

Selbst wenn es gelänge, die Potentialität theoretisch erfolgreich in die Personalität zu integrieren, wäre damit nur die Personalität derjenigen Menschen begründet, die sich *zukünftig* zu Personen im vollen Sinne des Begriffs entwickeln können, da Potentialität sich auf die Zukunft bezieht. Allen verbalen Beteuerungen der Umfangsgleichheit von Menschen und Personen zum Trotz würden auch in einem solchen Begründungsansatz alle diejenigen Menschen, die *nicht mehr* oder *niemals* die Potentialität zur personalen Selbstbestimmung haben, wie z. B. Alzheimerpatienten im fortgeschrittenen Stadium und von Geburt an geistig Schwerstbehinderte, aus dem Kreis der Personen herausfallen.<sup>183</sup>

Gibt es dennoch einen Weg, die Personalität aller Menschen aus ihrer Potentialität zu begründen? Was für eine Potentialität müßte das sein? Johannes Rosado beschäftigt sich mit der Personalität von Anencephalen.<sup>184</sup> Bei ihnen ist klar, daß sie aufgrund ihrer physischen Ausstattung niemals die personalen Eigenschaften ausbilden werden. Wie kann ihnen dennoch personale Potentialität zukommen? Rosado glaubt, daß man die Potentialität ganz anders fassen müsse, nämlich als „primäre Potentialitäten“,<sup>185</sup> „ontologisch-strukturelle Anlagen (...), die in der aktuellen Wirklichkeit des Seienden (...) gegeben sind.“<sup>186</sup> Es handele sich um „prinzipielle Potentialitäten, die in der spezifischen Seinsweise der Individuen einer bestimmten Spezies begründet sind.“<sup>187</sup> Eine Klärung seines Begriffs von Personalität bleibt Rosado dabei schuldig. Trotz seiner ungenauen Ausdrucksweise wird deutlich, daß es sich hierbei im Grunde gar nicht um eine *individuelle* Potentialität handelt, sondern nur um die Anlage zur Personalität, die allgemein der *menschlichen Natur* eigen ist.<sup>188</sup> Ob dies ein gangbarer Weg zur Begründung der Personalität aller Menschen ist, werde ich in Kapitel 3.6 untersuchen.

Gerd Haeffner hält noch ein anderes Verständnis für möglich und nötig, das auf das einzelne menschliche Individuum abzielt: „Das, was eine Person an spezifischen Akten hervorbringen kann – wenn die Bedingungen dafür ge-

---

<sup>183</sup> Vgl. BIRNBACHER 1997, S. 17.

<sup>184</sup> Anencephale sind Säuglinge, die ohne Gehirn geboren werden und im Normalfall eine maximale Lebensdauer von einigen Stunden bis zu einigen Tagen haben. Vgl. ROSADO 1995, S. 221 f.

<sup>185</sup> ROSADO 1995, S. 230.

<sup>186</sup> Ebd., S. 228.

<sup>187</sup> Ebd., S. 229. Einen ähnlichen Ansatz vertritt Honnefelder, vgl. HONNEFELDER 1991, S. 36.

<sup>188</sup> Ähnlich auch HONNEFELDER 1998, S. 275: „Welche reale Potentialität aber einem identifizierbaren Individuum in der Weise zukommt, zu denen es sich entwickelt, wird bei Lebewesen durch ihre Natur bestimmt.“



geben sind –, ist also eine Manifestation dessen, was sie schon wesentlich *ist*, und nicht dasjenige, wodurch ein Naturwesen sich erst zu einer Person qualifiziert.“<sup>189</sup> Der Mensch ist nach Haeffner immer schon eine Person, er trage die Personalität in sich, ob er sie zur Erscheinung bringe oder nicht.<sup>190</sup> Damit ist erstmals die Personalität nicht mehr von der Präsenz personaler Eigenschaften abhängig: Alle Menschen sind Personen. Allerdings wird dieses Ergebnis mit der metaphysischen Prämisse erkaufte, daß es ein von allen Erscheinungen unabhängiges personales Wesen gebe. Dieses bilde die Substanz des Menschen und bringe die personalen Eigenschaften zur Erscheinung. Damit ist der einzig gangbare Weg, den inklusionistischen Personbegriff mittels des Potentialitätskonzepts plausibel zu machen, auf essentialistisch-metaphysisches Gedankengut angewiesen. Auch Johann S. Ach teilt diese Einschätzung: „Das Potentialitätsargument läßt sich mithin nur im Rahmen einer metaphysischen Theorie aufrechterhalten.“<sup>191</sup> Damit hängt es an einer philosophischen Theorie, die in der heutigen Zeit einen äußerst schweren Stand hat.

Unter metaphysischer Theorie bzw. Metaphysik möchte ich hier nicht die Disziplin der Ontologie oder eine „große Erzählung“ oder eine kantisch gedachte Vernunftkritik, sondern die *metaphysica specialis* von der Art einer Seelenlehre verstanden wissen, die im Menschen eine immaterielle Substanz vermutet, wie es in der abendländischen Philosophie über weite Strecken hinweg geschah, heute jedoch fast nur noch in religiösen Nischen anzutreffen ist. Allerdings hat auch eine solche *metaphysica specialis* ihren Ort nur im Rahmen einer bestimmten *metaphysica generalis*. Die Überzeugung von der Beweisbarkeit der Existenz einer unsterblichen und substantiellen Seele hat schon Kant als unzureichend begründetes Urteil bzw. „transzendentalen Paralogismus der reinen Vernunft“ abgelehnt.<sup>192</sup> Hatte die Idee der Seele bei ihm wenigstens noch eine praktisch-regulative Funktion,<sup>193</sup> gilt sie und überhaupt die Rede von einem „hinter“ der Erscheinung liegenden Wesen des Menschen in der heutigen Philosophie weitgehend als irrational und obsolet. Da wir ein Personkonzept ausfindig machen wollen, das auf möglichst breite, rational begründete Zustimmung rechnen kann, eignet sich der metaphysische Ansatz nicht.

Gibt es nicht-metaphysische Wege zur Begründung der Personalität aller Menschen jenseits des Potentialitätsarguments? Es müßte zu zeigen sein, daß eine Person mit den Stadien des Menschen, in denen die personalen Eigen-

---

<sup>189</sup> HAEFFNER 1994b, S. 35. Vgl. FETZ 1988, S. 100-104.

<sup>190</sup> Ebenso LOHNER 1993, S. 28 f., 32.

<sup>191</sup> ACH 1993, S. 122.

<sup>192</sup> KANT 1990b, S. B 399-413, vgl. S. B 383 f.

<sup>193</sup> Vgl. ebd., S. B 672.

schaften nicht zu tage treten, ganz identisch ist, so daß sich die Personalität auch auf diese Stadien überträgt.

### 3.3 *Die diachrone Identität der Person II*

Wir haben bei der Untersuchung des exklusionistischen Personkonzepts gesehen, daß es nicht vermag, an die diachrone Identität anzuschließen, wie wir sie uns in unserem lebensweltlichen Selbstverständnis, unabhängig von allen theoretischen Überlegungen, als menschliche Personen zuschreiben.<sup>194</sup> Viele inklusionistische Theoretiker führen diese Argumentation weiter, um so die Personalität aller Menschen zu begründen. Demnach handele es sich bei einer menschlichen Person zeit ihres Lebens um eine identische Entität, die man nicht in personale und nicht-personale Abschnitte unterscheiden könne. In unserem natürlichen Selbstverständnis schreiben wir uns Identität nicht nur für unsere bewußten Lebensabschnitte zu, sondern auch für diejenigen, in denen wir unserer selbst nicht gewiß waren und sind. Ludger Honnefelder weist vehement auf diese Struktur unserer praktischen Selbstausslegung hin, die alle Lebensphasen umfaßt: „denn nie schreiben wir uns nur eine Geschichte zu, die bis zum Beginn unserer Bewußtseinskontinuität reicht, vielmehr führen wir unsere personale Identität bis auf den Zeitpunkt zurück, an dem das Lebewesen begann, das ich bin.“<sup>195</sup> Dies drücke sich z. B. darin aus, daß man sage: „Ich bin dann und dann geboren.“ Nicht nur das: Da wir uns auch als Kind bestimmter Eltern verstanden, führten wir „unsere Identität auf den Zeitpunkt zurück, an dem dieses Kind als das von diesen Eltern gezeugte Lebewesen begann.“<sup>196</sup> Honnefelder läßt die personale Identität also bei der Empfängnis beginnen.

Hans Michael Baumgartner u.a. vertreten dieselbe Auffassung: Es gehöre „zu unserem praktischen Selbstverhältnis und Selbstverständnis, unsere Identität auf deren zeitlichen Anfang zurück zu beziehen und als eine Einheit zu begreifen.“<sup>197</sup> Dabei beziehen diese Autoren ausdrücklich auch die zukünftigen Lebensphasen mit in die personale Identität ein: Die Kontinuität der Person „zeigt sich in der Weise, in der wir uns rück- und vorblickend als mit uns selbst identisch erfahren bzw. uns selbst Identität zuschreiben.“<sup>198</sup> Also könne man das Personsein nicht irgendwann *im* Leben beginnen und eventuell auch enden lassen. Das Personsein erstrecke sich somit über das ganze menschliche Leben. Und die Sorge um den Erhalt der Identität, das heißt der

---

<sup>194</sup> Vgl. Kapitel 2.5.

<sup>195</sup> HONNEFELDER 1998, S. 278.

<sup>196</sup> Ebd. Vgl. SPAEMANN 1991a, S. 126, 135; SPAEMANN 1991b, S. 140.

<sup>197</sup> BAUMGARTNER U.A. 1997, S. 235.

<sup>198</sup> Ebd., S. 233.

Wunsch, nicht getötet zu werden, beziehe sich auf alle Phasen des Lebens, sowohl auf die Zukunft als auch auf die Vergangenheit, so daß zur Identitäts-sorge der Person auch „das Interesse gehört, nicht zu einem früheren Zeitpunkt getötet worden zu sein.“<sup>199</sup>

Honnetfelder und Baumgartner verstehen die Person vor allem als ein sittliches Subjekt, als „Subjekt selbst gesetzter und zu verantwortender Zwecke“<sup>200</sup> und knüpfen damit eng an Kant an, womit auch die Begründung für ihre Schutzwürdigkeit gegeben ist: Die Person ist ein autonomes, selbstgesetzgebendes Wesen, dessen Autonomie zu achten ist. Sie ist das „Subjekt aller Zwecke“ und deshalb „Zweck an sich selbst“.<sup>201</sup> Die Würde des Menschen besteht „in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend zu sein.“<sup>202</sup>

Kann dieser Personbegriff die Personalität aller Menschen begründen? Nein, vielmehr gerät damit die Problematik des Identitätsargument ins Blickfeld: Auch hier wird Personalität als Bewußtsein, diesmal als kantisch interpretiertes sittliches Subjektsein, verstanden. Die Beschreibungen unseres Selbstverständnisses, wie sie Honnetfelder und Baumgartner geben, sind korrekt. Wir verstehen uns tatsächlich als ein in der Zeit identisches Wesen mit einem Lebensanfang und -ende, wobei auch die unbewußten Lebensphasen miteinbezogen werden. Doch das Manko des darauf beruhenden Arguments für die Personalität aller Menschen ist, daß diese Beschreibungen eben nur für solche Menschen zutreffen, die ein derartiges Selbstbewußtsein haben. Wir schreiben uns zwar diese personale Identität für unser ganzes Leben zu, aber eben nur dann, wenn wir *fähig* sind, diese Zuschreibung vorzunehmen. Die Analysen unseres Selbstverständnisses zeigen zwar, daß das personale Selbstverständnis – wenn es vorhanden ist! – nicht vom Bewußtsein seiner selbst als eines identischen *leiblichen* Wesens zu trennen ist. Nicht aber wird dadurch bewiesen, daß die als sittliches Subjekt verstandene Person auch dann schon besteht, wenn nur die leibliche Seite der Person existiert, das sittliche Subjektsein aber noch nicht in Erscheinung getreten ist. Das heißt, diese Analyse begründet nicht das, was sie zu begründen vorgibt: die Personalität aller Menschen. Dasselbe gälte für das Identitätsargument, wenn der zugrundegelegte Personbegriff nicht kantischer Prägung wäre, sondern anderweitig durch Bewußtseinsfähigkeiten bestimmt wäre.

Es gibt durchaus die objektive, von allen Selbstzuschreibungen unabhängige Identität des Organismus, der kontinuierlich, trotz aller gravierenden Veränderungen von der Empfängnis an bis zum Tode derselbe bleibt. Insbesondere seine genetische Ausstattung ist lebenslang exakt dieselbe. Doch

---

<sup>199</sup> HONNEFELDER 1998, S. 278. Vgl. BAUMGARTNER U.A. 1997, S. 235.

<sup>200</sup> BAUMGARTNER 1997, S. 239. Vgl. HONNEFELDER 1993, S. 250.

<sup>201</sup> KANT 1994, S. 431.

<sup>202</sup> KANT 1994, S. 440. Vgl. KANT 1990a, S. 87.

darin besteht nicht die Identität der *Person*. Wenn beispielsweise Stephen Schwarz sich explizit an Warrens mentalistischem Personbegriff orientiert und feststellt, daß er vor vielen Jahren ein Fötus im Bauch seiner Mutter und etwas später ein kleines Kind gewesen sei, und dann behauptet, daß er dennoch „*dieselbe Person* geblieben“ sei,<sup>203</sup> handelt es sich um eine Verwechslung der Begriffe von Mensch und Person. Die bloße Kontinuität eines Organismus über Raum und Zeit ist nicht gleichzusetzen mit personaler Identität, wenn man Personalität als Inbegriff von Subjektivität begreift.<sup>204</sup> Die Abwegigkeit dieser Gleichsetzung illustriert Birnbacher: „(...) denn ansonsten wäre der Zehnjährige heute schon nicht nur der Zwanzig- und Dreißigjährige, der er einmal sein wird und mit denen er zweifellos identisch ist, sondern auch der spätere Leichnam, mit dem er (...) ebenso unzweifelhaft identisch ist.“ Ein Lebewesen bleibt zwar durch alle Veränderungen hindurch dasselbe, doch „entscheidend ist, daß sich die normativen Merkmale seiner reifen Phase nicht ohne weiteres auf alle anderen Phasen übertragen lassen.“<sup>205</sup>

Wenn die körperliche Identität in der Selbstzuschreibung auf die Person bezogen wird, handelt es sich also lediglich um eine Projektion.<sup>206</sup> Das stellen Baumgartner u.a. selbst unbeabsichtigt heraus, wenn sie schreiben, daß „die Personalität in das Ursprungsgeschehen zurückprojiziert (wird): ‘Ich bin gezeugt worden!’ Dieses Selbstverständnis der eigenen Herkunft wird intuitiv plausibel auf alle übertragen, die zu sich Ich sagen.“<sup>207</sup> Das ist richtig, aber es sagen nicht alle Menschen zu sich „Ich“, und kein Mensch zeit seines Lebens. Wenn ein eine Woche altes Kind getötet wird, wird es niemals dieses Ichbewußtsein entwickeln und auch nicht zu der entsprechenden Projektion fähig sein.

Selbst wenn man die Selbstzuschreibung der Identität mit der personalen Identität gleichsetzen könnte, wäre das Identitätsargument allenfalls auf solche Menschen anwendbar, die einmal das Bewußtsein ihrer Identität hatten, dieses infolge eines Unfalls oder des Alters aber wieder verloren haben. Denn die Zuschreibung der personalen Identität bezieht sich auf das ganze Leben, das heißt auch auf spätere Phasen ihres Lebens, in denen sie eventuell ihr Selbstbewußtsein wieder verloren haben mögen. Auf gar keinen Fall aber wäre dieses Argument für die Lebensphasen zutreffend, in denen ein solches Identitätsbewußtsein noch nie aufgetreten ist. Dasselbe gilt für die Menschen, die niemals dazu fähig sind, zu einem solchen Bewußtsein zu gelangen. Die Personalität aller Menschen ist auf diesem Wege nicht zu begründen.

---

<sup>203</sup> SCHWARZ 1992, S. 116.

<sup>204</sup> Vgl. LEIST 1990, S. 113; SCHÖNE-SEIFERT 1990b, S. 108.

<sup>205</sup> BIRNBACHER 1997, S. 17.

<sup>206</sup> Vgl. LEIST 1990, S. 114.

<sup>207</sup> BAUMGARTNER 1997, S. 234.

Wir können feststellen, daß sowohl die Exklusionstheorie als auch die Inklusionstheorie Schwierigkeiten mit der personalen Identität hat: Die eine steht dem grundlegenden Alltagsverständnis von Identität fremd gegenüber, die andere vermag die personale Identität nicht auf alle Phasen und Zustände menschlichen Lebens zu übertragen.

Des Identitätsargumentes bedient sich auch Robert Spaemann, wenn er sagt: „Das, was wir ‘ich’ nennen, beginnt nicht irgendwann in einem datierbaren Augenblick der menschlichen Biographie. Es erhebt sich in einer kontinuierlichen Entwicklung aus der organischen Natur des Menschen.“<sup>208</sup> Hierbei ist unklar, was Spaemann mit dem identischen „Ich“ meint. Meint er das personale Selbstbewußtsein, das sich in der Selbstbezeichnung als „ich“ ausdrückt? Dann ist die Aussage offensichtlich falsch, denn dieses auch sprachlich ausgedrückte Selbstbewußtsein tritt im Leben eines Menschen erst einige Zeit nach der Geburt auf.<sup>209</sup> Es beginnt also durchaus in einem datierbaren biographischen Augenblick, mag dieser auch zeitlich gestreckt sein. Aber Spaemann scheint etwas anderes im Sinn zu haben, nämlich die Vorstellung, daß es eine Ich-Kontinuität über das Ichbewußtsein hinaus gibt; daß dieses Ich auch unabhängig von der Ich-Erfahrung besteht. Er zielt auf eine personale Substanz: „Alle empirischen Qualitäten sind nur die nach außen tretende Erscheinungsform einer sich nicht als sie selbst zeigenden Substanz.“<sup>210</sup> Auf diese Weise wäre die Personalität aller Menschen zwar zu denken, brächte jedoch wieder dasselbe Problem wie beim Potentialitätsargument: Die inklusionistische Argumentation hinge von der Zustimmung zu einem substantialistisch-metaphysischen Verständnis des Menschen ab.

Noch ein Wort zu dem Rekurs auf Kant, der innerhalb der inklusionistischen Persontheorie häufig vorgenommen wird. So wie die Exklusionisten sich implizit oder explizit auf Locke berufen, greifen die Inklusionisten in hohem Maße auf kantisches Gedankengut zurück.<sup>211</sup> Kant bietet ihnen mit seinem Personbegriff einen verlockenden, nicht-utilitaristischen Ansatz, die Würde und die besonderen moralischen Rechte von Menschen zu begründen. Sie beziehen sich auf Kants Personbegriff in der Annahme, er impliziere die Personalität aller Menschen. Doch trifft diese Annahme zu? Kants Wortlaut zufolge durchaus: Er unterscheidet nicht zwischen verschiedenen Menschen und behauptet allgemein: „der Mensch (...) existiert als Zweck an sich

---

<sup>208</sup> SPAEMANN 1987, S. 93.

<sup>209</sup> Vgl. MÜTZEL 1995, S. 174 f.

<sup>210</sup> SPAEMANN 1987, S. 93. Diese Stelle kennzeichnet Spaemann zwar als Referat, im weiteren Verlauf seines Textes gibt er aber zu erkennen, daß er sich dieser Anschauung anschließt.

<sup>211</sup> Vgl. z. B. BAUMGARTNER U.A. 1997, S. 178-180, 198 f.; BECKMANN 1996, S. 295-297; BECKMANN 1998, S. 250; HONNEFELDER 1993, S. 249 f.; HONNEFELDER 1996, S. 340 f.; LÖW 1992, S. 296 f.; WILDFEUER 1998, S. 5.

selbst“<sup>212</sup> und habe einen unbedingten, inneren Wert, der sich nicht verrechnen lasse, d.i. „Würde“<sup>213</sup>. Der Grund für diesen normativen Status des Menschen liege darin, daß er durch seine Vernunft dazu fähig sei, sich selbst aus Freiheit reinen, praktischen Gesetzen zu unterwerfen, das heißt Subjekt des Sittengesetzes sein könne. Die Bedingung für den moralischen Status des Menschen liegt nach Kant also in seiner Vernünftigkeit, weshalb er „vernünftige Wesen“ als Personen versteht.<sup>214</sup> Die Achtung gegenüber dem Menschen ist daran gebunden, daß er Träger des Sittengesetzes ist. Zwar muß der einzelne Mensch nicht stets vollkommen vernünftig, das heißt sittlich handeln – das wäre eine utopische Forderung –, aber die *Fähigkeit* dazu muß vorliegen.<sup>215</sup> Dies ist bei den Menschen, die für die bioethische Frage nach dem Lebensrecht relevant sind, nicht der Fall; allenfalls gibt es eine Anlage zu der Fähigkeit, bei manchen auch nicht einmal das.

Kants Argumentation zufolge sind also *nicht* alle Menschen selbstzweckhafte Personen. Zwar grenzt er die Selbstzweckhaftigkeit innerhalb der Menschheit *nicht explizit* ein, im Gegenteil: Er betont, daß die Achtung allen Menschen zukomme: „die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend“ zu sein.<sup>216</sup> Dieser inklusionistische Anspruch wird jedoch durch seinen eigenen Personbegriff nicht gedeckt.<sup>217</sup> Obwohl er in normativer Hinsicht eine Inklusion fordert, ergibt sich aus seinem Ansatz eine Exklusion. Seinem bewußtseinstheoretischen Personbegriff tun nicht alle Menschen Genüge.<sup>218</sup> Damit steht Kant in demselben Dilemma, in dem wir auch die bisherigen Inklusionstheorien angetroffen haben.

Zurück zur heutigen Inklusionstheorie: Die Beschreibung unseres identitären Selbstverständnisses konnte zwar nicht die Personalität aller Menschen

---

<sup>212</sup> KANT 1994, S. 428.

<sup>213</sup> Ebd., S. 435.

<sup>214</sup> Ebd., S. 428. Vgl. KANT 1986, S. 223.

<sup>215</sup> Vgl. zu dieser Unterscheidung die Untersuchung von RICKEN 1993, S. 246 f.

<sup>216</sup> KANT 1994, S. 440.

<sup>217</sup> An einer Stelle spricht Kant davon, daß durch Zeugung eines Kindes „eine Person ohne Einwilligung auf die Welt gesetzt“ werde (KANT 1986, S. 280f). Diese Redeweise ist aber dem theoretischen Problem geschuldet, daß es nicht denkbar ist, ein der Freiheit fähiges Wesen zu *schaffen*, weshalb die Personalität eben angenommen werden müßte. Dieser erweiterte praktische Gebrauch des Ausdrucks „Person“ ist aber nicht durch seine Definition gedeckt.

<sup>218</sup> Diese Einschätzung der ethischen Leistungsfähigkeit des kantischen Personbegriffs teilt auch FETZ 1988, S. 104. Obwohl ihm zugeneigt, gesteht er ein, daß Kants Personbegriff nur auf jene Menschen „mit einer autonomen Ich-Identität“ anzuwenden ist. Vgl. ebenso LINKE 1994, S. 405 f. In gewisser Weise sind die Konsequenzen von Kants Philosophie noch weitgehender als die heutige Exklusionstheorie, denn nach ihm sind alle nicht-vernünftigen Entitäten *Sachen*. Vgl. KANT 1994, S. 428. In der Exklusionstheorie hingegen finden auch nicht-personale Fähigkeiten moralische Berücksichtigung, v.a. die Empfindungsfähigkeit. Vgl. z. B. SINGER 1994, S. 158-176.

aufweisen, hat aber gezeigt, daß wir uns nicht als ein unkörperliches sittliches Subjekt oder selbstbewußtes Wesen verstehen, sondern den Leib selbstverständlich mit einbeziehen. Um über diese Selbstzuschreibung hinaus die Personalität aller Menschen begründen zu können, die noch nicht, nicht mehr oder niemals die personalen Merkmale zeigen, müßte man einen untrennbaren Zusammenhang ihres Leibes mit der Personalität aufweisen können. Personalität und Leib dürfen in der Inklusionstheorie nicht dualistisch auseinanderfallen. Welche Möglichkeiten gibt es dazu?

### 3.4 Die Einheit von Leib und Person

Wenn Jean-Pierre Wils betont, daß „der Leib in den moralischen Schutzbereich von Personalität *wesentlich* hineingehört“<sup>219</sup>, gilt dies natürlich nicht nur für die Inklusions-, sondern ebenso für die Exklusionstheorie. In beiden Richtungen geht es ja gerade um den Schutz des personalen Lebens, und dies ist ein *leibliches* Leben. Der Exklusionstheorie zufolge ist jedoch dieser Zusammenhang von Leiblichkeit und Personalität nicht immer gegeben. Die Inklusionstheorie sucht demgegenüber den *notwendigen* Zusammenhang von Personalität und menschlichem Leib. Diese Absicht verfolgen alle inklusionistischen Argumente, da es ja gerade darum geht, die Personalität auch für diejenigen Lebensphasen oder diejenigen Menschen zu erweisen, bei denen die leiblichen Voraussetzungen für die Hervorbringung der personalen Eigenschaften nicht ausreichen. Aber gerade an diesem zentralen Punkt sind die bisherigen Argumente fehlgeschlagen. Der Zusammenhang von Leib und Person wird zwar oft bemüht, so z. B. wenn Beckmann unentwegt von „der Einheit von Geistigkeit und Leiblichkeit“ spricht.<sup>220</sup> Doch wird selten geklärt, wie diese Einheit zu denken ist. Welche Möglichkeiten gibt es, in dieser Richtung die Personalität aller Menschen zu begründen?

Pöltner hält die Trennung von personalem und biologischem Leben des Menschen für völlig unplausibel und weist darauf hin, daß die Einheit der personalen und leiblichen Bestandteile des Menschen gerade in dem für die exklusionistische Argumentation wichtigen *Überlebensinteresse* sichtbar werde: „Wer seine ‘physische Existenz’ retten will, will nicht ein biologisches Substrat als Voraussetzung personalen Lebens funktionstüchtig erhalten, sondern sich selbst retten. Im Überlebensinteresse wird die leiblich-personale Einheit unserer selbst thematisch, nicht aber ein Unterschied zwischen uns selbst und einem biologischen Substrat.“ Das Überlebensinteresse zeige

---

<sup>219</sup> WILS 1994, S. 145. Ebenso BAUMGARTNER U.A. 1997, S. 192 f.

<sup>220</sup> BECKMANN 1996, S. 304.

nichts von einer Unterscheidung in wertvolle und wertneutrale Bestandteile des menschlichen Daseins, sondern richte sich auf „das Dasein in der Einheit und Ganzheit seiner Momente.“<sup>221</sup>

Das ist zweifelsohne eine zutreffende Beschreibung des Überlebensinteresses. Es intendiert eine Zusammengehörigkeit von Leib und Person und steht somit der dualistischen Separation entgegen. Jedoch gilt dies nur für solche Menschen, die ein solches Interesse auch tatsächlich haben. Überlebensinteresse ist nicht mit der Lust am Augenblick und dem Lebenstrieb zu verwechseln, die es auch bei kleinen Kindern und Tieren gibt. Der Leib-Person-Zusammenhang stellt sich auch bei diesem Argument als kontingent heraus. Die Einheit von Leiblichkeit und Personalität ist sogar nur eine Einheit im Erleben, die selbstverständlich nur dann auftritt, wenn sie auch erlebt wird, das heißt, wenn auch das Selbstbewußtsein in Erscheinung tritt.

Das gleiche gilt für Wils leibphänomenologische Erkenntnis, „daß auch der Leib gewissermaßen dem Bewußtsein inhäriert. Der Mensch kann seinen Leib niemals restlos zu seinem Körper vergegenständlichen.“<sup>222</sup> Hierbei beruft er sich wie viele andere auf die luziden anthropologischen Analysen von Helmut Plessner und Hermann Schmitz.<sup>223</sup> So auch Dirk Lanzerath, der den Menschen als eine „Einheit von Ich und Organismus“ ansieht, in der das Ich einerseits seinem Körper exzentrisch gegenübersteht und andererseits mit dem Körper als Leib identisch sei.<sup>224</sup> Robert Spaemann fügt hinzu, daß auch alle einzelnen fundamentalen leiblichen Funktionen in personale Kontexte eingebunden seien. Essen und Trinken, Sexualverkehr, etc., „sind beim Menschen nicht etwas Apersonales, sondern (...) spezifisch personale Vollzüge und Relationen.“<sup>225</sup>

Alle diese anthropologischen Einsichten sind richtig und wichtig gegenüber den Verirrungen eines dualistischen Verständnisses des Menschen, wie es vor allem von Descartes entwickelt wurde.<sup>226</sup> Der Leib muß in die Personalität einbezogen werden, wie wir es auch in unserem Alltagsverständnis und -erleben voraussetzen: Ein Schläger kann sich nicht auf die Entschuldigung zurückziehen: „Ich habe nicht dich, sondern nur deinen Körper geschlagen!“ Wir gehen in unserem natürlichen Bewußtsein von einer „Verschränkung von

---

<sup>221</sup> PÖLTNER 1992, S. 27; vgl. S. 30 f.

<sup>222</sup> WILS 1994, S. 143.

<sup>223</sup> Vgl. PLESSNER 1975; SCHMITZ 1980.

<sup>224</sup> LANZERATH 1998, S. 101.

<sup>225</sup> SPAEMANN 1996a, S. 255.

<sup>226</sup> Dasselbe gilt für Sieps Hinweise auf manche medizinische und psychologische Ansätze des 20. Jahrhunderts, in denen ein „leibseelischer Monismus“ konzipiert wurde. Doch gibt er selbst zu, daß „viele der anthropologischen Theorien nicht hinreichend gegen skeptische Einwände gesichert“ sind. Vgl. SIEP 1993, S. 40-44, hier: S. 44. Vgl. dazu auch TELLENBACH 1988.



Selbst und Leib, von Geist und Körper, von leiblicher und personaler Natur aus.<sup>227</sup> Menschliche Personen sind nur als leibliche Personen vorstellbar, Leiblichkeit gehört zur Totalität des Personseins.

Doch damit ist nicht gesagt, daß mit der bloßen Leiblichkeit oder Körperlichkeit zugleich schon Personalität gegeben ist. Es gibt zwar die „Einheit von Ich und Organismus“, aber natürlich nur dann, wenn auch dieses Ich besteht. Die Einbeziehung des Leibes in das menschlich-personale Bewußtsein hat zur Bedingung, daß dieses Bewußtsein existiert. *Wenn* die Personalität als ein Bewußtseinsphänomen verstanden wird – und das tun alle diese Autoren auf die eine oder andere Weise<sup>228</sup> –, dann leistet diese psychische Einbeziehung des Leibes in die Personalität nicht das, was sie leisten soll: die Begründung der identischen Extension von Personalität und Menschsein.

Einen anderen Weg zur Integration von Leib und Person schlägt Haeffner ein, wenn er die Behauptung aufstellt: „Alles menschlich Personale hat auch – in einem mehrfachen Sinn, dessen innere Einheit schwer zu bestimmen ist – eine naturale Seite.“ Er spricht von einer „geheimen Verwandtschaft“, in der das „Von-sich-Her der freien Entscheidung“ mit „dem Von-selbst des Wachsens und Reifens in der Natur“ stehe.<sup>229</sup> Sieht man von der geheimnisumwobenen Ausdrucksweise ab, scheint Haeffner sagen zu wollen, daß die Personalität nicht frei von natural-leiblichen Bedingungen sei. Die Leiblichkeit werde demnach nicht bloß psychisch in die Personalität einbezogen, sondern sei ihre reale Grundlage.

Dieses Bedingungsverhältnis versucht Wils genauer zu explizieren, und zwar gerade an dem für die Personalität so bedeutungsvollen Selbstbewußtsein. Er meint, daß das Selbstbewußtsein im allgemeinen, gerade hinsichtlich des bewußtseinsorientierten Personbegriffs, falsch verstanden werde, nämlich als ein primär reflexives Phänomen. Demgegenüber vertritt er die Auffassung, daß das Selbstverhältnis in Form eines ursprünglichen Vertrautseins mit seinem Leib primär leibgebunden und vorreflexiv sei: „Die Vertrautheit der Person mit sich ist erst in zweiter Instanz eine reflexive. Sie ist wesentlich ‘präreflexiv’. Die reflexiven Akte sind sekundär. Die Anwesenheit bei sich im Selbstbewußtsein (...) scheint vielmehr auf der präreflexiven Gegenwart des Leibes zu beruhen.“<sup>230</sup> Deshalb könne die Diskussion über Personalität nicht

---

<sup>227</sup> LANZERATH 1998, S. 81.

<sup>228</sup> Bei Lanzerath ist es das „Ich“ (LANZERATH 1998, S. 101f); Wils nennt die Personalität ein „Reflexionsphänomen“ (WILS 1994, S. 141); Pöltner spricht von Personen als „Freiheitssubjekten“ (PÖLTNER 1992, S. 22), die die Möglichkeit des „weltoffenen Daseinsvollzugs“ hätten (PÖLTNER 1995, S. 142).

<sup>229</sup> HAEFFNER 1994, S. 38.

<sup>230</sup> WILS 1994, S. 141.

„auf die Frage nach der Anwesenheit von aktuellem Selbstbewußtsein unter Einklammerung der Personalitätsrelevanz des Leibes verkürzt werden.“<sup>231</sup>

Auch mit diesen Hinweisen von Haeffner und Wils werden wichtige Erweiterungen eines rein bewußtseinstheoretisch verstandenen Personbegriffs angedeutet. Menschliche Personalität läßt sich nicht als etwas von seinen leiblichen Voraussetzungen Losgelöstes, sondern nur in seiner Abhängigkeit vom Leib verstehen. Aber bietet diese Einsicht die Möglichkeit, allen Menschen diese leibgebundene Personalität zuzusprechen? Die Ansicht, daß das personale Bewußtsein nicht ohne bestimmte physische Grundlagen hervorgebracht werden kann und die Höherentwicklung primitiverer, leibgebundener Stufen der Erfahrung darstellt, dürften auch die Exklusionstheoretiker teilen. Die Leibabhängigkeit der Personalität bedeutet jedoch nicht, daß die pure leibliche Natur des Menschen selbst schon personal ist. Die Personalität steht zwar in Abhängigkeit vom Leib, es gibt jedoch viele Menschen, die das, was als Personalität bezeichnet wird, nicht hervorbringen. Die Bedingung, der Leib, und das Bedingte, die Personalität, treten nicht notwendig zugleich auf.

Von welcher Perspektive aus die leiblich-personale Einheit auch gedacht wird, ob das Bewußtsein als Leibbewußtsein gedeutet oder die leibliche Fundierung der Personalität aufgedeckt wird – stets mißglückt dieser Begründungsansatz, weil genau das, auf das es moralisch ankommt, nicht immer gegeben ist. Stets wird vorausgesetzt, daß das personale Element existiert. Dies ist aber nicht der Fall. Die Argumente reichen nicht über das bloß faktische Beisammensein von Leib und Bewußtsein hinaus. So scheitert auch dieses Argument an demselben Grund wie die nicht-metaphysischen Potentialitäts- und Identitätsargumente. Mit all diesen Argumenten ist nichts für die Begründung der identischen Extension von Mensch- und Personsein gewonnen. Recht besehen ist das kein sehr überraschendes Ergebnis, da Personalität stets an Bewußtsein gebunden wird, das faktisch nicht bei allen Menschen zu jeder Zeit gegeben ist. Damit legen diese Ansätze denselben empiristisch-kognitivistischen Personbegriff zugrunde, wie ihn auch die Exklusionisten verwenden. Genau darin besteht ihr Dilemma: Sie gebrauchen einen Personbegriff, der zwangsläufig zu einer unterschiedlichen Extension von Mensch- und Personsein führt, und versuchen gleichzeitig, diese Konsequenz zu verhindern. Die Argumente sind dementsprechend dürftig. Diese Ansätze müssen scheitern.

Allein die metaphysischen Ansätze zeigten bisher eine gewisse innere Stringenz. So auch hier beim Leib-Argument. Thomas Sören Hoffmann z. B. sieht ebenso einen engen Zusammenhang von Leib und Person, die sich durcheinander individualisieren. Zusammen bildeten sie eine „differentielle Ein-

---

<sup>231</sup> Ebd., S. 144.

heit als individuelle Totalität“.<sup>232</sup> Gegenüber dem bewußtseinsphilosophischen Paradigma aber betont er im Anschluß an Leibniz und Hegel, daß es sich dabei um eine „substantielle Totalität des Personwesens“ handle.<sup>233</sup> Leib und Bewußtsein seien von ihrer „ursprünglichen Einigung und konkretsubstantiellen Identität“ her als „Momente eines und desselben ursprünglichen Ganzen“ aufzufassen.<sup>234</sup> Hoffmann geht also über das faktische Bei- und Ineinandersein von Leib und Bewußtsein hinaus und postuliert eine lebenslange substantielle Person-Leib-Einheit, die vom Auftreten von Bewußtsein unabhängig ist. Die einheitstiftende Ganzheit nennt er „Leben“, allerdings nicht im Sinne von wissenschaftlich erfaßbaren Naturvorgängen oder subjektivem Erleben, sondern im Sinne eines „eigenursprünglichen, totalen und unverfügbaren Lebens“, das Selbstzweckcharakter habe. Menschen stellen einzigartige Individualisierungen dieses selbstzweckhaften Lebens dar.<sup>235</sup> An ältere Traditionen knüpft Johannes Bonelli an: Er schreibt dem Menschen eine einzigartige übersinnliche Geistseele zu, die mit dem Leib eine lebenslange untrennbare Einheit bilde, auch wenn sie nicht in Bewußtseinsäußerungen sichtbar werde. Diese Einheit sei die menschliche Person und verleihe dem ganzen Menschen eine absolute Würde.<sup>236</sup>

Wie immer man sich zu den Prämissen dieser Überzeugungen stellt, für sich genommen vermögen sie plausibel zu machen, warum auch Menschen ohne aktuelles Bewußtsein Anteil an moralischer Personalität haben – im Gegensatz zu allen bisherigen nicht-metaphysischen Ansätzen, denen ihre eigenen Prämissen im Wege stehen. Da es jedoch solcherart metaphysischen Ansätzen heutzutage an Überzeugungskraft fehlt, möchte man fragen, ob man den moralischen Personstatus aller Menschen nicht doch ohne Metaphysik begründen kann. Wenn dies möglich sein soll, darf Personalität überhaupt nicht an individuellen empirischen Eigenschaften festgemacht werden, sondern muß ganz anders bestimmt werden. Ein möglicher Ansatz besteht darin, die Personalität aller Menschen durch die personale Natur des Menschengeschlechts zu begründen.

### 3.5 *Der personale Charakter der menschlichen Natur*

Schon bei der Untersuchung des Potentialitätsargumentes sind wir darauf gestoßen, daß zum Teil auch von Potentialität gesprochen wird, wenn gar nicht

---

<sup>232</sup> HOFFMANN 1993, S. 326.

<sup>233</sup> Ebd., S. 327 (Hervorhebung von R.K.).

<sup>234</sup> Ebd., S. 329.

<sup>235</sup> Ebd., S. 330; vgl. S. 332.

<sup>236</sup> Vgl. BONELLI 1992, S. 116-122.

individuelle Potentialität, sondern eine allgemeine in der menschlichen Natur angelegte Potentialität, die generische Potentialität gemeint ist.

Das Argument der generischen Potentialität findet sich beispielsweise bei Spaemann, wenn er die Behauptung aufstellt, daß „Person jedes Wesen einer Spezies (ist), deren normale Mitglieder die Möglichkeit haben, Ichbewußtsein und Rationalität zu erwerben.“<sup>237</sup> Ebenso vertritt Honnefelder mancherorts die Auffassung, daß wir mit dem Prädikat der Person nicht bestimmte Eigenschaften bezeichnen, „die dem Menschen zukommen oder nicht zukommen können, sondern dem Menschen, insofern ihm seiner Natur nach die Entwicklungsform eines Subjekts zukommt.“<sup>238</sup> Denselben Sinn hat Rosados ontologisch ausgerichtete Rede von den „prinzipiellen Potentialitäten, die in der spezifischen Seinsweise der Individuen einer bestimmten Spezies begründet sind“ und nicht zur realen Ausprägung kommen müßten, um die Personalität des Individuums zu zeigen.<sup>239</sup> Personalität ist in all diesen Behauptungen keine individuelle Qualität, sondern die Beschaffenheit der menschlichen Gattung.

Wenn mit Natur jeweils die biologische Natur gemeint ist, brauchen wir uns nicht lange mit diesem Ansatz aufzuhalten, denn es wird rasch deutlich, daß er dann nicht nur ebensowenig, sondern noch weniger Aussicht auf Erfolg hat als die zuvor behandelten. In ihm wird Personalität wiederum als Eigenschaft vorgestellt – allerdings als eine Gattungseigenschaft. Zwar ist es keine Frage, daß die menschliche Natur im Sinne der biologischen Ausstattung prinzipiell die Möglichkeit bietet, diese personalen Eigenschaften zu realisieren, so daß die meisten Menschen Personen sind. Doch ebenso fraglos ist, daß diese Ausstattung nicht in allen Lebensphasen eines Menschen und bei manchen Menschen sogar niemals zur Ausbildung von Personalität ausreicht. Es ist nicht plausibel zu machen, warum diese biologische Gemeinsamkeit einen individuellen moralischen Schutzstatus begründen soll. Dieser Ansatz hat noch weniger Überzeugungskraft als die anderen Argumente, weil nach wie vor die Begründung des moralischen Schutzstatus von einer moralisch ausschlaggebenden Fähigkeit abhängig gemacht wird, jedoch gar keine Mühe mehr darauf verwendet wird, die Teilhabe des einzelnen Menschen an dieser Fähigkeit darzulegen. Oder wie Birnbacher sagt: „Die Zuschreibung des Personstatus wird weiterhin in Fähigkeiten fundiert, wenn auch nur in Fähigkeiten anderer, normaler Exemplare der biologischen Gattung.“<sup>240</sup> Durch die Loslösung des Personstatus von dem individuellen Besitz personaler Eigenschaften gewinnt dieses Argument nicht an Plausibilität, sondern

---

<sup>237</sup> SPAEMANN 1991a, S. 135.

<sup>238</sup> HONNEFELDER 1998, S. 284. Vgl. HONNEFELDER 1991, S. 36.

<sup>239</sup> ROSADO 1995, S. 229.

<sup>240</sup> BIRNBACHER 1997, S. 18.

wird vollends inakzeptabel, da andererseits Personalität weiterhin als Inbegriff bestimmter moralisch relevanter Eigenschaften angesehen wird. Das Argument der generischen Potentialität ist letztlich eine Ausformung des Speziesismus.

Nun verstehen aber die meisten Inklusionisten das Menschsein nicht als eine biologische Kategorie und stehen damit in Einklang mit unserem lebensweltlichen Begriff des Menschen. Es mutet in der Tat merkwürdig an, außerhalb der Zoologie mit „Mensch“ nur ein Exemplar einer biologischen Spezies bezeichnen zu wollen. Unser gewöhnlicher Begriff vom Menschsein ist immer auch ein sozialer und moralischer. Honnefelder z. B. wehrt sich vehement gegen die Reduktion des Menschseins auf ein biologisches Faktum, zu dem die Personalität bloß hinzutrete. Der Einwand des Speziesismus sei nur dann berechtigt, „wenn man zuvor die Natur des Menschen auf das beschränkt, was die Taxonomie der Biologie erfaßt, und den Wert des Menschen auf seinen biologischen Wert reduziert. Den absoluten Wert aber sprechen wir nicht dem biologischen Substrat, sondern der Natur des Menschen zu, wie wir sie in unserem lebensweltlichen Sprechen mit dem Ausdruck Mensch bezeichnen.“<sup>241</sup> Aber gerade diese werthafte Dimension des Menschseins, die Forderung nach moralischer Rücksicht gegenüber jedem einzelnen Menschen, will ja begründet werden. Der Bezug auf die menschliche Natur im Sinne der biologischen Natur leistet diese Begründung nicht.

In dem Zitat von Honnefelder deutet sich jedoch ein anderes Verständnis von menschlicher Natur an. Es scheint nicht die biologische, sondern eine essentielle Natur des Menschen gemeint zu sein, was aber nur recht verhalten und undeutlich vorgetragen wird.<sup>242</sup> Offensiv führt Ricken diese essentialistische Sichtweise ins Feld: Er attackiert die nominalistische Auffassung, nach der sich das Wesen eines Individuums ändere, wenn ihm bestimmte Fähigkeiten fehlen, und plädiert ausdrücklich für die aristotelische Überzeugung, daß ein Individuum durch die reale Wesenheit seiner Art bestimmt werde. Moralische Personalität beruhe nicht auf faktischen Eigenschaften, sondern auf dem Wesen der menschlichen Natur.<sup>243</sup> Dieselbe klassische, antik-mittelalterliche Sicht vertritt auch Spaemann: „Was ein Mensch von seinem Wesen her sei, zeigt sich an einem normalen erwachsenen Menschen. An ihm sehen wir, daß der Mensch ein Jemand, daß er wesentlich Person ist.“<sup>244</sup> Der unvollkommene

---

<sup>241</sup> HONNEFELDER 1998, S. 266.

<sup>242</sup> Diese Zurückhaltung ist oft zu beobachten, so z. B. bei Schwarz, vgl. SCHWARZ 1992, S. 123.

<sup>243</sup> Vgl. RICKEN 1998b, S. 163-165. Ähnlich auch CORRADINI 1994, S. 37.

<sup>244</sup> SPAEMANN 1991b, S. 136.

Mensch habe ebenso Personalität, zeige sie aber nicht; er berge in sich jenes Geheimnis, „das wir Person nennen und das uns Ehrfurcht gebietet.“<sup>245</sup>

Dieser Ansatz läßt sich wiederum als die metaphysische Variante des inklusionistischen Argumentes ansehen. Es scheint so, als hätten wir zum wiederholten Male das Ergebnis, daß es die metaphysisch-essentialistische Position ist, die als einzige die moralische Personalität aller Menschen plausibel machen kann. Allerdings ist es fraglich, ob der moralische Sonderstatus einem Individuum zugewiesen werden kann, wenn es nur eine einzelne Erscheinung eines realen Allgemeinen ist. Der bloße Exemplarcharakter vermag wohl kaum moralische Achtung zu begründen. Wenn die essentielle Natur dem einzelnen Menschen Personalität verleiht, müßte es sich um eine *individualisierte* Natur handeln. Zur Begründung eines individuellen Lebensrechtes bedürfte es einer individuellen personalen Substanz. Welcher dieser beiden Ansätze verfolgt wird, ist nicht immer eindeutig erkennbar. Ricken scheint eher den ersten, Spaemann den zweiten zu verfechten. Ricken bemerkt anscheinend die Problematik seines Ansatzes, denn zur Begründung der moralischen Rücksicht zieht auch er in kantischer Manier das sittliche Subjektsein des Menschen heran und landet damit wieder in dem bekannten Dilemma des bewußtseinstheoretischen Personbegriffs.<sup>246</sup>

Eines dürfte definitiv deutlich geworden sein: Die Personalität aller Menschen ist nicht in bestimmten mentalen Eigenschaften zu finden, nicht in individuellen und erst recht nicht in allgemeinen. Der klassische neuzeitliche Begriff der Person, wie er von Locke und Kant geprägt wurde, hat sich als ungeeignet dafür erwiesen, allen Menschen einen moralischen Schutzstatus zuzuweisen. Die Gründung von moralischer Personalität in Bewußtsein führt im Rahmen der Inklusionstheorie zwangsläufig zu Aporien und sollte deshalb endgültig verabschiedet werden.

Gibt es andere, nicht-metaphysische Wege zur Begründung des Lebensrechtes aller Menschen? Das bewußtseinstheoretische Personkonzept ist für das inklusionistische Anliegen nicht nur kontraproduktiv. Es ist auch äußerst einseitig, da es den jeweiligen Menschen als isolierte Entität betrachtet. Menschen stehen aber in einem *sozialen Zusammenhang*, der ihnen nicht äußerlich gegenüber steht, sondern konstitutiv für ihr gesamtes Dasein ist. Gerade auch für dasjenige, was bisher vorrangig als Personalität verhandelt wurde, nämlich das Selbstbewußtsein, scheint der soziale Zusammenhang eine unhintergehbare psycho-genetische und logische Bedingung zu sein, wofür zahlreiche empirische und philosophische Untersuchungen sprechen.<sup>247</sup> „Selbstbewußtsein können (...) nur Wesen haben, die sich als *eigenständige physische Existenzen*

---

<sup>245</sup> Ebd., S. 141.

<sup>246</sup> Vgl. RICKEN 1998b, S. 162. Vgl. auch RICKEN 1998a, S. 145-180.

<sup>247</sup> Vgl. z. B. MEAD 1950.

auf anderes ihrer selbst vor anderen ihrer selbst beziehen.“<sup>248</sup> Wenn die personalen Eigenschaften eine soziomorphe Verfassung haben, wenn soziale Relationalität fundamentaler als Bewußtsein ist: Sollte man dann nicht sie als das Konstituens der Personalität ansehen?

### 3.6 *Personalität als Sozialität*

Dafür, die Sozialität von Personen als maßgebend anzusehen, spricht schon ihre Eigenschaft, *Rechtsträger* zu sein. Der konstitutive Sinn von Rechten liegt in der Pluralität von Menschen bzw. in der wechselseitigen, interpersonalen Zubilligung dieser Rechte. Wenn es nur einen Menschen auf der Welt gäbe, könnte nicht von Rechten die Rede sein. Rechte sind stets, unabhängig von ihrer ethischen Begründung, auf die soziale Struktur des menschlichen Daseins bezogen. Ein sozialtheoretischer Personbegriff ist uns bereits innerhalb der Exklusionstheorie bei Steigleder begegnet. Hier wird er nun inklusionistisch gewendet.

Mancher inklusionistische Autor verweist schlicht darauf, daß jedes menschliche Wesen in soziale Verhältnisse, in „die soziale und geistige Vernetzung des Menschen“ eingebunden sei und daher als Person zu gelten habe.<sup>249</sup> Doch das ist ein unterbestimmter Begriff der Person, der nicht erklären kann, warum in der sozialen Vernetzung überhaupt ein moralisch bedeutsames Moment liegt. Auch alle Haustiere und ebenso manche Sachen wie Computer stehen in einem sozialen Gefüge, werden personal angesprochen bzw. haben ihren Ort in der „sozialen Vernetzung“ und wären demnach Personen. Selbstverständlich lassen sich weitaus niveauvollere Konzepte ersinnen, die die Personalität in sozialer Relationalität verankern. Doch wir sind auf der Suche nach einem *moralisch* gehaltvollen Begriff der Person. Die bloße soziale Relationalität von Menschen ist noch nicht dazu in der Lage, ihr moralisches Personsein auszuweisen.<sup>250</sup> Wenn die soziale Relationalität das Begründungsmoment für Personalität sein soll, dann muß es etwas in ihr geben, auf dem sich der normative Anspruch in Form des Lebensrechtes gründen läßt.

H. Tristram Engelhardt jr. schließt deshalb an die Tatsache der Moralkonstituierung an, die sich allein durch vernünftige Personen vollziehe. Er versteht Personen als solche Wesen, „who are the constituents of the moral community. Only persons are concerned about moral arguments and can be

---

<sup>248</sup> GERHARDT 1999, S. 330.

<sup>249</sup> GRÜNING 1996, S. 126.

<sup>250</sup> Wenn z. B. Jakobs Kampsers soziologischen Personbegriff aufnimmt, um mit ihm das ethische Fundament für die Heilpädagogik zu legen (vgl. JAKOBS 1997, S. 157-162, 192-196), ist natürlich zu erwidern, daß aus der faktischen Sozialität kein Lebensrecht abzuleiten ist.

convinced by them. The very notion of a moral community presumes a community of entities that are selfconscious, rational, free of choose, and in possession of a sense of moral concern.<sup>251</sup> Damit hält Engelhardt an dem exklusionistisch-bewußtseinsphilosophischen Personbegriff fest. Diese moralischen Subjekte nennt er Personen „im strikten Sinne“. Im Gegensatz zu den Exklusionisten beachtet er jedoch, daß auch Menschen, die keine Personen im strikten Sinne sind, aber ein Minimum an sozialer Interaktion zustandebringen, soziale Rollen innerhalb der Personengemeinschaft haben.<sup>252</sup> Diese Menschen bezeichnet er als „soziale Personen“, wie z. B. kleine Kinder. Sie würden von den eigentlichen Personen so betrachtet, als wären sie Personen im strikten Sinne, obwohl sie es nicht sind.<sup>253</sup>

Zur Begründung des moralischen Respekts gegenüber den Personen im strikten Sinne zieht Engelhardt die kantische Idee der Selbstzweckhaftigkeit heran: ihnen komme eine unantastbare Würde zu. Dasselbe gelte nicht für die sozialen Personen. Ihr Schutz liege darin begründet, daß den „echten“ Personen an dem Fortleben der sozialen Personen liege. Der Nutzen der Personen im strikten Sinne am Leben der sozialen Personen führe dazu, den Lebensschutz auch auf letztere auszudehnen.<sup>254</sup> Es handelt sich also um eine utilitaristische Argumentation.

Es ist schon fraglich, ob Engelhardts Konzept überhaupt zur Inklusionstheorie zu zählen ist, denn nach dem Kriterium der sozialen Interaktion wären Embryonen und Föten zumindest im Anfangsstadium nicht einmal soziale Personen. Vor allem aber handelt es sich nur um einen indirekt begründeten Lebensschutz für die sozialen Personen. Sie haben kein originäres Lebensrecht, sondern nur ein Recht auf Schutz, sofern es ihnen von Personen verliehen wird. Das Gutdünken der Personen ist kein notwendiger, sondern nur ein kontingenter Tatbestand. Die faktische soziale Integration ist zu sehr von persönlichen und gesellschaftlichen Wertschätzungen abhängig, als daß darauf ein Recht auf Leben für alle Menschen gebaut werden könnte. In diesem Sinne hält auch Wils diesen Ansatz für untauglich: „Das Konzept der *sozialen* Person ist eine zu bewegliche Chiffre, als daß sie den Lebensschutz, der auch denen gewährt wird, die keine moralisch Handelnden sind, wirksam gewähren kann.“<sup>255</sup> Nach diesem Konzept spricht unter bestimmten Bedingungen nichts zwingend dagegen, soziale Personen als bloße Mittel zu gebrauchen oder sie zu töten, wie denn auch die Begründung eines umfassenden strikten Lebens-

---

<sup>251</sup> ENGELHARDT 1986, S. 105.

<sup>252</sup> Vgl. ENGELHARDT 1982, S. 57.

<sup>253</sup> Vgl. ENGELHARDT 1986, S. 105.

<sup>254</sup> Vgl. ebd., S. 104-127.

<sup>255</sup> WILS 1994, S. 139. Zur Kritik an Engelhardt vgl. auch BAUMGARTNER U.A. 1997, S. 202-204; SIEP 1993, S. 37 f.



rechtes von einem utilitaristisch erweiterten Kantianismus ohnehin kaum zu erwarten ist.

Gänzlich frei von utilitaristischer Argumentation ist der Ansatz von Martin Seel. Im Rahmen seiner differenzierten Studie über den Zusammenhang des moralisch Guten mit dem guten Leben verfolgt er eine Ethik der Anerkennung, nach der allein die wechselseitige Rücksicht moralfähiger Subjekte auf Bedingungen eines guten Lebens den Sinn moralischer Verpflichtung verständlich machen könne.<sup>256</sup> Diese moralfähigen Subjekte, die Moral überhaupt erst konstituieren, nennt er Personen.<sup>257</sup> Durch den solcherweise eng verwendeten Ausdruck „Person“ sollte man sich nicht schon zu der Annahme verleiten lassen, es liege ein exklusionistischer Ansatz vor. Seel betont, daß zwar die Verbindlichkeit moralischer Regeln aus der Wechselseitigkeit dieser Verbindlichkeit resultiere, daß sich jedoch die so konstituierte moralische Verpflichtung in ihrer Reichweite keineswegs auf moralische Subjekte beschränke.<sup>258</sup> Für alle Menschen, die keine Personen, aber dennoch Adressaten der Moral sind, führt er den Begriff des „moralischen Gegenübers“ ein.<sup>259</sup> Auch sie könnten ein gutes oder schlechtes Leben haben. Personen würden erkennen, daß es jenen wie ihnen selbst um ein für sie gutes Leben gehe, und könnten daher nicht umhin einzusehen, daß sie ebenso moralisch zu berücksichtigen seien.<sup>260</sup> In diesem Sinne plädiert Seel für einen „moralischen Universalismus“.<sup>261</sup>

Für die Zubilligung eines moralischen Schutzstatus gegenüber menschlichen Nicht-Personen spreche, so Seel, „das Argument der Angewiesenheit“.<sup>262</sup> Zu den Bedingungen eines für sie guten Lebens gehöre nämlich, daß sie auf menschlich-personale Zuwendung, auf soziale Interaktion angewiesen seien. Diese Angewiesenheit sei anzuerkennen wie in der wechselseitigen Anerkennung, auch wenn es sich hier um eine asymmetrische Anerkennung und moralische Berücksichtigung handele.<sup>263</sup> So seien z. B. Neugeborene in besonderem Maße auf diese personale Zuwendung angewiesen und verdienten „uneingeschränkte moralische Rücksicht“. Das gelte für alle geborenen Menschen.<sup>264</sup> Ebenso seien ungeborene Menschen ein moralisches Gegen-

---

<sup>256</sup> Vgl. SEEL 1995, S. 257-260.

<sup>257</sup> Vgl. ebd., S. 260.

<sup>258</sup> Vgl. ebd., S. 257-261. Moralität sei somit eine „dreistellige Relation“: „Moralische Rücksicht ist Respekt *unter* Personen, *gegenüber* Personen und Nicht-Personen“ (ebd., S. 260f).

<sup>259</sup> Ebd., S. 266.

<sup>260</sup> Vgl. ebd., S. 264.

<sup>261</sup> Ebd., S. 266.

<sup>262</sup> Ebd., S. 272.

<sup>263</sup> Vgl. ebd., S. 272-274.

<sup>264</sup> Ebd., S. 277.

über, denn auch sie verlangten in gewisser Weise nach sozialer Interaktion.<sup>265</sup> Seel nimmt die ersten drei Monate einer Schwangerschaft von dem Tötungsverbot aus, da in dieser Zeit der Fötus noch nicht empfindungsfähig sei und das Argument der Angewiesenheit noch nicht gelte.<sup>266</sup> Damit ist er kein „reiner“ Inklusionstheoretiker. Wegen der weitgehenden Inklusion fast aller menschlichen Wesen in die Gemeinschaft der Schutzwürdigen erscheint es aber dennoch berechtigt, ihn als solchen zu behandeln.

Seel bietet eine inklusionistische Theorie auf sehr hohem Reflexionsniveau, in der er zudem – wie hier nicht im einzelnen gezeigt werden konnte – sehr differenziert und problemsensibel vorgeht. Der moralische Schutzstatus hängt bei ihm nicht an bestimmten mentalen Eigenschaften, auch nicht an beliebiger sozialer Wertschätzung wie bei Engelhardt, sondern an der objektiven sozialen Angewiesenheit der Nicht-Personen auf die Zuwendung der Personen. „Personen haben keinen privilegierten Status als moralisches Gegenüber“<sup>267</sup>, alle Menschen haben Anspruch auf moralische Rücksicht. Aus diesem Grunde hält Rehbock es für angemessen, wenn Seel auch den Personbegriff auf alle Menschen anwenden würde.<sup>268</sup>

Es scheint so, als wäre damit das bisherige Dilemma der Inklusionstheorie überwunden, als hätten wir endlich eine schlüssige Lösung der inklusionistischen Aufgabe gefunden. Doch es scheint nur so. Seels Argumentation für die moralischen Rechte auch derjenigen Menschen ohne Bewußtsein und Handlungs- und Anerkennungsfähigkeit ist reichhaltig, differenziert und undogmatisch, und dabei übersieht man leicht, daß er gar nicht das begründet, worum es im inklusionistischen Projekt geht: das *Lebensrecht* dieser Menschen. Nach Seel ist die Forderung nach moralischem Respekt gegenüber allen menschlichen Wesen gerechtfertigt, nicht aber die Aufrechterhaltung ihres Lebens. Die Rechtfertigung für moralische Rücksicht liegt in dem Bedürfnis nach einem guten Leben und der Angewiesenheit auf personale Zuwendung. Es besteht aber kein Verlangen nach *Weiterleben*, da diese Menschen keine Vorstellung ihres Weiterlebens haben. *Wenn* diese Menschen leben und weiterleben sollen, ist selbstverständlich ein angemessener Umgang mit ihnen moralisch geboten, aber es ist nicht geboten, *daß* sie weiterleben. In der Tatsache, daß man sich zu Nicht-Personen als einem Gegenüber verhält, liegt kein Potential zur Begründung für die Forderung danach, daß dieses Gegenüber auch weiterexistieren soll. Auch Tieren gegenüber nehmen wir eine personale Einstellung ein, auch wenn diese sie gar nicht erwidern können. Den

---

<sup>265</sup> Vgl. ebd., S. 282-285.

<sup>266</sup> Vgl. ebd., S. 285 f.

<sup>267</sup> Ebd., S. 278.

<sup>268</sup> Vgl. REHBOCK 1998, S. 82.

Anspruch, daß nicht nur Personen, sondern alle Menschen „uneingeschränkte moralische Rücksicht“<sup>269</sup> verlangten, kann Seel nicht einholen.<sup>270</sup>

Bezeichnenderweise spricht er bei der Begründung der moralischen Rechte von Nicht-Personen gar nicht vom Recht auf Leben, sondern nur allgemein von moralischen Rechten. Moralische Rechte jedoch gibt es viele. Durch diese ungenaue Ausdrucksweise stellt sich der Eindruck ein, daß zugleich ein Lebensrecht begründet sei. Dieser Eindruck trügt. Moralische Rechte zu haben, impliziert nicht zwangsläufig den Besitz des Lebensrechtes. Seels Ansatz unterscheidet sich daher *im Ergebnis*, das freilich nicht von ihm intendiert war, letztlich wenig von exklusionistischen Ansätzen, wie sie z. B. Singer vertritt, der ja auch vehement eine bestimmte moralische Rücksicht gegenüber empfindungsfähigen Nicht-Personen fordert.<sup>271</sup> Seels verbale Unterscheidung zwischen Personen und Nicht-Personen ist also durchaus konsistent, in ihr deutet sich das nicht-inklusionistische Ergebnis seiner Argumentation an. Es handelt sich um eine überzeugende Begründung eines über die Persongemeinschaft hinausgehenden moralischen Respekts, nicht jedoch um eine stichhaltige Inklusionstheorie.

So führt auch das Verständnis von moralischer Personalität als Sozialität nicht zum gewünschten Ergebnis. Sowohl Engelhardts utilitaristische Erweiterung des kantischen Personkonzepts als auch Seels differenzierte Ethik der Anerkennung vermag nicht das Lebensrecht aller Menschen plausibel zu ma-

---

<sup>269</sup> SEEL 1995, S. 277.

<sup>270</sup> Ebenso wenig erfolgreich ist der Ansatz von Tugendhat, für den der Begriff der Person nicht zentral ist, weshalb ich ihn hier nur am Rande erwähne. Das Konzept und seine Problematik ist dem Seelschen Ansatz jedoch ganz ähnlich. Auch er vertritt eine Anerkennungstheoretische Ethik. So ist für Tugendhat Moral durch eine „Gemeinschaft kooperativer Wesen“ konstituiert (TUGENDHAT 1995, S. 193). Achtung sei nur gegenüber den kooperationsfähigen Subjekten der Achtung möglich. Sie müsse sich aber nach Tugendhat auch auf die Wesen erstrecken, die noch nicht kooperationsfähig sind, sich aber auf dem Wege dorthin befinden. Kinder gehören in diesem Sinne auch zur moralischen Gemeinschaft. Daher ist ihre Tötung Unrecht (vgl. ebd., S. 193-195). Allerdings setzt Tugendhat die moralisch maßgebliche Zäsur bei der Geburt an, weil Ungeborene angeblich noch nicht kommunizieren würden, was natürlich einigermaßen unplausibel ist (vgl. ebd., S. 194; vgl. dazu auch die Kritik bei SEEL 1995, S. 284) Damit ist er noch weniger als Seel als Inklusionstheoretiker anzusehen. Entscheidend für die Beurteilung der Leistungsfähigkeit seines Konzeptes ist aber, daß es nicht einzusehen ist, warum Menschen, die noch nicht kooperationsfähig sind, den gleichen moralischen Status wie die kooperationsfähigen Menschen haben sollen. Auch Kooperationsfähigkeit ist eine Eigenschaft, die man haben oder nicht haben kann. Bestimmte Menschen wie kleine Kinder haben sie nicht, ein Neugeborenes ist nicht kooperationsfähig. Tugendhat verfällt somit dem Problem des Potentialitätsargumentes, bei dem Möglichkeit und Wirklichkeit unberechtigtweise auf eine Stufe gestellt werden. Mit anderen problematischen Fällen wie den Altersdementen befaßt sich Tugendhat gar nicht. Auch bei ihnen ist die moralisch ausschlaggebende Eigenschaft nicht gegeben.

<sup>271</sup> Vgl. SINGER 1994, S. 158-176.

chen. Die Integration des Sozialen in den Personbegriff ist anthropologisch-theoretisch von größter Wichtigkeit, doch ist keine Theorie in Sicht, die auf dieser Grundlage die *moralische* Personalität von Menschen zu begründen vermag.

Nach Rehbock ist die Schwäche von Seels theoretischem Ansatz darauf zurückzuführen, daß er nicht genügend „zwischen den Ebenen der Sinnkonstitution (der Moral, R.K.) und des faktisch Gegebenen“ unterscheide und dadurch wieder in die Nähe empiristischer Persontheorien gerate.<sup>272</sup> Auch Seel halte sich bei der Begründung der moralischen Rechte noch zu sehr an die faktisch gegebene Eigenschaft der Moralfähigkeit. Die Zuschreibung des Personstatus müsse stattdessen vollständig von den kontingenten Attributen der einzelnen menschlichen Wesen losgelöst werden. Um eine solche nicht-empiristische Persontheorie zu entwickeln und so die Personalität aller Menschen schlüssig zu begründen, bedürfe es in stärkerem Maße „einer sinnkritischen Reflexion der begrifflichen und praktischen Möglichkeitsbedingungen der Rede und Erfahrung des Menschen von sich selbst.“ Solch eine für die Inklusionstheorie erforderliche Sinnanalyse des Personbegriffs, eine „phänomenologische oder begrifflich-grammatische Analyse menschlicher Grundverhältnisse“ findet Rehbock in Teilen von Spaemanns Persontheorie.<sup>273</sup>

### 3.7 *Personalität als unhintergehbare Struktur menschlichen Lebens*

Spaemann möchte radikal mit der Auffassung brechen, Personalität hänge vom Vorhandensein irgendwelcher Eigenschaften ab. Personen sind ihm zufolge die *Träger* von Eigenschaften, und Personalität bezeichne die Seinsweise von Menschen: „Person ist kein Artbegriff, sondern die Weise, wie Individuen der Art ‘Mensch’ sind.“<sup>274</sup> Diese Seinsweise besteht darin, daß jeder Angehörige dieser menschlichen Persongemeinschaft einen unverwechselbaren Platz innehat.<sup>275</sup> Denn Personen hätten eine „innere Differenz“, durch die sie „aus der Zentralstellung hinaus(treten), die jedes natürliche Lebewesen im Verhältnis zu seiner Umwelt einnimmt.“<sup>276</sup> Positiv heißt das, daß sie nicht ihre Natur wie Tiere einfach hätten, sondern sich zu ihr noch einmal verhielten,

---

<sup>272</sup> REHBOCK 1998, S. 86.

<sup>273</sup> Ebd., S. 79; vgl. S. 74 f.

<sup>274</sup> SPAEMANN 1996a, S. 263. Ein ähnliches Verständnis von Personalität vertritt auch Pöltner. Vgl. PÖLTNER 1992, S. 20; PÖLTNER 1995, 133 f. Spaemann entwickelt in SPAEMANN 1996a eine umfassende und äußerst komplexe Theorie der personalen Seinsweise des Menschen. Wir können nur einige Kernpunkte betrachten.

<sup>275</sup> Vgl. SPAEMANN 1996a, S. 12, 263; vgl. auch SPAEMANN 1996b, S. 225.

<sup>276</sup> SPAEMANN 1996a, S. 23.

Freiheit besäßen und somit nicht bloß Angehörige ihrer Art, sondern selbstursprüngliche Individuen seien.<sup>277</sup> So gingen Personen als Subjekte nicht einfach in ihren Akten auf, sondern bildeten selbständige, „kontinuierliche Akzentren“.<sup>278</sup> Personen seien nicht *etwas*, sondern *jemand* von inkommensurabler Einzigkeit und Würde. Hierauf beruhe ihre moralische Ausnahmestellung.<sup>279</sup>

Liegt hier nicht entgegen der Ankündigung wiederum ein attributiver Personbegriff vor, zumal ein sehr anspruchsvoller und exklusiver? Es ist evident, daß die von Spaemann zur Charakterisierung der personalen Seinsweise des Menschen herangezogenen Eigenschaften – Selbstdistanz, Freiheit, Individualität – hochentwickelte Fähigkeiten im Bereich des Bewußtseins darstellen, über die beileibe nicht alle Menschen verfügen. Spaemann aber meint, daß es zur „Anerkennung als Person nicht auf das tatsächliche Vorhandensein dieser Merkmale ankommt“.<sup>280</sup> Eine paradoxe Situation: einerseits sei Personalität mit Hilfe bestimmter Merkmale beschreibbar, andererseits komme es auf diese Merkmale gar nicht an. Wie kann dieser Widerspruch aufgelöst werden?

Spaemanns Antwort liegt darin, daß die Personalität bei jedem Menschen unabhängig von seinem empirisch gegebenen Zustand vorausgesetzt werde. Das Fehlen der personalen Eigenschaften z. B. bei Neugeborenen oder Altdementen lasse sich nur als Zustand von *Personen* adäquat beschreiben. Wir nähmen z. B. schwer debile Menschen nicht als Dinge oder als Tiere einer eigenen Art, als Wesen mit einer „spezifischen Normalität“ wahr, sondern als unnormale, *krank*e Personen.<sup>281</sup> Mit kleinen Kindern gingen wir nicht in dem Bewußtsein um, Personen zu generieren, sondern wir träten ihnen von Anfang an mit der Art von Zuwendung entgegen, die für Personen vorbehalten ist. Das heißt, wir behandelten sie als Personen, setzten ihr Personsein unwillkürlich voraus, und bekanntlich könnten nur die auf solche personale Weise behandelten Kinder gesund heranwachsen und die personalen Qualitäten ausbilden.<sup>282</sup> Insofern sei ein Mensch von Beginn an eine Person, ein Jemand: „Es gibt keinen gleitenden Übergang von ‘etwas’ zu ‘jemandem’“.<sup>283</sup>

---

<sup>277</sup> Vgl. ebd., S. 42. Vgl. SPAEMANN 1996b, S. 222. Dieses Charakteristikum von Personen entspricht den von Frankfurt eingehender untersuchten „Volitionen zweiter Ordnung“ („secondary volitions“). Vgl. FRANKFURT 1997.

<sup>278</sup> SPAEMANN 1996a, S. 67-69.

<sup>279</sup> Vgl. ebd., S. 81, 136, 175, 196.

<sup>280</sup> Ebd., S. 11.

<sup>281</sup> Ebd., S. 259 f.

<sup>282</sup> Vgl. ebd., S. 11, 256-258, 261; vgl. auch SPAEMANN 1991a, S. 126; SPAEMANN 1991b, S. 141. Dieselbe Idee findet sich in bezug auf Ungeborene bei KOBUSCH 1997, S. 274: „Aber offenkundig wird der Embryo, bzw. der Fötus (...) in der Lebenswelt als ein *ens morale* behandelt und angesehen.“

<sup>283</sup> SPAEMANN 1996a, S. 258.

Personsein entstehe nicht durch Anerkennung, sondern Anerkennung baue gewissermaßen auf dem Personsein.<sup>284</sup>

Andererseits mache gerade diese interpersonale Anerkennung den Sinn des Personbegriffs aus: Personsein sei „nur im Akt der Anerkennung gegeben.“<sup>285</sup> Denn Personsein existiere nicht im Singular und nicht allein *faktisch* in einer Vielzahl von Personen, sondern sei *notwendig bestimmt* durch die wechselseitigen Relationen der Personen zueinander: „Personsein ist das Einnehmen eines Platzes, den es gar nicht gibt ohne einen Raum, in dem andere Personen ihre Plätze haben.“<sup>286</sup> Personale Individualität und Sozialität sind demnach untrennbar miteinander verbunden. Personsein gebe es nur in einer a priori „auf Anerkennung basierenden wechselseitigen Beziehung“<sup>287</sup>, in einem „apriorischen Beziehungsraum“<sup>288</sup>. Menschen seien ungeachtet ihrer tatsächlichen Fähigkeiten in diese personale Gemeinschaft einbezogen. Personsein sei somit nichts der äußeren Wahrnehmung Gegebenes, sondern ausschließlich in der Anerkennung zugänglich. Diese Anerkennung sei die Form, wie Personen „wahrgenommen“ würden.<sup>289</sup> Und in dieser anerkennenden Wahrnehmung von Personen liege auch alles moralische Sollen ihnen gegenüber begründet: „Die Pflichten von Personen gegen andere Personen ergeben sich aus der anerkennenden Wahrnehmung dieser Personen.“<sup>290</sup>

Was Spaemann hier unternimmt, scheint also nichts weniger als der Versuch einer *transzendentalen* Bestimmung des Personbegriffs zu sein, womit er sich prinzipiell von allen vorhergehenden Personbegriffen unterscheidet, die allesamt nicht über die empiristische Bestimmung des Personbegriffs hinwegkamen.<sup>291</sup> Personalität scheint die Bedingung der Möglichkeit menschlichen Lebens zu sein. In derselben Weise hält auch Rehbock die Unterstellung von Personalität für eine der unhintergehbaren „anthropologischen Präsuppositio-

---

<sup>284</sup> Vgl. ebd., S. 11, 257 f.

<sup>285</sup> Ebd., S. 193.

<sup>286</sup> Ebd.

<sup>287</sup> Ebd., S. 11.

<sup>288</sup> Ebd., S. 196.

<sup>289</sup> Ebd., S. 194: Das Personsein „ist wesentlich das nie Gegebene, sondern in freier Anerkennung Wahrgenommene.“

<sup>290</sup> Ebd., S. 195. Vgl. SPAEMANN 1991b, S. 133. Hier findet sich auch ein Bezug auf Levinas Philosophie des Anderen. Vgl. auch Pöltner, der von der Erfahrung des unbedingten Gutseins spricht, das Eltern der Existenz ihrer Kindern gegenüber von Anbeginn hätten. Vgl. PÖLTNER 1992, S. 28 ff.

<sup>291</sup> Spaemann läßt sich als eine hegelianisch gedachte Überwindung beider Persontheorien lesen, der bewußtseinstheoretischen und der sozialtheoretischen. Er lehnt die von ihnen jeweils gedachte alleinige Konstituierung der Personalität durch Bewußtsein bzw. Anerkennung ab, bewahrt aber sowohl den Gedanken eines konstitutiven Zusammenhanges zwischen Personen und Anerkennung als auch den, daß sich die Anerkennung auf ein nicht von ihr Gesetztes beziehe. Vgl. zu dieser Interpretation SCHICK 1998, S. 256.

nen (...) der Semantik unserer moralischen Sprache.“<sup>292</sup> Sie stellt fest, daß „Personalität nicht als eine empirische Eigenschaft allererst festgestellt werden müßte, sondern in unserer Begegnung mit Menschen, vor jeder konkreten Einzelerfahrung, präsupponiert wird. Personalität ist ein wesentlicher Aspekt unserer *Einstellung* zum Anderen als Mensch, und zwar selbst dann, wenn er nicht *positiv* als Person in Erscheinung tritt, (...) nicht über die dafür notwendigen Fähigkeiten verfügt, in irgendeiner Weise krank oder behindert ist (...).“<sup>293</sup> Indem dieser Ansatz die Personalität nicht empiristisch bestimmt, befreit er sich von dem aussichtslosen Zwang zur Vermittlung zwischen eigenschaftsbestimmter Personalität und faktischer Nichtexistenz dieser Eigenschaften, in dem alle bisher behandelten nicht-metaphysischen inklusionistischen Theorien verfangen waren.

Spaemann und Rehbock wiederholen also nicht den alten Fehler des empiristischen Personbegriffs. Aber wie steht es mit der Überzeugungskraft ihrer transzendentalen Persontheorie? Sie steht und fällt mit der Voraussetzung, daß die Unterstellung der Personalität unabdingbar sei. Genau diese Voraussetzung trifft jedoch nicht zu. Es besteht keinerlei logische oder psychologische Notwendigkeit, alle Menschen als Personen zu verstehen bzw. allen Menschen mit der personalen Einstellung zu begegnen. Die Behauptung, Menschen könnten nicht umhin, andere Menschen ungeachtet ihrer Eigenschaften und Zustände als Personen wahrzunehmen, ist schlicht falsch. So überaus reflektiert vor allem Spaemanns anthropologisch-ontologische Analyse auftritt, erscheint doch ihr Ergebnis angesichts der bioethischen Personalitätsdiskussion geradezu verwegen. Denn daß es diese Diskussion gibt, ist der schlagendste Beweis für die Falschheit der These von der Unhintergebarkeit von Personalität. Wenn sie zuträfe, gäbe es nicht die Exklusionstheorie mit ihren vielen Vertretern. Man könnte zwar erwidern, daß diesen Theoretikern, indem sie die Tatsache der umfassenden anerkennenden Wahrnehmung von Menschen als Personen leugnen, ein fundamentales Element menschlicher Erfahrung fehle. Doch diese psychologisch-persönliche statt philosophische Rede würde den Exklusionisten freilich wenig imponieren.

Spaemanns und Rehbocks Beobachtungen sind nicht völlig falsch, im Gegenteil: Sie sind von erheblichem Wert, aber nur als Phänomenologie einer kontingenten kulturellen Praxis. Tatsächlich wird gemeinhin das Verhalten insbesondere kleiner Kinder so gedeutet, als ob es sich um das Verhalten um sich selbst wissender, moralisch selbständiger Menschen handeln würde. Doch der Umgang mit solchen Menschen kann auch anders aussehen, und er sieht *tatsächlich* oftmals anders aus. Die Beobachtung, daß den Menschen ohne personale Eigenschaften in einer Art von „Du-Evidenz“ Personalität und

---

<sup>292</sup> REHBOCK 1997, S. 72.

<sup>293</sup> Ebd., S. 75.

damit verbundene Rechte zugesprochen werden, kann nicht einsichtig machen, daß ihnen diese Rechte in einem für jedermann einsichtigen Sinn zukommen.<sup>294</sup> Es handelt sich also im Kern gar nicht um eine transzendente Persontheorie, sondern größtenteils nur um eine phänomenologische Anthropologie im transzendentalen Gewande.

Dennoch bleibt eine Verwunderung darüber bestehen, daß ein Denker vom Range Spaemanns einem solch offensichtlichen Irrtum aufsitzt. Wie kann er etwas so evidentes wie die massive Faktizität nicht-personaler Einstellungen gegenüber Menschen übersehen? Gerade die exklusionistischen Thesen haben doch seine ganze persontheoretische Untersuchung provoziert. Natürlich übersieht er sie nicht. Haben wir es uns mit der Kritik an ihm vielleicht doch etwas zu einfach gemacht?

Ein Problem von Spaemanns Person-Philosophie ist, daß er seine Vorgehensweise nicht explizit reflektiert. Auch Rehbock moniert, daß seine Ausführungen oft zu „unbestimmt und suggestiv“ seien und dadurch gelegentlich eine „metaphysisch-essentialistische Lesart“ nahelegt werde.<sup>295</sup> Dafür lassen sich in der Tat zahlreiche Beispiele anführen. Nicht nur Spaemanns Rede von der menschlichen Natur klingt nach einem essentialistischen Verständnis.<sup>296</sup> Auch wenn er sagt, daß die „Anerkennung nicht dem Personsein als dessen Bedingung vorausgeht, sondern auf einen Anspruch antwortet, der von jemandem ausgeht“<sup>297</sup>, hat man den Eindruck, mit Personalität sei nicht eine unhintergehbare, intersubjektive Voraussetzung, sondern eine Anerkennung gebietende personale Substanz gemeint. So schreibt er denn auch, Personsein sei „im eminenten Sinn Existieren-aus-eigenem-Ursprung“<sup>298</sup>, und die Person „ist Substanz. Sie beginnt nicht später als der Mensch zu existieren und hört nicht früher auf.“<sup>299</sup> Die substantielle Person stehe jenseits aller qualitativen Bestimmungen. Das, was einer Person Einzigartigkeit verleihe, seien nicht ihre individuellen Eigenschaften, sondern ihr absolut einzigartiges Wesen. „Alle Namen, mit denen die Person benannt wird, meinen zwar diesen Einzelnen, aber sie können nicht sagen, was sie meinen.“<sup>300</sup> Dieser Einzelne entziehe sich jeder menschlich-sprachlichen Benennung, da er letztlich göttlicher Abkunft sei. So sagt Spaemann im Anschluß an die Beschreibung mystischer Erfahrungen: „Was der Mensch ‘berührt’, wenn er im Ichbewußtsein die Gottheit berührt, ist nicht ein Meer, in dem er als Individualität verschwindet,

---

<sup>294</sup> Dies ist auch Birnbachers Haupteinwand gegen Spaemanns Ansatz. Vgl. BIRNBACHER 1997, S. 19.

<sup>295</sup> REHBOCK 1998, S. 79 f., 74.

<sup>296</sup> Vgl. SPAEMANN 1996a, S. 26, 210, 254.

<sup>297</sup> Ebd., S. 11, vgl. S. 262.

<sup>298</sup> Ebd., S. 257.

<sup>299</sup> Ebd., S. 261, vgl. S. 166.

<sup>300</sup> Ebd., S. 160.



sondern der Ort, an dem er schlechthin unverwechselbar dieser Mensch und als dieser Mensch gemeint ist.<sup>301</sup>

Ich denke, es ist unübersehbar, daß Spaemann nicht nur manchmal eine „metaphysische Lesart nahelegt“, sondern unübersehbar einer metaphysischen Konzeption folgt, wie es auch schon oben mehrfach deutlich wurde.<sup>302</sup> Er zielt somit nicht so sehr auf eine transzendente, als vielmehr auf eine *transzendente* Personalität. Personalität bestehe nicht in einer „kontrafaktischen Unterstellung“,<sup>303</sup> sondern in einem unter Umständen contra alle empirische Fakten unterstellten personalen Sein. Nur dank dieser metaphysischen Fundierung seiner Theorie wird verständlich, warum Personalität „nicht das Ergebnis einer Entwicklung, sondern immer schon die charakteristische Struktur einer Entwicklung“ sei,<sup>304</sup> und alle Menschen unter allen Umständen als Personen zu gelten haben. Die Person-Substanz sei es, die die Ausbildung der typischen personalen Fähigkeiten ermögliche und ungeachtet ihrer realen Erscheinung moralischen Respekt gegenüber jedem Menschenleben einfordere.

So zeigt sich auch hier wieder das mittlerweile sattem bekannte Phänomen, daß die inklusionistische Idee allein auf metaphysischem Wege stringent darzulegen ist. Die starken Anteile moderner Anerkennungstheorie in Spaemanns Theorie widersprechen der metaphysischen Grundtendenz nicht zwangsläufig, sondern können als Ergänzung verstanden werden, die das reale Dasein menschlicher Personen aufklärt.<sup>305</sup> Gleichwohl stehen diese theoretischen Elemente miteinander in einer Spannung, die er leider nicht aufklärt.

### 3.8 Zweifelsargument / Resümee

Wir stehen vor dem bemerkenswerten Ergebnis, daß trotz intensiver und mannigfaltiger theoretischer Anstrengungen, trotz differenzierter Fassungen der Personalität, divergenter Perspektiven und diverser moralphilosophischer Ansätze keiner der sieben philosophischen Argumente in der Lage ist, ohne metaphysische Anleihen einen schlüssigen inklusionistischen Personbegriff zu präsentieren. Die Inklusionstheorie steht vor der Alternative, entweder ei-

---

<sup>301</sup> Ebd., S. 161.

<sup>302</sup> Allerdings gibt sich Spaemann erstaunlich viel Mühe, diese metaphysische Grundfärbung seines Denkens im Rahmen seiner Personphilosophie nur dezent hervorscheinen zu lassen. Vgl. dazu z. B. den Abschnitt über die Unsterblichkeit der Seele in SPAEMANN 1996a, S. 171-174.

<sup>303</sup> REHBOCK 1998, S. 83 f.

<sup>304</sup> SPAEMANN 1996a, S. 261.

<sup>305</sup> Eine solch undeutliche Verbindung von metaphysischem und sozialtheoretischem Personbegriff findet sich überraschenderweise (fern von bioethischen Überlegungen) auch bei Hannah Arendt, vgl. dazu KIPKE 1999.

ner metaphysischen Anthropologie anzuhängen oder das Beweisziel zu verfehlen.

Die sieben Argumente der Inklusionstheorie wurden der Reihe nach abgehandelt. Man könnte entgegenen, daß diese Vorgehensweise der Inklusionstheorie nicht gerecht würde, da alle oder viele Argumente zusammengehörten und nur in dieser Zusammengehörigkeit ihre Überzeugungskraft zu entfalten vermögen. Dies ist der Einwand Hermann Baums. Er meint, daß verschiedene Argumente „in der argumentativen Tiefenschicht“ eine „unauflösliche Einheit“ bildeten, die es in der Diskussion wahrzunehmen gelte. Durch die inadäquate Isolierung würden sie ihr Gewicht einbüßen.<sup>306</sup> Gewiß hängen die meisten Argumente miteinander zusammen. Der Zusammenhang besteht darin, daß sie gemeinsam von einem bewußtseinstheoretischen Personbegriff ausgehen und die so verstandene Personalität von verschiedenen Gesichtspunkten aus auf alle Menschen auszudehnen bemüht sind. Diese Gemeinsamkeit jedoch ist auch ihre gemeinsame Schwäche, wie wir wiederholt bemerken konnten. Den Fokus auf die Zusammengehörigkeit der Argumente zu richten, setzt keine zusätzliche argumentative Energie frei und ändert nichts am negativen Ergebnis der Untersuchung.

Bleibt schließlich die Möglichkeit, die Personalität aller Menschen ex negativo zu verteidigen, in der Weise, daß man die Erkennbarkeit von Personalität grundsätzlich in Zweifel zieht. Wie wir schon bei der Kritik an der Exklusionstheorie kennengelernt haben, gebraucht Schwarz dieses Argument.<sup>307</sup> Ebenso Honnefelder, der meint, daß sich „der Status eines Subjektes unmittelbar nur aus der Perspektive der Ichstellung, d.h. vom Subjekt selbst wahrnehmen läßt“.<sup>308</sup> Die Personalität entziehe sich somit der Beobachterperspektive, und ihre Anerkennung müsse sich deshalb auf die Wahrnehmung des Menschseins beschränken. In ähnlicher Weise denkt Wald, daß „diese personkonstitutiven Eigenschaften wegen und in der ihnen eigentümlichen Weise nicht für andere zu beobachten sind.“<sup>309</sup>

Sicher können *in einzelnen Fällen* Zweifel hinsichtlich der personalen Eigenschaften bestehen, vor allem bei Menschen in „Übergangsstadien“, z. B. von einer schwachen zu einer starken Ausprägung der Alzheimerkrankheit. Das gleiche mag für Fälle totaler Lähmungen des ganzen Körpers gelten. Doch Honnefelder und Wald haben *prinzipielle* Zweifel an der Erkennbarkeit von Personalität. Richtig daran ist, daß Personalität im Sinne von Subjektiv-

---

<sup>306</sup> BAUM 1995, S. 62. Er meint damit die Argumente der Potentialität, der Identität (Kontinuität) und der menschlichen Natur. Letzteres nennt er „Spezieszugehörigkeits-Argument“.

<sup>307</sup> Vgl. SCHWARZ 1992, S. 129.

<sup>308</sup> HONNEFELDER 1998, S. 280. Vgl. HONNEFELDER 1993, S. 263.

<sup>309</sup> WALD 1996, S. 83.

tät, Selbstbewußtsein, etc. bei anderen Menschen nicht *unmittelbar* wahrgenommen werden kann. Doch diese Eigenschaften haben für die lebensweltliche Erfahrung ihren zumeist unzweifelhaften Ausdruck in bestimmten Verhaltensweisen. Diese Verhaltensweisen sind der Wahrnehmung zugänglich und fehlen ganz offensichtlich z. B. bei Embryonen oder schwer Alzheimerkranken. Ungeachtet aller theoretischen Probleme des sogenannten Fremdpsychischen<sup>310</sup> gibt es somit eine Grundlage für die Zuschreibung oder Nicht-Zuschreibung von personalen Eigenschaften. Die bloß spekulative Bestreitung dieser Tatsache würde im übrigen wieder den Graben zwischen Leib und Bewußtsein aufreißen, den die Inklusionisten zu überbrücken genötigt sind. Man wird doch nicht ernsthaft meinen wollen, daß ein Menschenfötus im nicht-metaphysischen Sinne auf verborgene Weise über bestimmte mentale Eigenschaften verfügt, die z. B. ein Katzenfötus nicht hat?

Selbst wenn das Argument zuträfe, wäre es ein sehr schwaches Argument, gewissermaßen gar kein Argument, da es keine positive Begründung der Personalität aller Menschen, sondern lediglich die Bestreitung der Möglichkeit ihrer Erkennbarkeit darstellt. Schließlich wäre zu fragen, ob wir nicht bei allen Tieren zweifeln müßten, ob sie nicht entgegen unserer Erfahrung personale Eigenschaften in sich tragen, die nicht wahrnehmbar sind. Diese Konsequenz möchte wohl niemand in Kauf nehmen, eben weil alle Erfahrungen mit der überwiegenden Mehrzahl von Tierarten dagegen sprechen.

Im Nachhinein nimmt es kaum wunder, daß es nicht gelingen will, ohne metaphysische Annahmen Menschen einen ausgezeichneten moralischen Status zuzubilligen, die nichts von den typisch menschlichen und im Personbegriff fokussierten Fähigkeiten verwirklichen; die weitaus weniger vermögen als z. B. ein sicher nicht für personal gehaltenes Kaninchen; an denen nichts empirisch zu erkennen ist, was einen solchen moralischen Status rechtfertigen könnte. In diesem Sinne stellt auch Birnbacher fest, daß das „Argumentationsziel, die Umfangsgleichheit der Prädikate ‘menschlich’ und ‘Person’ von vornherein wenig plausibel“ sei.<sup>311</sup> Es mag ein moralisches Unbehagen oder Erschrecken durch solch eine Aussage evoziert werden, das sicher auch das philosophische Engagement der Inklusionstheoretiker motiviert. Doch ist keine nicht-metaphysische Theorie in Sicht, die diese moralischen Empfindungen philosophisch zu rechtfertigen weiß.

---

<sup>310</sup> Dies betrifft eher die Verstehbarkeit des spezifischen Charakters fremdartiger subjektiver Erlebnisse, wie z. B. Nagel analysiert hat, vgl. NAGEL 1997.

<sup>311</sup> BIRNBACHER 1997, S. 13.



## 4. Schlußbetrachtung

### 4.1 *Das Ergebnis der Untersuchung*

Haben alle oder nur die meisten Menschen ein Recht auf Leben? Die systematische Analyse der persontheoretischen Kontroverse innerhalb der Bioethik diene der Suche nach einer Antwort auf diese Frage. Das Ergebnis lautet: Es gibt keine eindeutige Antwort. Sowohl die Exklusionstheorie als auch die Inklusionstheorie ist nicht frei von Schwächen. Allerdings sind diese Schwächen von sehr unterschiedlicher Beschaffenheit und Tragweite. Während die Exklusionstheorie auf der Basis ihrer moralphilosophischen Prämissen die Unterscheidung zwischen Personen und Nicht-Personen plausibel machen kann, allerdings einige schwerwiegende moralische Folgeprobleme mit sich bringt, vermag die Inklusionstheorie auf der Basis anerkannter anthropologischer Prämissen erst gar nicht ihr Argumentationsziel zu erreichen. Die Exklusionstheorie stolpert über nicht-intendierte Folgen, die Inklusionstheorie scheitert schon immanent. Für die Exklusionstheorie scheint der bewußtseinstheoretische Personbegriff eine einigermaßen stabile Grundlage abzugeben, auf der Gegenseite hingegen vermag weder der bewußtseinstheoretische noch der sozialtheoretische Personbegriff das inklusionistische Anliegen zum Erfolg zu führen. Allein ein metaphysisches Menschenbild hat Aussicht, die Personalität aller Menschen zumindest immanent überzeugend darzulegen.

Der Grund für dieses unausgeglichene Ergebnis ist folgender: Unter der Notwendigkeit, die Schutzwürdigkeit von Menschen nicht einfach vorauszusetzen, sondern philosophisch zu begründen, entsteht der Zwang, diese an gewissen Eigenschaften festzumachen. Dies gilt auch für jene Theoretiker, die die Personalität vordergründig von aller Eigenschaftsbindung freihalten wollen. Es hat sich aber keine moralisch relevante Eigenschaft finden lassen, die bei allen Menschen anzutreffen wäre. Wie man es auch dreht und wendet, stets fallen bestimmte Gruppen von Menschen aus dem Kreise der Personen heraus. Zwar scheint es kein Problem zu sein, verschiedensten Menschen über ethnische, soziale, kulturelle, sexuelle, religiöse Grenzen hinweg begründeterweise Personalität zuzusprechen und damit den gleichen Schutzstatus zu gewähren, wie es in der heutigen Menschenrechtsdebatte geschieht.<sup>312</sup> Denn jenseits aller globalen Differenzen sind Menschen bestimmte grundlegende Fähigkeiten gemein. An denjenigen Menschen aber, die am Anfang und Ende menschlichen Lebens stehen oder mittendrin ebensoweit vom Normalmaß des Menschlichen entfernt sind, läßt sich nichts finden, das für alle rational nach-

---

<sup>312</sup> Vgl. GOSEPATH/LOHMANN 1998; TUGENDHAT 1995, S. 336-391.

vollziehbar den Status der Personalität begründen kann. Ihnen fehlen die entscheidenden Merkmale.

Insofern die Exklusionstheorie diesen Sachverhalt geradlinig zur Kenntnis nimmt und daraus unzweideutig ihre ethischen Schlußfolgerungen zieht, erscheint sie als die konsequentere Theorie, wie immer man sich sonst zu ihr stellen möchte. Die nicht-metaphysische Inklusionstheorie muß sich dagegen den Vorwurf gefallen lassen, in weiten Teilen dauerhaft begriffliche Schönfärberei zu betreiben, z. B. wenn potentielle Autonomie als Autonomie deklariert wird oder die Projektion des Ichbewußtseins auf das ganze Leben zur lebenslangen Identität der Person im moralischen Sinne umgedeutet wird, etc. Zwar kann auch die Exklusionstheorie nicht gänzlich überzeugen, ihrer theoretischen Gegenspielerin jedoch ist sie argumentativ weit überlegen.

#### *4.2 Einschätzung und Folgen des Ergebnisses*

So stellt sich das Ergebnis dieser Untersuchung dar, wenn man einen neutralen Beobachterstandpunkt wählt, auf dem man sich eines moralischen Urteils enthält. Nimmt man hingegen eine bestimmte moralische Position ein, versteht man das heute kulturell dominante Konzept einer *allen* Menschen gemeinsamen Trägerschaft individueller Würde und unveräußerlicher Rechte als eine wertvolle Idee, die es zu bewahren, stärken und begründen gilt, muß man der Philosophie ein Armutszeugnis ausstellen. Spaemann spricht von einer „theoretischen Verlegenheit“<sup>313</sup>, die durch die exklusionistischen Thesen in Fachphilosophie und Öffentlichkeit entstanden sei. Wir müssen feststellen, daß die Gegenbewegung der Inklusionstheorie diese Verlegenheit nicht ausräumen kann. Honnefelder erkennt die exklusionistische Ethik als eine „Herausforderung an die Philosophie“.<sup>314</sup> Nicht innerhalb der Philosophie bestehe eine Herausforderung, sondern die Philosophie selbst werde herausgefordert. So wie sich die Philosophie heute mehrheitlich gibt, nämlich anti-metaphysisch, antisubstantialistisch, kann sie diese Herausforderung nicht bestehen. Sie ist unter diesen Voraussetzungen nicht imstande, die Idee eines für alle Menschen gleichen Schutzstatus zu begründen.

Insofern steht am Ende dieser Untersuchung ein erschütterndes Ergebnis. Ein Ergebnis, das nicht nur einen kleinen innerphilosophisch-akademischen Wirbel verursachen kann, sondern ins Herz heutiger Moral und Kultur trifft. Allenthalben ertönt die Rede von der Würde des Menschen, die es ungeachtet aller Unterschiede zu achten gelte. Der heutige ethische, politische, öffentliche Diskurs ist nicht denkbar ohne die dauerhafte Bemühung der universalen

---

<sup>313</sup> SPAEMANN 1996a, S. 10.

<sup>314</sup> HONNEFELDER 1993, S. 264.

Gültigkeit von Menschenwürde und Menschenrecht. Manchmal kann man fast den Eindruck gewinnen, als habe sich das Pathos vergangener Epochen, das man heute – zumindest in Deutschland – lieber vermeidet, in diese letzte Nische universal gültiger Moralgrundsätze verzogen.<sup>315</sup>

Dieses vielfach gepriesene Moralfundament heutiger Kultur erweist sich nun als äußerst brüchig. Zwar ist die Idee der Inklusionstheorie in Reinform heutzutage kein Allgemeingut, insofern Abtreibung in den ersten Monaten der Schwangerschaft mehrheitlich auf Zustimmung stößt. Doch schon bei der Abtreibung in späteren Stadien der Schwangerschaft, wenn der Fötus zunehmend typisch menschliche Züge trägt und sich bemerkbar macht, dürfte dies ganz anders aussehen. Am augenfälligsten wird die inklusionistische Haltung der öffentlichen Meinung in bezug auf kleine Kinder. Wer würde schon außerhalb philosophisch-ethischer Programme auf die Idee kommen, die Tötung kleiner Kinder bis zu einem bestimmten Alter für prinzipiell moralisch zulässig zu erklären? Die Tötung kleiner Kinder gilt im allgemeinen als noch verwerflicher als die Tötung erwachsener Menschen.

Tugendhat nennt die Verantwortung gegenüber kleinen Kinder an einer Stelle den „intuitiv einfachste(n) Fall einer moralischen Verpflichtung“ und stellt dann fest: „und doch haben wir keine moralische Theorie, die sie verständlich machen kann.“ Aus diesem Grund spricht er von dem „Mißerfolg der modernen Moralphilosophie“.<sup>316</sup> Ich möchte hinzufügen: Es ist ebenso ein Mißerfolg der modernen Anthropologie, die kein Bild des Menschen zu entwerfen vermag, auf dem sich eine moralische Schätzung aller Menschen aufbauen ließe. Insofern die Hauptströmungen der Kultur so entschieden wie nie den Menschenrechtsgedanken feiert, zugleich aber ebenso entschieden die antimetaphysische Haltung einnimmt, entpuppt sie sich als zutiefst widersprüchlich.

Welche Folgen hat die theoretische Stärke der Exklusionstheorie? Bei manchen Darstellungen der Exklusionstheorie muß man glauben, sie zöge – als gültig akzeptiert – sogleich ein ungehemmtes, schonungsloses Töten aller Nicht-Personen nach sich, ja womöglich auch darüber hinaus aller behinderten Menschen.<sup>317</sup> Hierbei handelt es sich um eine grobe Verzerrung der exklusionistischen Intention. Die meisten Behinderungen bedeuten im Horizont

---

<sup>315</sup> Diese kulturphilosophische Einordnung des Untersuchungsergebnisses bezieht sich in erster Linie auf Deutschland, gilt aber in ähnlicher Weise für andere westliche Länder.

<sup>316</sup> TUGENDHAT 1992, S. 382. Dieser Ansicht war er offensichtlich zu einem Zeitpunkt, bevor er von seinem kooperationstheoretischen Standpunkt aus auf die Idee verfiel, das Potentialitätsargument zu verwenden. Vgl. dazu Anm. 270.

<sup>317</sup> So warnt z. B. Feuser: „(...) diese Thesen von Singer und Kuhse sind blanker Aufruf zum Mord“ (FEUSER 1989, S. 296). Ebenso RIESS 1990, S. 56. Grode sieht „das Lebensrecht der Behinderten insgesamt in Frage (ge)stellt“ (GRODE 1989, S. 287). Vgl. zum Stil dieser Auseinandersetzungen HEGSELMANN 1992.

der Exklusionstheorie selbstverständlich keinen Verlust der Personalität. Desweiteren geben die exklusionistischen Theoretiker eine ganze Reihe von Begrenzungen der Tötungserlaubnis auch hinsichtlich nicht-personaler Menschen. So ist für fast alle die Empfindungsfähigkeit von Lebewesen ein guter Grund, mit ihnen in gewissem Maße rücksichtsvoll umzugehen. Damit ist auch ihre Tötung nicht moralisch irrelevant, wenn auch nicht strikt unzulässig wie bei Personen.<sup>318</sup> Gegen die Tötung nicht-personaler Menschen nach der Geburt sprechen nach Einschätzung zahlreicher Exklusionisten soziale Nebenfolgen und das eventuelle Interesse anderer, personaler Menschen an ihnen.<sup>319</sup> In vielen Fällen dürfte zudem gar kein Interesse bestehen, die moralisch nicht strikt verbotene Tötung auch durchzuführen, insbesondere bei nicht-behinderten kleinen Kindern. Auch die oft bemühte Gleichsetzung exklusionistischer Ethik mit dem nationalsozialistischen Euthanasieprogramm<sup>320</sup> ist insofern irreführend, als die Exklusionisten die Perspektive der Betroffenen zum maßgeblichen Kriterium für die Legitimität oder Illegitimität von Tötung machen. Die Ideologie des Nationalsozialismus indes erhob eine tendenziöse externe Sicht gesellschaftlicher Nützlichkeit zum Maßstab.<sup>321</sup>

Dennoch stellt sich die Frage, ob die moralische Kultur nicht beträchtlichen Schaden nehmen muß, wenn das Lebensrecht der „normalen“ Menschen aus prinzipiellen ethischen Gründen heraus gesichert ist, der Schutz bestimmter Menschengruppen hingegen nur auf pragmatischen Erwägungen basiert. Entscheidend ist, daß es für diese Menschen kein striktes *intrinsisches* Lebensrecht gäbe. Die Grenze zwischen denen mit besonders ausgezeichnetem moralischen Schutzstatus und denen ohne einen solchen Status würde sich nicht mit der Grenze der Menschheit decken, sondern liefe durch sie hindurch. Es sprächen keine direkten Gründe gegen die Tötung von „Nicht-Personen“, es wäre kein Unrecht, das *ihnen* angetan würde. Das wäre kein gradueller, sondern ein prinzipieller Bruch mit unserer moralischen Tradition.<sup>322</sup> Es ist unübersehbar, daß dieser Bruch eine verheerende moralische Deformation darstellt.<sup>323</sup> Die tiefe Abscheu etwa, die die Tötung eines Säuglings

<sup>318</sup> Vgl. z. B. HOERSTER 1991, S. 88-95; SINGER 1994, S. 85, 97, 100, 197, 212-214, 235; TOOLEY 1990, S. 185.

<sup>319</sup> Vgl. z. B. HOERSTER 1990, S. 236; SINGER 1994, S. 224.

<sup>320</sup> Vgl. z. B. FEUSER 1989, S. 297.

<sup>321</sup> Vgl. HEGSELMANN/MERKEL 1992, S. 14.

<sup>322</sup> Damit soll nicht suggeriert werden, daß diese Tradition seit unvordenklichen Zeiten stabil bestehe. Es ist offensichtlich, daß sie eine relativ späte kulturelle Errungenschaft darstellt und auch in jüngster Zeit schwerwiegende Mißachtung erfahren hat und bis heute erfährt. Dennoch ist der ideelle und rechtliche Bezug auf eine prinzipielle Gleichheit hinsichtlich der grundlegenden Menschenrechte für die heutige Kultur von größtem Gewicht.

<sup>323</sup> Ich möchte mich hier nicht auf die Diskussion der umstrittenen „Dammbruch-“, oder „Schiefe-Bahn-Argumente“ einlassen. Sie postulieren eine über die ethischen Maximen



bei normalen Menschen heutzutage hervorruft, gälte nur noch als ein subjektives Mißbehagen, als eine irrationale Empfindung.<sup>324</sup>

Nach Baumgartner hat die philosophische Ethik die Aufgabe, „die Idee der Menschenwürde davor zu bewahren, daß ihr abstrakter Gebrauch allmählich zur Leerformel wird, zur abgegriffenen Münze, die man schließlich aus dem Verkehr zieht.“<sup>325</sup> Nach der Untersuchung der Inklusionstheorie müssen wir sagen, daß, so wie es um die Begründung dieser Idee bestellt ist, sie schon längst nur noch eine abgegriffene Münze ist; zwar noch rege im Verkehr, aber sozusagen ohne theoretischen Gegenwert. „Menschenwürde“ wäre zu ersetzen durch „Personenwürde“.

Diese moralische Einschätzung des Untersuchungsergebnisses geht freilich nicht aus der Untersuchung hervor, sondern gründet auf einem externen Standpunkt. Wer ihn nicht einnimmt, wird jene nicht teilen können. Sich am Ende dieser Untersuchung auf einen solchen Standpunkt zu stellen, muß wie Ignoranz gegenüber dem besseren philosophischen Argument erscheinen. In der Analyse der Inklusionstheorie wurde jedoch deutlich, daß das, was metaphysischer Ansatz genannt wurde, in der Lage wäre, ihr Anliegen plausibel zu machen. Bisher gingen wir davon aus, daß ein solcher Ansatz nicht in Frage kommt. Das ist insofern richtig, als die Analyse der Suche nach einem allgemein zustimmungsfähigen philosophischen Ansatz galt. Auch ist es wohl kaum angebracht, eine metaphysische Position aus Verzweiflung über die moralischen Folgen der nicht-metaphysischen Position einzunehmen. Theoretische Positionen orientieren sich auch bei größtem Relativismus an einem Maßstab der Wahrheit und können nicht nach Maßgabe moralischer Intuitionen eingenommen und verlassen werden.

Manch einer mag versucht sein, angesichts dieser Lage den Gedanken- gang der Arbeit in ein kulturpessimistisches Lamento münden zu lassen. Ich möchte jedoch vielmehr dem Ergebnis der Untersuchung noch weiter auf den Grund gehen, indem ich zwei paradigmatische Voraussetzungen *beider* Persontheorien aufdecke, die ihren Erfolg bzw. Mißerfolg maßgeblich bestimmen. Daran anschließend werde ich zwei alternative Perspektiven grob skizzieren, in denen eine Bewahrung des Menschenwürde-Konzeptes als moralischer Leitidee unserer Kultur denkbar bleibt. Eine Diskussion und Begründung dieser Perspektiven ist hier nicht möglich, es kann sich nur um *thesenhafte Hinweise* handeln.

---

der Exklusionstheorie noch weiter hinausgehende Erosion der Moral (vgl. dazu HEGSELMANN 1992, S. 206-214). Ich meine hingegen, daß schon die Prinzipien dieser Ethik selbst katastrophal sind.

<sup>324</sup> Genauer gesagt: bei einer schmerzlosen und von den Eltern gewünschten Tötung. Wie in anderen Punkten ist Singer auch hier derjenige, der diese abominablen ethischen Konsequenzen am ungeniertesten ausspricht. Vgl. SINGER 1994, S. 219-221.

<sup>325</sup> BAUMGARTNER 1997, S. 40.

### 4.3 Die naturalistische Banalisierung des Menschen und ihre Überwindung

Zu den grundlegenden Prämissen beider Persontheorien gehört das Verständnis der Menschheit als einer biologischen Art neben anderen Arten. Diese Sichtweise liegt der Kritik am Speziesismus zugrunde. Ihre konsequente Verfolgung entscheidet mit über den Erfolg der Exklusions- und die Niederlage der Inklusionstheorie. Denn *wenn* die Menschheit nichts weiter als eine biologische Art neben anderen Arten ist, dann ist es nicht gerechtfertigt, ihr eine moralisch exponierte Stellung zuzusprechen. Dann kann ein menschliches Individuum einen moralischen Sonderstatus nicht allein aufgrund seiner Spezieszugehörigkeit erhalten. Das ist der berechtigte Gedanke der Speziesismus-Kritik. Aber *daß* die Menschheit nichts weiter als eine Gattung unter anderen ist (deren Angehörige freilich die Möglichkeit haben, personale Eigenschaften auszubilden), ist eine theoretische Voraussetzung, die nicht unwidersprochen bleiben sollte. Ich möchte sie die *naturalistische Banalisierung des Menschen* nennen.

Sie gibt sich als konsequente philosophische Folgerung aus den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaft. So weisen Hegselmann und Merkel in einer Verteidigungsschrift der exklusionistischen Ethik darauf hin, daß der Anti-Speziesismus nicht die spezifische Haltung einer bestimmten ethischen Richtung sei, „sondern sich der modernen wissenschaftlichen Weltansicht verdankt, die eben wenig Möglichkeiten bietet, für eine moralisch privilegierte Stellung des Menschen im Kosmos zu argumentieren.“<sup>326</sup> Insbesondere die Evolutionsbiologie wird herangezogen, wenn es gilt, die Menschheit jeder Sonderstellung zu berauben, z. B. von Hoerster: „Unsere heutige Kenntnis von der Evolution der biologischen Arten im Lauf der natürlichen Entwicklungsgeschichte spricht nicht *für*, sondern *gegen* eine in irgendeiner Weise einzigartige Stellung des Menschen.“<sup>327</sup> Auch Singer läßt keine Gelegenheit aus, auf der Basis zoologischer und evolutionsbiologischer Befunde die Animalität des Menschen zu betonen und jeden prinzipiellen Unterschied zwischen Mensch und Tier vehement zu negieren.<sup>328</sup>

Zwar wurde die naturalistische Banalisierung von den Exklusionstheoretikern in die Debatte eingeführt, und bei ihnen findet sie sich auch teilweise explizit ausgesprochen, aber auch die nicht-metaphysischen Inklusionisten folgen ihr selbstverständlich. Sie wissen der naturalistischen Banalisierung des Menschen nichts entgegenzusetzen, andernfalls hätten sie nicht die massiven Probleme bei der Begründung ihrer moralischen Intuition. Zwar wehren

---

<sup>326</sup> Hegselmann/Merkel 1992, S. 19.

<sup>327</sup> HOERSTER 1991, S. 119.

<sup>328</sup> Vgl. z. B. SINGER 1998, S. 167-181.

sie sich gegen die exklusionistische Vorstellung, ein Mensch könne *nur* ein Angehöriger seiner Art sein. Die Annahme, der Mensch als Gattung nehme innerhalb der Naturordnung keine Ausnahmestellung ein, setzen jedoch auch sie wie selbstverständlich voraus. Dieses naturalisierte Verständnis des Menschen verunmöglicht einen normativen Gebrauch des Begriffs „Mensch“, wie er in der Alltagssprache heute noch lebt, und zwingt dazu, die Abwehr exklusionistischer Thesen persontheoretisch zu gestalten. Damit binden auch die Inklusionstheoretiker das Lebensrecht an mentale Fähigkeiten und bereiten so ihren eigenen theoretischen Mißerfolg vor.

Das naturalistisch banalisierte Verständnis des Menschen ist nicht nur in bioethischen Persontheorien, sondern weit darüber hinaus im heutigen Denken beheimatet. Der Mensch erscheint in dieser Sichtweise als eine spät aufgetretene Säugetierspezies aus der Ordnung der Primaten mit großem Hirnvolumen und einigen anatomischen Besonderheiten. Der Zeitgeist ist dafür sehr empfänglich und reproduziert gern suggestive Charakterisierungen des Menschen als bewußtseinsbegabtem Tier, als „nacktem Affen“,<sup>329</sup> als „denkendem Affen“,<sup>330</sup> als „drittem Schimpansen“<sup>331</sup>, etc. Diese dominante und oftmals genüßlich eingenommene Attitüde der naturalistischen Herabsetzung des Menschen bestimmt selbstverständlich nicht allein das heutige Selbstverständnis des Menschen. Dazu ist die Evidenz nicht-natürlicher lebensweltlicher Erfahrungen seelischer und geistiger Art zu stark. Sie ist aber von beträchtlichem Gewicht, wenn seine normative Stellung philosophisch in Frage steht, wie die Speziesismus-Kritik gezeigt hat. Eine Sonderstellung des Menschen anzunehmen, gilt heutzutage weithin als Relikt eines vormodernen, unwissenschaftlichen Offenbarungsglaubens, das je nach intellektuellem Temperament belächelt oder scharf angefeindet wird.

Diese naturalistische Banalisierung ist jedoch keineswegs die unübertroffene und unübertreffbare Erkenntnis einer allein gültigen Biologie. Ich halte sie vielmehr für ein unwissenschaftliches, aber äußerst wissenschaftswirksames Vorurteil. Zahlreiche Biologen arbeiten indes schon seit geraumer Zeit daran, ein anderes wissenschaftliches Bild des Menschen zu entwerfen, in dem durchaus eine ihm eigene hervorragende Stellung innerhalb der Natur deutlich wird. Auffälligerweise stehen viele von ihnen in der phänomenologischen Tradition Goethes.<sup>332</sup> Wolfgang Schad etwa macht darauf aufmerksam, daß die besondere Anatomie des Menschen nicht eine irgendwie geartete Weiterentwicklung bestimmter Säugetiermerkmale darstelle, sondern daß sich in der aufsteigenden Reihe der Wirbeltiere – von den Fischen über Amphibi-

---

<sup>329</sup> Morris 1968. Vgl. Gribbin/Gribbin 1995.

<sup>330</sup> BYRNE 1995.

<sup>331</sup> DIAMOND 1992.

<sup>332</sup> Vgl. z. B. KRANICH 1995, SCHAD 1971, VERHULST 1999.

en, Reptilien, Vögel, Säugetiere bis zum Menschen – eine zunehmende, durch die Verselbständigung bestimmter Organsysteme generierte Autonomisierung gegenüber der Umwelt feststellen lasse, die allein mit dem Menschen durch sein spezifisches Gliedmaßensystem zu einem objektiven Abschluß gekommen sei.<sup>333</sup> Vor allem aber belegt Schad in einer umfassenden komparativen Studie morphologischer, anatomischer, physiologischer und ethologischer Art die alte These, daß der Mensch innerhalb der Säugetierwelt eine Art Zentrum und Maßstab bilde, von dem alle Spezien lediglich mehr oder weniger starke Vereinseitigungen darstellten.<sup>334</sup> Alle Spezien und Gattungen vereinseitigten demnach ein bestimmtes Organsystem, woraus sich ihr spezifischer Charakter ergebe. Beim Menschen ständen die Teilsysteme des Körpers in einer für die Säugetierwelt einmalig ausgeglichenen Ordnung zueinander.<sup>335</sup> Dieser Unterschied gelte auch für das Verhältnis zwischen Menschen und Menschenaffen.<sup>336</sup>

Ernst-Michael Kranich hat diese Betrachtungsweise auf die gesamte Tierwelt ausgedehnt und kommt dabei zu demselben Ergebnis: „Der menschliche Organismus, der als letzter in der Evolution erscheint, ist zugleich das gemeinsame Zentrum des ganzen Tierreichs.“<sup>337</sup> Eine solche Anthropologie zielt nicht auf die typischen Bewußtseinsfähigkeiten des Menschen ab, die faktisch nicht jedes menschliche Individuum besitzt, sondern nimmt gerade das biologische, körperliche Sein des Menschen in Augenschein. Anscheinend weist schon allein die physische Eigentümlichkeit des Menschen auf eine einzigartige Sonderstellung hin. Das Tierreich, so Kranich, stelle sich als ein geordnetes System dar, dessen Mitte der Mensch sei. So werde einsichtig, „daß das ganze Tierreich ohne den Menschen nicht denkbar ist. Der Mensch ist das geistige Bindeglied, durch das das Tierreich eine zusammengehörige

<sup>333</sup> Was natürlich nicht bedeutet, daß es keine Weiterentwicklung innerhalb der Evolution mehr geben könne. Aber sie kann sich nicht mehr auf der Linie dieser Verselbständigung des Organismus durch die sukzessive Autonomisierung bestimmter Organsysteme bewegen. Diese Entwicklungslinie ist mit dem heutigen Menschen zum Ende gekommen. Sie beginnt mit dem Auftreten eines zentralen Nervensystems bei den Fischen, setzt sich bei den Amphibien mit der Internalisierung des Atmungssystems fort, bei den Reptilien mit dem Abschließen des Flüssigkeitssystems gegenüber der Außenwelt, bei den Vögeln mit der Ausbildung eines selbstregulierten Wärmesystems und bei den Säugetieren mit der Verinnerlichung des Fortpflanzungssystems. Vgl. SCHAD 1971, S. 247-252.

<sup>334</sup> Vgl. SCHAD 1971. Schon am Beginn des 20. Jahrhunderts erschien diese These z. B. bei BOLK 1926. Bei Gehlen wurden die biologische Befunde negativ interpretiert, so daß der Mensch als unspezialisiertes „Mängelwesen“, als retardiertes Tier erschien (GEHLEN 1986, S. 20). In dieser Sichtweise erkennt man zwar eine Ausnahmestellung, nicht jedoch den zentralen Ort, den der Mensch im Ganzen der Natur einnimmt.

<sup>335</sup> Vgl. SCHAD 1971, S. 245-260.

<sup>336</sup> Vgl. ebd., S. 250-259.

<sup>337</sup> KRANICH 1995, S. 318.

Ganzheit und nicht nur eine Summe einzelner Gestalten ist.<sup>338</sup> Die tierische Natur scheint also bei einer naturwissenschaftlich-phänomenologischen Beleuchtung eine reale Anthropozentrik zu offenbaren.

Es wird deutlich, daß diese Sonderstellung sich schwerlich im darwinistischen Sinne als ein Produkt vom Zufall der Mutationen und von der Notwendigkeit der Umweltanpassung verstehen läßt. Jos Verhulst hat die Idee der menschlichen Sonderstellung in einer detaillierten Studie evolutionsbiologisch vertieft.<sup>339</sup> Nach ihm bilde die Gestalt des Menschen eine Art immaterieller Typus, der der tierischen Evolution als treibendes Prinzip zugrundeliege, von deren Verlauf für die empirische Forschung indiziert werde und erst mit dem *Homo sapiens* in Erscheinung getreten sei.<sup>340</sup> Insofern ist der Mensch nicht ein letztes Erzeugnis der natürlichen Evolution, nicht bloß ein Nachzügler aus einem vergessenen Winkel Afrikas, sondern das Leitprinzip aller tierischen Artentwicklung. Das Menschliche wird nicht vom Tierischen, sondern das Tierische vom Menschlichen abgeleitet, ohne in einen naiven Anthropomorphismus zu verfallen.<sup>341</sup> Tiere erscheinen somit als mehr oder weniger von Spezialisierungen überwucherte Abweichungen vom Urbild des Menschen.<sup>342</sup> Auf ganz neue Weise läßt sich so an das überholt geglaubte und heute als Hybris verurteilte Bild des Menschen als der „Krone der Schöpfung“ anknüpfen.

Verhulst versteht dieses Entwicklungsprinzip als eine „aristotelische finale Ursache“<sup>343</sup>. Dieser Begriff allerdings kann heute irreführend sein, da man ihn leicht nach Analogie einer menschlichen Zwecksetzung versteht.<sup>344</sup> Um Mißverständnissen vorzubeugen bietet es sich an, von einer Formursache zu sprechen, die sich aber sukzessive entfaltet. Sie selbst ist nicht unmittelbar wahrzunehmen, aber ihre Wirkung ist in Gestalt und Entwicklung von Tier und Mensch aufzuweisen. Damit wird deutlich, daß ein solcher Ansatz von der darwinistischen Hauptströmung heutiger Evolutionsbiologie, die die Evolution allein aus materiellen Ursachen rekonstruieren zu können glaubt, stark abweicht. Hier ist nicht der Platz, um solch ein alternatives wissen-

---

<sup>338</sup> Ebd., S. 319. Vgl. SCHAD 1971, S. 246 f., 255.

<sup>339</sup> Vgl. VERHULST 1999.

<sup>340</sup> Ebd., S. 14 f. Ebenso bei KRANICH 1995, S. 318: „Der menschliche Leib ist jener Organismus, der als Typus im Hintergrund von allen Formen des Tierreiches steht.“

<sup>341</sup> Eine Einsicht, die u. a. durch die populäre Visualisierung der Evolutionstheorie mit Hilfe von Stammbäumen erschwert wird, in denen die Art *Homo sapiens* an einem Ende eines Zweiges erscheint. Vgl. SCHAD 1971, S. 245 f.

<sup>342</sup> Zu abstrusen Theorien führt es freilich, wenn solche Ideen materialistisch interpretiert werden, so daß die zentrale Rolle des Menschen in der Evolution im Sinne einer realen, physischen Abstammung vorgestellt wird. Vgl. dazu LÖTHER 1992, S. 153-157.

<sup>343</sup> VERHULST 1999, S. 14.

<sup>344</sup> Daß sich vielmehr in der Evolutionstheorie darwinscher Provinienz eine unüberwindliche Teleologie verborgen hält, wurde sehr überzeugend von Keil herausgearbeitet. Vgl. KEIL 1993, S. 107-121.

schaftliches Unterfangen methodologisch und wissenschaftstheoretisch zu untermauern. Das ist andernorts geschehen.<sup>345</sup> Wichtig ist der Hinweis, daß eine naturwissenschaftliche Betrachtung des Menschen nicht zwangsläufig zu der naturalistischen Banalisierung führen muß. Die Sonderstellung des Menschen in der Ordnung der Natur läßt sich nicht durch Berufung auf tradierte religiöse Lehren verteidigen oder durch philosophische Spekulationen ergründen. Sie muß und kann durch erfahrungs-wissenschaftliche Forschung aufgedeckt werden.

Gegen das anthropozentrische Weltbild, wie es mit diesen Forschungsergebnissen skizziert ist, dürfte sich aber nicht nur aus wissenschaftstheoretischen, sondern ebenso aus ethischen Gründen Widerstand regen. Es ist ein gern bemühter Topos heutiger Kulturkritik, die rücksichtslose Ausbeutung der Natur auf ein anthropozentrisches Weltbild zurückzuführen.<sup>346</sup> Demnach führe es zu einem rein instrumentellen Verhältnis des Menschen zur Natur, wenn er sich als ihr Zentrum oder ihre Spitze ansieht. Doch dabei handelt es sich um eine Deutung, die sich in keiner Weise zwingend aus einem anthropozentrischen Weltbild ergibt.<sup>347</sup> Daß sich in der Natur eine anthropozentrische Struktur entdecken läßt, heißt nicht, daß der Mensch in der Art eines absolutistischen Potentaten ihr gegenüberzutreten dürfe und den Naturwesen keinen anderen als einen instrumentellen Wert zumessen könne.

Kommen wir zurück zu unserem Thema. Wir haben gesehen, daß die naturalistische Banalisierung des Menschen das Fundament für die Kritik am Speziesismus und damit für den Mißerfolg der Inklusionstheorie abgibt. Demgegenüber hat sich erwiesen, daß diese Banalisierung eine mögliche, jedoch nicht notwendige Deutung wissenschaftlicher Befunde ist. Vielmehr läßt sich zeigen, daß Anthropozentrik nicht notwendig eine Art unreflektierter kollektiver Selbstbezogenheit darstellt, sondern als eine Struktur der natürlichen Wirklichkeit aufgewiesen werden kann. Damit wird nicht dem Speziesismus, das heißt einer unbegründeten Gruppenmoral das Wort geredet, sondern der Speziesismus-Kritik und den auf ihr basierenden ethischen Überzeugungen die sicher geglaubte wissenschaftliche Basis entzogen.

Freilich ist mit einer Sonderstellung der menschlichen Gattung noch wenig über ein Lebensrecht jedes menschlichen Individuums gesagt. Die Einsicht in den Ort des Menschen innerhalb der Natur kann für ethische Fragen hinsichtlich menschlicher Individuen lediglich Hinweis-Charakter haben. Entscheidend für die Zubilligung eines Lebensrechtes ist die Personalität des in Frage stehenden Wesens. Der Bindung von Personalität an empirische

---

<sup>345</sup> Vgl. BÖHME 1988; BORTOFT 1995, KRANICH 1989.

<sup>346</sup> Vgl. z. B. ALTNER 1991, S. 114 f., 199-201; VOSSENKUHL 1999, S. 49, 51-54.

<sup>347</sup> Diese Einsicht wird auch von zahlreichen Vertretern der heutigen Naturethik anerkannt. Vgl. dazu KREBS 1997, S. 364-378.

mentale Eigenschaften liegt ein weiteres Paradigma zugrunde, das es zu verdeutlichen gilt.

#### *4.4 Der psychophysische Materialismus und seine Überwindung*

Der Status der Personalität wird sowohl von der Exklusions- als auch von der nicht-metaphysischen Inklusionstheorie an mentale Fähigkeiten geknüpft. Schon in der Analyse der Persontheorien wurde deutlich, daß dieses Verständnis der Personalität spezifisch neuzeitlich ist und sich in prinzipieller Weise von den älteren, mittelalterlichen Personbegriffen unterscheidet.<sup>348</sup> In ihnen lag die Personalität in einer personalen Substanz begründet, wie es bereits in Boethius' Diktum „persona est naturae rationalis individua substantia“<sup>349</sup> richtungsweisend zum Ausdruck kam. In solch einer substantialistisch-metaphysischen Anschauungsweise ist die Realisierung bestimmter personentypischer Fähigkeiten für die Zuschreibung von Personalität nicht nötig. Sie stellt nur das In-Erscheinung-Treten einer wesenhaften Entität dar. Hinsichtlich dieser Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung ist es nebensächlich, ob das personale Wesen als Substanz, Seele oder Geist o.ä. bezeichnet wird.

Entscheidend für die Konstitution der heutigen Persontheorien ist die weitgehende Ablehnung einer solchen metaphysischen Auffassung und ihre Ersetzung durch das materialistische Paradigma. Das Mentale wird zwar als moralisch maßgebend, nicht jedoch als eigenständige Substanz angesehen. Vielmehr werden die mental-personalen Eigenschaften lediglich als Sekundärphänomen der belebten Materie, als hochkomplexes Produkt des Großhirns verstanden. Demnach existiere das menschliche Bewußtsein *nur* durch diese zerebrale Grundlage. Über die neuronal generierten mentalen Zustände hinaus gebe es kein immaterielles Prinzip – keine personale Substanz, keine Seele, kein Geist –, das der eigentliche Träger dieser mentalen Eigenschaften sei und das Gehirn lediglich zu seiner Bewußtwerdung benötige. Für die Attribuierung der Personalität sind im Rahmen dieses Paradigmas bestimmte Hirnzustände erforderlich.<sup>350</sup> Ein Mensch mit unreifem oder lädiertem Hirn sei demnach keine Person.

Wir haben es also mit der heute dominanten materialistischen Antwort auf das uralte Leib-Seele-Problem zu tun.<sup>351</sup> Hinsichtlich dessen, worauf es in moralischer Hinsicht ankommt, sind sämtliche Unterschiede zwischen den

---

<sup>348</sup> Vgl. Kapitel 2.3.

<sup>349</sup> BOETHIUS 1988, S. 74.

<sup>350</sup> Vgl. LINKE 1990, S. 5 f.

<sup>351</sup> Genauer müßte man vom Leib-Bewußtsein-Problem sprechen, da es in dieser Perspektive eine Seele im Sinne einer eigenständigen Substanz ja gerade nicht gibt.

heute diskutierten Spielarten des Materialismus wie dem „nicht-reduktiven Materialismus“, „eliminativen Materialismus“, etc. völlig nebensächlich.<sup>352</sup> Sie stellen nur unterschiedliche Gewichtungen der alltagssprachlich-mentalistischen Ausdrucksweise dar. In ontologischer Hinsicht sind sie sich in der antimetaphysischen Stoßrichtung einig. Ich möchte unspezifisch vom psychophysischen Materialismus, oder, da damit eine ganze Ontologie verbunden ist, allgemein vom Materialismus sprechen.

Die Rückführung mentaler Zustände auf Hirnzustände führt in ihrer Extremform zur Identifikation der Person mit einem intakten (Groß)Hirn.<sup>353</sup> Seinen unmittelbaren bioethischen Ausdruck findet dieser reduktionistische Personbegriff in dem Konzept des sogenannten „Teilhirtodes“, das heißt in der Deklaration des irreversiblen Ausfalls der Funktionen der Großhirnrinde als Kriterium für den Tod der Person.<sup>354</sup> Auch auf den Beginn des menschlichen Lebens findet das Hirnkriterium Anwendung. So haben Michel Lockwood und Hans-Martin Sass vorgeschlagen, parallel zum Kriterium des Hirntods das Kriterium des „Hirnlebens“ einzuführen. Der Beginn der Existenz von Hirnaktivität bzw. von hirnspezifischem Zellmaterial soll demnach den Beginn der Schutzwürdigkeit eines menschlichen Fötus markieren.<sup>355</sup>

Ungeachtet dessen, ob man derartige moralische Konsequenzen zieht, ist das materialistische Paradigma in der heutigen neurobiologisch informierten Kultur, jenseits minoritärer philosophischer Positionen oder bestimmter weltanschaulicher Gruppen wie der Kirchen, weitgehend selbstverständlich, so daß ihre Explizierung schon fast kurios oder befremdlich wirkt. Dennoch ist es wichtig, sie zur Kenntnis zu nehmen, denn von dieser Hintergrundannahme hängt die Überzeugungskraft der Exklusionstheorie und die Schwäche der Inklusionstheorie ab. Besteht die Personalität in bestimmten Bewußtseinsfä-

---

<sup>352</sup> Vgl. z. B. BRÜNTRUP 1996; HECKMANN 1994.

<sup>353</sup> Somit spielen biologische Merkmale indirekt doch wieder eine Rolle bei der Scheidung von Personen und Nicht-Personen, obwohl die Erhebung biologischer Kriterien zur Grundlage für das Lebensrecht seit der Speziesismus-Kritik als verpönt gilt.

<sup>354</sup> Vgl. DICKE/ROTH 1995; KURTHEN U.A. 1989; MERAN/POLIWODA 1995. Dieses Kriterium des Teilhirtodes ist nicht zu verwechseln mit dem Kriterium des sogenannten „Ganzhirtodes“, bei dem alle Hirnfunktionen erlöschen. Der Ganzhirtod ist heute in der Bundesrepublik Deutschland das gültige Kriterium für die Todesfeststellung als Voraussetzung zur Entnahme von Organen. Vgl. TRANSPLANTATIONSGESETZ 1997, § 3, Abs. 2, Nr. 2.

<sup>355</sup> Vgl. LOCKWOOD 1990, SASS 1989. Lockwood befürwortet das Kriterium der funktionalen Aktivität und nennt sechs Wochen nach der Konzeption als Zäsur, vgl. LOCKWOOD 1990, S. 249. Für Sass dagegen ist schon das Vorhandensein von noch nicht funktionsfähigen Hirnzellen Kriterium genug, er befürwortet aber den 57. Tag der Embryonalentwicklung als Grenze, vgl. SASS 1989, S. 173. Beide Ansätze operieren ohne den Personbegriff, weshalb sie in der Analyse der Persontheorien nicht berücksichtigt wurden. Da die moralische Relevanz rein biologischer Fakten äußerst fraglich ist, ernten sie innerhalb der Bioethik kaum Zustimmung.



higkeiten, und ist ein funktionierendes Gehirn die notwendige Bedingung für das Auftreten dieser Fähigkeiten, gibt es ohne voll ausgebildetes und funktionierendes Gehirn keine Persönlichkeit. Auch in diesem Punkt findet sich wieder der bekannte Strukturunterschied zwischen Exklusions- und Inklusionstheorie: Die Exklusionstheorie akzeptiert den psychophysischen Materialismus ohne Umschweife und zieht daraus konsequent die ethischen Schlußfolgerungen. Die nicht-metaphysische Inklusionstheorie leidet durchgängig daran, daß sie einerseits die materialistische Prämisse teilt, andererseits ihre moralischen Implikationen mit tollkühnen Konstruktionen zu vermeiden trachtet. Dieser innere Widerspruch macht ihre Kraftlosigkeit aus. Allein die metaphysische Inklusionstheorie überschreitet diese Annahme, vermeidet so den Widerspruch und kann einen alle Menschen umfassenden Personbegriff präsentieren.

So gesehen stehen sich in der Bioethik nicht Exklusions- und Inklusionstheorie gegenüber, sondern vielmehr Materialismus und Metaphysik. Eine solche Polarisierung dieser zwei grundlegenden weltanschaulichen Positionen konnte man wohl zuletzt im Marxismus erleben<sup>356</sup> und gilt heute eher als antiquiert, ja ideologieverdächtig. Nichtsdestotrotz ist sie erstens konzeptionell berechtigt und macht zweitens erst Erfolg und Mißerfolg der Persontheorien verständlich. Die Überzeugung, wie sie Habermas formuliert, „daß der normative Gehalt der Moderne auch und gerade unter materialistischen Prämissen eingeholt und bewahrt werden kann“, ist zumindest in Hinsicht auf die grundlegende Idee eines menscheitsumfassenden individuellen Lebensrechtes verkehrt.<sup>357</sup> Auf der Basis des psychophysischen Materialismus läßt sich ein Lebensrecht der Menschen ohne personale Fähigkeiten nicht überzeugend begründen. Die Idee eines besonderen moralischen Status aller Menschen ist unter anderem ein Produkt der Aufklärung. Erkennt man auch den Materialismus als maßgeblich durch die Aufklärung produziert und befördert, drängt sich einmal mehr der Verdacht einer „Selbstzerstörung der Aufklärung“<sup>358</sup> auf.

Zur Bewahrung der Idee eines allen Menschen gleichen Lebensrechtes bedarf es eines metaphysischen Ansatzes.<sup>359</sup> An dem Begriff „Metaphysik“ allerdings liegt mir überhaupt nichts. Im Gegenteil: Da er wie kaum ein ande-

---

<sup>356</sup> Dies ist zumindest die Einschätzung von Habermas, vgl. HABERMAS 1988, S. 26 f.

<sup>357</sup> HABERMAS 1988, S. 28.

<sup>358</sup> Adorno/Horkheimer 1995, S. 1.

<sup>359</sup> Dies gilt im übrigen nicht nur für das Problem des Lebensrechtes von Menschen ohne personale Eigenschaften, sondern auch für eine Reihe anderer bioethischer Probleme. So läßt sich meines Erachtens beispielsweise die heute noch weit verbreitete heftige Ablehnung von manipulatorischen Eingriffen in die menschliche Keimbahn nur auf der Basis eines metaphysischen Menschenbildes rational begründen. Aber dies kann hier nur als Behauptung hingestellt werden und bedürfte einer eigenen Begründung.

rer philosophischer Ausdruck mit negativen Konnotationen belastet ist wie realitätsvergewaltigendem Totalitätsdenken, Operieren mit begrifflichen Hypostasierungen und ideologischem Dogmatismus, wäre er besser zu vermeiden. Ein philosophisch etablierter Alternativbegriff steht jedoch nicht zur Verfügung. Insofern hat „Metaphysik“ hier eher die Funktion eines Platzhalters.

Genauso wie bei der Ideologie der naturalistischen Banalisierung spielen auch bei dem psychophysischen Materialismus naturwissenschaftliche Befunde eine tragende Rolle, hier nun neurobiologischer Art. Auch in diesem Fall bedeutet dies nicht, daß sich der Materialismus zwingend aus den wissenschaftlichen Erkenntnissen ergibt. Die Notwendigkeit einer intakten zerebralen Grundlage zur Ausbildung von Bewußtsein bedeutet nicht, daß diese Grundlage dafür auch hinreichend ist. Anders gesagt: Aus der Tatsache, daß wir aller Erfahrung nach Bewußtsein nur an körperlichen Wesen mit gesundem Gehirn wahrnehmen können, folgt nicht, daß Bewußtsein nur ein Epiphänomen der neuronalen Materie ist.<sup>360</sup> Es handelt sich um eine unter mehreren möglichen Deutungen der wissenschaftlichen Befunde.

Anders als bei der naturalistischen Banalisierung sehe ich hinsichtlich des psychophysischen Materialismus aber keine Möglichkeit, ihn mit einem existenten alternativen naturwissenschaftlichen Ansatz zu konfrontieren. Wenn das Mentale des Menschen nicht in Erscheinung tritt, läßt sich empirisch nichts über die Existenz einer womöglich dennoch vorhandenen mentalen Substanz feststellen.

Gleichwohl ist der psychophysische Materialismus stärker umstritten als die naturalistische Banalisierung. Der Widerstand arbeitet jedoch auf der Ebene philosophischer Überlegungen und ist fast so alt wie die Philosophie selbst. Wie schon Platon versuchte, die Existenz einer substantiellen Seele diskursiv zu erweisen,<sup>361</sup> argumentieren auch heute noch manche Theoretiker hartnäckig gegen den materialistischen Monismus und für die Existenz einer mentalen Substanz.<sup>362</sup> Und in der Tat gibt es starke Argumente gegen die materialistische These, daß alle mentalen Phänomene nichts weiter als Produkte hochkomplexer organischer Materie sind. So ist bis heute nicht klar, wie „es überhaupt der Fall sein können soll, daß Gehirnprozesse mit dem Haben *irgendwelcher* Meinungen identisch sind (...), wie die eigentümliche Eigenschaft, die keiner Meinung, die man hat, fehlen kann, nämlich ihre *Intentionalität* (...), einer materialistischen Interpretation zugänglich sein können sollte“, wie Konrad Cramer das Problem auf den Punkt bringt.<sup>363</sup>

---

<sup>360</sup> Vgl. FRANK 1996, S. 74

<sup>361</sup> Vgl. PLATON 1994, 70a-81a, 102a-106d.

<sup>362</sup> Vgl. z. B. Eccles/Popper 1982; Seifert 1989.

<sup>363</sup> CRAMER 1996, S. 128. Vgl. NAGEL 1997, S. 261 f.

Dennoch ist mit solchen antimaterialistischen Argumenten aus mehreren Gründen wenig gewonnen. Denn erstens handelt es sich bei ihnen vor allem um *negative* Argumente, das heißt, sie richten sich gegen die Geltung des psychophysischen Materialismus. Darin besteht ihre Stärke, damit ist aber auch ihre Schwäche bezeichnet: Sie vermögen kaum ein eigenes, positives Konzept davon zu entwickeln, wie physische und psychische Substanzen sich zueinander verhalten. Wenn dies dennoch geschieht, entstehen zweitens zumeist *dualistische* Vorstellungen, die den erlebten Zusammenhang, die lebensweltlich selbstverständliche Einheit des ganzen Menschen nicht begreifbar machen können.<sup>364</sup> Dies ist zwar nicht notwendig, geschieht aber heute zumeist, weil ein gänzlich mechanistisches Verständnis belebter Materie zugrundegelegt wird, wodurch unerklärlich wird, wie mentale Vorgänge auf die geschlossene Kausalität (neuro)physischer Vorgänge einwirken können sollten.<sup>365</sup> Das Leib-Seele-Problem bleibt damit ungelöst. Drittens und vor allem helfen uns die antimaterialistischen Argumente nicht weiter, weil sie sich nur auf den *menschlichen Normalfall* beziehen, das heißt auf solche Menschen, die über die maßgeblichen mentalen Fähigkeiten verfügen. Sie sagen überhaupt nichts über diejenigen Menschen, die darüber nicht verfügen und deren Persönlichkeit deshalb in unserem bioethischen Kontext in Frage steht.

So gelangen wir wieder zu dem aus Kapitel 3 bekannten Ergebnis, daß es eines metaphysischen Erklärungsansatzes bedarf, um die moralische Persönlichkeit auch dieser Menschen zu begründen. Nur wenige der philosophischen Inklusionisten gestehen diese Notwendigkeit offen ein. So spricht Fetz von der „Unverzichtbarkeit eines metaphysisch fundierten Personbegriffs“.<sup>366</sup> Weitere Beispiele sind Baum, Haeffner und Linke.<sup>367</sup> Spaemann geht noch weiter und erachtet sogar eine religiöse Anschauung für notwendig. Der Begriff der Menschenwürde, der einem inklusionistischen Persönlichkeits-Konzept zugrundeliegt, meine „etwas Sakrales: Er ist ein im Grunde religiös-metaphysischer.“<sup>368</sup> In bezug auf diese Idee der Menschenwürde konstatiert er: „Es ist ein auch heute noch nicht ganz ausgestorbener Irrtum, man könne

<sup>364</sup> So begnügt sich auch Seifert in seinem umfangreichen Werk zum Leib-Seele-Problem mit der Feststellung, daß „die genaue Weise der Berührung zwischen Körper und Geist im Menschen ein natürliches Geheimnis“ sei (SEIFERT 1989, S. 164).

<sup>365</sup> So z. B. geschehen bei HECKMANN 1994, S. 57 f. Vgl. BRÜNTRUP 1996, S. 44-50. Zu einem plausiblen Konzept des Zusammenhangs wäre eine Reanimation des „Sein und Bewußtsein verbindende(n) Mittelbegriff(s) des Lebens“ nötig, wie sie von Spaemann propagiert wird (SPAEMANN 1996a, S. 146). Er meint auch, daß „die Geschichte der Destruktion des Personbegriffs (...) die Geschichte der Destruktion des Lebensbegriffes“ sei (ebd.). „Wo der Gedanke des Lebens undenkbar wird, da wird es a fortiori der Gedanke der Person, denn Personen sind Lebewesen“ (ebd., S. 147).

<sup>366</sup> FETZ 1988, S. 105.

<sup>367</sup> Vgl. BAUM 1995, S. 71-76; HAEFFNER 1994b, S. 35; LINKE 1990, S. 15.

<sup>368</sup> SPAEMANN 1987, S. 88.

die religiöse Betrachtung der Wirklichkeit fallenlassen, ohne daß einem etliches andere mit abhanden kommt, auf das man weniger leicht verzichten möchte.<sup>369</sup>

Doch abgesehen davon, daß das geistige Klima für solche Ansätze nicht günstig ist, vermögen auch die etablierten philosophisch-metaphysischen und religiösen Ideen kaum zu erklären, wie das angenommene höhere Prinzip, „Seele“ oder „Geist“, mit dem Leib des Menschen verbunden ist. Innerhalb heutiger Philosophie sehe ich keine Möglichkeit, hinsichtlich dessen zu befriedigenden Lösungen zu kommen. Sie liegen meines Erachtens eher in Randgebieten des Geisteslebens, wie z. B. in der von Rudolf Steiner entwickelten Anthroposophie. Sie stellt ohne rationalistisch-spekulative Konstruktionen hochdifferenzierte und sehr konkrete Anschauungen über den Zusammenhang der immateriellen und physischen Bestandteile des Menschen zur Verfügung.<sup>370</sup> Dabei überwindet sie die heutige Fixierung auf das Gehirn als ausschließlichem Ort des Humanum und entwickelt präzise Vorstellungen darüber, wie der *ganze Leib in allen Lebensphasen*, auch solchen ohne Bewußtsein, in unterschiedlicher Weise Träger dessen ist, was man als individuelle menschlich-personale Substanz bezeichnen könnte.<sup>371</sup> So wird denkbar, inwiefern auch Menschen ohne Selbstbewußtsein und Rationalität als Personen im moralischen Sinne anzusehen sind. In diesem anthropologischen Rahmen ist die inklusionistische Annahme selbstverständlich, daß allen Menschen eine inkommensurable Dignität und der Status strikter Schutzwürdigkeit zukommt.<sup>372</sup>

Freilich bedürften diese Behauptungen einer ausführlichen Begründung, die an diesem Ort nicht einmal ansatzweise möglich ist. Entscheidend ist hier jedoch der Hinweis, daß Wege zu einer Anthropologie beschritten werden, die jenseits von hilflosen philosophischen Inklusionsbemühungen und jenseits von rationalistischer Spekulation eine kohärente inklusionistische Perspektive ermöglichen können. Selbstverständlich ist auch damit nicht die gesuchte *allgemein* zustimmungsfähige Grundlage für die inklusionistische Intuition gefunden, denn anthroposophische Theorien und insbesondere ihre epistemologischen Auffassungen über die Möglichkeit übersinnlicher Erkenntnisse müs-

---

<sup>369</sup> Ebd.

<sup>370</sup> Vgl. z. B. SELG 2000.

<sup>371</sup> Vgl. ebd. Auf dieser metaphysischen Anthropologie beruhen die erfolgreiche und weit- hin anerkannte anthroposophische Medizin und Waldorfpädagogik.

<sup>372</sup> Birnbacher bezweifelt mit Schopenhauer die Prämisse, „daß das metaphysisch Höhere auch das moralisch Höhere ist“ (BIRNBACHER 1997, S. 16). Ein solcher Einwand ist natürlich nur zu erheben, wenn ein Begriff wie „metaphysisch Höheres“ nur noch ein theoretisch geronnenes Abstraktum von lediglich historischem Interesse darstellt. Das heißt, der Einwand vermag nicht einmal versuchsweise die Perspektive des kritisierten Standpunktes einzunehmen und weiß somit gar nicht mehr, wogegen er sich wendet.

sen aus dem Blickwinkel der meisten heutigen philosophischen Paradigmen als zügellose und hoffnungslos überholte Phantastereien erscheinen. Mit der Rede von der Möglichkeit solcher Erkenntnisformen werden die sicher geglaubten Grundlagen erkenntnistheoretischer Anstrengungen mehrerer Jahrhunderte verlassen. Ja, es sieht so aus, als wenn die philosophische Rationalität im allgemeinen verabschiedet würde. Solche Erkenntnisse, wie sie beispielsweise von anthroposophischer Seite in Anspruch genommen werden, als irrational, unmöglich oder inkommunikabel abzutun, halte ich jedoch nicht so sehr für philosophisch solid abgesichert als vielmehr für einen Ausdruck der Hilflosigkeit gegenüber dem gänzlich Fremden. Es ist ja heute eine weit verbreitete Unart, alles, was sich nicht in die gebräuchlichen intellektuellen und erfahrungsmäßigen Schemata einordnen läßt, mit dem Verdikt des „Mystizismus“ zu belegen und damit als nicht-diskussionswürdig erwiesen zu glauben.

Vielmehr recurriert jedes philosophische Denken explizit oder implizit auf menschliche Erfahrungen, sei es die Vertrautheit mit Sprache, die unmittelbare Kenntnis von Bewußtseinsphänomenen, die Ergebnisse erfahrungswissenschaftlicher Forschung, etc. Aus der tendenziell allgemeinen Zugänglichkeit dieser Erfahrungen speist sich die allgemeine Überzeugungskraft der Argumentation. Der Horizont menschlicher Erfahrungen ist jedoch hochgradig historisch und kulturell variabel. Sogenanntes Übersinnliches, Immaterielles, Geistiges, etc. galt die längste Zeit in der Geschichte selbstverständlich als Bestandteil menschlicher Erfahrungsmöglichkeiten und hat sich in Mythos, Religion, Kunst und mancher Philosophie niedergeschlagen. Daß heute die Mehrheit über entsprechende Erfahrungen nicht verfügt, zeugt keinesfalls von ihrer fehlenden Bedeutsamkeit und spricht nicht gegen ihre prinzipielle Zugänglichkeit. Die gegenwärtig starke Verbreitung des naturwissenschaftlich basierten und philosophisch begründeten Materialismus stellt bisher nur einen kleinen Augenblick in der langen Geschichte der Menschheit dar. Ihn für das letzte Urteil über menschliche Erfahrungsmöglichkeiten zu halten, könnte bedeuten, einem kolossalen Irrtum aufzusitzen.



## 5. Literatur

Anmerkung zu den bibliographischen Angaben:

Englischsprachige Literatur wird, wenn vorhanden, in der deutschsprachigen Übersetzung verwendet.

- (ACH 1993) Johann S. Ach: Embryonen, Marsmenschen und Löwen: Zur Ethik der Abtreibung, in: ders., Andreas Gaidt (Hg.): Herausforderung der Bioethik, Suttgart-Bad Cannstatt 1993, S. 71-136.
- (ADORNO/HORKHEIMER 1995) Theodor W. Adorno, Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt 1995.
- (ALTNER 1991) Günter Altner: Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik, Darmstadt 1991.
- (ANGSTWURM 1995) Heinz Angstwurm: Der vollständige und endgültige Hirnausfall (Hirntod) als sicheres Todeszeichen des Menschen, in: Johannes Hoff, Jürgen in der Schmitt (Hg.): Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und „Hirntod“-Kriterium, Reinbek 1995, S. 41-49.
- (ARENDT 1997) Hannah Arendt: Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 1997. (Orig.: The Human Condition, Chicago 1958.)
- (ARISTOTELES 1959) Aristoteles: Über die Seele, in: Werke in deutscher Übersetzung, hg. v. Ernst Grumach, Bd. 13, Berlin 1959.
- (BALZER U.A. 1998) Philipp Balzer, Klaus Peter Rippe, Peter Schaber: Menschenwürde vs. Würde der Kreatur. Begriffsbestimmung, Gentechnik, Ethikkommissionen, Freiburg i.Brsg./München 1998.
- (BAUM 1995) Hermann Baum: Bannkreise des Tötens. Zur Kritik des utilitaristischen Standpunktes zum Schwangerschaftsabbruch, Sankt Augustin 1995.
- (BAUMGARTNER 1987) Hans-Michael Baumgartner: Am Anfang des menschlichen Lebens steht nicht der Mensch, in: Odo Marquard, Hansjürgen Staudinger (Hg.): Anfang und Ende des menschlichen Lebens. Medizinethische Probleme, Paderborn u.a. 1987.
- (BAUMGARTNER U.A. 1997) Hans Michael Baumgartner, Ludger Honnefelder, Wolfgang Wickler, Armin G. Wildfeuer: Menschenwürde und Lebensschutz: Philosophische Aspekte, in: Günter Rager (Hg.): Beginn, Personalität und Würde des Menschen, Freiburg i.Brsg./München 1997, S. 161-242.
- (BAYERTZ 1996) Kurt Bayertz: Human Dignity. Philosophical Origin and Scientific Erosion of an Idea, in: ders. (Hg.): Sanctity of Life and Human Dignity, Dordrecht/Boston/London 1996, S. 73-90.
- (BEAUCHAMP/CHILDRESS 1994) Tom L. Beauchamp, James F. Childress: Principles of Biomedical Ethics, New York/Oxford <sup>4</sup>1994.

- (BECKMANN 1996) Jan P. Beckmann: Über die Bedeutung des Person-Begriffs, in: ders. (Hg.): Fragen und Probleme einer medizinischen Ethik, Berlin/New York 1996, S. 279-306.
- (BECKMANN 1998) Jan P. Beckmann: Natur und Person vor dem Hintergrund bioethischer Probleme, in: Mechthild Dreyer, Kurt Fleischhauer (Hg.): Natur und Person im ethischen Disput, Freiburg i.Brsg./München 1998, S. 235-257.
- (BERLINGER 1982) Rudolph Berlinger: Das Individuum in der Gestalt der Person. Die Verschiebung der Frage nach dem Menschen, in: Perspektiven der Philosophie 8 (1982), S. 101-114.
- (BIRNBACHER 1990) Dieter Birnbacher: Gefährdet die moderne Reproduktionsmedizin die menschliche Würde?, in: Anton Leist (Hg.): Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord, Frankfurt a.M. 1990, S. 266-281.
- (BIRNBACHER 1991) Dieter Birnbacher: Das Tötungsverbot aus Sicht des klassischen Utilitarismus, in: Rainer Hegselmann, Reinhard Merkel (Hg.): Zur Debatte über Euthanasie. Beiträge und Stellungnahmen, Frankfurt a.M. 1991, S. 25-50.
- (BIRNBACHER 1995) Dieter Birnbacher: Einige Gründe, das Hirntodkriterium zu akzeptieren, in: Johannes Hoff, Jürgen in der Schmitten (Hg.): Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und „Hirntod“-Kriterium, Reinbek 1995, S. 28-40.
- (BIRNBACHER 1996a) Dieter Birnbacher: Ambiguities in the Concept of Menschenwürde, in: Kurt Bayertz (Hg.): Sanctity of Life and Human Dignity, Dordrecht/Boston/London 1996.
- (BIRNBACHER 1996b) Dieter Birnbacher: Ethische Probleme der Embryonenforschung, in: Jan P. Beckmann (Hg.): Fragen und Probleme einer medizinischen Ethik, Berlin/New York 1996, S. 228-253.
- (BIRNBACHER 1997) Dieter Birnbacher: Das Dilemma des Personbegriffs, in: Peter Strasser, Edgar Starz (Hg.): Personsein aus bioethischer Sicht, Stuttgart 1997, S. 9-25.
- (BOETHIUS 1988) Anicius Manlius Severinus Boethius: Contra Eutychem et Nestorium, cap. III, hg. v. Michael Elsässer: Die theologischen Traktate des Boethius, lat.-dt., Hamburg 1988.
- (BÖHME 1988) Hartmut Böhme: Lebendige Natur. Wissenschaftskritik, Naturforschung und allegorische Hermetik bei Goethe, in: ders.: Natur und Subjekt, Frankfurt 1988, S. 145-178.
- (BOLK 1926) Louis Bolk: Das Problem der Menschwerdung, Jena 1926.
- (BONELLI 1992) Johannes Bonelli: Der Patient als Person, in: ders. (Hg.): Der Mensch als Mitte und Maßstab der Medizin, Wien 1992, S. 113-133.
- (BORTOFT 1995) Henri Bortoft: Goethes naturwissenschaftliche Methode, Stuttgart 1995. (Orig.: Goethe's Scientific Consciousness, o.O. 1986.)
- (BREUER 1995) Clemens Breuer: Person von Anfang an? Der Mensch aus der Rhetorik und die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens, Paderborn/München/Wien/Zürich 1995.



- (BREUER 1996) Clemens Breuer: Wann ist der Mensch tot? Der Tod des Menschen in der Auseinandersetzung um die Verwertung seines Körpers, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 42 (1996), Heft 2, S. 91-102.
- (BRÜNTRUP 1996) Godehard Brüntrup: Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung, Stuttgart/ Berlin/Köln 1996.
- (BUNDESVERFASSUNGSGERICHT 1993) Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts, Studienauswahl 1, hg. von Dieter Grimm, Paul Kirchhof, Tübingen 1993.
- (BYRNE 1995) Richard Byrne: The Thinking Ape. Evolutionary origins of intelligence, Oxford 1995.
- (COING 1950) Helmut Coing: Der Rechtsbegriff der menschlichen Person und die Theorien der Menschenrechte, in: Ernst Wolff (Hg.): Beiträge zur Rechtsforschung, Tübingen 1950.
- (CORRADINI 1994) Antonella Corradini: Goldene Regel, Abtreibung und Pflichten gegenüber möglichen Individuen, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 48 (1994), S. 21-42.
- (CRAMER 1996) Konrad Cramer: Das cartesianische Paradigma und seine Folgen, in: Sybille Krämer (Hg.): Bewußtsein. Philosophische Beiträge, Frankfurt a.M. 1996, S. 105-129.
- (DEMEL 1994) Sabine Demel: Was für ein Wesen ist der Fötus?, in: Theologie und Philosophie 69 (1994), S. 224-237.
- (DENNET 1997) Daniel C. Dennet: Bedingungen der Personalität, in: Peter Bieri: Analytische Philosophie des Geistes, Weinheim <sup>3</sup>1997, S. 303-324. (Orig.: Conditions of Personhood, in: Amélie O. Rorty (ed.): The Identities of Persons, Berkeley/Los Angeles 1976.)
- (DIAMOND 1992) Jared Diamond: The third Chimpanzee. The Evolution and Future of the Human Animal, New York 1992.
- (DICKE/ROTH 1995) Ursula Dicke, Gerhardt Roth: Das Hirntodproblem aus der Sicht der Hirnforschung, in: Johannes Hoff, Jürgen in der Schmitt (Hg.): Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und „Hirntod“-Kriterium, Reinbek 1995, S. 51-61.
- (DIECKMANN 1995) Elisabeth Dieckmann: Personalität Gottes – Personalität des Menschen. Ihre Deutung im theologischen Denken Wolfhart Pannenberg, Altenberge 1995.
- (DREYER 1998) Mechthild Dreyer: Natur und Person. Einführende Überlegungen, in: dies., Kurt Fleischhauer (Hg.): Natur und Person im ethischen Disput, Freiburg i.Brsg./München 1998, S. 9-24.
- (DÜSING 1997) Klaus Düsing: Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität, München 1997.
- (DWORKIN 1994) Ronald Dworkin: Die Grenzen des Lebens. Abtreibung, Euthanasie und persönliche Freiheit, Reinbek 1994. (Life's Dominion. An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom, New York 1993.)

- (EBBINGHAUS 1957/58) Julius Ebbinghaus: Rechtsfähigkeit des Menschen, metaphysische Embryologie und politische Psychiatrie, in: Kant-Studien 49 (1957/58), S. 36-48.
- (ECCLES/POPPER 1982) John C. Eccles, Karl R. Popper: Das Ich und sein Gehirn, München/Zürich <sup>2</sup>1982. (Orig.: The Self and Its Brain. An Argument for Interactionism. Berlin, London, New York 1977.)
- (ELSÄSSER 1973) Michael Elsässer: Das Person-Verständnis des Boethius, Münster 1973.
- (ENGELHARDT 1982) H. Tristram Engelhardt jr.: Medicine and the Concept of Person, in: Tom L. Beauchamp, LeRoy Walters (Hg.): Contemporary Issues in Bioethics, Belmont <sup>2</sup>1982, S. 94-101.
- (ENGELHARDT 1986) H. Tristram Engelhardt jr.: The foundations of bioethics, New York/Oxford 1986.
- (FEINBERG 1980) Joel Feinberg: Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen, in: Dieter Birnbacher (Hg.): Ökologie und Ethik, Stuttgart 1980, S. 303-324. (Orig.: The Rights of Animals and Unborn Generations, in: W.T. Blackstone (Hg.): Philosophy and Environmental Crisis, Athens (Ga.) 1974, S. 43-68.)
- (FEINBERG 1985) Joel Feinberg: Abortion, in: Tom Regan (Hg.): Matters of Live and Death, New York <sup>2</sup>1985, S. 256-293.
- (FETZ 1988) Reto Luzio Fetz: Personbegriff und Identitätstheorie, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 35 (1988), S. 69-106.
- (FEUSER 1989) Georg Feuser: Offener Brief an Prof. Dr. Chr. Anstötz, die Bundesministerin für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit sowie die Bundesvereinigung Lebenshilfe, in: Behindertenpädagogik 28 (1989), Heft 3, S. 292-297.
- (FRANK 1979) Manfred Frank: Subjekt, Person, Individuum, in: Odo Marquardt, Karlheinz Stierle (Hg.): Identität. Poetik und Hermeneutik VIII, München 1979, S. 3-20.
- (FRANK 1996) Manfred Frank: Ist Subjektivität ein „Unding“? Über einige Schwierigkeiten der naturalistischen Reduktion von Selbstbewußtsein, in: Sybille Krämer (Hg.): Bewußtsein. Philosophische Beiträge, Frankfurt a.M. 1996, S. 66-90.
- (FRANKL 1982) Viktor E. Frankl: Zehn Thesen über die Person, in: Der Wille zum Sinn, Bern u.a. <sup>3</sup>1982, S. 108-118.
- (FRANKFURT 1997) Harry G. Frankfurt: Willensfreiheit und der Begriff der Person, in: Peter Bieri (Hg.): Analytische Philosophie des Geistes, Weinheim <sup>3</sup>1997, S. 287-302. (Orig.: Freedom of the Will and the Concept of a Person, In: The Journal of Philosophy 68 (1971), S. 5-20.)
- (FUHRMANN 1989) Manfred Fuhrmann u.a.: Artikel „Person“, in: Karlfried Gründer und Joachim Ritter (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7, Basel 1989, S. 269-338.
- (GEHLEN 1986) Arnold Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Wiesbaden <sup>13</sup>1986.
- (GERHARDT 1999) Volker Gerhardt: Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität, Stuttgart 1999.

- (GILCHRIST 1990) Naomi Gilchrist: The Status of the Foetus, in: Donald Evans (Hg.): Why should we care?, London 1990, S. 56-67.
- (GORDIJN 1996) Bert Gordijn: Die Person und die Unbestimmbarkeit ihrer Grenzen. Eine grundlegende Kritik an der Debatte über Personenidentität, Frankfurt a.M. 1996.
- (GOSEPATH/LOHMANN 1998) Stefan Goeseopath, Georg Lohmann (Hg.): Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt a.M. 1998.
- (GRIBBIN/GRIBBIN 1995) John Gribbin, Mary Gribbin: Wie wenig uns vom Affen trennt, Frankfurt a.M./Leipzig 1995. (Orig.: The one per cent advantage. The sociobiology of being human, Oxford 1988.)
- (GRUNDGESETZ 1999) Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, hg. von der Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 1999.
- (GRÜNING 1996) Josef Grüning: Singer – und kein Ende? Oder: Können schwerbehinderte Menschen „Personen“ sein?, in: Die Rehabilitation 35 (1996), Heft 2, S. 126-128.
- (HAARDT 1982) Alexander Haardt: Die Stellung des Personalitätsprinzips in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und in der „Kritik der praktischen Vernunft“, in: Kant-Studien 73 (1982), S. 157-168.
- (HABERMAS 1988) Jürgen Habermas: Metaphysik nach Kant, in: ders.: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1988, S. 18-34.
- (HABERMAS 1997) Jürgen Habermas: Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption, Frankfurt a.M. 1997, in: Angelika Krebs (Hg.): Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion, Frankfurt a.M. 1997, S. 92-99.
- (HABERMAS 1998) Jürgen Habermas: Ein Argument gegen das Klonen von Menschen. Drei Repliken, in: ders.: Die postnationale Konstellation, Frankfurt a.M. 1998, S. 241-256.
- (HAEFFNER 1994b) Gerd Haeffner: Die Einheit des Menschen: Person und Natur, in: Ludger Honnefelder (Hg.): Die Einheit des Menschen. Zur Grundfrage der philosophischen Anthropologie, Paderborn 1994, S. 25-40.
- (HARE 1990) Richard M. Hare: Abtreibung und die Goldene Regel, in: Anton Leist (Hg.): Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord, Frankfurt a.M. 1990, S. 132-156. (Orig.: Abortion and the Golden Rule, in: Philosophy & Public Affairs 4,3 (1975), S. 201-222.)
- (HARRIS 1995) John Harris: Der Wert des Lebens. Eine Einführung in die medizinische Ethik, Berlin 1995. (Orig.: The Value of Life. An introduction to medical ethics, London/New York 1985.)
- (HAUSER 1994) Christian Hauser: Selbstbewußtsein und personale Identität. Positionen und Aporien ihrer vorkantischen Geschichte. Locke, Leibniz, Hume und Tetens, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994.
- (HECKMANN 1994) Heinz-Dieter Heckmann: Mentales Leben und materielle Welt. Eine philosophische Studie zum Leib-Seele-Problem, Berlin/New York 1994.

- (HEGSELMANN 1992) Rainer Hegselmann: Moralische Aufklärung, moralische Integrität und die schiefe Bahn, in: ders., Reinhard Merkel (Hg.): Zur Debatte über Euthanasie. Beiträge und Stellungnahmen, Frankfurt <sup>2</sup>1992, S. 197-226.
- (HEGSELMANN/MERKEL 1992) Rainer Hegselmann, Reinhard Merkel: Einleitung der Herausgeber, in: dies. (Hg.): Zur Debatte über Euthanasie. Beiträge und Stellungnahmen, Frankfurt <sup>2</sup>1992, S. 7-22.
- (HEISTERKAMP 1997) Jens Heisterkamp: Wissen oder Weisheit. Ethische Perspektiven im biotechnischen Zeitalter, Ostfildern 1997.
- (HILGENDORF 1997) Eric Hilgendorf: Überlebensinteresse und Recht auf Leben. Eine Kritik des Ratioismus, in: Peter Strasser, Edgar Starz (Hg.): Personsein aus bioethischer Sicht (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 73), Stuttgart 1997, S. 90-108.
- (HOERSTER 1989a) Norbert Hoerster: Forum: Ein Lebensrecht für die menschliche Leibesfrucht?, in: Juristische Schulung 1989, 3, S. 172-178.
- (HOERSTER 1989b) Norbert Hoerster: Tötungsverbot und Sterbehilfe, in: Hans-Martin Sass (Hg.): Medizin und Ethik, Stuttgart 1989, S. 187-295.
- (HOERSTER 1990) Norbert Hoerster: Kindstötung und das Lebensrecht von Personen, in: Analyse und Kritik 12 (1990), S. 226-224.
- (HOERSTER 1991) Norbert Hoerster: Abtreibung im säkularen Staat. Argumente gegen den §218, Frankfurt a.M. 1991.
- (HOERSTER 1993) Norbert Hoerster: Zur rechtsethischen Begründung des Lebensrechts, in: Erwin Bernat (Hg.): Ethik und Recht an der Grenze zwischen Leben und Tod, Graz 1993, S. 61-70.
- (HOERSTER 1995) Norbert Hoerster: Neugeborene und das Recht auf Leben, Frankfurt a.M. 1995.
- (HOERSTER 1996) Norbert Hoerster: Menschenrecht auf Leben und Tötungsverbot, in: Merkur 50 (1996), Heft 9/10, S. 880-892.
- (HOFFMANN 1993) Thomas Sören Hoffmann: Um Leib und Leben der Person. Bemerkungen zu philosophischen Legitimationsversuchen von Abtreibung, in: Theologie und Philosophie 68 (1993), S. 321-348.
- (HONNEFELDER 1991) Ludger Honnefelder: Person und Menschenwürde. Zum Verhältnis von Metaphysik und Ethik bei der Begründung der sittlichen Werte, in: Walter Pöldinger, Wolfgang Wagner (Hg.): Ethik in der Psychiatrie. Wertebe-gründung – Wertedurchsetzung, Berlin 1991, S. 22-39.
- (HONNEFELDER 1993) Ludger Honnefelder: Der Streit um die Person in der Ethik, in: Philosophisches Jahrbuch 100 (1993), S. 246-265.
- (HONNEFELDER 1994a) Ludger Honnefelder: Das Verhältnis des Menschen zu Leben, Leiblichkeit, Krankheit und Tod. Elemente einer philosophischen Anthropologie, in: ders., Günter Rager (Hg.): Ärztliches Urteilen und Handeln. Zur Grundlegung einer medizinischen Ethik, Frankfurt a.M./Leipzig 1994, S. 104-130.
- (HONNEFELDER 1994b) Ludger Honnefelder: Person und Gehirn. Zur ethischen Beurteilung der Transplantation von Hirngewebe, in: Jutta Fedrowitz u.a. (Hg.): Neuroworlds. Gehirn, Geist, Kultur, Frankfurt a.M. 1994, S. 380-388.

- (HONNEFELDER 1996) Ludger Honnefelder: Ethische Probleme der Humangenetik, in: Jan P. Beckmann (Hg.): Fragen und Probleme einer medizinischen Ethik, Berlin/New York 1996, S. 332-354.
- (HONNEFELDER 1998) Ludger Honnefelder: Natur und Status des menschlichen Embryos: Philosophische Aspekte, in: Mechthild Dreyer, Kurt Fleischhauer (Hg.): Natur und Person im ethischen Disput, Freiburg i.Brsg./München 1998, S. 259-285.
- (HORN 1997) Christoph Horn: Artikel „Person“ in: Otfried Höffe (Hg.): Lexikon der Ethik, München <sup>5</sup>1997, S. 226-228.
- (HÖSLE 1997) Vittorio Hösle: Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert, München 1997.
- (JAKOBS 1997) Hajo Jakobs: Heilpädagogik zwischen Anthropologie und Ethik: eine Grundlagenreflexion aus kritisch-theoretischer Sicht, Stuttgart/Wien 1997.
- (JONAS 1985a) Hans Jonas: Gehirntod und menschliche Organbank: Zur pragmatischen Umdefinierung des Todes, in: ders.: Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung, Frankfurt a.M. 1985, S. 219-241.
- (JONAS 1985b) Hans Jonas: Laßt uns einen Menschen klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie, in: ders.: Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung, Frankfurt a.M. 1985, S. 162-203.
- (KANT 1986) Immanuel Kant: Metaphysik der Sitten. Erster Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Hamburg 1986. (Zitiert wird nach der Paginierung der Akademie-Ausgabe.)
- (KANT 1990a) Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, Hamburg 1990. (Zitiert wird nach der Paginierung der Akademie-Ausgabe.)
- (KANT 1990b) Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, Hamburg <sup>3</sup>1990.
- (KANT 1994) Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Hamburg 1994. (Zitiert wird nach der Paginierung der Akademie-Ausgabe.)
- (KEIL 1993) Geert Keil: Kritik des Naturalismus, Berlin 1993.
- (KINDL 1996) Manfred Kindl: Philosophische Bewertungsmöglichkeiten der Abtreibung, Berlin 1996.
- (KIPKE 1999) Roland Kipke: Der Begriff der Person bei Hannah Arendt, unveröffentlichtes Typoskript, Berlin 1999.
- (KOBUSCH 1997) Theo Kobusch: Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild, Darmstadt <sup>2</sup>1997.
- (KOLLER 1993) Peter Koller: Personen, Rechte und Entscheidungen über Leben und Tod, in: Erwin Bernat (Hg.): Ethik und Recht an der Grenze zwischen Leben und Tod, Graz 1993, S. 71-95.
- (KONERSMANN 1993) Ralf Konersmann: Person. Ein bedeutungsgeschichtliches Panorama, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie 2 (1993), Heft 2, S. 199-227.
- (KRANICH 1989) Ernst-Michael Kranich: Von der Gewißheit zur Wissenschaft der Evolution. Die Bedeutung von Goethes Erkenntnismethode für die Evolutionstheorie, Stuttgart 1989.

- (KRANICH 1995) Ernst-Michael Kranich: Der Mensch und das Tierreich, in: ders.: Wesensbilder der Tiere. Einführung in die goetheanistische Zoologie, Stuttgart 1995, S. 305-333.
- (KREBS 1990) Heinz Krebs: Behindert, Benachteiligt, Bedroht. Zur Auseinandersetzung mit bio-ethischen Fragestellungen der Lebenssituation behinderter Menschen, in: Geistige Behinderung 4/1990, S. 295-310.
- (KREBS 1997) Angelika Krebs: Naturethik im Überblick, in: dies: Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion, Frankfurt a.M. 1997.
- (KREß 1997) Hartmut Kreß: Verantwortungsethik als Ethik der Person, in: ders., Wolfgang Erich Müller: Verantwortungsethik heute. Grundlagen und Konkrektionen einer Ethik der Person, Stuttgart/Berlin/Köln 1997, S. 115-238.
- (KREWANI 1993) Wolfgang Nikolaus Krewani: Person und Seinsverständnis, in: Carl Friedrich Gethmann, Peter L. Oesterreich (Hg.): Person und Sinnerfahrung, Philosophische Grundlagen und interdisziplinäre Perspektiven, Darmstadt 1993, S. 45-54.
- (KUHSE 1994) Helga Kuhse: Die „Heiligkeit des Lebens“ in der Medizin. Eine philosophische Kritik, Erlangen 1994. (Orig.: The Sanctity-of-Life-Doctrine in Medicine. A Critique, Oxford 1987.)
- (KUHSE/SINGER 1994a) Helga Kuhse, Peter Singer: Abortion and Contraception: The Moral Significance of Fertilization, in: dies (Hg.): Individuals, Humans, Persons. Questions of Life and Death, Sankt Augustin 1994, S. 83-105.
- (KUHSE/SINGER 1994) Helga Kuhse, Peter Singer: IVF Technology and the Argument from Potential, in: dies. (Hg.): Individuals, Humans, Persons. Questions of Life and Death, Sankt Augustin 1994, S. 107-126.
- (KUMMER 1994) Christian Kummer: Evolution, Genom, Person. Wie kohärent erklärt sich der Mensch aus seiner biologischen Herkunft?, in: Ludger Honnefelder (Hg.): Die Einheit des Menschen. Zur Grundfrage der philosophischen Anthropologie, Paderborn u.a. 1994, S. 59-72.
- (KURTHEN U.A. 1989) Martin Kurthen, Detlef B. Linke, Dag Moskopp: Teilhirntod und Ethik, in: Ethik in der Medizin 1 (1989), S. 134-142.
- (LAMPE 1998) Ernst-Joachim Lampe: Artikel „Person“, 2. Rechtlich, in: Wilhelm Korff u.a. (Hg.) Lexikon der Bioethik, Bd. 3, Gütersloh 1998, S. 10-12.
- (LANZERATH 1998) Dirk Lanzerath: Natürlichkeit der Person und mechanistisches Weltbild, in: Mechthild Dreyer, Kurt Fleischhauer (Hg.): Natur und Person im ethischen Disput, Freiburg i. Brsg./München 1998, S. 81-104.
- (LEDER 1999) Matthias Leder: Was heißt es, eine Person zu sein?, Paderborn 1999.
- (LEIST 1990) Anton Leist: Eine Frage des Lebens. Ethik der Abtreibung und künstliche Befruchtung, Frankfurt a.M. 1990.
- (LENZEN 1990) Wolfgang Lenzen: Das Töten von Tieren und von Föten, in: Analyse und Kritik 2 (1990), S. 190-204.
- (LINKE 1990) Detlef Bernhard Linke: Personalität ohne Gehirn? Medizinische Ethik im kognitiven Zeitalter, in: Information Philosophie 18 (1990), S. 5-15.

- (LINKE 1994) Detlef Bernhard Linke: Ethik kontra Technologie oder neuer Weltentwurf?, in: Jutta Fedrowitz u.a. (Hg.): Neuroworlds. Gehirn, Geist, Kultur, Frankfurt a.M. 1994, S. 404-415.
- (LOCKE 1981) John Locke: Versuch über den menschlichen Verstand, Bd. I, Buch II, Hamburg <sup>4</sup>1981. (Orig.: An Essay Concerning Human Understanding, 1689)
- (LOCKE 1992) John Locke: Zwei Abhandlungen über die Regierung, Frankfurt <sup>5</sup>1992. (Orig.: Two treatises of Government, 1690.)
- (LOCKWOOD 1985) Michael Lockwood: When Does a Life Begin?, in: ders. (Hg.): Moral Dilemmas in Modern Medicine, Oxford 1985, S. 9-31.
- (LOCKWOOD 1990) Michael Lockwood: Der Warnock-Bericht: eine philosophische Kritik, in: Anton Leist (Hg.): Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord, Frankfurt a.M. 1990, S. 235-265. (Orig.: The Warnock-Report. A Philosophical Appraisal, in: Michael Lockwood (Hg.): Moral Dilemmas in Modern Medicine, Oxford 1985, S. 155-187 (gekürzt und ergänzt).)
- (LOHNER 1993) Alexander Lohner: Rechtfertigung der Abtreibung? Eine Auseinandersetzung mit Peter Singer und Norbert Hoerster, Augsburg 1993.
- (LÖTHER 1992) Rolf Löther: Der unvollkommene Mensch. Philosophische Anthropologie und biologische Evolutionstheorie, Berlin 1992.
- (LÖW 1992) Reinhard Löw: Philosophisch-anthropologische Aspekte der Behindertenproblematik, in: Arzt und Christ 38 (1992), Heft 4, S. 291-300.
- (LÜBBE 1987) Hermann Lübke: Wer ist Mensch?, in: Odo Marquard, Hansjürgen Staudinger (Hg.): Anfang und Ende des menschlichen Lebens. Medizinethische Probleme, Paderborn u.a. 1987, S. 44-46.
- (MARQUARD 1987) Odo Marquardt: Drei Phasen der medizinethischen Debatte, in: ders., Hansjürgen Staudinger (Hg.): Anfang und Ende des menschlichen Lebens. Medizinethische Probleme, Paderborn u.a. 1987, S. 111-115.
- (MATHEIS 1992) Alfons Matheis: Ethik und Euthanasie. Diskursethische Kritik von Peter Singers Konzept Praktischer Ethik, in: Karl-Otto Apel, Matthias Kettner (Hg.): Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft, Frankfurt a.M. 1992, S. 232-259.
- (MAUSS 1997) Marcel Mauss: Eine Kategorie des menschlichen Geistes. Der Begriff der Person und des „Ich“, in: ders.: Soziologie und Anthropologie, Bd. 2, Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1997, S. 221-252. (Orig.: Sociologie et Anthropologie précédé d'une introduction a l'œuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss, Paris 1950.)
- (MEAD 1950) George Herbert Mead: Mind, Self and Society. From the Standpoint of a social behaviorist, Chicago 1950.
- (MERAN/POLIWODA 1995) Johannes-Gobertus Meran, Sebastian Poliwoda: Leben und Sterbenlassen. Anthropologie und Pragmatik des Hirntodes, in: Johannes Hoff, Jürgen in der Schmitt (Hg.): Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und „Hirntod“-Kriterium, Reinbek 1995, S. 68-81.
- (MERKEL 1993) Reinhard Merkel: Der Streit um Leben und Tod. Anmerkungen zur Euthanasiedebatte, in: Merkur 47 (1993), Heft 11, S. 951-964.

- (MEYER 1999) Frank Meyer: Der biomechanische Mensch. Wie man wird, was man nicht ist. Überlegungen zur Mechanisierung des Geistigen, in: Jens Heisterkamp (Hg.): Geist und Gehirn. Beiträge zu einem monistischen Verständnis, Frankfurt a.M. 1999, S. 85-109.
- (MOORE 1970) George Edward Moore: Principia Ethica, Stuttgart 1970. (Orig.: Principia Ethica, Cambridge 1903.)
- (MORRIS 1968) Desmond Morris: Der nackte Affe, München 1968. (Orig.: The Naked Ape, London 1967.)
- (MORSCHER 1994) Edgar Morscher: Der moralische Standpunkt von Helga Kuhse und Peter Singer: Eine Herausforderung für die Ethik, in: Helga Kuhse, Peter Singer: Individuals, Humans, Persons. Questions of Life and Death, Sankt Augustin 1994, S. 9-20.
- (MÜLLER 1996) Gerhard L. Müller: Wer ist Person? Überlegungen zu einem Grundbegriff theologischer Anthropologie, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 42 (1996), Heft 2, 119-127.
- (MÜTZEL 1995) Gerd Mützel: Wege in die Entwicklungspsychologie. Kindheit und Jugend, Weinheim <sup>2</sup>1995.
- (NAGEL 1997) Thomas Nagel: Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?, in: Peter Bieri (Hg.): Analytische Philosophie des Geistes, Weinheim <sup>3</sup>1997, S. 261-275. (Orig.: What is it like to be a bat?, in: Philosophical Review 83 (1974), S. 435-450.)
- (NASS 1964) Gustav Nass: Person, Persönlichkeit und juristische Person, Berlin 1964.
- (NIDA-RÜMELIN 1996) Julian Nida-Rümelin: Wert des Lebens, in: ders. (Hg.): Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch, Stuttgart 1996, S. 832-861.
- (NOGRADI-HÄCKER 1994) Annette Nogradi-Häcker: Die Personwerdung des Menschen. Zur Ethik Peter Singers, Münster/Hamburg 1994.
- (PANNENBERG 1979) Wolfhart Pannenberg: Person und Subjekt, in: Odo Marquardt, Karlheinz Stierle (Hg.) Identität, Poetik und Hermeneutik VIII, München 1979.
- (PARFIT 1984) Derek Parfit: Reasons and Persons, Oxford 1984.
- (PLESSNER 1975) Helmut Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin/New York 1975.
- (PÖLTNER 1992) Günther Pöltner: Achtung der Würde und Schutz der Interessen, in: Johannes Bonelli (Hg.): Der Mensch als Mitte und Maßstab der Medizin, Wien 1992, S. 3-32.
- (PÖLTNER 1995) Günther Pöltner: Die theoretische Grundlage der Hirntodthese, in: Markus Schwarz, Johannes Bonelli (Hg.): Der Status des Hirntoten. Eine interdisziplinäre Analyse der Grenzen des Lebens, Wien/New York 1995, S. 125-146.
- (POTHAST 1992) Ulrich Pothast: Erfordernis und Grenzen des Erfindens. Über den Umgang der Person mit dem Vergangenen, in: Zeiterfahrung und Personalität, hg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt a.M. 1992, S. 158-180.



- (PUCETTI 1982) Roland Pucetti: The Life of a Person, in: Tom L. Beauchamp, LeRoy Walters (Hg.): Contemporary issues in bioethics, Belmont <sup>2</sup>1982, S. 101-107.
- (QUANTE 1995) Michael Quante: Die Identität der Person. Facetten eines Problems. Neuere Beiträge zur Diskussion um personale Identität, in: Philosophische Rundschau 42 (1995), S. 35-59.
- (QUANTE 1996) Michael Quante: „Meine Organe und Ich“. Personale Identität als ethisches Prinzip im Kontext der Transplantationsmedizin, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 42 (1996), Heft 2, S. 103-118.
- (QUANTE 1999a) Michael Quante: Einleitung. Personale Identität als Problem der analytischen Metaphysik, in: ders. (Hg.): Personale Identität, Paderborn u.a. 1999, S. 9-29.
- (QUANTE 1999b) Michael Quante: (Hg.): Personale Identität, Paderborn u.a. 1999.
- (RAGER 1996) Günter Rager: Embryo, Mensch, Person. Zur Frage nach dem Beginn des personalen Lebens, in: Jan P. Beckmann (Hg.): Fragen und Probleme einer medizinischen Ethik, Berlin/New York 1996, S. 254-278.
- (RENTSCH 1990) Thomas Rentsch: Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie, Frankfurt a.M. 1990.
- (REHBOCK 1997) Theda Rehbock: Warum und wozu Anthropologie in der Ethik?, in: Jean-Pierre Wils (Hg.): Anthropologie und Ethik, Tübingen/Basel 1997, S. 64-109.
- (REHBOCK 1998) Theda Rehbock: Zur gegenwärtigen Renaissance und Krise des Personbegriffs in der Ethik. Ein kritischer Literaturbericht, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 23 (1998), Heft 1, S. 61-86.
- (REHMANN-SUTTER 1991) Christoph Rehmann-Sutter: Biomedizinische Ethik als Diskurs über Politisches, in: Helmut Holzhey, Jean-Pierre Leyvraz: Der Wert des Lebens. Bioethik in der Diskussion, Bern/Stuttgart 1991, S. 21-38.
- (RICKEN 1993) Friedo Ricken: Homo noumenon und homo phaenomenon. Ableitung, Begründung und Anwendbarkeit der Formel von der Menschheit als Zweck an sich selbst, in: Otfried Höffe (Hg.): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt a.M. 1989, S. 234-252.
- (RICKEN 1998a) Friedo Ricken: Allgemeine Ethik, Stuttgart <sup>3</sup>1998.
- (RICKEN 1998b) Friedo Ricken: Ist die Person oder der Mensch Zweck an sich selbst?, in: Mechthild Dreyer, Kurt Fleischhauer (Hg.): Natur und Person im ethischen Disput, Freiburg i. Brsg./München 1998, S. 147-168.
- (RICOEUR 1996) Paul Ricoeur: Die „Person“ und die identifizierende Referenz, in: ders.: Das Selbst als ein Anderer, München 1996, S. 39-54. (Orig.: Soi-même comme un autre, Paris 1990.)
- (RIESS 1990) Erwin Riess: Kein Tabu für Freaks?, in: Behindertenpädagogik 29 (1990), Heft 1, S. 56-65.
- (ROSADO 1995) Johannes Rosado: Kein Mensch, nur Mensch oder Person? Das Lebensrecht des Anencephalen, in: Markus Schwarz, Johannes Bonelli (Hg.): Der Status des Hirntoten. Eine interdisziplinäre Analyse der Grenzen des Lebens, Wien/New York 1995, S. 221-234.

- (RUNGGALDIER 1992/93) Edmund Runggaldier: Personen und diachrone Identität, in: *Conceptus* 26 (1992/93), S. 107-123.
- (RYDER 1989) Richard Ryder: *Animal Revolution. Changing Attitudes toward Speciesism*, Oxford 1989.
- (SASS 1989) Hans-Martin Sass: Hirntod und Hirnleben, in: *Medizin und Ethik*, Stuttgart 1989, S. 160-183.
- (SCHAD 1971) Wolfgang Schad: *Säugetier und Mensch. Zur Gestaltbiologie vom Gesichtspunkt der Dreigliederung*, Stuttgart 1971.
- (SCHAD 1982) Wolfgang Schad: *Die Vorgeburtlichkeit des Menschen, Der Entwicklungsgedanke in der Embryologie*, Stuttgart 1982.
- (SCHAD 1992) Wolfgang Schad: Das Nervensystem und die übersinnliche Organisation des Menschen, in: ders. (Hg.) *Die menschliche Nervenorganisation und die soziale Frage, Teil 1: Ein anthropologisch-anthroposophisches Gespräch*, Stuttgart 1992, S. 267-338.
- (SCHICK 1998) Friedrike Schick: Philosophie des Geistes und Philosophy of Mind. Bewußtsein und Subjektivität im Spiegel neuer Theorien, *Philosophische Rundschau* 45, 3 (1998).
- (SCHMIDT-BIGGEMANN 1994) Wilhelm Schmidt-Biggemann: Person, Seele, Subjekt. Eine Konstruktions- und Destruktionsgeschichte, in: Ludger Honnefelder (Hg.): *Die Einheit des Menschen. Zur Grundfrage der philosophischen Anthropologie*, Paderborn u.a. 1994, S. 41-58.
- (SCHMITZ 1980) Hermann Schmitz: *System der Philosophie, Bd. 4: Die Person*, Bonn 1980.
- (SCHOENE-SEIFERT 1990a) Bettina Schöne-Seifert: Philosophische Überlegungen zu „Menschenwürde“ und Fortpflanzungsmedizin, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44 (1990), S. 442-473.
- (SCHOENE-SEIFERT 1990b) Bettina Schöne-Seifert: Überlegungen zum moralischen Status des Embryos, in: Christoph Fuchs (Hg.): *Möglichkeiten und Grenzen der Forschung an Embryonen*, Stuttgart/New York 1990, S. 99-111.
- (SCHÜTT 1990) Hans-Peter Schütt: *Substanzen, Subjekte und Personen. Eine Studie zum Cartesischen Dualismus*, Heidelberg 1990.
- (SCHÜTT 1997) Hans-Peter Schütt: Einleitung zum Abschnitt: Der Begriff der Person, in: Peter Bieri: *Analytische Philosophie des Geistes*, Weinheim <sup>3</sup>1997, S. 279-286.
- (SCHWARTLÄNDER 1968) Johannes Schwartländer: *Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen*, Stuttgart u.a. 1968.
- (SCHWARZ 1992) Stephen Schwarz: *Die verratene Menschenwürde. Abtreibung als philosophisches Problem*, Köln 1992. (Orig.: *The moral question of abortion*, Chicago 1990.)
- (SEEL 1993) Martin Seel: Philosophie. Eine Kolumne. Über den Sinn angewandter Philosophie, in: *Merkur* 47 (1993), S. 326-332.
- (SEEL 1995) Martin Seel: Moralischer Adressat und moralisches Gegenüber, in: ders.: *Versuch über die Form des Glücks*, Frankfurt a.M. 1995, S. 256-320.

- (SEIFERT 1989) Josef Seifert: Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine systematisch-kritische Analyse, Darmstadt<sup>2</sup>1989.
- (SELG 2000) Peter Selg: Vom Logos menschlicher Physis. Die Entfaltung einer anthroposophischen Humanphysiologie im Werk Rudolf Steiners, Dornach 2000.
- (SIEP 1983) Ludwig Siep (Hg.): Identität der Person, Basel/Stuttgart 1983.
- (SIEP 1992) Ludwig Siep: Personbegriff und praktische Philosophie bei Locke, Kant und Hegel, in: ders.: Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus, Frankfurt a.M. 1992, S. 81-115.
- (SIEP 1993) Ludwig Siep: Personbegriff und angewandte Ethik, in: Carl Friedrich Gethmann, Peter L. Oesterreich (Hg.): Person und Sinnerfahrung. Philosophische Grundlagen und interdisziplinäre Perspektiven, Darmstadt 1993, S. 33-44.
- (SIEP 1996) Ludwig Siep: Ethik und Anthropologie, in: Annette Barkhaus u.a. (Hg.): Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens, Frankfurt a.M. 1996, S. 274-298.
- (SIEP 1998) Ludwig Siep: Natur als Norm? Zur Rekonstruktion eines normativen Naturbegriffs in der angewandten Ethik, in: Mechthild Dreyer, Kurt Fleischhauer (Hg.): Natur und Person im ethischen Disput, Freiburg i. Brsg./München 1998, S. 235-257.
- (SINGER 1994) Peter Singer: Praktische Ethik, Stuttgart<sup>2</sup>1994. (Orig.: Practical Ethics, Cambridge<sup>2</sup>1993.)
- (SINGER 1998) Peter Singer: Leben und Tod. Der Zusammenbruch der traditionellen Ethik, Erlangen 1998. (Orig.: Rethinking life and death, Melbourne 1994.)
- (SPAEMANN 1984) Robert Spaemann: Sein und Gewordensein. Was erklärt die Evolutionstheorie?, in: ders., Peter Koslowski, Reinhard Löw (Hg.): Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis. Zur philosophischen Kritik eines Paradigmas moderner Wissenschaft, Weinheim 1984, S. 73-91.
- (SPAEMANN 1987) Robert Spaemann: Über den Begriff der Menschenwürde, in: ders.: Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie, München 1987, S. 77-106.
- (SPAEMANN 1991a) Robert Spaemann: Kein Recht auf Leben? Zur Auseinandersetzung um den Schutz des ungeborenen Kindes, in: Paul Hoffacker u.a. (Hg.): Auf Leben und Tod. Abtreibung in der Diskussion, Bergisch Gladbach 1991, S. 114-138.
- (SPAEMANN 1991b) Robert Spaemann: Sind alle Menschen Personen? Über neue philosophische Rechtfertigungen der Lebensvernichtung, in: Jürgen-Peter Stössel (Hg.): Tüchtig oder tot? Die Entsorgung des Leidens, Freiburg i.Brsg. 1991, S. 133-147.
- (SPAEMANN 1996a) Robert Spaemann: Personen. Versuche über den Unterschied von „etwas“ und „jemand“, Stuttgart 1996.
- (SPAEMANN 1996b) Robert Spaemann: Über das Identifizieren von Personen, in: Annette Barkhaus u.a. (Hg.): Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens, Frankfurt a.M. 1996, S. 222-228.
- (SPLETT 1997) Jörg Splett: „Person und Funktion“, in: Theologie und Philosophie 72 (1997) Heft 3, S. 360-380.

- (STARZ 1997) Edgar Starz: Gehirntodkonzept und Euthanasie, in: Peter Strasser, Edgar Starz (Hg.): Personsein aus bioethischer Sicht, Stuttgart 1997, S. 128-153.
- (STEIGLEDER 1995) Klaus Steigleder: Die Unterscheidung zwischen dem „Tod der Person“ und dem „Tod des Organismus“ und ihre Relevanz für die Frage nach dem Tod des Menschen, in: Johannes Hoff, Jürgen in der Schmitten (Hg.): Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und „Hirntod“-Kriterium, Reinbek 1995, S. 95-118.
- (STEIGLEDER 1999) Klaus Steigleder: Grundlegung der normativen Ethik. Der Ansatz von Alan Gewirth, Freiburg i.Brsg./München 1999.
- (STOECKER 1997) Ralf Stoecker: Metaphysische Personen als moralische Personen, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 22 (1997), Heft 3, S. 245-271.
- (STOTZ 1993) G. Stotz: Gehirn und Person. Philosophische Aspekte der Neuropsychologie, in: Hans Burkhardt u.a. (Hg.): Person und Ethik. Historische und systematische Aspekte zwischen medizinischer Anthropologie und Ethik, Erlangen/Jena 1993, S. 29-65.
- (STRAWSON 1959) Peter Frederick Strawson: Einzelding und logisches Subjekt, Stuttgart 1972. (Orig.: Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics, London 1959.)
- (STURMA 1992a) Dieter Sturma: Person und Zeit, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): Zeiterfahrung und Personalität, Frankfurt a.M. 1992, S. 123-157.
- (STURMA 1992b) Dieter Sturma: Perspektiven der Person. Der Zusammenhang von Reduktionismuskritik und Epistemologie der Freiheit, in: Volker Gerhardt, Norbert Herold (Hg.): Perspektiven des Perspektivismus, Würzburg 1992, S. 113-129.
- (STURMA 1993) Dieter Sturma: Ethik ohne Person, in: Ethik und Sozialwissenschaften 4 (1993), S. 643-645.
- (STURMA 1997) Dieter Sturma: Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität. Paderborn u.a. 1997.
- (TAYLOR 1996) Charles Taylor: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a.M. 1996. (Orig.: Sources of the self. The making of the modern identity, Cambridge 1996.)
- (TELLENBACH 1988) Hubertus Tellenbach: Subjekt und Person in der Medizin, in: Neue Hefte für Philosophie 27/28 (1988), S. 135-165.
- (THEUNISSEN 1966) Michael Theunissen: Skeptische Betrachtungen über den anthropologischen Personbegriff, in: Heinrich Rombach (Hg.): Die Frage nach dem Menschen. Festschrift für Max Müller, Freiburg i.Brsg./München 1966, S. 461-490.
- (TOOLEY 1985) Michael Tooley: Abortion and Infanticide, Oxford 1985.
- (TOOLEY 1990) Michael Tooley: Abtreibung und Kindstötung, in: Anton Leist (Hg.): Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord, Frankfurt a.M. 1990, S. 157-195. (Orig.: Abortion and Infanticide, in: Philosophy & Public Affairs 2,1 (1972), S. 37-65.)

- (TRANSPLANTATIONSGESETZ 1997) Gesetz über die Spende, Entnahme und Übertragung von Organen (Transplantationsgesetz) vom 5. November 1997, in: Bundesgesetzblatt I, S. 2631.
- (TUGENDHAT 1992) Ernst Tugendhat: Die Hilflosigkeit der Philosophen angesichts der moralischen Schwierigkeiten von heute, in: ders.: Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1992, S. 371-382.
- (TUGENDHAT 1995) Ernst Tugendhat: Vorlesungen über Ethik, Frankfurt a.M. <sup>3</sup>1995.
- (TUGENDHAT 1997) Ernst Tugendhat: Wer sind alle?, in: Angelika Krebs (Hg.): Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion, Frankfurt a.M. 1997, S. 100-110.
- (VERHULST 1999) Jos Verhulst: Der Erstgeborene. Mensch und Tiere in der Evolution, Stuttgart 1999.
- (VERNANT 1998) Jean-Pierre Vernant: Individuum, Tod, Liebe. Das Selbst und der andere im alten Griechenland, in: Gunter Gebauer (Hg.): Anthropologie, Leipzig 1998, S. 22-48. (Orig.: L'individu, la mort, l'amour. Soi-meme et l'autre en Grece ancienne, in: ders.: Sur l'individu, Paris 1987.)
- (VOGT 1989) Volker Vogt: Zur Heilpädagogischen Ethik von Chr. Anstötz, in: Behindertenpädagogik 28 (1989), Heft 3, S. 282-287.
- (VOLLMANN 1992) Jochen Vollmann: Medizinethische Probleme des Schwangerschaftsabbruches. Argumente gegen eine utilitaristisch-funktionalistische Ethik, in: Ethik in der Medizin 4 (1992), S. 4-15.
- (VOSSENKUHL 1999) Wilhelm Vossenkuhl: Menschenbild und philosophische Ethik, in: Rolf Oerter (Hg.): Menschenbilder in der modernen Gesellschaft. Konzeptionen des Menschen in Wissenschaft, Bildung, Kunst, Wirtschaft und Politik, Stuttgart 1999, S. 46-54.
- (WALD 1996) Berthold Wald: Über den Mißbrauch des Personbegriffs zur Rechtfertigung von Abtreibung und Euthanasie, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 42 (1996), Heft 2, S. 79-89.
- (WALTERS 1997) James W. Walters: What is a person? An ethical exploration, Urbana/Chicago 1997.
- (WALTERS 1982) LeRoy Walters: Concepts of personhood, in: Tom L. Beauchamp, LeRoy Walters (Hg.): Contemporary issues in bioethics, Belmont (Ca.) <sup>2</sup>1982, S. 87-89.
- (WARNOCK 1990) Mary Anne Warnock: Haben menschliche Zellen Rechte?, in: Anton Leist (Hg.): Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord, Frankfurt a.M. 1990, S. 215-234. (Orig.: Do Human Cells Have Rights?, in: Bioethics 1,1 (1987), S. 1-14.)
- (WARREN 1997) Mary Anne Warren: Moral Status. Obligations to Persons and Other Living Things, Oxford 1997.
- (WARREN 1979) Mary Anne Warren: On the Moral and Legal Status of Abortion, in: Richard Wasserstrom (Hg.): Today's Moral Problems, New York/London <sup>2</sup>1979, S. 35-51.

- (WESSELS 1992) Ursula Wessels: Verbiendet das Recht auf Leben Abtreibung?, Saarbrücken 1992.
- (WIESEMANN 1993) C. Wiesemann: Grenzen des Lebens, Grenzen der Person? Zur Debatte um 'Hirnleben' und 'Hirntod', in: Hans Burkhardt u.a. (Hg.): Person und Ethik. Historische und systematische Aspekte zwischen medizinischer Anthropologie und Ethik, Erlangen/Jena 1993, S. 67-85.
- (WIGGINS 1999) David Wiggins: Die Sorge, am Leben zu bleiben, in: Michael Quante (Hg.): Personale Identität, Paderborn 1999, S. 183-193. (Orig.: The Concern to Survive, in: Midwest Studies in Philosophy 4 (1979), S. 417-422.)
- (WILDFEUER 1998) Armin G. Wildfeuer: Artikel „Person“, 1. Philosophisch, in: Wilhelm Korff u.a. (Hg.) Lexikon der Bioethik, Bd. 3, Gütersloh 1998, S. 5-9.
- (WILLIAMS 1978) Bernard Williams: Probleme des Selbst, Stuttgart 1978. (Orig.: Problems of the self. Philosophical papers 1956-1972, Cambridge 1973.)
- (WILS 1994) Jean-Pierre Wils: Person und Leib, in: Johannes Hoff, Jürgen in der Schmitt (Hg.): Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und „Hirntod“-Kriterium, Reinbek 1994, S. 119-149.
- (WILS 1997) Jean-Pierre Wils: „Person“ – ein sinnloser Begriff in der Ethik?, in: Peter Strasser, Edgar Starz (Hg.): Personsein aus bioethischer Sicht, Stuttgart 1997, S. 26-42.
- (WIMMER 1990) Reiner Wimmer: Zur ethischen Problematik der Keimbahn-Gentherapie am Menschen, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 44 (1990), Heft 1, S. 55-67.
- (WIMMER 1995) Reiner Wimmer: Anthropologie und Ethik. Erkundungen in unübersichtlichem Gelände, in: Christoph Demmerling, Gottfried Gabriel (Hg.): Vernunft und Lebenspraxis. Philosophische Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur, Frankfurt a.M. 1995, S. 215-245.
- (WUERMELING 1993) H.-B. Wuermeling: Sind Anfang und Ende der Person biologisch definierbar – oder wie sonst?, in: Hans Burkhardt u.a. (Hg.): Person und Ethik. Historische und systematische Aspekte zwischen medizinischer Anthropologie und Ethik, Erlangen/Jena 1993, S. 101-110.
- (ZIEGER 1997) Andreas Zieger: Personsein, Körperidentität und Beziehungsethik. Erfahrungen zum Dialogaufbau mit Menschen im Koma und Wachkoma aus beziehungsmedizinischer Sicht, in: Peter Strasser, Edgar Starz (Hg.): Personsein aus bioethischer Sicht, Stuttgart 1997, S. 154-171.
- (ZÜLICHE 1994) Freddy Zülicke: Human-Gentechnik, Naturteleologie und Ethik. Moralisch-ethische Probleme von Reproduktionsmedizin und Human-Gentechnik, Frankfurt a.M. 1994.
- (ZÜLICHE 1996) Freddy Zülicke: Zum Person-Sein des menschlichen Embryos, in: ders.: Bioethik. Beiträge zu philosophisch-ethischen Problemen der Biowissenschaften, Cuxhaven 1996.



# Berliner Arbeiten zur Erziehungs- und Kulturwissen- schaft

Die Reihe *Berliner Arbeiten zur Erziehungs- und Kulturwissenschaft*, herausgegeben von Christoph Wulf, verfolgt das Ziel, herausragende Abschlussarbeiten einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Die hier veröffentlichten theoretischen, historischen und empirischen Beiträge repräsentieren die Bandbreite und Qualität der wissenschaftlichen Ausbildung. Damit sprechen sie sowohl das an kleineren, aber präzisen und originellen Studien interessierte Fachpublikum an als auch Studierende, die in den hier publizierten Arbeiten Modelle und Anregungen für ihre eigenen Projekte finden können.

## In diesem Band

Die Frage nach dem menschlichen Lebensrecht trifft einen zentralen Nerv der aktuellen bioethischen Debatten. Ob Euthanasie, Abtreibung oder Forschung an Embryonen - stets geht es um die Frage nach dem individuellen Lebensrecht. Da dieses zumeist am Status der Persönlichkeit festgemacht wird, lautet die Grundfrage, ob alle oder nur manche Menschen Personen sind. Der Philosoph Robert Spaemann über die hier vorliegende, längst überfällige Untersuchung dieses hochbrisanten Themas: "... eine ungewöhnlich gute, gründliche, wohldurchdachte Arbeit, aus der ich noch manches gelernt habe ...".

## Autor

Roland Kipke (M.A.), geb. 1972, studierte Philosophie, Politik und Neuere Geschichte in Göttingen, Siena und Berlin. Zur Zeit arbeitet er als freier Journalist, insbesondere auf dem Gebiet der Biotechnologie und Bioethik.

Email-Kontakt:  
[r.kipke@addcom.de](mailto:r.kipke@addcom.de)

Logos Verlag Berlin  
ISBN 3-89722-692-8  
ISSN 1616-8860