

Zur Metaphysik der Person

Berthold Wald¹

Resumo: Neste artigo, Dr. Wald compara os conceitos de pessoa formulados por autores medievais, como Boécio e Tomás de Aquino, por um lado, e modernos, como Descartes e John Locke, por outro lado, para discutir ideias contemporâneas sobre o ser humano.

Palavras Chave: Pessoa – Personalidade – Thomas of Aquin – Metafísica da Pessoa.

Abstract: In this article, Dr. Wald compares concepts of person according to medieval authors, as Boethius and Thomas of Aquin, on the one hand, and modern authors, as Descartes and John Locke, on the other hand, in order to discuss contemporary ideas on human being.

Keywords: Person – Personality – Thomas of Aquin – Metaphysics of Person.

In der Diskussion um den Begriff der Person gehen die Auffassungen nicht weniger auseinander, wie auf anderen Gebieten der Philosophie. Die Unterscheidung von klassischen und gegenwärtigen Persontheorien ist für eine grobe Orientierung auf dem Kampfplatz der Meinungen sicher hilfreich. So lassen sich aus begriffsgeschichtlicher Perspektive Abhängigkeiten, Übergänge und Veränderungen auf dem langen Weg in die Moderne leichter nachzeichnen. Das soll auch in groben Zügen geschehen. Ein solches Herangehen steht allerdings in der Gefahr, das schärfste Differenzkriterium zwischen allen Persontheorien zu verdecken. Dies ist in systematischer Perspektive die Unterscheidung des substanzontologischen Personbegriffs auf der einen Seite von allen anderen Personbegriffen auf der anderen Seite. Über alle Unterschiede hinweg besteht die wesentliche Differenz nicht zwischen klassischen und gegenwärtigen Theorien. Die eigentliche Differenz aller Persontheorien besteht vielmehr in der Opposition zu der einen von Boethius begründeten und von Thomas von Aquin weiter ausgeführten substanzontologischen Auffassung von Personalität.²

Zu deren Verständnis kommt es allerdings entscheidend darauf an, wie der Begriff der Substanz verstanden und ontologisch ins Spiel gebracht wird. Schon die in zeitlicher Nähe zu Thomas von Aquin entwickelten Persontheorien, die man folglich auch klassisch nennen könnte, verstehen das Sein von Personen zwar ontologisch,

¹ Professor für Systematische Philosophie an der Theologischen Fakultät Paderborn, Deutschland.

² Vgl. dazu Berthold Wald, *Substantialität und Personalität. Philosophie der Person im Mittelalter*, Paderborn 2005.

aber nicht substanz-ontologisch. Im Übergang von der Metaphysik zur Ontologie am Ende des 13. Jahrhunderts wird der aristotelische Grundgedanke einer durchgängigen Bestimmung jeder Substanz durch die ihr eigentümliche einzige Wesensform fallengelassen. Er wird ersetzt durch die Vorstellung einer Pluralität von Formen und Bestimmungen, aus deren ontologischen Differenzen sich die Substanz aufbaut. Die menschliche Person ist demzufolge ein Komplex aus unterscheidbaren Formbestimmungen des Körperseins, des Lebendigseins und der Geistausstattung samt den nichtwesentlichen Bestimmungen individueller Unterschiede - und das alles auf der Basis einer von allen formalen Bestimmungen ontologisch abgrenzbaren Materialität. Die damit initiierte Veränderungsdynamik unseres Selbstverständnisses als Person dauert bis heute an. Die neuesten Theorien ‚fließender Personidentität‘ haben mehr mit der mittelalterlichen Umwandlung der Metaphysik zur Ontologie zu tun, als ihren Vertretern bewusst ist. Schon die übliche Klassifizierung neuzeitlicher Persontheorien als ‚bewußtseinstheoretisch‘ in der vermeintlichen Abkehr von der ontologischen Begründung menschlicher Personalität verleitet dazu, etwa bei John Locke eine nicht-ontologische oder ‚metaphysikfreie‘ Konzeption von Personalität zu unterstellen. Doch impliziert auch Lockes Definition der Person im direkten Rückgriff auf den Bewusstseinsbegriff eine metaphysische Theorie, die den Substanzbegriff durch eine Eigenschaftsontologie ersetzt. Diese eigenschaftsontologische Abkehr vom Substanzbegriff, von David Hume folgerichtig zu Ende gedacht, führt in die Auflösung jeglicher Bestimmtheit und Identität. Wenn es nur raum-zeitliche Bündel von Eigenschaften gibt und keine Substanzen, ist alles im Fluss. Identität ist dann immer fließende Identität als Abfolge wechselnder Zustände, die wesenlos ineinander übergehen, ohne Mitte und Ziel.

Im Folgenden werde ich zunächst den von Thomas von Aquin explizierten Begriff menschlicher Personalität erläutern, den er im Ausgang von Anicius Manlius Severinus Boethius vertieft und gegen Einwände verteidigt hat. Man kann diesen Begriff insofern ‚klassisch‘ nennen, als sich die Persontheorien mit Beginn der Neuzeit indirekt oder direkt davon absetzen. Weil diese Theorien ihrerseits in der darauffolgenden Diskussion Referenzcharakter haben, könnte man sie ebenfalls als ‚klassisch‘ bezeichnen. Um Verwirrung zu vermeiden, werde ich diesen zweiten Hauptabschnitt meiner Darlegung ‚postklassische Persontheorien‘ nennen. Der dritte und letzte Abschnitt gilt den gegenwärtigen Persontheorien, die einige frappierende Implikationen der postklassischen Vorgängertheorien ans Licht bringen.

1 Substanzontologische Definition von Personalität

1.1 Die Definition des Boethius

Die kleine Schrift *Contra Euthychen et Nestorium*³ ist als V. Traktat der *Opuscula sacra* in philosophischer Hinsicht die wichtigste Quelle des Mittelalters für die Formulierung des Personbegriffs. Sie markiert insbesondere im Bewusstsein der Theologen des 13. Jahrhunderts den Übergang von der bloßen Worterklärung zum

³ Die Schrift wird meist nicht unter ihrem Titel angegeben, sondern nach ihrem Inhalt *De duobus naturis Christi* benannt. *Contra Eutychem et Nestorium* wird als V. Opusculum zitiert auf der Basis der kritischen Ausgabe von Michael Elsässer, *A.M.S. Boethius. Die theologischen Traktate*, Hamburg 1988 – mit Kapitel- und Zeilenangabe.

Begriff in der Anwendung logischer und metaphysischer Kategorien auf das Sein der Person. Die Herleitung der Definition mit Hilfe logischer und semantischer Unterscheidungen kann hier unterbleiben. Deren Struktur und Gehalt ist so einsichtig und klar, dass jeder auf den ersten Blick denken wird, so muss es sein: Personen sind individuelle Substanzen von rationaler Natur: „*persona est rationalis naturae individua substantia*“. Das ist der Wortlaut eben jener berühmten Definition zu Beginn des 3. Kapitels im Rückgriff auf die zuvor eingegrenzten Bedeutungen von ‚*natura*‘ und ‚*substantia*‘.⁴

Dazu einige ergänzende Hinweise, die den logisch-metaphysischen Kontext der Definition erhellen sollen, zunächst zur Verwendung des Naturbegriffs. Person kann offensichtlich nur ausgesagt werden im Bereich von etwas, das eine entsprechende Naturbeschaffenheit hat. Die Frage ist dann aber, welche Natur, wenn nicht jede, und in welchem Sinn?⁵ Die definitorische Bezugnahme auf eine spezifische Natur hält Boethius für so offensichtlich, dass an ihr nicht zu zweifeln ist. Person kann nicht außerhalb von Natur ausgesagt werden, ob es sich um Menschen, reine Geistwesen oder die drei göttlichen Personen handelt.⁶ Denn Seiendes ist nicht schon dadurch Person, dass es als Individuum existiert. Pflanzen und Tiere sind Individuen, aber keine Personen. Eine weitere ebenso wichtige Verstehensbedingung betrifft die Frage, wie zwei ontologisch unterscheidbare Sachverhalte, das Haben einer individuierten Natur – im Fall von Jesus Christus sogar von zwei Naturen – und das Sein als Person, seinsmäßig ein- und dasselbe Individuum sein können. Als unbezweifelbar gilt für Boethius, dass ‚Einessein‘ die Bedingung dafür ist, überhaupt etwas zu sein. „Was nicht ein Sein hat, kann auch überhaupt nicht sein.“⁷ Eine Substanz zu sein bedeutet demzufolge, Eines zu sein. Schließlich präzisiert Boethius den Substanzbegriff noch in einer weiteren Hinsicht im Hinblick auf die darin mitgedachte Subsistenz als Unmittelbarkeit des je eigenen Seins. Substanz im Sinne von ‚*essentia*‘ – Wesen einer Art – ist mehreren Individuen mitteilbar, im Unterschied zu Substanz im Sinn von individueller Substanz. Als kategorialer Bezugspunkt aller Seinsbestimmungen impliziert das Individuum, sprich die ‚*individua substantia*‘, zwar Subsistenz, also Selbststand im eigenen Sein, im Unterschied zum Sein der ihr zukommenden Akzidenzien.⁸ In formeller Hinsicht jedoch kennzeichnet erst die Subsistenz der ‚*individua substantia*‘ die spezifische Seinsweise von Personen.⁹ Personalität kommt gegenüber bloßer Individualität durch den notwendigen Einschluss von Subsistenz und Inkommunikabilität eben jener Bedeutungsüberschuss zu, der den Ausdruck Person zum ‚*nomen speciale*‘ für eine

⁴ Boethius, *Opuscula sacra*, V, 3; 4 f.

⁵ Ebd., V, 2; 1 ff.: „Sed de persona maxime dubitari potest, quatenus ei definitio possit aptari. Si enim omnis habet natura personam, indissolubilis nodus est, quatenus inter naturam personamque possit esse discretio; aut si non aequatur persona naturae, sed infra terminum spatiumque naturae persona subsistit, difficile dictu est ad quas usque naturas persona perveniat, id est quas naturas conveniat habere personam, quas a personae vocabulo segregari“.

⁶ Ebd., V, 2; 9 ff.: „Nam illud quidem manifestum est personae subiectam esse naturam nec praeter naturam personam posse praedicari“.

⁷ V, 4; 36 ff.: „Quod enim non est unum, nec esse omnino potest; esse enim atque unum convertitur et quodcumque unum est est“.

⁸ Ebd., V, 3; 39 ff.: „Neque enim pensius subtiliusque intuenti idem videbitur esse subsistentia quod substantia“. V, 3; 45ff.: „Subsistit enim quod ipsum accidentibus, ut possit esse, non indiget. Substat autem id quod aliis accidentibus subiectum quoddam, ut esse valeant, subministrat; sub illis enim stat, dum subiectum est accidentibus“.

⁹ Boethius verweist dafür auf eine Besonderheit in der Semantik des griechischen Schlüsselworts ‚*hypostasis*‘, das im Unterschied zum lateinischen ‚*persona*‘ die unteilbare Subsistenz des Individuums mitbezeichnet; vgl. ebd., V, 3, 25 ff.

besondere Art von ‚individua substantia‘ macht, wie Thomas von Aquin später ausführen wird.

Auch wenn der Definition des Boethius in späteren Zeiten das Attribut ‚klassisch‘ zukommen sollte, ermangelte sie von Anfang an der allgemeinen Zustimmung. Die Kritik reicht von den hochmittelalterlichen Trinitätsspekulationen bis hin zu Martin Heideggers *Sein und Zeit*. Thomas war überzeugt von ihrer Richtigkeit, aber das so ziemlich als einziger. Er hat sie gleich mehrfach in ihrer Wahrheit und Universalität expliziert und Einwänden gegenüber verteidigt. Der Haupteinwand zu seiner Zeit bestreitet die Universalität der Definition: Sie mag für menschliche Personen gelten, aber sicher nicht für die drei göttlichen Personen. Sie kann vielleicht regionale Gültigkeit in der Christologie beanspruchen, für die sie entwickelt wurde, aber nicht in der Trinitätstheologie. Der Grund ihrer mangelnden Universalität wird gerade darin gesehen, dass Personen unter den Gattungsbegriff ‚Substanz‘ fallen, was, so der Einwand, den relationalen Charakter von Personalität verdeckt. Denn Substanz impliziert ja Selbststand im Sein und also Unabhängigkeit vom Sein anderer. Dies scheint aber mit dem Glauben an die spezifische Personalität der drei göttlichen Personen unvereinbar. Vater, Sohn und Heiliger Geist sind nicht für sich Person, sondern durch ihre jeweilige Beziehung zueinander als Person konstituiert. Auch außerhalb dieses theologischen Kontextes zielt der Haupteinwand gegen die Definition des Boethius auf den Substanzbegriff, wiederum weil, so das Argument, gerade die Kategorie der Substanz das Wesen menschlicher Personalität verdeckt. Damit wird auch die von den mittelalterlichen Kritikern zugestandene regionale Gültigkeit der Definition in Frage gestellt.

Die Kritik an der Eignung des Substanzbegriffs ist allerdings sehr heterogen und nicht auf einen Nenner zu bringen. Sie reicht von der empiristischen Reduktion der Substanz auf ein eigenschaftsloses Suppositum empirisch gegebener Bestimmungen, über die skeptische Bestreitung eines solchen chimärischen Bezugspunkts empirischer Eigenschaften bis hin zu der von Scheler und Heidegger vertretenen Auffassung, wonach die Substanzkategorie als Dingkategorie völlig unangemessen sei, Personalität zu definieren. Der schon gegen den Seinsbegriff der Metaphysik erhobene Vorwurf der Verdinglichung soll hier erst Recht gelten für die von Boethius und Thomas von Aquin vertretene Bestimmung der Person als Substanz. Substantialität und Personalität schließen sich aus. Entweder ein X ist Substanz oder es ist Person, aber nicht beides zugleich, so die auch unter Anhängern des Personalismus verbreitete Ansicht.¹⁰

1.2 Explikation des Gehalts der Definition bei Thomas von Aquin

Schon Richard von St. Viktor hatte in seiner kritischen Analyse des boethianischen Personbegriffs dafür plädiert, den Substanzbegriff zu streichen und ‚individua substantia‘ durch ‚incommunicabilis existentia‘ zu ersetzen. Im Unterschied zur Wesensnatur sei das Sein der Person gerade nicht mitteilbar. Thomas hält diese Kritik an der Persondefinition des Boethius für ein Missverständnis, allerdings ein produktives. Eine sachlich angemessene Interpretation ohne

¹⁰ Vgl. Wald, *Substantialität und Personalität*, a.a.O., S. 15 ff.

Veränderung des definitorischen Gehalts ist möglich und zwar im Rückgriff auf den Begriff der Subsistenz, den bereits Boethius selbst zur Erläuterung seiner Definition verwendet. Boethius wird gewissermaßen mit Boethius erklärt, wie Thomas in der Regel mit Texten von Aristoteles verfährt. ‚Subsistenz‘ meint die auch im Begriff der ‚individua substantia‘ enthaltene Negation der Kommunikabilität. Die Person als ‚individua substantia rationalis naturae‘ subsistiert, insofern ihr Sein in sich selbst und nicht im Sein eines anderen Bestand hat: „inquantum non est in alio“. Person kann folglich auch ohne Preisgabe der Substantialitätsbedingung definiert werden als „distinctum vero incommunicabile“¹¹ – als ein Seiendes, dessen Für-sich-sein unmitteilbar ist. Thomas erläutert darum den weniger deutlichen Ausdruck ‚individua substantia‘ durch die präzise Bestimmung „subsistens distinctum“:¹² Person ist ein Seiendes, dem eine besondere Weise des Für-sich-seins zukommt aufgrund seiner Geistnatur. Darin sieht Thomas bei aller materialen Verschiedenheit die formal gleiche Kennzeichnung des Personseins überhaupt, ganz gleich, ob dabei von Gott oder vom Menschen die Rede ist. Das Wort ‚Person‘ ist ein ‚nomen speciale‘ für eine besondere Seinsverfassung, die allen Personen und also auch dem Menschen zukommt. Das geht bereits aus der besonderen Bezeichnungsweise – dem ‚modus significandi‘ – des Ausdrucks ‚Person‘ hervor. Er liegt zwischen der Bezeichnung durch den Eigennamen und der Bezeichnung des Individuums als ‚Mensch‘.¹³ Wie die Eigennamen, etwa Peter und Paul, bezeichnet ‚persona‘ ein Individuum, dies jedoch auf unbestimmte Weise. Und wie der Ausdruck Mensch – ‚homo‘ – bezeichnet ‚persona‘ das Individuum in der Vollständigkeit seines konkreten Seins – im Unterschied zu ‚humanitas‘ als ‚nomen abstractum‘ für die menschliche Natur. ‚Persona‘ bezeichnet daher unmittelbar das vollständige Sein einer Person. ‚Person‘ ist ein „nomen rei“,¹⁴ ein Name, der seit der Definition des Boethius alternativlos ist, wenn es darum geht, die Vollkommenheit und unvergleichliche Seinsfülle eines Individuums zu bezeichnen, die ihm durch seine naturgegebenen und im Selbstvollzug aktualisierten Seinsmöglichkeiten zukommt.¹⁵ Thomas weiß natürlich auch, dass es nicht auf das Wort ‚Person‘, sondern auf den Begriff ankommt. Die Sache war jedenfalls schon vor Ihrer Bezeichnung bekannt.¹⁶ Es ist aber das Verdienst des Boethius, dem Wort ‚Person‘ durch die Definition von Personalität eine universelle philosophische Bedeutung gegeben zu haben.¹⁷

¹¹ Thomas von Aquin, *Pot.*, 9, 4.

¹² Ebd.

¹³ Ebd., 9, 2: „Individuum in genere substantiae speciale nomen sortitur ... quia ipsius est proprie et vere per se agere“.

¹⁴ Ebd., 9, 2 ad 2: „Et propter hoc neque hypostasis neque persona est nomen intentionis, sicut singulare vel individuum, sed nomen rei tantum“.

¹⁵ Thomas von Aquin, 3 *Sent.*, 6, 1, 1: „Individuum rationalis naturae quae est completissima et ubi stat tota intentio naturae habet quod significat completissimum ultima completionem, postquam non est alia.“ Dazu bemerkt Brigitte Kible in ihrem Artikel *Substanz und Person bei Thomas von Aquin*, in: *Philosophie und Religion. Jahrbuch des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover*, 1992/93, S.119: „Für Thomas, der gewiß kein Freund überschwänglicher Formulierungen ist, ist diese Redundanz außergewöhnlich.“

¹⁶ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I, 29, 3 ad 1: „Licet hoc nomen ‚personae‘ in Scriptura veteris vel novi Testamenti non inveniatur – sc. wie auch bei Aristoteles nicht – dictum de deo, tamen id quod nomen significat, multipliciter in sacra scriptura invenitur assertum de Deo quod est maxime per se ens et perfectissimum intelligens.“

¹⁷ Vor Boethius diente das Nomen ‚persona‘ „ad significandum aliquos dignitatem habentes“: Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I, 29, 3 ad 2: hier lag aber bereits der Anknüpfungspunkt für die spätere Universalisierung: „quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, omne individuum rationalis naturae dicitur persona.“

Eine wesentliche Implikation dieser Universalisierung substantial begründeter Personalität liegt auf der Hand. Ihre Zuschreibung gilt unteilbar für alle Menschen, sofern sie Individuen sind von eben jener Art, der wesentlich eine rationale Natur zukommt. Personen müssen zwar nicht notwendigerweise Menschen sein, denn das Menschsein gehört nicht notwendig zum Begriff der Person. Umgekehrt gilt aber mit Notwendigkeit: Das Personsein gehört zum Begriff des Menschen.¹⁸ Menschen sind Personen, weil sie Menschen sind, was eben heißt: Das Personsein kommt jedem Menschen durch sein Menschsein zu. Es ist das Menschsein in jedem von uns, worin die Würde begründet ist, Person zu sein. So kennen wir es von Immanuel Kant her.¹⁹ Doch Thomas hat diesen Gedanken lange vor Kant formuliert, wenn er die Würde der Person im Fall des Menschen anthropologisch begründet sieht in der Beschaffenheit der menschlichen Natur. Eben darum kann und muss gesagt werden: Jedes Individuum von rationaler Natur wird Person genannt.²⁰ Die personale Würde, die allen Personen per se zukommt, kommt dem Menschen durch seine Existenzbedingungen zu.

Zu fragen ist darum, worin genau diese besondere Würde besteht und welches die jeden Menschen kennzeichnenden Existenzbedingungen sind, die seine Personalität konstituieren. Es soll hier genügen, einige Stichpunkte zu nennen, die natürlich einer weiteren Vertiefung bedürfen. Zunächst zur Würde der Person, worin sie besteht und wie sie sich zeigt. Die Würde ist gebunden an den besonderen Selbststand als Person. Person ist ein ‚subsistens distinctum‘, etwas, dem das Für-sich-sein-können auf besondere Weise zukommt.²¹ Würde kommt der Person daher zuerst und grundlegend zu durch ihre Natur, die unter allen Naturen die größte Würde besitzt, und Würde kommt der Person zu durch sich selbst, durch den ‚modus existendi‘, also die Art ihres Seinsvollzugs.²² Die personale Würde des Menschen besteht also darin, durch sich selbst und um seiner selbst willen zu existieren, also nicht bloß etwas, sondern jemand zu sein, wie Robert Spaemann es formuliert hat.²³ Thomas hat diesen Aspekt des ‚per se existere‘ auch so formuliert, dass wir uns darin unmittelbar wiedererkennen. Personen sind Wesen, die von Natur dazu befähigt sind, frei zu sein.²⁴ Darunter versteht Thomas das Vermögen, über sich zu verfügen und

¹⁸ Ebd., I, 29, 4: „Persona igitur in quacumque natura – sc. Rationalis – significat id quod est distinctum in natura illa: sicut in natura humana significat has carne set haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem, quae quidam non sunt de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae.“

¹⁹ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Zweiter Abschnitt, A 65, zufolge werden „vernünftige Wesen *Personen* genannt ..., weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d.i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin sofern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist)“; vgl. dazu Albert Zimmermann, *Zur Herkunft der Idee der Menschenwürde*, in: *Aufklärung durch Tradition*, hg. v. Hermann Fechttrup, Friedbert Schulze u. Thomas Sternberg, Münster 1995, S. 74-86.

²⁰ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I, 29, 3, ad 2: „Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, omne individuum rationalis naturae dicitur persona.“

²¹ Thomas von Aquin, *Pot.*, 9, 4: „Persona divina significat subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana; et haec est formalis significatio tam personae divinae quam personae humanae.“

²² Thomas von Aquin, *Pot.*, 9, 3: „Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens“. Daraus folgt die Sonderstellung der menschlichen Person: vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I, 29, 3: „Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura“.

²³ Vgl. Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied von ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart 1996.

²⁴ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I, 29, 1: „Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus et non solum aguntur, sicut alia sed per se agunt.“ So auch Thomas von Aquin, *Pot.*, 9, 1, ad 3: „Hoc autem quod

sich zu seinen Akten selbst zu bestimmen. Doch Freiheit gibt erst, wo es Geist gibt, und Geist ist das Vermögen, sich in Beziehung zu setzen zu allem, was ist und dieses frei gewählte Bezogensein noch einmal in sich zu reflektieren. Auch das müsste nach der Seite des Erkennens und des Wollens weiter vertieft werden.²⁵

Zusammenfassend kann im Blick auf die anthropologische Grundlegung menschlicher Personalität bei Thomas gesagt werden: Zum eigentümlichen Wesen menschlicher Personalität gehört, dass die für die personale Würde konstitutiven Merkmale des Selbststands und des Selbstseins der Person per se zukommen durch die menschliche Geistseele, die das Sein der Person konstituiert.²⁶ Darum kann auch das Sein der Seele mit dem Sein der Person nur partiell identisch, aber nicht umfangsgleich sein, denn die Seele ist wohl substantiale Form des Menschen, aber keine vollständige Substanz. Gleiches gilt für das ‚Ich‘ oder das ‚Selbst‘.²⁷ Ein ‚Ich‘ existiert weder substantial noch formal abtrennbar vom Sein des Menschen als individueller leiblicher Substanz. Die Begriffe ‚Mensch‘ und ‚Person‘ sind zwar nicht umfangsgleich, wohl aber als Bezeichnung des ganzen Seins einander zugeordnet, weshalb menschliches Leben als solches immer schon personales Leben ist. Die später am Leitfaden der Sprache gedachte Zusammensetzung führt in die Irre, wie wir noch sehen werden. Auch wenn die Bedeutungen der Worte ‚Mensch‘, ‚Person‘, ‚Selbst‘ verschieden sind: das Sein kommt der Person zu als eben dieser Mensch.²⁸

Zwei wesentliche Aspekte müssen noch kurz benannt werden, um die Substantialität des menschlichen Personseins unverkürzt vor den Blick zu bekommen. Das erste ist das Folgende: Schon die Definition besagt ja, dass nur Individuen einer bestimmten Art Personen sein können. Individualität jedoch bedeutet Unterschiedenheit, und das nicht allein im Hinblick auf akzidentelle Eigenschaften, sondern auch im Hinblick auf die konstituierenden Seinsprinzipien. Konstitutiv für das Sein von Personen ist aber nicht die akzidentelle Verschiedenheit, sondern das substantielle Eigensein der Seele, die zwar der Art nach gemeinsam ist, aber numerisch nicht dieselbe sein kann.²⁹ Die menschliche Geistseele ist per se individuell

est per se agere excellentiori modo convenit substantiis rationis naturae quam aliis. Nam solae substantiae rationales habent dominium sui actus, ita quod in eis est agere et non agere; aliae vero substantiae magis aguntur quam agant. Et ideo conveniens fuit ut substantia individua rationalis naturae speciale nomen haberet.“

²⁵ Dazu hat Josef Pieper Grundlegendes gesagt in seiner Thomas-Interpretation *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, in: *Werke in acht Bänden*, hg. v. Berthold Wald, Bd. 5, Hamburg 1997, S. 99-179.

²⁶ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, III, 2, 1 ad 2: „Ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas: naturae, et personae. Naturae quidem sec. Quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu et potentia, vel materia et forma. Unitas vero personae constituitur ex eis inquantum est unus aliquis subsistens in carne et anima.“

²⁷ Thomas von Aquin, *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*, 15, 2: „Anima autem cum sit pars corporis hominis, non est totus homo, et anima mea non est ego.“

²⁸ Thomas von Aquin, *Summa teologiae*, III, 2, 3: „Tantum hypostasis est cui attribuuntur operationes et proprietates naturae, et ea quae ad naturae rationem pertinent in concreto: dicimus enim quod hic homo ratiocinatur, et est risibilis, et est anima rationale. Et hac ratione hic homo dicitur esse suppositum.“

²⁹ Thomas von Aquin, *Pot.*, 9, 2: „Individuum in genere substantiae speciale nomen sortitur: quia substantia ex propriis principiis individuatur, - et non ex aliquo extraneo - sicut accidens ex subiecto.“ Das war ja der Anlass für Thomas, gegen die averroistische Theorie der Einzigkeit des Geistes die Per-se-Individualität der Geistseele als Subjekt eigener Selbstvollzüge zu verteidigen. Es gilt darum beides: vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, III, 2, 3: „Sicut accidentalis differentia facit alterum, ita differentia essentialis facit aliud“, und: ebd., I, 29, 2 ad 3: „Compositum ex ‚hac materia‘ et ex ‚hac forma‘ habet rationem hypostasis et personae: anima enim et caro et os sunt de ratione hominis, sed haec anima et haec caro et hos os sunt de ratione ‚huius hominis‘.“

und wird nicht erst nachträglich dazu gemacht, gewissermaßen durch die dem menschlichen Individuum zukommenden Akzidentien.³⁰ Das zweite, das es hinzuzufügen gilt, folgt unmittelbar daraus, dass die Geistseele erst in ihrer Verleiblichung das Sein der Person konstituiert. Die Seele ist ‚forma corporis‘, das heißt die von innen her das gesamte Sein prägende Form des Leibes.³¹ Als substantiale Form ist sie daher auch eine einzige, weshalb der Mensch in allen Hinsichten, in seiner Leiblichkeit, Sinnlichkeit und Geistigkeit, Person ist. Nicht etwas am Menschen ist Person, etwa sein Wille oder das ‚Selbst‘, sondern der ganze Mensch. Leiblichkeit und Sinnlichkeit des Menschen sind daher von vornherein personal geprägt und zwar bis hinein in die leibliche Differenz als Mann und Frau.

2 Postklassische Persontheorien: ontologischer Dualismus und Eigenschaftsontologie

Der grundlegende Wandel im Bereich postmetaphysischer Persontheorien hängt zusammen mit dem Wandel der Metaphysik zur Ontologie. Im Unterschied zur Metaphysik ist der Leitgedanke der Ontologie nicht die Substantialität des Seienden, sondern die im Sein des Seienden ontologisch unterscheidbaren Sachgehalte. Seinsanalyse ist daher Konstitutionsanalyse, weil nur so sichergestellt werden kann, dass unterscheidbaren Sachgehalten wie beispielsweise ‚Körperlichkeit‘, ‚Lebendigkeit‘, ‚Wahrnehmungsfähigkeit‘ auf Seiten der erkannten Sache onto-logisch etwas objektiv Gegebenes entspricht. Für Duns Scotus kommt diesem sachlich Gegebenen ein ‚esse obiectivum‘ zu, das im Sein der Sache selbst begründet ist und nicht erst durch die Tätigkeit des erkennenden Verstandes hervorgebracht wird, sofern dieser eine Sache in verschiedenen Hinsichten erfasst. Nicht bloß für die essentiellen Bestimmungen, ebenso für die Akzidentien und schließlich auch für die Materie ist eine sogenannte ‚entitas positiva‘ anzunehmen.³² Die ‚distinctio formalis a parte rei‘, die sogenannte Formaldistinktion vonseiten der erkannten Sache, ist das Grundprinzip dieser neuen Ontologie. Was vom menschlichen Verstand ‚clare et distincte‘ erfasst und unterschieden wird, muss auch einen eigenen Seinsstatus haben, wenn sachhaltige begriffliche Unterschiede nicht ‚leer‘, das heißt ohne Wirklichkeitsbezug bleiben sollen. Die Anwendung dieser Prinzipien führt bei René Descartes und später bei Locke zu einem neuen Verständnis von Personalität. Dabei steht der cartesianische Dualismus dem traditionellen Personbegriff noch insofern nahe, als Descartes an der Identität von Menschsein und Personsein festhalten will, während bei Locke die notwendige Identität von Mensch und Person explizit durch eine bloß kontingente Identität ersetzt wird.³³

³⁰ Thomas von Aquin, *Pot.*, 9, 1 ad 3: „Sicut substantia individua proprium habet quod per se existat ita proprium habet quod per se agat.“

³¹ Vgl. dazu *Summa theologiae*, I, 76: De unione animae ad corpus.

³² Vgl. Berthold Wald, „Accidens est formaliter ens.“ Duns Scotus on Inherence in his Quaestiones subtilissimae on Aristotle’s Metaphysics; in: J. Marenbon (Ed.), *Aristotle in Britain during the Middle Ages*, Turnhout 1996, S. 177-193; dt. in: Wiener Jahrbuch für Philosophie 30 (1998), S. 59-70.

³³ Vgl. Berthold Wald, *Die Erfindung des Selbst. Johannes Duns Scotus – René Descartes – John Locke*, in: *Der Mensch und die Person*, hg. v. Xavier Putallaz u. Bernard Schumacher, Darmstadt 2008, S. 121-132; frz. *L’invention du Moi: Jean Duns Scot, René Descartes, John Locke*, in: diess., *L’humain et la personne*, hg. v. Xavier Putallaz u. Bernard Schumacher, Paris 2008, S. 195-216; poln. *Wynaleziemie podmiotowosci. Jan Duns Szkot – Kartezjusz – John Locke*, in: *Wokół genezy człowieka. Studia i rozprawy*, hg. v. Piotr Stanisław Mazur, Krakau 2013, S. 127-143.

2.1 Descartes: Die menschliche Person als Einheit zweier Substanzen

Für Descartes ist der Mensch die reale Einheit aus zwei Substanzen, die allerdings nicht nur begrifflich distinkt, sondern objektiv real voneinander verschieden sind.³⁴ Diese Verschiedenheit beruht ganz im Sinne der scotistischen Formaldistinktion auf der primären Unterschiedenheit zweier Attribute des Menschen: dem Selbstbewusstsein und der körperlichen Ausdehnung. Als denkendes Wesen ist der Mensch ‚res cogitans‘, und als Körperwesen ist er ‚res extensa‘. Allerdings ist auch für Descartes zunächst einmal fraglich, woher wir die Gewissheit nehmen, dass den begrifflich verschiedenen Attributen ‚Denken‘ und ‚Ausdehnung‘ auch eine vom Denken unabhängige Realität zukommt. Ein erster Weg zur Vergewisserung der Realität und Substantialität des Denkens ist der im zweiten Kapitel der *Meditationes* beschrittene Weg des methodischen Zweifels. Er führt zu der Einsicht in den Vorrang des Ich oder der denkenden Substanz vor allen andern Erkenntnisinhalten. Ich bin mir selbst in den Akten des Selbstbewusstseins auf andere Weise gegeben wie mein Körper, weil auch der Zweifel an meiner Existenz als ein Akt meines Selbstbewusstseins die Gewissheit meiner Existenz verbürgt. Nicht in gleicher Weise gesichert ist dagegen die Realität und Existenz der ausgedehnten Substanz meiner Körperlichkeit, weil mein Bewusstsein hierüber einer Täuschung unterliegen kann.

Der methodische Zweifel sichert also nur die Gewissheit der geistigen Substanz und dies allerdings auch nur für die Dauer der Selbstreflexion. Die reflexiv gesicherte Substantialität des denkenden Ich ist daher außerhalb der Akte der Selbstreflexion keineswegs gewiss. „Denn vielleicht könnte es sogar geschehen, dass ich, wenn ich ganz aufhörte zu denken, alsbald auch aufhörte zu sein.“³⁵ In diesem Stadium der Untersuchung ist es daher noch verfrüht, von der Gewissheit des Gedachten auf die Existenz des gedachten Sachverhalts zu schließen. Die oft unter Namen von Descartes zitierte Formel für die Selbstvergewisserung des Ich lautet darum auch nicht „cogito ergo sum“ sondern: „sum ... quamdiu cogito“.³⁶

Ein aus Sicht von Descartes tragfähiges Argument für die Substantialität von denkendem Ich und dem Sein des Körpers findet sich erst im dritten und sechsten Kapitel der *Meditationes*. Die Gewissheit der Existenz von Körper und Geist ist dort klarerweise nicht mehr erkenntnispsychologisch, sondern ontologisch begründet unter der Voraussetzung, dass alles, was ‚clare et distincte‘ als unterschieden erkannt ist, auch real unterschieden sein muss.³⁷ Diese keineswegs selbstevidente Korrelation zwischen begrifflicher Unterschiedenheit und realer Unterschiedenheit wird in der sechsten Meditation damit begründet, dass das begrifflich Unterschiedene von Gott ohne Widerspruch auch als real existent hätte gesetzt werden können.³⁸ Faktisch

³⁴ Belege dafür finden sich in allen Hauptschriften von René Descartes – die Bandzählung folgt hier und im Folgenden der Ausgabe von Charles Adam u. Paul Tannery, *Oeuvres de Descartes*: vgl. dort *Discours*, Bd. 6, §. 32 f.; *Meditationes*, Bd. 7, S. 78; *Principia*, Bd. 11, S. 330.

³⁵ Descartes, *Meditationes*, Bd. 7, S. 27.

³⁶ Ebd.: „Ego sum, ego existo, certum est. Quamdiu autem? nempe quamdiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerim“.

³⁷ Vgl. Descartes, *Meditationes*, Bd. 7, S. 13 – Synopsis 3 – : „daß alle die Dinge, die man klar und deutlich – clare et distincte – als verschiedene Substanzen begreift, wie das für Geist und Körper zutrifft, in der Tat substantiell verschiedene Dinge sind.“

³⁸ Vgl. ebd., Bd. 7, S. 77: „So genügt es, eine Sache – una res, d. i. Sachgehalt – ohne eine andere klar und deutlich – clare et distincte – einzusehen, um mir die Gewissheit zu geben, dass die eine von der anderen – sc. real – verschieden ist, da wenigstens Gott sie getrennt setzen kann.“

existiert zwar nur die Einheit von denkender und ausgedehnter Substanz als Einheit von Geist und Körper im Sein des Menschen. Dennoch sind Ausgedehnt-sein und Denkend-sein real verschiedene Sachverhalte, wovon keiner des anderen bedarf, um existieren zu können. Eine denkende Substanz könnte auch ohne einen Körper existieren und darum real getrennt von einer ausgedehnten Substanz geschaffen sein.

Hier sieht man deutlich den Einfluss und die Wirkung der scotistischen Formaldistinktion. Für die substantiale Verschiedenheit und objektive Realität der Erkenntnisinhalte ist nur ihre Trennbarkeit, aber nicht reale Getrenntheit erforderlich, die zumindest Gott ohne Widerspruch hätte bewirken können. So ist der Mensch zwar real die Einheit von zwei Substanzen. Doch es ist dies nur eine kontingente Einheit, sofern die eine Substanz nicht notwendig mit der anderen Substanz verbunden ist. Da ein echter Dualismus zweier Substanzen nur eine kontingente Einheit erlaubt, ist der Mensch zwar die von Gott gewollte Einheit der Substanzen Körper und Geist, die jedoch von sich her nur akzidentell auf einander bezogen sind. Descartes hatte jedenfalls Veranlassung seinem Schüler Henricus Regius in einem Brief dringend zu raten, bei jeder Gelegenheit öffentlich zu bekunden, „daß du glaubst, der Mensch sei ein wahres *ens per se*, nicht ein *ens per akzidens*, und der Geist sei real und substantiell mit dem Körper vereint.“³⁹ Allerdings ist ein bloßes Versichern der realen Einheit kein tragfähiges Argument, wenn das vorausgesetzte Unterscheidungsprinzip der Formaldistinktion einer solchen Einheit per se die Begründung entzieht.

2.2 Locke: Differenz von Mensch und Person

Wie Descartes beruft sich auch Locke für die Unterscheidung des Mentalen vom Körperlichen sowohl auf die Verschiedenheit der Sachgehalte – *different ideas* – wie auf den unterschiedlichen Gewissheitsgrad unserer Erkenntnisquellen und deren korrespondierender Objekte. „Denn während ich durch Sehen, Hören usw. erkenne, daß außer mir ein körperliches Wesen, das Objekt jener Wahrnehmung – *sensation* –, besteht, erkenne ich mit noch *größerer Sicherheit*, daß in mir ein geistiges Wesen ist, das sieht und hört.“⁴⁰ Das Körperliche und das Geistige sind nicht bloß der erkannten Sache nach, sondern auch in ihrem Gewissheitsgrad nach objektiv verschieden.

Sofern zwischen objektiv verschiedenen Sachgehalten kein definitorischer Zusammenhang besteht, bestreitet Locke die notwendige Identität zwischen dem Sein als Mensch und dem Sein als Person. Dann gibt es auch keinerlei Gewissheit darüber, ob eine bestimmte Person mit einem bestimmten Menschen nicht bloß faktisch identisch ist. Wir wissen nämlich nicht mit Bestimmtheit, was die substantielle Identität des Menschseins begründet, und folglich auch nicht, was ein personales Selbst mit diesem menschlichen Individuum verbindet. Erfahrungszugang haben wir nur in zwei unterschiedlichen Bereichen: Zum einen sind uns die Eigenschaften der Körperdinge durch Vermittlung der äußeren Sinne gegeben, während die zugrundeliegende Substanz als Träger dieser Eigenschaften lediglich hinzugedacht

³⁹ Descartes, Bd. 3: *Correspondance*, S. 493; zitiert nach Dominik Perler, *René Descartes*, München 2006, S. 213. Hervorhebungen im Original.

⁴⁰ John Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, Hamburg 1981, Bd. 1, S. 380; engl. *An essay concerning human understanding*, hg. v. Peter H. Nidditch, Oxford 1975, II, 23, § 15, S. 306. Hervorhebung von mir.

wird: „Unsere Idee der Substanz ... ist nur etwas, ich weiß nicht was, das angenommen wird, um die Ideen, die wir Akzidentien nennen, zu tragen.“⁴¹ Zum anderen kennen wir mittels des inneren Sinns nur unsere eigenen Bewusstseinszustände.

Locke definiert den Personbegriff dann in einer Weise, die auf den ersten Blick wie eine Präzisierung der frühmittelalterlichen Persondefinition des Boethius aussehen mag, tatsächlich aber eine grundsätzliche, erkenntnistheoretisch begründete Abkehr vom substanzontologischen Personbegriff impliziert. Der Ausdruck ‚Person‘ steht zwar für „a thinking intelligent Being, that has reason and reflection, and can consider it self as it self, the same thinking thing in different times and places.“⁴² Doch die an Boethius erinnernde Bezugnahme auf ein ‚intelligentes Wesen‘ beziehungsweise ein ‚denkendes Ding‘ impliziert bei Locke gerade keine Substanzannahme mehr, da das Sein der Person ausschließlich in der Bewusstheit bestehen soll, die untrennbar mit den Akten des Denkens verbunden ist: „only by that consciousness, which is inseparable from thinking“.⁴³

Locke lässt den Substanzbegriff nicht einmal als Seinsprinzip des menschlichen Individuums gelten, geschweige denn im Hinblick auf die ontologische Grundlegung der Person. „Denn ‚dieselbe Substanz sein‘, ‚derselbe Mensch sein‘ und ‚dieselbe Person sein‘ sind drei ganz verschiedene Dinge, da *Person*, *Mensch* und *Substanz* Bezeichnungen für drei verschiedene Ideen sind.“⁴⁴ Das Kriterium der Identität von Personen fällt so mit dem Kriterium der Selbstbewusstheit zusammen, sofern das Bewusstsein des je eigenen Selbst das Sein von Personen nicht bloß anzeigt, sondern unmittelbar konstituiert. „*Personal identity* consists not in the identity of substance, but ... in the identity of *consciousness*.“⁴⁵ „Denn wenn die Identität des Bewußtseins es bewirkt, daß jemand ein und derselbe ist, so beruht die Identität der Person offenbar allein hierauf.“⁴⁶

Der Umfang des bewusstseinstheoretischen Personbegriffs ist damit enger und weiter zugleich als im substanzontologischen Begriff der Person des Mittelalters. Er ist enger, weil das Menschsein nicht schon das Selbstsein der Person impliziert. Nicht die menschliche Natur, auch nicht ein Bewusstsein,vermögen‘, sondern allein die erinnerte wie antizipierte Abfolge bewusster ‚Akte‘ der Selbstwahrnehmung konstituiert das Sein der Person, die sich als sie selbst erfasst. Der schlafende Sokrates ist dann als Person nicht bloß verschieden vom wachenden Sokrates; er ist strenggenommen keine Person, solange er schläft. Der Umfang des bewusstseinstheoretischen Personbegriffs ist andererseits weiter, insofern alles, was ein Selbstbewusstsein hat, auch Person genannt werden kann, gleichgültig, wer oder was jetzt oder künftig als Inhaber dieses Bewusstseins auftreten mag: Tiere ebenso wie intelligente Maschinen. Der menschliche Leib ist für das Sein der Person nicht

⁴¹ Ebd.

⁴² Locke, *An essay concerning human understanding*, a.a.O., II, 27, § 9; S. 335.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, Bd. 1, S. 416; Ders., *Essay*, II, 27, § 7; S. 332. Hervorhebung im Original.

⁴⁵ Locke, *An essay concerning human understanding*, II, 27, § 19; S. 342. Hervorhebung im Original. Vgl. auch Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, Bd. 1, Kap. 27, S. 425: „Die Identität der Person erstreckt sich also nicht weiter als das Bewußtsein.“ Locke, *An essay concerning human understanding*, II, 27, § 14, S. 339.

⁴⁶ Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, Bd. 1, S. 421; Ders., *An essay concerning human understanding*, II, 27, § 10, S. 336.

konstitutiv. Leiblichkeit ist darum nur eine Raum-Zeit-Stelle, an der sich eine Person erfährt. Von außen, aus der Beobachterperspektive, kann nicht einmal gesagt werden, ob mit diesem Leib eine Person gegeben ist, oder nur ein Automat, der das Verhalten einer Person simuliert.

3 Gegenwärtige Personkonzepte: reiner Moralbegriff und fließende Identität

Einige, nicht alle gegenwärtigen Persontheorien nehmen explizit Bezug auf die ‚Klassiker‘ der neuzeitlichen Persontheorien, sofern damit der substanzontologische Personbegriff aus dem Spiel ist und wir freie Bahn zu haben scheinen, Personalität zu definieren in Abhängigkeit von unseren Interessen.⁴⁷ Ich werde mich auf zwei Positionen beschränken und eine dritte nur andeutungsweise skizzieren.

3.1 Person als reiner Moralbegriff: eine Aktualisierung von Locke

In einem Artikel mit dem Titel *Abortion and Infanticide*⁴⁸ hatte der amerikanische Philosoph Michael Tooley im Zusammenhang mit der in Amerika und Europa geführten Abtreibungsdiskussion den Versuch unternommen, auf der Basis des von Locke definierten Personbegriffs „eine vollständig liberale Position zur Abtreibung zu formulieren“.⁴⁹ Die in Anlehnung an die Persontheorie John Lockes zu entscheidende Frage lautet für ihn: „Trifft es wirklich *unzweifelhaft* zu, dass neugeborene Babys Personen sind?“⁵⁰ Das Wort ‚unzweifelhaft‘ ist im Text gesperrt gedruckt. Schon die Hervorhebung des möglichen Zweifels macht klar, dass es von dem vorausgesetzten Personbegriff abhängt, ob unsere gewöhnliche Auffassung, der zufolge Kinder und Neugeborene selbstverständlich Personen sind, gut begründet ist. Normalerweise sind wir ja bereit, eine bestimmte Voraussetzung als selbstverständlich zu akzeptieren, die jedoch „nicht vorteilhaft“⁵¹ für eine ‚liberale Position‘ sein kann. Diese Voraussetzung besteht in der „Tendenz, Ausdrücke wie ‚Person‘ und ‚menschliches Wesen‘ synonym zu gebrauchen“.⁵² Und wie wir bereits wissen, liefert die substanzontologische Auffassung menschlicher Personalität die stärkste Rechtfertigung für diesen Sprach- und Denkgebrauch.

⁴⁷ Selbstverständlich gibt es auch moderne Weiterführungen des Personbegriffs auf der Linie von Thomas von Aquin, deren bedeutenste Karol Wojtyła vorgelegt hat: vgl. Karol Wojtyła, *Person und Tat*, Freiburg, Basel u. Wien 1982; ferner Ders., *Betrachtungen über das Wesen des Menschen*, hg. v. Hanns-Gregor Nissing, München 2017, sowie Ders., *Was ist der Mensch? Skizzen zur Anthropologie*, hg. v. Hanns-Gregor Nissing, München 2011.

⁴⁸ Michael Tooley, *Abortion and Infanticide*, in: *Philosophy and Public Affairs* 2.1 (1972) S. 37-65; dt. *Abtreibung und Kindstötung*, in: *Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord*, hg. v. Anton Leist, Frankfurt am M. 1990, S. 157-195. Ein Buch Michael Tooleys mit demselben Titel folgte Oxford 1983. Entscheidend beigetragen zur Verbreitung dieser Ansichten hat jedoch erst Peter Singer, der sich in seinen wichtigsten Thesen – zum Speziesismus und Personbegriff, zum Verhältnis von Abtreibung und Kindstötung – ausdrücklich auf Tooley bezieht; vgl. Peter Singer, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1984, S. 113 ff., S. 168-173.

⁴⁹ Tooley, *Abtreibung und Kindstötung*, a.a.O., S.157.

⁵⁰ Ebd., S. 161. Hervorhebung im Original.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd., S.160.

Nun kommt auch Tooley nicht darum herum anzuerkennen, dass Kinder vor Ihrer Geburt erwiesenermaßen ebenso menschliche Wesen sind, wie Kinder nach ihrer Geburt, und dass Kinder sich von erwachsenen Menschen nur in ihrem Entwicklungsstadium, aber nicht in ihrem Menschsein unterscheiden. Die für Tooley entscheidende Frage ist jedoch, ob menschliche Embryonen und Kinder nach ihrer Geburt auch Personen sind. Was es zu klären gilt, ist folglich die Frage, wodurch ist der Mensch Person? Diskussionsfähig sind für Tooley nur zwei Positionen, die zu gegensätzlichen Konsequenzen führen, und die sich unschwer als die klassische substanzontologische Persontheorie auf der einen und die von Locke begründete eigenschaftsontologische Persontheorie auf der anderen Seite unterscheiden lassen. Es hängt so von der vorausgesetzten Persontheorie ab, ob die unbedingte Geltung des Tötungsverbots prinzipiell für alle Menschen gleichermaßen gilt, oder aber, ob das Tötungsverbot Einschränkungen erlaubt mit weitreichenden Folgen. Die biologische Artgleichheit aller Menschen ist jedoch für Tooley nur dann ein Argument für die Unteilbarkeit der menschlichen Würde und des Rechts auf Leben, wenn eine reale Identität von Mensch und Person besteht. Unter dieser Voraussetzung kann es keinen Unterschied im Lebensrecht von menschlichen Föten, Neugeborenen und Erwachsenen geben. Und weil die Artgleichheit außer Zweifel steht, hängt eine konsistente Rechtfertigung der liberalen Interessenlage vor allem daran, die ontologische Verschiedenheit von Menschen und Personen zu behaupten. An dieser Stelle bringt Tooley den Personbegriff Lockes ins Spiel, der ‚different ideas‘ von Mensch und Person schon als hinreichend dafür ansieht, die Nichtidentität von Menschsein und Personsein zu behaupten. Beide Ausdrücke bedeuten ja in der Tat nicht ganz dasselbe. Daraus meint Tooley mit Locke schließen zu können, dass auch die Identitätsbedingungen für Menschsein und Personsein nicht dieselben sind. Die Identität als Mensch sei biologisch zu definieren durch die allgemeine Artzugehörigkeit, während die Identität als Person zu definieren sei durch das Vorhandensein bestimmter Eigenschaften. Die für die Zuschreibung von Personalität erforderlichen Eigenschaften sind wie schon bei Locke selbstbezogene Bewusstseinseindrücke – ein Selbst zu haben – und ein zukunftsorientiertes Selbstverhältnis – Wünsche zu haben – . Diese Eigenschaften werden jedoch erst einige Zeit nach der Geburt ausgebildet und sind an die Fähigkeit zur Selbstreflexion gebunden. Wo diese Eigenschaften nicht oder nicht hinreichend vorhanden sind, haben wir es zwar mit Menschen, aber nicht mit Personen zu tun. Embryonen, Kinder im ersten Lebensjahr, aber auch geistig Behinderte und Demenzkranke, sind dann keine Personen beziehungsweise sind es nicht mehr. Sie haben insofern auch kein uneingeschränktes Recht auf Leben, das Tooley nur Personen zugestehen will.⁵³

Dieser explizit im Anschluss an John Locke formulierte Personbegriff soll der Rechtfertigung dienen, „Quasipersonen“⁵⁴, die gleichwohl Menschen sind, unter bestimmten Umständen töten zu dürfen, und zwar gleichermaßen dann, wenn ein überwiegendes – eigenes wie fremdes – Interesse an ihrem Tod besteht.⁵⁵ Tooleys

⁵³ Singer, *Praktische Ethik*, a.a.O., S. 134 f., hat diese Auffassung Tooleys noch radikalisiert, wenn er behauptet, dass in Abhängigkeit von den genannten personkonstitutiven Eigenschaften „manche Angehörigen anderer Gattungen ... Personen – sc. sind – : manche Angehörigen unserer eigenen Gattung sind es nicht. ... So scheint es, daß etwa die Tötung eines Schimpansen schlimmer ist als die Tötung eines schwer geistesgestörten Menschen, der keine Person ist.“

⁵⁴ Tooley, *Abtreibung und Kindstötung*, a.a.O., S. 192.

⁵⁵ Unter dieser Voraussetzung wäre auch die experimentelle Manipulation – ohne therapeutischen Nutzen für die Betroffenen selbst – zu rechtfertigen, wenn sie an sozial isolierten Nicht-Personen im Interesse eines dringend erwünschten, aber sonst kaum erreichbaren medizinischen Fortschritts zur künftigen Behandlung von Personen vorgenommen wird.

Vorschlag, den Ausdruck ‚Person‘ nicht ontologisch, sondern wegen seiner Nützlichkeit für die Rechtfertigung von Abtreibung und Euthanasie als „reinen Moralbegriff“⁵⁶ zu verwenden, ist allerdings nur eine Frage der Etikettierung und philosophisch unerheblich. Philosophisch erheblich ist allein die Frage, ob der von Tooley für seine moralphilosophische Agenda wiederbelebte eigenschaftsontologische Personbegriff Lockes in sich konsistent ist oder nicht. Und daran gibt es erhebliche Zweifel, wie wir gleich sehen werden. Das bedeutet freilich nicht, dass die eigenschaftsontologische Persontheorie über den Bereich der philosophischen Kritik hinaus wirkungslos geblieben ist. So zielen im Bereich der so genannten ‚reproduktiven Gesundheit‘ einzelne Beschlüsse der Vereinten Nationen, der europäischen Union und ihrer Mitgliedstaaten darauf ab, die Unteilbarkeit der Menschenrechte an einschränkende Bedingungen zu knüpfen, um ein allgemeines Menschenrecht auf Abtreibung und Euthanasie zu begründen.⁵⁷ Dies soll dadurch erreicht werden, dass zwischen ‚Personwürde‘ und ‚Menschenwürde‘ zu unterscheiden ist, um die Unteilbarkeit der Menschenrechte an den Personstatus zu binden. Die ‚Würde‘ der Person wird dann nicht mehr ungeteilt allen Menschen zukommen, sondern nur Menschen unter einer bestimmten Beschreibung, nämlich bei Vorliegen der erforderlichen Eigenschaften. Das Ziel ist klar: Künftig sollen Menschen nur dann unveräußerliche Rechte haben, wenn sie Personen sind.⁵⁸

3.2 Person ohne Identität: eine Aktualisierung der Kritik an Locke

Abgesehen von dem offenkundig wahrheitsindifferenten Interesse, eine beliebige, für die liberale Agenda passende Begründung zu suchen, stellt sich aber doch die Frage, ob der für das liberale Projekt der Emanzipation vorteilhafte eigenschaftsontologische Personbegriff sich überhaupt als konsistent ausweisen lässt. Die Hauptschwierigkeit einer Ontologie, die an Stelle von Substanzen auf empirisch feststellbare Eigenschaften rekurriert, ergibt sich in der Frage der Identität. Diese Schwierigkeit ist immer dieselbe, ganz unabhängig davon, ob es sich dabei um materielle oder mentale Eigenschaften handelt: Damit wechselnde Eigenschaften die Eigenschaften von etwas Bestimmtem sein können, ist ein unveränderlicher Bezugspunkt vorausgesetzt. Andernfalls geht alles ineinander über, und nur der Wandlungsprozess selbst, aber nicht das darin sich Wandelnde hätte eine bestimmbar Substantialität. Eine bemerkenswerte Diskussion dieser Schwierigkeit findet sich bereits im platonischen *Symposion* und zwar sowohl mit Bezug auf eine – modern ausgedrückt – materialistische Prozessontologie, wie sie von Heraklit vertreten wurde, als auch mit Bezug auf immaterielle Bewusstseinsprozesse. Nicht bloß die Diskontinuität materieller Prozesse, sondern ebenso die Prozessualität und Diskontinuität von introspektiv zugänglichen Vorstellungsinhalten lässt nirgends einen festen Bezugspunkt erkennen, der Halt und Orientierung verleihen könnte. Wir bemerken vielmehr, „daß auch die Erkenntnisse nicht nur teils entstehen, teils vergehen und wir nie dieselben sind in Bezug auf die Erkenntnisse, sondern daß auch jeder einzelnen Erkenntnis dasselbe begegnet“.⁵⁹ Platon sieht auch bereits das

⁵⁶ Tooley, *Abtreibung und Kindstötung*, a.a.O., S. 159 ff.

⁵⁷ Papst Johannes Paul II., *Evangelium vitae*, Enzyklika v. 25. März 1995, 50, sah in dieser Perversion der Menschenrechte die deutlichsten Anzeichen einer ‚Kultur des Todes‘.

⁵⁸ Vgl. Berthold Wald, *Menschenwürde und Menschenrechte. Unverzichtbarkeit und Tragweite naturrechtlicher Begründungen*, in: *Naturrecht und Kirche im säkularen Staat*, hg. v. Hanns-Gregor Nissing, Wiesbaden 2016, S. 53-74.

⁵⁹ Platon, *Symposion*, 208 a 1 ff.

Problem, in der erinnernden Vergegenwärtigung vergangener Bewusstseinsinhalte ein täuschungsfreies Kriterium für die Identität der Person zu besitzen, da vergangene Bewusstseinsakte als erinnerte nur innerhalb des gegenwärtigen Bewusstseinshorizontes gegeben sind und also auch vom gegenwärtigen Bewusstsein neu hervorgebracht sein können. In dem Fall wären es dann nur scheinbar dieselben Bewusstseinsakte der scheinbar selben Person, weil die Introspektion über kein Kriterium verfügt, erinnerte Gehalte des Bewusstseins von gegenwärtigen Bewusstseinsinhalten zu unterscheiden.⁶⁰

In ähnlicher Weise hatte Hume gegen Lockes introspektiv gesicherte Gewissheit eines Selbst argumentiert und dabei auch den Substanzbegriff der Schulmetaphysik zu Recht als ‚uneinsichtige Chimäre‘ abgetan. In diesem Zusammenhang wird leicht übersehen, dass seine Kritik vor allem dem Subjektbegriff gilt, der sich bei Locke zwar hilfsweise noch auf ein unbestimmbares Suppositum stützt, die Identität der Person jedoch in die Kontinuität von Bewusstseinseindrücken verlegt und das menschliche Individuum lediglich als das Suppositum versteht, dem diese Eigenschaften zuzuschreiben sind.⁶¹ Dieses auch Locke selbst uneinsichtige Supposition vergleicht Hume mit einer Theaterbühne, auf der allerlei zu sehen ist, mit Ausnahme eines ‚Selbst‘. Was Locke dafür hält, ist aber nichts weiter als ein durch die Erinnerung zusammengefügtes „Bündel oder eine Sammlung unterschiedener Wahrnehmungseindrücke“.⁶² Darum hält Hume den Disput um die Identität der Person auf dieser Basis nur für einen philosophisch unergiebigem Streit um Worte, mit Ausnahme der Fiktion oder der Behauptung eines eingebildeten Prinzips der Verbindung unserer Wahrnehmungsinhalte.⁶³ Darüber lohnt es sich zu streiten.

Und dieser Streit ist inzwischen wieder voll entbrannt, zum Teil wiederum auf der Linie der von Hume vorgebrachten Kritik. Radikale Reduktionisten wie Derek Parfit vertreten die Auffassung, dass es nur zwei Sichtweisen gibt, zwischen denen man wählen kann: für die einen, die Anhänger von Descartes und Locke, gibt es so etwas wie ‚separat existierende Entitäten‘ – das ‚Ego‘ im ‚ego cogito‘ oder das ‚Selbst‘ im Fluss der Wahrnehmungen. Und für die anderen, die wie Parfit den Standpunkt des Materialismus vertreten, gibt es nichts, was von unseren Gehirnen, Körpern und Erfahrungen verschieden wäre. Diese zweite Auffassung hält Parfit für zutreffend.⁶⁴ Der Reduktionist räumt zwar ein, dass es zulässig sei, von Personen als Subjekt von Erfahrungen zu sprechen, bestreitet jedoch „that the subject of

⁶⁰ Ebd., 208 a 4ff.: „Denn was man nachsinnen heißt, geht auf eine ausgegangene Erkenntnis. Vergessen nämlich ist das Ausgehen einer Erkenntnis. Nachsinnen aber bildet *statt* der abgegangenen eine Erinnerung ein und erhält so die Erkenntnis, daß sie *scheint, dieselbe zu sein*“ – *auten dokei einai*. Hervorhebung von mir.

⁶¹ Vgl. Humes kritische Anmerkungen über „*personal identity*, which has become so great a question in philosophy“, in: Hume, *A Treatise of Human Nature*, I, 4, 6, S. 259; Ausgangspunkt seiner Kritik im 6. Abschnitt des Ersten Buches – *Of personal identity* – ist ein Selbstverständnis der Person im Sinne der von Descartes und Locke vertretenen subjektiven Gewissheit, ein Selbst zu sein: vgl. ebd., S. 251: „There are some philosophers, who imagine we are every moment intimately conscious of what we call our SELF.“ (Hervorhebung im Original). Hume hält dieser Auffassung entgegen, dass die Identität der Person grundsätzlich nicht über die Akte der Selbstreflexion zu begründen ist; vgl. ebd., I, 4, 3, S. 222: „Every quality being a distinct thing from another, may be conceiv'd to exist apart and may exist apart, not only from every other quality, but from that unintelligible chimera of a substance.“

⁶² Ebd., S. 252: „nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement.“

⁶³ Ebd., S. 262: „All the disputes concerning the identity of connected objects are merely verbal, except so far as the relation of parts give rise to some fiction or imaginary principle of union.“

⁶⁴ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1984, S. 273: „On one view, we are separately existing entities, distinct from our brains and bodies and our experiences, and entities whose existence must be all-or-nothing. The other view is the Reductionist View. And I claim that, of these, the second view is true.“

experiences is a separately existing entity, distinct from a brain and body, and a series of physical and mental events.“⁶⁵ Wenn einerseits die Identität unserer Person nicht auf der Identität ihrer materiellen Zusammensetzung beruhen kann und andererseits solche chimärischen Entitäten wie das cartesianische ‚Ego‘ oder das Lockesche ‚Self‘ als Subjekt der Erfahrung nicht nachweisbar sind, dann sollten wir unsere diesbezüglichen Überzeugungen aufgeben und Personen wie ‚clubs‘ – so Hume – oder ‚political parties‘ – so Robert Nozick – betrachten.⁶⁶ Für solche Dinge gibt es keine durchgehende Identität, sondern nur Relationen zwischen einzelnen Phasen – mit unterschiedlichen Mitgliedern. Jeweils heute dieselbe Partei oder dieselbe Person einer vergangenen Phase zu sein, heißt dann „to be that thing’s closest continuer ... The present person whom we judge to be this past person is the present person who has the greatest continuity with this past person.“⁶⁷ Erinnerung stellt nur den Bezug auf ihren unmittelbaren Vorgänger her und verleiht der Person auch nur eine psychologische Kontinuität, aber keine reale Identität; die Gesamtheit der Personenfolge hat also kein Bewusstsein ihrer selbst: „This bundle of elements is void of Self.“⁶⁸ Damit sind wir heute ziemlich genau da wieder angekommen, wo uns Platon und Hume in ihrer Kritik der materialistischen wie mentalistischen Prozessontologie abgesetzt haben.

3.3 Person als synthetisches Konstrukt mit fließender Identität: Cyborg und Gender

Kennzeichnend für den gegenwärtigen Diskurs über die Person ist eine Sichtweise der menschlichen Person, die auf die völlige Auflösung des Personbegriffs hinausläuft. Personen sind nichts irgendwie Gegebenes, weder substantial als leibhaftige Menschen noch reflexiv als davon ontologisch zu unterscheidende Subjekte. Personen sind nichts weiter als ein synthetisches Konstrukt mit fließender Identität. Davon soll zum Schluss noch kurz die Rede sein. Der Begründungskontext dieser Auffassung geht natürlich weit über die Frage nach dem Sein von Personen hinaus und reicht zurück bis in die frühe Phase der positivistischen Metaphysikkritik. Das Verbindende des Positivismus mit späteren Formen der Metaphysikkritik ist der Anti-Essentialismus, der heute vornehmlich in Gestalt des Konstruktivismus das Feld beherrscht. Ich zitiere Richard Rorty, der dem Konstruktivismus in der amerikanischen wie in der kontinentalen Philosophie zum Durchbruch verholfen hat. Rorty schreibt:

„Autoren wie Goodman, Putnam und ich selbst – ... – sc. denken, dass – es kein beschreibungsunabhängiges So-Sein der Welt, kein So-Sein unter keiner Beschreibung gibt.“⁶⁹

⁶⁵ Ebd., S. 223.

⁶⁶ Ebd., S. 277, S. 477.

⁶⁷ Ebd., S. 477.

⁶⁸ Ebd., S. 502 – im letzten Abschnitt der Anhänge unter der Überschrift *Buddha’s view*. Damit endet das Buch! Das war allerdings schon Johann Gottlieb Fichtes Einsicht, wenn er den unendlichen Prozess der Selbstvergewisserung als Aufhebung aller Gewissheit um das eigene Selbst verstand; vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1797, in: *Fichtes Werke*, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Neudr. Berlin 1971, Bd. 1, S. 526: „Wir werden sonach ins Unendliche fort für jedes Bewußtsein ein neues Bewußtsein bedürfen, dessen Objekt das erstere sei und sonach nie dazu kommen, ein wirkliches Bewußtsein annehmen zu können.“

⁶⁹ Richard Rorty, *Wahrheit und Fortschritt*, Frankfurt am M. 2000, S. 128.

Ludwig Wittgensteins Sprachspielmodell des Weltverstehens ist diesen Philosophen noch zu statisch und zu eng. Die Beschreibungsabhängigkeit unseres Wissens von der Wirklichkeit beruht für Rorty nicht allein auf vorgegebenen Sprachspielen, sondern auf der sozialen Konstruktion unserer Begriffe. Als sozial konstruiert gelten ihm nicht bloß die Beschreibungen der Welt, sondern auch die Tatsachen selbst. Ein solcher Tatsachenkonstruktivismus lässt definitiv keinen Raum mehr für die Beschreibungsabhängigkeit der Realität. Es gibt keine ‚Dinge an sich‘. Nicht bloß unserer Begriffe, sondern auch sogenannte ‚Tatsachen‘ wie Berge, Giraffen, der Heliozentrismus und selbstverständlich auch Personen, der menschliche Leib, Mann und Frau – alles das ist nicht bloß in seiner Bedeutung, sondern schon in der Wahrnehmung sozial konstruiert.

Bezogen auf die Frage nach dem Sein von Personen lässt sich das in folgenden Punkten deutlich erkennen: in der Negation der Leiblichkeit als einer vorgegebenen Verfassung menschlicher Personalität, in der Negation der Geschlechterdifferenz von Mann und Frau, schließlich und beides zusammengekommen, in der Behauptung einer fließenden Identität.⁷⁰ Ich beschränke mich auf die Negation der Leiblichkeit. Leib wird dabei auf Körper reduziert, der als kulturelles Artefakt zu unserer Verfügung steht, und die biologisch vorgegebene Sexualität wird auf ‚Gender‘ als frei wählbares soziales Geschlecht reduziert. Weil es gemäß dieser Auffassung keine natürlichen Körper gibt, ist es auch nicht widernatürlich, den menschlichen Körper zu verändern, etwa durch chirurgische und chemische Geschlechtsumwandlung wie auch mit Hilfe synthetischer Verfahren und einer darauf beruhenden Neuprogrammierung seiner Funktionen. Der dafür von feministischer Seite eingeführte Begriff Cyborg – das meint: Cyber-Organismus – mag einstweilen noch wenig Realität besitzen. Aber die damit verbundene Intention ist klar: sie zielt auf einen Transhumanismus, für den der natürliche Mensch lediglich das Material und die Vorstufe ist.

Die Verbindung dieser Auffassungen zu den neuzeitlichen Persontheorien ist leicht zu sehen, am deutlichsten in der Auffassung des Körpers als veränderbarem kulturellem Artefakt. Schon für Descartes ist der menschliche Körper ein ausgedehntes Ding mit unterschiedlichen Funktionen. Der lebendige Körper ist nicht Leib, sondern Maschine, die durch die Natur programmiert ist und die heute durch den Menschen umprogrammiert werden soll. In diesem mechanistischen Paradigma sind alle späteren Entgrenzungen natürlicher Eigenschaften der menschlichen Person bereits angelegt. Die anti-essentialistische Behauptung einer fließenden Identität wiederum ist unschwer in Verbindung zu bringen mit der ontologischen Leerstelle einer lediglich bewusstseinstheoretisch oder eigenschaftsontologisch begründeten Personalität. Schon Platon hatte, wie erwähnt, den Finger auf diese Leerstelle gelegt. Und wo dies heute geschieht, steht die Kritik am Begriff personaler Identität in der Nachfolge von Hume. „Die Kehrseite der reflexiven Setzung – sc. des Subjekts – ist der mit ihr einhergehende ontologische Freiraum, der Begriff und Philosophie der Person wie ein Schatten folgt.“⁷¹ Die im Bemühen um eine Erneuerung der „Philosophie der Person“ festgestellte „semantische Lücke im Begriff der Person“⁷² ist

⁷⁰ Vgl. dazu Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Fließende Identität? Gender – eine Theorie auf dem Prüfstand*, in: Diess., *Frau – Männin – Mensch. Zwischen Feminismus und Gender*, Kevelaer 2016, S. 168-200.

⁷¹ Dieter Sturma, *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*, Paderborn, München, Wien u. Zürich 1997, S.56.

⁷² Ebd., S. 56.

jedoch vor allem eine ontologische Lücke, die anfällig macht für die Kritik des Reduktionismus. Es ist darum nicht mit ad hoc eingeführten, sich ergänzenden Perspektiven zur Wiedergewinnung eines umfassenden Verständnisses menschlicher Personalität getan.⁷³ Was nützt, ist eine Rehabilitierung der unter den Bedingungen spätmittelalterlicher Metaphysik-Vergessenheit missdeuteten substanzontologischen Begründung menschlicher Personalität.

Recebido para publicação em 02-03-26; aceito em 25-04-26

⁷³ Ebd., S. 359, These 47: „Die Identität der Person vollzieht sich in ontologischen, epistemologischen, epistemischen und moralischen Kontexten“.