

Was macht Personen zu Personen?¹

Von Robert Spaemann

I. Personalität und Individualität

Vor zwei Jahren hielt ich Vorlesungen über kulturphilosophische und ethische Themen vor der Chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften in Peking. In einer Diskussion distanzierte sich ein chinesischer Kollege vom europäischen Individualismus. Der Mensch sei zuerst und vor allem ein Mitglied der Gesellschaft. Die Gesellschaft habe deshalb den unbedingten Vorrang vor den Interessen und Rechten der Individuen. Ich erwiderte dem Kollegen, daß ich seine Kritik am Individualismus der liberalen Gesellschaft des Westens teile. Als John F. Kennedy im Wahlkampf seinen Hörern zurrief: »Fragt nicht, was Amerika für euch tut, fragt, was ihr für Amerika tun könnt«, da war es vor allem die Jugend, die diesem Appell folgte und Kennedy wählte. Ob heute noch ein Politiker mit dieser Parole die Stimme der Jugend bekäme, ist fraglich. Sicher aber ist, daß eine Gesellschaft im Ernstfall keinen Bestand hat, wenn sie aus lauter Individualisten besteht, denen der Begriff des Opfers zu einem Fremdwort geworden ist. Der Schlußfolgerung des Kollegen konnte ich allerdings nicht zustimmen. »Du bist nichts, dein Volk ist alles«, dieser Spruch begegnete mir in meiner Jugend in Nazi-deutschland bis zum Überdruß, und ich habe mich damals schon gefragt, was ich mir denn unter einem Volk aus lauter Nichtsen vorstellen soll. 0 plus 0 bleibt allemal 0, wie ich im Rechenunterricht lernte. Ich fragte den Kollegen, warum ich denn in Peking Denkmäler und Gedenktafeln für Menschen finde, die ihr Leben geopfert haben für China oder für den Sozialismus. Müßte man nicht sagen: sie haben ihren Dienst getan, wie jede Ameise ihren Dienst tut, und ihr Tod macht Platz für andere. Auf sie kommt es nicht mehr an. Tatsächlich denken Sie, so [173] sagte ich, glücklicherweise nicht so. Weil diese Menschen sich geopfert haben, sind sie selbst groß. Und ich würde weiter gehen und sagen: sie sind größer als das, wofür sie sich geopfert haben. Dieser Gedanke ist ebenso wahr wie schwer zu denken. Und um ihn wirklich zu denken, bedarf es wohl jenes Begriffs, den der Marxismus so wenig kennt wie der nationalistische Kollektivismus, des Begriffs der Person.

Person meint nicht einfach das Individuum. Das Individuum ist ein Teil des Gemeinwesens, dem es angehört und das ihm zu leben ermöglicht. Indem das Individuum sich aber freiwillig dem Ganzen als Teil unterordnet, ist es weit mehr als ein Teil. Es ist selbst das Ganze. Es wird inkommensurabel. Zwei Individuen sind mehr als ein Individuum. Sie sind wertvoller. Ihr Leben zu retten, ist, wenn man vor der Alternative steht, wichtiger, als das Leben *eines* Menschen zu retten. Und bei der Zuteilung knapper Spenderorgane bleibt uns gar nichts anderes übrig als das Leben der möglichen Empfänger zu evaluieren. So fand Maximilian Kolbe, der polnische Priester, daß das Leben eines zum Tode durch Verhungern verurteilten Familien-vaters wichtiger sei als sein eigenes Leben, und so starb er im Tausch gegen das Leben dieses Mannes. Durch diese Handlung aber entzieht sich Maximilian Kolbe eben jener Evaluierung, die seiner Handlung zugrunde lag. Sie macht vielmehr deutlich, was es heißt, daß Personen nicht einen Wert, sondern eine Würde haben.

Würde aber ist im Unterschied zum Wert das, was keinen Preis hat. Und den Träger solcher Würde nennen wir »Person«. Wir billigen ihm einen Status zu, der uns zu der Bereitschaft nötigt, alle Handlungen, deren Folgen ihn betreffen, ihm gegenüber zu rechtfertigen. Auch

¹ Vgl. dazu Robert Spaemann: Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ›etwas‹ und ›jemand‹, Stuttgart ³2006, 26ff.

Handlungen, deren Folgen Tiere betreffen, sind rechtfertigungsbedürftig. Aber nicht vor den Tieren, sondern vor uns selbst. Denn Tiere können nicht unterscheiden zwischen rechtfertigungsbedürftigen und rechtfertigungsunbedürftigen Verletzungen ihrer Interessen. Wir können nicht erwarten, daß sie irgendwelchen Verletzungen ihrer Wünsche und Bedürfnisse aus Gerechtigkeitserwägungen zustimmen. Menschen können das. Das macht sie zu identifizierbaren Personen.

II. Zur Geschichte des Personenbegriffs

Was macht eine Person zur Person? Was gibt ihr den Status des Selbstzwecks, der es verbietet, sie einfach Zwecken unterzuordnen, die prin-[174]zipiell die ihnen nicht sein können? Meine erste Antwort, die ich erst später begründen werde, ist: die Zugehörigkeit zu einer Spezies, deren normale erwachsene Individuen über diejenigen Eigenschaften verfügen, dererwegen wir von Personen sprechen.

Aber was sind das für Eigenschaften? Zur Beantwortung dieser Frage ist es beinahe unerlässlich, die Begriffsgeschichte zu konsultieren. Der klassische lateinische Begriff »persona« meint nämlich nicht das, was wir heute unter Personen verstehen. Er meint die Rolle des Schauspielers und, in metaphorischer Erweiterung des Begriffsfeldes, die Rolle, die jemand in der menschlichen Gesellschaft spielt. Auf unseren Theaterzetteln gibt es noch diese Bedeutung, wenn es dort heißt: »Die Personen und ihre Darsteller«. Wir würden heute umgekehrt die Darsteller Personen nennen. Und wenn der Apostel Paulus schreibt, daß Gott nicht auf die Person sieht,² dann ist das wiederum der antike Sprachgebrauch und will sagen, Gott sieht nicht auf den sozialen Status eines Menschen. Sondern worauf? Eben auf das, was wir heute Person nennen, auf »den Menschen selbst«.

Der nachantike und moderne Personbegriff hat seine Wurzel in der christlichen Theologie. Dort diente er zweimal dazu, ein scheinbar unlösbares theologisches Problem zu lösen, und zwar das trinitarische und das christologische Problem. Ich kann das hier nur in größter Kürze referieren. Die Väter der frühchristlichen Konzilien sahen sich einerseits durch Aussagen des Neuen Testaments vor die Aufgabe gestellt, die Gottgleichheit Jesu zu denken, Jesus einerseits nicht einfach mit dem Gott, den er selbst seinen Vater nennt, zu identifizieren, andererseits aber nicht drei Götter einzuführen, sondern am strengen Monotheismus festzuhalten. Der Personbegriff, den die Kirche des Westens, Tertullian folgend, dazu bemühte, entstammte nicht dem Theater, sondern der Grammatik. Die lateinischen Grammatiker sprachen nämlich, wie noch wir, von der ersten, zweiten und dritten Person. Dies tat nun auch Tertullian, indem er sagte, daß Gott zwar ein einziges Wesen, eine einzige *essentia* und *substantia*, besitzt; aber daß er dieses Wesen nicht *ist*, sondern es eben *besitzt*. Und zwar dreifach besitzt. Aber nicht in dem Sinne, wie wir von einer dreifachen Instantiierung eines Begriffs sprechen, von drei Exemplaren einer species. Es ist vielmehr die singuläre göttliche Wesenheit, die Gott als die seine erkennt, und zwar so adäquat erkennt, daß das Ebenbild des Vaters in allem dem Vater gleicht, als [175] auch darin, in sich selbst lebendig zu sein. Und das Gleiche gilt für die Liebe des Vaters zum Sohn, die wiederum das ganze göttliche Wesen enthält, aber nun als Gabe. Auch in dieser Form subsistiert die eine göttliche Wesenheit ein drittes Mal, diesmal als das *hagion pneuma*, als Heiliger Geist. Diese drei Subsistenzweisen der einen göttlichen Wesenheit, die im Osten Hypostasen genannt wurden, nannte man im Westen Personen, die drei göttlichen Personen, die alle drei nicht ihr Wesen unmittelbar *sind*, sondern es auf dreifache Weise *haben*.

Der gleiche Personbegriff diente dann in den christologischen Auseinandersetzungen der

² Vgl. Römer 2,11.

ersten christlichen Jahrhunderte dazu, Jesus zu- gleich als wahren Gott und als wahren Menschen, also nicht als Mischwesen, als Halbgott, denken zu können. Die Formel, auf die die orthodoxe Christenheit sich einigte, war: Jesus ist eine, und zwar die dritte, göttliche Person, die neben ihrer göttlichen Natur noch eine menschliche Natur angenommen hat, und in dieser Natur etwas kann, das er eben als Gott nicht kann: leiden. Eine Person also, die zwei Naturen besitzt. Auch hier ist die Pointe wieder, daß die Person nicht einfach identisch mit ihrer Natur ist, sondern ihre Natur *hat* und als von ihr gehabter Subsistenz gibt.

Dieser in theologischem Kontext entwickelte Personbegriff entfaltete erst im Mittelalter und in der Neuzeit sein anthropologisches Potential. Personen sind Wesen, deren Seinsweise ein Selbstverhältnis ist: Wesen, die nicht einfach sind, was sie sind, sondern sich zu dem, was sie sind, verhalten. Ihr Sein ist das Haben einer Natur, das Haben eines Körpers und sogar das Haben einer Innerlichkeit. Menschen sind Eigentümer. Tiere können etwas besitzen, aber in der bürgerlichen Welt unterscheiden wir Besitz und Eigentum. Eigentum, also das, was mir gehört, sogar wenn ich es gar nicht weiß und es nur aus einer Eintragung im Grundbuch hervorgeht. Eigentum unterscheidet sich auch dadurch vom Besitz, daß ich es veräußern, verkaufen oder verschenken kann. »Habeas Corpus« ist eine frühe Formel für die Achtung, die Personen geschuldet ist.

III. Identität der Person

Das Selbstverhältnis, das das Personsein ausmacht, wird deutlich in dem, was Harry Frankfurt als »*secondary volition*« bezeichnet, ein Wünschen und Wollen zweiter Stufe, in dem wir uns zu dem, was wir [176] auf der ersten Stufe wollen, noch einmal verhalten.³ Wir können wünschen, bestimmte Wünsche, die wir haben, nicht zu haben. Der Fall der Drogensucht ist hierfür nur ein extremes Beispiel. Und die »*secondary volitions*« beziehen sich nicht nur auf primäre Wünsche und Willensakte, sondern auf unser ganzes Sosein. Wir können uns ärgern über unser Aussehen und über bestimmte Charaktereigenschaften. Und wenn jemand uns im Sinne von Leibniz antworten würde: »Wenn du andere Charaktereigenschaften hättest, wärest du ja nicht mehr du«, dann würde uns das nicht beeindrucken. Die Identität der Person ist eine numerische und nicht qualitative. Daher gibt es Träume und deren literarische Gestaltung, in denen jemand sich verwandelt und z. B. zu einem Tier wird. Aber nicht in dem Sinne, daß dort, wo vorher ein Mensch war, nun ein Tier ist, sondern das Tier bin ich. Oder es gibt Träume, in denen wir jemandem begegnen, den wir kennen, aber der sein Aussehen völlig verändert hat. Wir sehen nicht, aber wir wissen, daß es dieser oder jener Mensch ist.

Personale Identität, so sagte ich, ist numerische Identität. Sie ist zugleich das Tiefste und das Banalste. Wir sprechen ja auch von so und so vielen „Personen“, die wir heute zum Abendessen erwarten, oder wir sprechen von Personenzügen statt Güterzügen, und es käme uns ungebührlich geschwollen und feierlich vor, wenn wir statt dessen von Menschen reden würden. Personen stehen im Personenstandsregister und da bleiben sie, ungeachtet aller Wandlungen dessen, was man heute persönliche Identität nennt, zwar nicht die gleichen, aber immer dieselben. Personale Identität ist nichts Psychologisches. Entgegen dem, was John Locke meinte, ist ihr nicht nur das Gute und das Schlechte anzurechnen, an das sie sich *erinnert*.⁴ Woran andere sich mit Bezug auf sie erinnern, gehört ebenso zu ihr. Personalität gibt es überhaupt nur im Plural, als Personengemeinschaft, in der Subjekte füreinander objektiv werden. Ein nicht trinitarischer Monotheismus kann Gott nicht wirklich als Person denken, denn es gibt keine Person ohne eine andere Person, wie es keine Zahl gibt ohne andere Zahlen. Der

³ Vgl. Harry G. Frankfurt: »Freedom of the Will and the Concept of a Person«, in: The Journal of Philosophy 68 (1971), 5-20, hier 6f.

⁴ Vgl. John Locke: An Essay Concerning Human Understanding, hrsg. von Peter H. Nidditch, Oxford 1975, 11, 27.

Spinozismus ist deshalb die logische Konsequenz eines nichtritterischen Monotheismus.
[177]

Ich möchte zur Verdeutlichung des Gesagten drei menschliche Aktarten nennen, die speziell personaler Natur sind, nachdem ich von den »*secondary volitions*« schon gesprochen habe, nämlich Versprechen, Reue und Verzeihen. Versprechen ist deshalb möglich, weil wir nicht einfach unsere Natur *sind*, sondern diese Natur *haben* und in einem gewissen Maß über sie disponieren können. Wenn ich jemandem für übermorgen Abend meinen Besuch angekündigt habe, um ihm bei der Lösung eines technischen Problems behilflich zu sein, dann heißt das nicht nur, daß ich jetzt willens bin, ihn übermorgen zu besuchen. Denn das könnte ja bedeuten, daß ich übermorgen dazu gar nicht mehr willens bin, weil ich etwas anderes vor habe. Das Besondere der Person ist, daß sie heute schon entscheiden kann, was sie übermorgen wollen wird. Diese Entscheidung könnte sie ja nun morgen einfach revidieren. Aber indem sie dem anderen verspricht zu kommen, räumt sie ihm einen Anspruch auf mein Kommen ein und macht den Menschen so unabhängig von augenblicklichen Launen. Sie übergibt ihren Willensentschluß der Personengemeinschaft und enthebt ihn so den Kontingenzen der Subjektivität. Das ist höchster Ausdruck personaler Freiheit. Versprechen dürfen ist für Nietzsche das Privileg wirklich freier Menschen.⁵ Das gilt natürlich in höchstem Maß für ein lebenslang bindendes Versprechen wie das Eheversprechen, in dem jeder Partner seine eigene Entwicklung auf Gedeih und Verderb mit der des anderen verbindet, so wie zwei Jazzspieler, von denen jeder seine Improvisation nur noch in funktionalem Zusammenhang mit denen des andern entwickelt. Heute entscheiden können, was ich morgen wollen werde und diese Entscheidung selbst transzendierend in einen Anspruch des anderen verwandeln – das ist ein spezifischer Ausdruck von Personalität.

Reue bezieht sich auf die Vergangenheit. Es tut mir leid, etwas getan oder etwas unterlassen zu haben. Und zwar nicht im Sinne des Katzenjammers wegen der nicht gewollten, vielleicht nicht vorhergesehenen Folgen der Handlung, nicht, weil etwas herausgekommen ist, was ich geheimhalten wollte, usw. Sondern es bekümmert mich, daß ich ein solcher war, der das tun oder unterlassen konnte. D. h. die Reue ist wiederum eine Form von Selbstverhältnis. In ihr verändere ich mein Sosein. Und wir würden einem Menschen, der etwas sehr Scheußliches getan hat, für die Zukunft kein Vertrauen schenken, wenn er nur glaub-[178]haft erklären würde, dasselbe in Zukunft nicht wieder zu tun, während er es ablehnt, sich noch einmal der Vergangenheit zuzuwenden und Schmerz darüber zu empfinden, daß er jemand war, der dies tun konnte. Max Scheler hat in seiner berühmten Schrift *Reue und Wiedergeburt* hierzu Erleuchtendes geschrieben.⁶

Schließlich wird, was wir meinen, wenn wir von Personen sprechen, deutlich im Akt des Verzeihens. Tieren verzeiht man nicht und braucht ihnen nicht zu verzeihen, weil sie durch ihr Verhalten nicht schuldig werden können. Sie sind wie sie sind, und was sie tun, geht aus dem, was sie sind, mit Notwendigkeit hervor. Verzeihend erlaubt und ermöglicht mir ein anderer, mich nicht definieren zu müssen durch die Summe meiner Handlungen. Der Verzeihende sagt nicht zu seinem Schuldner: »So bist du eben. Du bist und bleibst für mich der, der dies tat oder unterließ.« Sondern er sagt: »Du bist nicht für immer der, der dies tat. Für mich bist du ein anderer.« Und kraft der Verzeihung ist es mir tatsächlich möglich, neu anzufangen und das Alte zu begraben. Verzeihen ist ein eminent schöpferischer Akt, wenn er etwas anderes ist als Gleichgültigkeit und Bequemlichkeit. Dem unbarmherzigen „So bist du eben“ entspricht übrigens auf der anderen Seite das trotzige und unverschämte „So bin ich eben“, wenn jemand

⁵ Vgl. Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, hrsg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Bd. V, Berlin/New York 1999, 293.

⁶ Max Scheler: »Reue und Wiedergeburt«, in: ders.: Vom Ewigen im Menschen, Gesammelte Werke Bd. 4, Bonn 2000, 27-59.

einen anderen verletzt hat. »So bin ich eben, ob dir das paßt oder nicht. Du mußt mich eben nehmen wie ich bin.« Man nennt das auch »Stehen zu sich selbst«, aber das ist ein Mißbrauch dieses Ausdrucks. Stehen zu sich selbst, das heißt, das Getane sich zuzurechnen und sich zurechnen zu lassen. Aber es sollte nicht jene Unverschämtheit idealisieren, mit der jemand es ablehnt, sein Sosein zu revidieren und sich verzeihen zu lassen.

IV. Natur der Person

Personen bilden keine Spezies, die indifferent ist gegen die Zahl der Exemplare, die ihr angehören. Personen bilden eine apriorische Personengemeinschaft. Menschen sind eine Spezies. Und wie jedes Lebewesen steht jeder Mensch erlebend im Mittelpunkt seiner Welt. Als Person aber tritt er aus diesem Mittelpunkt heraus und sieht sich selbst sozusagen von [179] immer im Mittelpunkt des Rundhorizonts. Aber als denkende Wesen sehen wir uns mit einem *view from nowhere*. Das Fähnchen auf der Schiffskarte zeigt uns jeden Tag die Position unseres Schiffes. Und als Personen wissen wir, daß die Menschen in dem Schiff, das ganz klein am Horizont zu sehen ist, auch im Mittelpunkt ihrer Welt sind und wir von ihnen aus gesehen ganz klein. D. h. Personen sind wahrheitsfähige Wesen. Weil sie ihre Natur *haben* und nicht sind, können sie aus der Mitte heraustreten, von der aus sie alles auf sich beziehen. Sie können sich als Teil der Welt des anderen begreifen.

Ich sah vor längerer Zeit auf einem Autoaufkleber den Satz: »Denk an deine Frau. Fahr vorsichtig.« Das illustriert, was ich sagen möchte. Die Sorge für und um ein zugehöriges Wesen ist allen höheren Lebewesen gemeinsam. Aber auf sich selbst achtzugeben, weil ich Teil der Welt des anderen bin und ihm den Verlust ersparen möchte, das kennzeichnet den Menschen als Person. Es kennzeichnet seine »exzentrische Position«, wie Helmuth Plessner sie genannt hat.⁷ Das ist wohl auch der Sinn der Rede vom »Tun der Wahrheit«, mit der das Johannes-evangelium die personale Liebe bezeichnet.

Das Selbstverhältnis, das Personen charakterisiert, ist der Grund ihrer Wahrheitsfähigkeit. Allein die Tatsache, daß sie von der Perspektivität ihrer Wirklichkeitswahrnehmung *wissen*, erhebt sie über diese Perspektivität. Sie hebt die Perspektivität nicht auf. Endliche Personen sind nicht Gott. Und wenn sie glauben es zu sein, sind sie es am wenigsten. Das gilt z. B. für Utilitaristen, wie Peter Singer, für den die fundamentale ethische Pflicht in der Optimierung der Welt besteht.⁸ Wenn zwei Kinder ins Wasser fallen und ich kann nur eines retten, dann ist es nach Singer nicht mein Recht, zuerst das eigene Kind zu retten. Retten muß ich das wertvollere Kind, also das begabtere und mit mehr Möglichkeiten des Lebensgenusses ausgestattete. Nähe und Ferne sind für ihn ethisch irrelevante Begriffe.⁹ Es gibt nicht das, was die Tradition seit Augustinus den *ordo amoris* nennt. Wenn das Sein der Person ein Selbstverhältnis ist, also das *Haben* einer Natur, dann verwirklicht sich die Person nicht im Ignorieren der Natur. Die der Natur innenwohnenden Neigungen, Hunger, Durst. Sexualverlangen, Bedürfnis nach Wär-[180]me und einem Dach über dem Kopf begründen prima facie-Pflichten, so wie unsere primäre Weltwahrnehmung Wahrheitsvermutungen begründet. Und die Befriedigung der genannten elementaren Bedürfnisse ist nicht etwas Animalisches, sondern geschieht in personalen Handlungen, wie Essen, Trinken, geschlechtlichem Umgang usw. Der Begriff der Person ist es gerade, der es verbietet, den Menschen in zwei Teile zu zerlegen, den unteren, animalischen, und darüber eine reine Vernunft. Der Mensch ist weder ein Tier noch ein Engel, und er ist auch nicht beides zugleich. Seine biologische Natur ist bereits eine humane, und seine Vernunft ist eine biologisch konditionierte, die von dieser Konditionierung weiß und

⁷ Vgl. Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin/New York ³1975, 288ff.

⁸ Vgl. Peter Singer: Praktische Ethik, Stuttgart 1994, 30ff.

⁹ Vgl. Singer: Praktische Ethik, a. a. O., 220.

sich zu befreien strebt. Unsere Freiheit ist Verlangen natürlicher Wesen nach Freiheit.

Wenn wir das bisher Gesagte bedenken, dann könnte sich der Schluß nahe legen, die Anerkennung von Menschen als Personen sei vom tatsächlichen Vorhandensein derjenigen Eigenschaften abhängig zu machen, durch die Personalität definiert ist. Es scheint nahezuliegen, nur Wesen als Personen zu betrachten, die tatsächlich über so etwas wie Selbstbewußtsein, also über ein bewußtes Verhältnis zu sich und zu ihrem Leben verfügen. In den Debatten der letzten Jahrzehnte ist diese Forderung auch immer wieder erhoben worden. Das heißt, man hat Embryonen, Kleinkindern, geistig schwer Behinderten und Altersdementen das Personsein abgesprochen und verlangt, in den Verfassungen der europäischen Länder ebenso wie der UNO den Begriff der Menschenwürde durch den der Personenwürde zu ersetzen. Diese Denkrichtung ist nicht ohne jede Verwurzelung in der europäischen Tradition. Sie hat zwar den größten Revolutionär Immanuel Kant eindeutig gegen sich. Aber sie hat eine gewisse Stütze bei Thomas von Aquin, der glaubte, alle Menschen außer Jesus Christus hätten in den ersten Dekaden ihrer embryonalen Existenz zunächst eine animalische Seele, die Gott dann durch einen Schöpfungsakt durch eine menschliche, also personale Seele ersetze. Diese Auffassung hat heute, aus wissenschaftlichen Gründen, kaum mehr Anhänger. Immer dominierender aber ist das Personenverständnis John Lockes geworden. Locke will sein »ontological commitment« strikt auf die Inhalte innerer oder äußerer empirischer Wahrnehmung beschränken und schließt damit alle Resultate ontologischer Transzendenz ebenso aus wie alle Resultate einer transzentalen Reflexion. Personalität ist für ihn deshalb nicht eine Weise zu *sein*, die durch bestimmte Bewußtseinszustände erkennbar wird, sondern Personalität *ist* nichts als ein solcher Bewußtseins-[181]zustand. Es ist der Zustand einer sich ihrer selbst über den Fluß der Zeit hinweg als identisch erlebenden Subjektivität.¹⁰ Da es für den Empirismus nur äußerlich oder innerlich erfahrbare Gegenstände gibt, nicht aber so etwas wie Träger solcher Gegenstände, gibt es auch keine bewußtlosen oder schlafenden Personen. David Hume ist dann noch einen Schritt weiter gegangen und hat Personalität überhaupt geleugnet.¹¹ Denn genau genommen gibt es ja gar keine zeitübergreifende Erfahrung, so meinte er. Es gibt zwar Erinnerung, aber jede Erinnerung findet ja als gegenwärtiges Erlebnis hier und jetzt statt. Erinnerung ist nicht die Gegenwart der Vergangenheit, sondern die Gegenwart eines jetzigen Bildes von dem, was wir jetzt für die Vergangenheit halten. Erinnerung kann deshalb ja auch täuschen. Es gibt daher immer nur aktuelle instantane Erlebnisse, aber nicht eine zeitübergreifende Identität, auf die sich das Personalpronomen »ich« bezieht. In der Tradition von Locke liegt heute z. B. Derek Parfit mit seinem Buch »Reasons and Persons«.¹² Für Parfit gibt es keine Kontinuität der Person über den Schlaf hinaus. Schlafende sind keine Personen, und wer aufwacht, ist nicht dieselbe Person, die zuvor einschlief. Jeder Schlaf beendet die Existenz einer Person. Die aufwachende erbt von der entschlafenen Gedächtnisinhalte aufgrund der physiologischen Identität des Lebewesens Mensch und seines Gehirns.¹³ Es ist interessant, daß Parfit auf diese Weise eine neue Begründung der Pflichten des Menschen gegen sich selbst gibt, Pflichten, die sonst nur religiös begründet werden können. Die Pflichten der Vorsorge für meine Gesundheit sind nach diesem Verständnis Pflichten gegen ein von mir unterschiedenes Wesen, also für eine Art von Nachkommen.

¹⁰ Vgl. Locke: An Essay Concerning Human Understanding, 335.

¹¹ Vgl. David Hume: A Treatise of Human Nature, hrsg. von Lewis Amherst Selby-Bigge, Oxford 1978, Book I, part VI, sect. VI.

¹² Vgl. Derek Parfit: Reasons and Persons, Oxford 1984.

¹³ Vgl. Parfit : Reasons and Persons, 275: »The existence of a person, during any period, just consists in the existence of his brain and body, and the thinking of his thoughts, and the doing of his deeds, and the occurrence of many other physical and mental states« sowie Parfit, Reasons and Persons, 279: »[I]dentity is not what matters. What matters is Relation: psychological connectedness and/or psychological continuity, with the right kind of cause.« (274-287).

Hier also wird Personalität vom Menschen klar getrennt. Es gibt Menschen als Lebewesen, und es gibt personale Zustände vieler, aber nicht aller dieser Menschen. Das Sein der Person beginnt also nicht [182] mit seiner Existenz als lebendiger Organismus, sondern erst mit dem allmählichen Erwachen bestimmter Bewußtseinszustände. Wie sehr sich diese Auffassung unmerklich verbreitet hat, ist daran zu sehen, daß kein Geringerer als der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz vor Jahren im Zusammenhang mit der Debatte über den so genannten Hirntod erklärte, es könne ja sein, daß der Hirntod nicht der Tod des Menschen sei, jedenfalls aber sei er der Tod der Person.

Ich möchte gegen diese Auffassung argumentieren und die These verteidigen, daß Personsein nicht eine Eigenschaft, sondern das *Sein* des Menschen ist und deshalb nicht später beginnt als die Existenz eines neuen, mit dem elterlichen Organismus nicht identischen menschlichen Lebens.

Personen sind keine natürliche Art, die wir durch Beschreibung identifizieren können. Niemand kann uns vorschreiben, wann wir das Wort »Person« gebrauchen sollen und wann nicht. Es handelt sich hier überhaupt nicht um eine theoretische, sondern um eine praktische, eine ethische Frage. Jemand »jemand« und nicht »etwas« nennen ist ein Akt der Anerkennung, zu dem niemand gezwungen werden kann. Dennoch ist diese Entscheidung nicht willkürlich. Der Akt der Anerkennung von jemandem als »jemand« und nicht »etwas«, der mit unserem Gebrauch des Wortes »Person« verbunden ist, hat eine immanente Logik. Eine ungerechtfertigte Einschränkung des Kreises derer, denen diese Anerkennung zuteil wird, verändert die Natur dieses Aktes auch gegenüber denen, die als Personen anerkannt werden. Eine ungerechtfertigte Datierung des Beginns dieser Anerkennung am Anfang des Lebens zieht eine ungerechtfertigte Beendigung im letzten Stadium des Lebens nach sich.

Eine Person ist »jemand« und nicht »etwas«. Es gibt keinen kontinuierlichen Übergang von etwas zu jemand. Es wäre nicht korrekt zu sagen: »»Jemand« ist etwas mit den und den Eigenschaften.« Jemand ist nicht etwas. Wir müssen deshalb, um zu sagen, was wir mit »jemand« meinen, tautologisch sagen: »»Jemand« nennen wir jemanden, der die und die Eigenschaften hat.« Aber auch das ist nicht korrekt. Als jemanden betrachten wir nämlich manche Wesen, und zwar insbesondere Menschen, auch dann, wenn sie faktisch diese Eigenschaften gar nicht besitzen. Unsere Einstellung ist vielleicht am besten charakterisiert durch den Satz von David Wiggins: »[A] person is any animal the physical make-up of whose species constitutes the species' typical members thinking intelligent beings, with reason and reflection, and typically [183] enables them to consider themselves as themselves, the same thinking thing, in different times and places.«¹⁴ An dieser Definition beanstande ich nur das Wort »thinking thing«. Niemand von uns wird ein denkendes Wesen ein Ding nennen.

V. Personalität und Intersubjektivität

Daß das tatsächliche Vorliegen der typischen Merkmale von Personen nicht die Bedingung von Personalität ist, können wir uns leicht am Gebrauch der Personalpronomen »ich« und »du« deutlich machen. Jeder von uns sagt »ich wurde dann und dann geboren« oder »ich wurde in der und der Stadt gezeugt«, obgleich das Wesen, das damals gezeugt und geboren wurde, nicht »ich« sagen konnte. Das Personalpronomen »ich« bezieht sich nicht auf ein »Ich« – das »Ich« ist eine Erfindung der Philosophen – sondern auf ein Lebewesen, das später irgendwann einmal »ich« zu sagen begann. Und die Identität dieses Lebewesens ist unabhängig von dem, woran es sich faktisch erinnert. Jemand kann Adressat von Dank und von Vorwürfen für Taten sein, die er selber vergessen hat. Und natürlich sagt eine Mutter zu ihrem Kind: »als ich

¹⁴ David Wiggins: Sameness and substance, Oxford 1980, 188.

mit dir schwanger war« oder »als ich dich geboren habe« usw.; und nicht: »als ich einen Organismus in mir trug, aus dem später du wurdest.« Alle Versuche, Personalität von der Vitalität, von der Existenz eines menschlichen Organismus abzulösen, sind kontraintuitiv. Sie sind unvereinbar mit dem Sprachgebrauch jedes normalen Menschen.

Diese Normalität ist übrigens die Bedingung dafür, daß Menschen diejenigen Eigenschaften entwickeln, die für Personen charakteristisch sind. Keine Mutter hat das Gefühl, ein Ding, ein Etwas so lange durch Reden zu konditionieren, bis es anfängt, selbst zu sprechen. Ein Kind lernt deshalb auch nicht durch einen Computer zu sprechen. Die Mutter regrediert vielmehr im Umgang mit dem Baby auf ein kindliches Niveau und geht mit ihm um von Mensch zu Mensch. Sie sagt »du« zu dem Kind, sie behandelt es als kleine Person, und nur *weil* das Kind bereits als Person behandelt wird, wird es zu dem, was es von Anfang an war und als was es von Anfang an betrachtet wurde. Wer das Personsein des Menschen von seinem Lebendigsein trennt, schneidet das Band der Interpersonalität durch, innerhalb dessen Personen erst das werden kön-[184]nen, was sie sind. Denn Personen gibt es nur im Plural. Das Wort »Person« für Gott zu gebrauchen hat nur Sinn im Kontext der Trinitätslehre. Ein weiteres Argument gegen die Knüpfung des Personseins an das tatsächliche Vorliegen bestimmter Eigenschaften ist dies: Diese Bedingung verwandelt den Akt der Anerkennung von Personen in einen Akt der Kooptation. Sie liefert die Hinzukommenden der Willkür der bereits sich gegenseitig Anerkennenden aus. Denn diese sind es ja, die die Eigenschaften definieren, aufgrund deren jemand in die Personengemeinschaft kooptiert wird. Wie sehr es sich hier um Willkür handelt, sehen wir daran, daß die Meinungen der Wissenschaftler über den Beginn der Personenrechte extrem auseinander gehen. Die einen wollen mit dem Lebensschutz im dritten Monat der Schwangerschaft beginnen, andere mit dem Augenblick der Geburt, wieder andere mit der 6. Woche nach der Geburt, und Peter Singer spricht – konsequenterweise – Neugeborenen so etwas wie ein Lebensrecht ab.¹⁵ Wenn wir die Zugehörigkeit zur Spezies homo sapiens und die Abstammung von anderen Mitgliedern dieser Spezies als einziges Kriterium aufgeben, dann wird es zu einer reinen Frage nach der Macht, welchem Menschen Personenrechte zu kommen und welchen nicht. Es gehört zur Würde der Person, daß sie nicht als kooptiertes, sondern als geborenes Mitglied ihren Platz innerhalb der universalen Personengemeinschaft einnimmt. Jeder Mensch gehört dieser Gemeinschaft dadurch an, daß er der Familie der Menschen angehört, also dadurch, daß er mit Menschen verwandt ist. Die Evolutionsbiologie, repräsentiert z. B. durch Ernst Mayr, hat sich davon verabschiedet, die Spezies als Klasse zu definieren, der die Exemplare auf Grund von Ähnlichkeit angehören, wie es bei der Klassifizierung unbelebter Dinge der Fall ist. An die Stelle des Begriffs der Klasse tritt der Begriff der Population. Einer Population aber gehört ein Tier an durch genealogische Beziehung, also durch gemeinsame Abstammung und durch sexuelle Interaktion. Verwandtschaftliche Beziehungen zwischen Menschen aber sind nie etwas nur Biologisches. Es sind immer zugleich personale Beziehungen. Vater und Mutter, Sohn und Tochter, Bruder und Schwester, Großvater und Großmutter, Enkel und Enkelin, Cousin und Cousine, Onkel und Tante, Schwager und Schwägerin sind bestimmte Plätze in einer interpersonalen Struktur. Und jeder, der einen solchen Platz einnimmt, besitzt ihn vom Beginn seiner biologischen Existenz und behält ihn für die Zeit seines Lebens, ja [185] darüber hinaus. Ganz im Unterschied zu fast allen Tieren. Ein Embryo ist Kind seiner Eltern vom ersten Augenblick seiner Existenz an. Als Mitglied einer menschlichen Familie aber ist es Mitglied einer Personengemeinschaft, als Mitglied einer Personengemeinschaft aber ist es Person, ganz unabhängig von irgendwelchen Eigenschaften. Von Peter Singer wird berichtet, daß er sich auf schöne Weise um seine Mutter kümmert, die an Alzheimer erkrankt ist. In einem Interview gefragt, wie dieses Verhalten zu seiner Überzeugung passe, daß diese Krankheit die Personalität auflöse, habe er erwidert, es

¹⁵ Vgl. Singer: Praktische Ethik, 219.

sei eben doch seine Mutter.¹⁶ Das ist es: Die Mutter bleibt die Mutter und der Sohn bleibt der Sohn. Diese Beziehung aber ist eine personale, ganz unabhängig davon, ob sie subjektiv von den beiden Personen realisiert wird, und deshalb bleibt die Mutter Person, solange sie lebt, ebenso wie der Sohn Sohn ist, seit er lebt. Wenn die biologische Verwandtschaft nicht zugleich etwas Personales wäre, wie wäre es dann zu erklären, daß uneheliche und adoptierte Kinder spätestens in der Pubertät den Wunsch entwickeln, ihren leiblichen Vater oder ihre leiblichen Eltern kennen zu lernen? Sie betrachten die Beziehung zu einem Verwandten, den sie gar nicht kennen, als Teil ihrer personalen Identität. Übrigens gilt Analoges für die sexuelle Beziehung zwischen Mann und Frau. Auch sie ist nie etwas bloß Biologisches. Wo sie darauf reduziert wird, handelt es sich um eine Depravation.

VI. Ursprung der Person

Die Frage nach dem zeitlichen Beginn menschlicher Personalität fragt eigentlich nach etwas Unbeantwortbarem. Denn Personalität ist etwas überzeitliches. Durch sie nimmt der Mensch teil am *mundus intelligibilis*. Sie bedeutet, daß der Mensch ein wahrheitsfähiges Wesen ist. Wahrheit aber ist überzeitlich. Daß wir heute beisammen sind, war immer und wird in alle Ewigkeit wahr bleiben. Weil Personalität Teil- habe an der Überzeitlichkeit ist, ist jeder Versuch vergeblich, für sie einen zeitlichen Augenblick des Beginns anzugeben. Ebenso wie wir [186] den Augenblick des Todes nicht feststellen, sondern nur rückblickend sagen können: »Jetzt ist dieser Mensch nicht mehr am Leben«, so auch können wir immer nur, sobald wir es mit einem menschlichen Wesen zu tun haben, sagen: »Dies ist eine Person.« Genau so hat es übrigens Immanuel Kant gesehen, wenn er schreibt:

„[D]a das Erzeugte eine Person ist, und es unmöglich ist, sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation einen Begriff zu machen, so ist es eine in *praktischer* Hinsicht ganz richtige und auch notwendige Idee, den Akt der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person [...] auf die Welt [...] gesetzt haben.“¹⁷

Die Gleichsetzung der Personwerdung mit der Zeugung ist, so könnte man sagen, die Konsequenz der Unmöglichkeit, überhaupt einen Beginn der Person in der Zeit zu fixieren. Jeder, der einen späteren Zeitpunkt vorschlägt, beansprucht im Grunde mehr zu wissen, als er wissen kann.

¹⁶ »I think this has made me see how the issues of someone with these kinds of problems are really very difficult. Perhaps it is more difficult than I thought before, because it is different when it's your mother«, in: Michael Specter: »The dangerous Philosopher«, in: The New Yorker, September 6 (1999), 46-55, hier 55.

¹⁷ Immanuel Kant: Metaphysik der Sitten, AA VI, 280f.