

DIETMAR HÜBNER (Hrsg.)

Dimensionen der Person: Genom und Gehirn

mentis
PADERBORN

Inhaltsverzeichnis

Vorwort und Übersicht	7
<i>Dietmar Hübner</i>	
Person, Genom und Gehirn. Eine Einführung	23
<i>Jan-Hendrik Heinrichs</i>	
Die Anwendbarkeit etablierter ethischer Begriffe auf aktuelle bioethische Problemstellungen	57
<i>Ulrich Steckmann</i>	
Genetischer Zufall und die Autonomie zukünftiger Personen	83
<i>Arnd Pollmann</i>	
Die Integrität der Person. Plädoyer für ein erweitertes Personenkonzept aus Anlass der Debatten um Embryonenschutz und Hirnforschung	103
<i>Sonja Rothärmel</i>	
Eingriffe in Gehirn und Genom mit dem Ziel oder dem Risiko der Persönlichkeitsveränderung – Der rechtliche Rahmen für eine gesetzliche Regelung	129
<i>Frank Stabnisch</i>	
Gehirn, Genom und Geschichte – Medizinhistorische und bioethische Aspekte der Flexibilisierung des Personenkonzepts in den Neurowissenschaften des 20. Jahrhunderts	151
<i>Thomas Heinemann</i>	
Personalität und genetischer Determinismus	179

<i>Tobias Kläden</i>	
Thomas von Aquin und die <i>mind-brain</i> -Debatte	199
<i>Katja Crone</i>	
Biotechnologische Gedächtnismanipulation und personales Selbstverständnis	223
<i>Sebastian Harrer</i>	
Emotions, Values, and Persons	239
<i>Sarah A. Shoichet</i>	
Ethical Aspects of the Identification of ›Intelligence Genes‹: A View from Inside the Laboratory	269
<i>Matthias Godde</i>	
Homosexualität zwischen Biologie und kirchlichem Lehramt	279
<i>Marco Stier</i>	
Genom und Gesellschaft. Ethische Probleme der Verhaltensgenetik	319
<i>Heike Schmidt-Felzmann</i>	
Empirische Forschung und die Frage der moralischen Verantwortung des Psychopathen ..	339
<i>Marie-Luise Raters</i>	
Dr. Jekyll und Mr. Hyde. Ein pragmatistisches Plädoyer für die Willensfreiheit	357
Autorenverzeichnis	385

Dietmar Hübner

Person, Genom und Gehirn. Eine Einführung

1. Der Begriff der Person

Dem Begriff der Person kommt in vielen Diskussionszusammenhängen eine fundamentale Bedeutung zu. Er wird verwendet, um wesentliche Züge der menschlichen Natur zu erfassen und gegebenenfalls von der Natur anderer Lebewesen abzugrenzen, er wird herangezogen, um Rechte und Pflichten zu begründen und ihren genauen Umfang zu klären. Entsprechend haben Grundlagenuntersuchungen zur Anthropologie und zur Ethik des individuell-zwischenmenschlichen wie auch des gemeinschaftlich-staatlichen Bereichs immer schon stark auf den Personbegriff Bezug genommen. Darüber hinaus hat er in jüngerer Zeit orientierende Funktion für die Beurteilung von Handlungsmöglichkeiten in Medizin und Biotechnologie gewonnen.¹

Freilich handelt es sich beim Personbegriff um keinen neuen Begriff, und auch nicht um ein Konzept, das keinen Bedeutungswandel erfahren hätte. Dabei lassen sich seine Verwendung und seine Relevanz für die Gegenwart klarer erfassen, wenn man einen kurzen Blick auf seine historischen Gebrauchsformen wirft. Einer solchen historischen Einordnung, die hier freilich nur in größten Zügen geleistet werden kann, ist der vorliegende Abschnitt dieser Einführung gewidmet. In den nachfolgenden Teilen wird es darum gehen, gewisse Nuancierungen, aber auch bestimmte Infragestellungen, die der Persongedanke immer wieder erfahren hat, zu skizzieren und insbesondere die Rolle zu erhellen, die hierbei den modernen Lebenswissenschaften, namentlich der Genetik und der Neurobiologie, zukommt.²

(1) In seiner ursprünglichen Bedeutung meinte das lateinische Wort *persona* bekanntlich die »Maske«, und zwar vornehmlich jene Maske, welche in der antiken Theaterpraxis von Schauspielern verwendet wurde. Von hier aus entwickelten sich übertragene Verwendungen, indem *persona* zunächst die

1 Vgl. als Beispiele DREYER, FLEISCHHAUER 1998; QUANTE 2002; RAGER 1997.

2 Vgl. zum Folgenden BRASSER 1999; FUHRMANN et al. 1989; KOBUSCH 1993; STURMA 1997, 44-57; STURMA 2001; TEICHERT 2000, 90-129.

›Rolle‹ innerhalb eines Theaterstücks bezeichnete, bald aber auch die ›Rolle‹, die ein Mensch in gesellschaftlichen Zusammenhängen spielt.³ Unter Person verstand man seither folglich die Einnahme einer sozialen Position, vorzugsweise in bestimmten Teilsystemen mit vergleichsweise festen Funktionszuweisungen wie etwa vor Gericht, in der Verwaltung oder innerhalb der Familie. Typisch für diesen Wortgebrauch ist Ciceros Bemerkung, dass er sich zur Vorbereitung auf einen Prozess in drei Personen versetze bzw. drei Rollen übernehme (›*tris personas unus sustineo*‹), nämlich seine eigene als Verteidiger, die des Gegners als Ankläger und die des Richters.⁴

Die Auffassung von Person als soziale Rolle bleibt im Weiteren ein wichtiger Bedeutungsaspekt des Begriffs, nicht zuletzt in juristischen Zusammenhängen. Im Rahmen dieses Verständnisses kann ein Mensch durchaus verschiedene Personen sein, und ebenso können Kollektive als Personen auftreten. Noch Hobbes definiert die Person als jemanden, dessen Worte und Handlungen entweder seine eigenen sind oder aber die Worte und Handlungen eines anderen repräsentieren, wobei letztere Repräsentation auch eine Mehrzahl von Menschen oder sogar die Gesamtheit der Staatsbürger umfassen kann, die hierdurch ihrerseits in gewissem Sinne zu einer Person werden.⁵ Indessen zeigt Hobbes' Wortwahl von »*natural person*« für den Fall der eigenen Worte und Handlungen, im Gegensatz zu »*feigned or artificial person*« für den Fall der Vertretung, deutlich an, dass die Auffassung von Person als Repräsentant in sozialen Funktionszusammenhängen bereits zu seiner Zeit als eine uneigentliche Verwendung des Begriffs empfunden wurde und entsprechende Kennzeichnung verlangte.⁶

Offenbar stand der Gesichtspunkt der Rollenübernahme, der gleichermaßen Individuen wie Kollektive betreffen kann, mit einem anderen und

3 Dabei war, durch den Hintergrund des Theaters geprägt, zunächst auch der Aspekt der Verstellung und Verkleidung mitgedacht, wurde allerdings nicht bestimmend für den Wortgebrauch. Nebenbei wurde bereits in der Antike das Wort ›Person‹ im Rahmen der grammatikalischen Analyse verwendet, um etwa die verschiedenen Verbformen zu bezeichnen, wie es auch heute noch geläufig ist. Überdies wurde ›Person‹ als Bezugsgröße in der Rhetorik und als Analyseterminus in der Hermeneutik verwendet. Das griechische Pendant *prosopon* bedeutete anfangs neben Maske auch Gesicht, ehe es sich, in ähnlicher Weise wie das lateinische *persona*, den abstrakteren Bedeutungsformen des Begriffs annäherte.

4 CICERO, *De oratore*, Liber II, § 102. An anderer Stelle spricht Cicero von den vier ›Personen‹, mit denen der Mensch von Natur ausgestattet sei, nämlich aufgrund der allen gemeinsamen Vernunft, der differierenden körperlichen und geistigen Fähigkeiten, des zufälligen äußeren Geschicks und des selbstverantworteten Wollens. Auch diese Ausführungen orientieren sich am Gedanken der Funktionsübernahme, der nun zwar vom engeren gesellschaftlichen Zusammenhang auf das gesamte Weltgefüge ausgedehnt wird, aber die Übersetzung mit ›Rolle‹ wiederum rechtfertigt (CICERO, *De officiis*, Liber I, §§ 107, 115).

5 HOBBS, *Leviathan*, Part I, Chap. 16, §§ 1, 13, Part I, Chap. 17, § 13.

6 *Ibid.*, Part I, Chap. 16, § 2.

inzwischen primären Verständnis des Personbegriffs in Konkurrenz, welches seine Anwendung auf den Einzelmenschen beschränkte. Gegenüber dieser Begriffsverwendung konnte der soziale Funktionsaspekt nur mehr nachgeordnete Gültigkeit beanspruchen. Entsprechend gilt spätestens in der rechtswissenschaftlichen Literatur des 19. Jahrhunderts der Begriff der ›juristischen Person‹, d.h. die Rechtsstellung von Körperschaften, zumeist als ›künstlich‹ im Sinne einer übertragenen Begriffsverwendung. Ursprünglich ist nur der einzelne Mensch Person und damit rechtsfähig.⁷ Auch heute noch wird man die Hinzufügung der Adjektive ›natürlich‹ bzw. ›juristisch‹ nicht als Einteilung eines Gegenstandsbereichs von gleichermaßen als ›Personen‹ geltenden Entitäten verstehen, sondern als Anzeichen einer eigentlichen bzw. einer uneigentlichen Verwendung des Begriffs. Das Adjektiv ›juristisch‹ verweist nicht auf eine Präzisierung der Bezeichnung, die man folglich auch fortlassen könnte, ohne Befremden zu erregen, sondern auf eine Relativierung der Zuschreibung, die ursprünglich allein ›natürlichen‹ Personen in deren individueller Verfasstheit zusteht und die mit Fragen der sozialen Funktion lediglich kontingent, nicht aber definitorisch verbunden ist.⁸

(2) Die Hinwendung zu jener primären, individualorientierten Bedeutung von Person wird in der christlichen Spätantike eingeleitet, und zwar zunächst im Rahmen von trinitarischen und christologischen Diskussionen. So versteht die dominierende Lehrmeinung die Dreieinigkeit Gottes als aus einer Substanz, aber drei Personen (Vater, Sohn, Heiliger Geist) bestehend. Zugleich werden Christus zwar zwei Naturen (göttliche und menschliche), aber nur eine Person zugeschrieben.⁹ Person bezeichnet hier eine Entität,

7 Lediglich der Rechtspositivismus und die Genossenschaftstheorien leugneten diesen Zusammenhang von Einzelwesen und Personbegriff. Der Rechtspositivismus sah die Rechtsperson allein aufgrund einer Anerkennung durch die staatliche Ordnung konstituiert, so dass auch der Einzelmensch nur durch solche Verleihung Person werde und Körperschaften demgegenüber nicht nachgeordnet seien. Die Genossenschaftstheorien unternahmen quasi umgekehrt den Versuch, bei Körperschaften ein analoges reales Substrat zu finden wie beim Einzelmenschen, etwa in Form eines sozialen Organismus, an welchen sich der Personbegriff heften könnte (vgl. FUHRMANN et al. 1989, Sp. 327-333).

8 Freilich mag jene individuelle Verfasstheit durch die jeweiligen sozialen Rollenverhältnisse maßgeblich geprägt oder sogar konstitutiv hervorgebracht werden, was jedoch nichts daran ändert, dass es nicht dieser soziale Rollenbezug, sondern eben jene individuelle Konstitution ist, welche mit dem Begriff der Person angesprochen wird. Die reduzierte Bedeutung von Person als soziale Rolle ist heute allenfalls noch in bestimmten hergebrachten Idiomen spürbar wie etwa in der Wendung ›ohne Ansehen der Person‹, welche wahrscheinlich auf das Pauluszitat ›Gott sieht nicht auf die Person‹ zurückgeht, das wiederum mit ›Person‹ in der Tat die soziale Position speziell von den ›Angesehenen‹ in der Gemeinde meint (Gal 2, 6). Indessen mag der Rollen aspekt im Zusammenhang mit postmodernen Fragmentierungen und Reduzierungen des Individuums derzeit eine gewisse Wiederbelebung erfahren (vgl. PIEPER 2001, 143).

9 Vgl. FUHRMANN et al. 1989, Sp. 279, 283 f., 290; SPAEMANN 1996, 25-42; TEICHERT 2000, 101 f. Solche Erörterungen entzündeten sich jeweils an der theologischen Notwendigkeit, bestimmte

die zunehmend weniger in Relation zu sozialen Rollenübernahmen gedacht wird, sondern der eine darüber hinausgehende Seinsweise attestiert wird, nämlich die Existenz einer individuellen Bewusstseinsseinheit. Wegweisend für diese neue Perspektive ist die Definition des Boethius, der zufolge Person eine individuelle Substanz von vernunftfähiger Natur ist (»naturae rationabilis individua substantia«). Diese Definition dient vor allem als Grundlage für die skizzierten theologischen Fragestellungen, wird aber bereits von Boethius selbst auch auf den Menschen angewendet.¹⁰

Mit den Aspekten der Individualität und der Vernunftnatur treten Wesenheiten des Menschen in den Blick, die nicht mehr relativ zu sozialen Funktionszusammenhängen zu denken sind. Vielmehr lassen sich Fragen der sozialen Position umgekehrt überhaupt nur beantworten, indem sie auf die genannten Wesenheiten bezogen werden. Dabei spricht die skizzierte theologische Erschließung des Personbegriffs von der individuellen Vernunftnatur primär mit Blick auf Gott und Christus und wendet sie erst sekundär auf den Menschen an (sei es übertragend anhand der Figur der Gottesebenbildlichkeit, sei es unabhängig unter Hervorhebung spezifisch menschlicher Eigenschaften). Im Ergebnis konvergiert sie jedoch mit säkularen Bewegungen, welche das Personsein von Beginn an im humanen Bereich belassen, es dort aber ganz unmittelbar von dem Gedanken der sozialen Position ablösen (insbesondere von der Einschränkung auf gehobene Stellungen oder charakterliche Vorzüge) und es jedem Menschen als solchem, kraft seiner individuellen Vernunftnatur, zusprechen. Auf diese direkte Bewegung nimmt etwa Bonaventura Bezug, wenn er sich der Frage nach dem Personsein Gottes zuwendet. So geht er zunächst davon aus, dass der Personbegriff stets eine Entität bezeichnet, welcher Würde zukommt.¹¹ Entsprechend sei der Begriff anfangs allein für kirchliche Würdenträger verwendet worden, um deren besondere Ehrenhaftigkeit anzuzeigen, sei von dort aber auf alle Träger einer rationalen Natur ausgedehnt worden, an-

Bibelpassagen konsistent auszulegen und gegen heidnische Konzepte abzugrenzen, insbesondere gegen die Gedanken eines Polytheismus bzw. der Vergöttlichung eines Menschen. Inwieweit das individuelle Verständnis von Person sich bereits vor den christlich-theologischen Strömungen, vor allem in der antiken Stoa bei Cicero oder Epiktet nachweisen lässt, ist umstritten (vgl. ENGBERG-PEDERSEN 1990; FORSCHNER 2001, 46 f.).

10 BOETHIUS, *Tractatus V: Contra Eutychen et Nestorium*, § 3. Die nachfolgenden Modifikationen dieser Definition etwa durch Anselm von Canterbury, Richard von St. Viktor, Wilhelm von Auxerre, Thomas von Aquin oder Wilhelm von Ockham fügen zwar teilweise bedeutungsvolle Nuancierungen hinzu, lassen aber den Kerngedanken einer individuellen Vernunftnatur unangetastet. Diese inhaltliche Bestimmung des Personkonzepts schließt nicht aus, dass die zugehörigen Überlegungen wiederum an grammatikalische, rhetorische und hermeneutische Verwendungsweisen des Begriffs anknüpfen (vgl. FUHRMANN et al., Sp. 283-300).

11 BONAVENTURA, *Sententiarum Liber I*, Dist. 23, Art. I, Quaest. 1, 405.

gesichts ihrer grundsätzlichen Würde im Vergleich mit vernunftlosen Geschöpfen. Erst von hier aus erweise sich der Personbegriff auch als auf Gott anwendbar, insofern Gott jene Rationalität und Würde in höchstem Maße besitze.¹²

Die attestierte Vernunftbegabung und damit einhergehende Würde des Menschen spricht sich nach allgemeinem Verständnis insbesondere in seiner Fähigkeit aus, Gut und Böse zu unterscheiden. Diese individuelle Moralfähigkeit begründet mithin zum einen den moralischen Anspruch, unter welchem der Mensch steht, zum anderen aber auch jene besondere Achtung, die künftig als jedem Menschen geschuldet gilt. Person bezeichnet nicht mehr einen faktischen sozialen Rang, sondern ein individuelles Bewusstsein mit universeller moralischer Fähigkeit und einzigartiger normativer Rechtsstellung. Person meint ein Subjekt von Verbindlichkeiten und Ansprüchen, die es wahrzunehmen hat bzw. die ihm einzuräumen sind. Parallel hierzu wird die althergebrachte Bedeutung von Würde als soziale Ehre, die allein entsprechend hervorgehobenen Personen eignet, durch die moderne Auffassung des Würdebegriffs ersetzt, nach der sie unterschiedslos jedem Menschen aufgrund seiner Moralfähigkeit zukommt.¹³ So wie Person von der eingeschränkten Bedeutung einer besonderen Stellung abgelöst wird, so wird Würde auf die universelle menschliche Verfasstheit als Moralwesen und auf die sich hieraus ergebenden Verpflichtungen und Rechte des Menschen ausgedehnt.¹⁴ Der Gedanke des moralischen Personseins und der hieraus entspringenden menschlichen Würde bricht sich, wie erwähnt, bereits im christlichen Mittelalter Bahn. Vor allem seit dem 13. Jahrhundert, wo eine eigenständige Metaphysik des Sittlichen sich neben der hergebrachten Ontologie der Naturdinge herauszubilden beginnt, kann dieses umfassende Personkonzept greifen.¹⁵ Aber auch in rechtsphilosophischen Erörterungen wird der Gedanke bald dominant, namentlich vor dem Hintergrund naturrechtlicher Begründungsmuster. Spätestens seit dem 18. Jahrhundert ist im allgemeinen juristischen Denken der Mensch als solcher, unabhängig von seinem gesellschaftlichen Status, als Person im Sinne eines Subjekts von Rechten und Pflichten anerkannt.¹⁶

12 Ibid., Dist. 23, Art. I, Quaest. 1, 406.

13 Hinweise auf eine solche universelle Würde des Menschen, im Gegensatz zu der spezifischen Ehre des Ranges, gibt es bereits in der stoischen Antike, namentlich bei Cicero (vgl. BAUMGARTNER et al. 1997, 173).

14 Diese begriffliche Emanzipation der universellen Würde gegenüber der rangbezogenen Ehre, mitsamt der größeren Bedeutung, welche der ersteren gegenüber der letzteren beigegeben wird, lässt sich durchaus als geistesgeschichtliches Pendant entsprechender politischer Emanzipationsbewegungen verstehen (vgl. HONNETH 1992, 196-211).

15 KLUXEN 1998, 23-43, 184-187; KOBUSCH 1993, 23-54.

16 FUHRMANN et al. 1989, Sp. 324-327.

(3) Hiermit ist der Kern des modernen Personbegriffs im Wesentlichen gewonnen: Der Mensch als Person wird das eigentliche Rechtssubjekt, sowohl im Sinne des Pflichtenträgers, der moralisch und rechtlich verantwortlich ist, als auch im Sinne des Anspruchsinhabers, dessen besondere Schutzwürdigkeit im Begriff der Würde ihren zentralen Ausdruck findet. Die universelle Würdezuerkennung prägt dabei insbesondere die einschlägigen Menschenrechtskodifizierungen, welche wiederum die unentbehrliche Grundlage des heutigen Rechtsverständnisses und den stärksten argumentativen Bezugspunkt für inhaltliche Rechtsdiskussionen bilden. Namentlich die beiden wesentlichen Schutzimperative, die gegenüber dem Menschen relevant sind, nämlich die Gewährleistung psychophysischer Integrität sowie die Unterlassung von Instrumentalisierung und Missbrauch, lassen sich an die Personwürde knüpfen: Ersterer Lebensschutz kann zwar fraglos auch für Nichtpersonen gelten, angesichts von deren Empfindungsfähigkeit, Glücksfähigkeit, Leidensfähigkeit o.Ä., aber er erhält besonderen Nachdruck gegenüber einer Entität, die eigene Willensbestrebungen vernünftiger Art aufweist. Letzterer Würdeschutz hingegen ist von Beginn an auf Personen beschränkt, da nur das Vorliegen von Autonomie im Sinne willensfreier Selbstbestimmung die Achtung von Autonomie im Sinne handlungsfreier Selbstbestimmung notwendig machen kann.

2. Person und Identität

Die beiden Zentralgesichtspunkte des Personkonzepts, Individualität und Vernunftfähigkeit, mitsamt ihren normativen Korrelaten, Zurechenbarkeit und Schutzwürdigkeit, lassen einen recht weiten Spielraum für genauere Ausdeutungen und Erläuterungen. Entsprechend haben sich von der Neuzeit bis heute recht unterschiedliche Ansätze herausgebildet, die Person theoretisch und praktisch zu begreifen. Als ein wesentlicher Aspekt hat sich dabei die Frage nach der Identität von Personen über die Zeit hinweg herausgestellt. Diese diachrone Identität ist zum einen ein ontologisches bzw. epistemologisches Problem und zum anderen von fundamentaler Bedeutung für die moralische und rechtliche Zuschreibung vergangener Handlungen, führt also theoretische und praktische Belange unmittelbar zusammen.

(1) Während die scholastische Tradition jene diachrone Identität der menschlichen Person am Begriff der Substanz entwirft, kommt im Rahmen des *Empirismus* eine andere Auffassung zum Zuge. Wegweisend ist hier der Ansatz von John Locke, der mit den obigen Überlegungen insoweit übereinstimmt, als auch für ihn die moralische und rechtliche Verantwortlichkeit

zentral für das Personkonzept ist.¹⁷ Nun mag nach Locke zwar die Identität der *Seele* in der Einheit einer immateriellen denkenden Substanz liegen, deren Existenz er keineswegs bestreitet. Die Identität des *Menschen* besteht für Locke in der Einheit des Lebens eines Organismus, welcher ungeachtet des beständigen Wechsels seiner materiellen Substanz die Einheit seiner Organisationsstruktur bewahrt.¹⁸ Die Identität der *Person* hingegen, als eines vernunftbegabten und zurechnungsfähigen Wesens, ist für Locke gänzlich unabhängig von Fragen nach der Substanz zu verstehen. Sie wird allein durch das *Bewusstsein* hergestellt, durch dessen Aneignung vergangener Handlungen und Gedanken in der Erinnerung.¹⁹ Nicht der Bezug auf materielle oder auch immaterielle Substanzen, sondern die psychische Kontinuität, die Einheitsstiftung in einem Bewusstsein ist es, welche die Identität der Person ausmacht. Entsprechend sind einer Person auch genau und nur jene Handlungen moralisch und rechtlich zuzuschreiben, an welche sie sich erinnert.²⁰

An diesen Empirismus der Person heftet sich ein *Skeptizismus* im Stile von David Hume, für den es keine unmittelbare Wahrnehmung eines identischen und einfachen Ich gibt, auch nicht des eigenen, und für den folglich auch keine gerechtfertigte Vorstellung einer solchen Substanz gebildet werden kann. Der Mensch erfährt sich selbst allein als ein Bündel wechselnder Perzeptionen, in dem es weder synchrone Einfachheit noch diachrone Identität gibt.²¹ Angesichts dessen wird aber die angebliche Identität der Person auch nicht etwa durch die Erinnerung des Bewusstseins *hergestellt*, sondern bereits die Identität des Bewusstseins wird allein irrtümlich aufgrund des Vergleichs von Erinnerungen *angenommen*. Wie bei jeder anderen behaupteten Identität im Falle fehlender durchgehender Beobachtung, so Hume, ist es auch beim Bewusstsein allein die Ähnlichkeit der erinnerten Perzeptionen, welche die Einbildungskraft dazu verleitet, ein identisches Ich als deren Träger zu postulieren, wo tatsächlich nicht mehr Identität besteht als etwa bei einem Gemeinwesen.²² Diese Einstellung findet in Derek Parfit ihren prominentesten zeitgenössischen Nachfolger, für den das Ich ebenfalls nur einen relativen Zusammenhang von der Art einer Nation aufweist. Auch in seiner Theorie hat das Ich keine streng numerische Identität, die sich auf eine absolute substanzhafte Einheit trotz allen akzidentellen Wechsels stützen könnte, sondern muss als Abfolge sukzessiver Bewusstseinsinhalte verstan-

17 LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, Book II, Chap. 27, §§ 7, 26.

18 Ibid., Book II, Chap. 27, §§ 6, 8, 13, 14, 21, 23, 27.

19 Ibid., Book II, Chap. 27, §§ 9-26.

20 Ibid., Book II, Chap. 27, §§ 22, 26.

21 HUME, *A Treatise of Human Nature*, Book I, Part 4, Sect. 6, §§ 3, 4.

22 Ibid., Book I, Part 4, Sect. 6, §§ 5, 6, 19, 20.

den werden, die lediglich durch eine qualitative Identität verbunden sind.²³ Dies führt zu vergleichbaren Auflösungserscheinungen des Ich wie bei Hume, indem beispielsweise eine zwischenzeitliche Zerstörung und anschließend qualitativ identische Neuschaffung einer Person nicht anders zu beurteilen wäre als die übliche Unterbrechung des Bewusstseins etwa durch den Schlaf. Diese theoretische Einsicht liefert nach Parfit sogar die ethische Grundlage einer Befreiung vom Ich und einer Hinwendung zu anderen Menschen, da mit der Auflösung der *inneren Einheit des Ich* auch die *Grenze zu anderen Ichs* durchlässig werde.²⁴

(2) In der *Analytischen Philosophie* finden diese empiristischen und skeptizistischen Positionen vergleichsweise starken Widerspruch. So dürfte bereits Lockes Gleichsetzung der Person mit einer durch Erinnerung hergestellten Einheit von Handlungen und Gedanken insofern fragwürdig sein, als sie ein mögliches Kriterium zur Identifikation von Personen mit der Bedeutung des Personbegriffs selbst verwechselt: Zwar mag man in der Tat als die eigene Person vor allem dasjenige identifizieren, was mit der eigenen Erinnerung verknüpft ist. Aber damit stellt diese Erinnerung lediglich ein wichtiges *Kriterium* der Zuschreibung von personaler Identität dar, nicht jedoch die *Bedeutung* dieser Identität. Jene Bedeutung besteht vielmehr, dem allgemeinen Sprachgebrauch gemäß, in der Persistenz einer sich durchhaltenden Entität mit wechselnden Bewusstseinsinhalten, an die man sich teilweise erinnern mag, teilweise aber auch nicht.²⁵ Überdies muss die Verbundenheit dieser Bewusstseinsinhalte in einem diachron identischen Ich immer schon postuliert werden, um sie eben als Zustände eines Bewusstseins überhaupt identifizieren zu können. Damit setzt aber Humes Zweifel, dass gegebene Bewusstseinsinhalte als demselben Ich zugehörig ausgewiesen werden können, seinerseits jenes Ich bereits voraus: Die Kritik, dass nur die Ähnlichkeit diskontinuierlicher Wahrnehmungen zur Annahme einer Identität verleite, beruht ihrerseits auf der Bedingung, dass jene Wahrnehmungen einem einheitlichen *Bewusstsein* zugehören, welches eben diese *Verwechslung* seiner ähnlichen Vorstellungen mit einer einheitlichen Substanz vornimmt. Das Bündel von Perzeptionen, als welches Hume das menschliche Bewusstsein beschreibt, stellt sich als das Bündel eines immer schon identifizierten Ichs dar, so dass der geäußerte Zweifel performativ nicht durchzuhalten ist.²⁶

Eine solche analytische Sichtweise vertritt insbesondere Peter Strawson, für den die Person, im Rahmen des üblichen Begriffssystems, eben jene

23 PARFIT 1984, 275.

24 Ibid., 280 f.

25 Vgl. RUNGALDIER 2000, 83 f.

26 Vgl. TEICHERT 2000, 192-194.

zugrunde liegende, notwendig vorauszusetzende, identische Substanz bezeichnet, der Bewusstseinszustände zugeschrieben werden. Diese Zuschreibung erfolgt in gleicher Ursprünglichkeit und mit gleicher Bedeutung in der *Selbstzuschreibung* anhand von Kriterien der *Introspektion* wie in der *Fremdzuschreibung* anhand von Kriterien der *Verhaltensbeobachtung*.²⁷ Überdies zeichnet sich die Person dadurch aus, dass ihr neben jenen Bewusstseinszuständen auch Körperzustände zugeschrieben werden können. Dabei stellt sie genauer einen primitiven Begriff dar, d.h. sie ist in ihrer psychophysischen Doppelgestalt analytisch untrennbar und logisch primär gegenüber den Vorstellungen eines bloßen Bewusstseins bzw. eines bloßen Körpers.²⁸ Diese Perspektive ist vor allem von Harry Frankfurt dahingehend ergänzt worden, dass der Begriff der Person sich nicht in der psychophysischen Doppelnatur erschöpfen kann, welche auch bei vielen Tieren vorliegen dürfte. Vielmehr ist sie um spezifisch vernunftthafte Bewusstseinsmerkmale zu ergänzen, namentlich um eine reflexive Willensstruktur.²⁹ Diese ist gekennzeichnet durch *Wünsche erster Ordnung*, die Frankfurt im Falle ihrer Handlungswirksamkeit als Wille bezeichnet, und *Wünsche zweiter Ordnung*, die zu Wünschen erster Ordnung in einem billigenden oder ablehnenden Verhältnis stehen. Schließlich werden diese Wünsche zweiter Ordnung zu *Volitionen zweiter Ordnung*, wenn sie den Wünschen erster Ordnung Handlungswirksamkeit, also den Status eines *Willens* verschaffen wollen.³⁰

(3) Der Versuch, die Person in ihrer Substanzhaftigkeit als Bedingung darzustellen, die so elementar ist, dass von ihrer Voraussetzung zuletzt sogar Zweifel an ihrer eigenen Existenz abhängen, hat natürlich eine gewisse Nähe zu Begründungsfiguren innerhalb der *Transzendentalphilosophie*. Diese Nähe wird von analytischen Philosophen wie Strawson durchaus betont, indem insbesondere Anschluss an Immanuel Kants These gesucht wird, dass das *Ich denke* alle Vorstellungen begleiten können muss.³¹ Allerdings meint bei Kant dieses transzendente Ich durchaus nicht das empirisch-psychologische Bewusstsein und auch sonst keinen Gegenstand positiver Erkenntnis, sondern eine inhaltlich völlig leere Vorstellung.³² Vor allem ist dieses transzendente Ich nicht unter die Kategorien zu bringen, also auch nicht unter die Kategorie der Substanz und deren Beharrlichkeit in der Zeit, sondern ist seinerseits allein Bedingung der Anwendung der Kategorien auf andere

27 STRAWSON 1959, 125-128, 136-141.

28 Ibid., 130-135.

29 FRANKFURT 1971, 5-7.

30 Ibid., 8-10.

31 KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B131 f.

32 Ibid., B404, B409.

Gegenstände, darunter auch die psychischen Gegenstände der inneren Anschauung.³³ Mehr aus dem *Ich denke* hernehmen zu wollen, etwa aus diesem transzendentalen Subjekt Schlüsse auf die Beschaffenheit des Bewusstseins zu ziehen, ist nach Kant gerade der Grundirrtum der rationalen Psychologie, welche die Bedingungen des Denkens zur Grundlage von Erkenntnissen über die Seele, etwa von deren Substanzhaftigkeit und Einheit, machen will.³⁴ Die Identität des Ich im Sinne der reinen Apperzeption und deren transzendentaler Einheit ist untauglich, die Identität der Person zu liefern, selbst in einem recht abstrakten Sinne einer rationalen Bewusstseinsseinheit.³⁵ Als Erkennbares erschließt sich die Person allein dem inneren Sinn, mit allen Unsicherheiten und Unvollkommenheiten der Selbstbeobachtung, und jene Selbstbeobachtung wiederum setzt lediglich ein transzendentales Ich voraus, das nach Kant mit der Person keineswegs identisch ist.

Nun ist aber die Identität der Person auch für Kant eine unentbehrliche Vorstellung, allerdings nicht hinsichtlich bestimmter theoretischer Aussagen, sondern mit Blick auf die moralische Frage der Zurechenbarkeit. Person lässt sich nämlich nach Kant gerade definieren als das zurechnungsfähige Subjekt, indem sie die Fähigkeit zur Selbstbestimmung durch das moralische Gesetz sowie das Verpflichtetsein durch dieses selbstgegebene Gesetz bezeichnet.³⁶ Diese Unentbehrlichkeit als Adressat moralischer Forderungen führt nach Kant dazu, dass die Vorstellung einer substanzhaften Person zwar nach wie vor nicht als theoretisches Wissen vorgebracht werden kann, aber in ihrem *praktischen Gebrauch* legitimiert ist.³⁷ Die Vorstellung einer solchen Person ist durchaus Bedingung einer Möglichkeit, mithin ein transzendentales Konzept, aber eben nur für praktische Belange, nämlich als notwendiges Subjekt der Zuschreibung und Verantwortlichkeit, und somit ist sie nicht als Begriff der theoretischen Philosophie zu gewinnen, sondern nur als Begriff der Ethik, genauer als praktisches Postulat unter den Kategorien der Freiheit.³⁸ Zugleich ist die Person auch inhaltlich Bezugspunkt der Ethik, denn Personen haben, aufgrund ihrer Autonomie und des in ihnen wirksamen moralischen Gesetzes, Würde und sind damit Gegenstand der Achtung.³⁹ Genauer bedeutet dies, dass Personen als *Zwecke an sich selbst*

33 Ibid., B139-B143.

34 Ibid., B397 f., B406-B432.

35 Ibid., A365.

36 KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, Rechtslehre, B22; KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, B15 f.; KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A155, A289.

37 KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A365, B421.

38 KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A117.

39 KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, B16 f., Anm., B77-B79; KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A135, A156.

und niemals bloß als Mittel zu behandeln sind, wie es im Kategorischen Imperativ formuliert ist.⁴⁰ Die Menschheit, verstanden als die Fähigkeit zur Selbstgesetzgebung, ist es, die in der eigenen Person wie in der Person eines jeden anderen, als Trägern dieser Fähigkeit, jeglicher Instrumentalisierung entzogen bleiben muss.

3. Person und Mensch

Anders als im Rahmen dieser Kantischen Terminologie wird im üblichen Sprachgebrauch unter Mensch ein biologisches Einzelwesen der Gattung *homo sapiens* verstanden. Auf dieser Grundlage müssen, zumindest in rein begrifflicher Hinsicht, Person, im Sinne eines individuellen rationalen Bewusstseins, und Mensch, im Sinne eines dergestalt biologisch klassifizierten Wesens, nicht notwendig zusammenfallen. Nichtmenschen könnten Personen, Menschen könnten Nichtpersonen sein. Hiermit erheben sich insgesamt drei Fragen, deren Beantwortung zum einen auf empirische Erkenntnisse zur biologischen Beschaffenheit des Menschen Bezug nehmen mag, zum anderen gerade mit Blick auf bestimmte praktische Handlungsoptionen von Medizin und Biowissenschaften entscheidend an Dringlichkeit gewinnt.

(1) Die erste Frage besteht darin, ob eventuell auch hinreichend hoch entwickelte Tiere oder irgendwann einmal künstliche Intelligenzen als Personen anzusehen sind bzw. sein werden. Die vorangehenden Darstellungen machen freilich deutlich, was der Prüfstein für die Beantwortung dieser Frage wäre: Es ginge keineswegs allein darum, dass diese Wesen bestimmte emotionale oder kognitive *Leistungen* vollbringen, was bei einigen gewiss der Fall ist und was allemal ausreicht, ihnen gegenüber starke Schutzforderungen zu stellen, etwa die Schonung ihrer psychophysischen Integrität und die Vermeidung überflüssigen Leidens. Auch würde es nicht genügen, diesen Wesen entsprechende *Rechte* auf Schonung und Vermeidung zuzusprechen, denn es ist keineswegs ausgemacht, dass solche Rechte ausschließlich bei Wesen bestehen können, die den Personstatus innehaben. Vielmehr wäre, um diese Wesen als Personen auffassen zu können, erforderlich, dass man ihnen *Moralfähigkeit* attestiert, sie also ernsthaft als unter ethischen Ansprüchen stehend ansieht und entsprechend bereit ist, ihnen gegebenenfalls Vorwürfe zu machen oder sie zur Rechenschaft zu ziehen. Nur in diesem Fall hätte man sie tatsächlich als Personen anerkannt und könnte erklären, dass ihnen neben dem etwaigen Lebensschutz auch ein *Würdeschutz*, d.h. ein Recht auf Nichtinstrumentalisierung zukäme.⁴¹

⁴⁰ KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, B64-B67.

⁴¹ Vgl. BIRNBACHER 2001.

(2) Eine zweite Frage schließt sich unmittelbar an und bezieht sich auf quasi umgekehrt gelagerte Fälle, in denen bestimmte Menschen nicht die Bedingung der Vernunfthaftigkeit erfüllen und daher allem Anschein nach keine Personen sind. Genauer entfaltet sich diese Frage zu dem Problem, wann von einem solchen Auseintreten von Menschsein und Personsein auszugehen ist und ob in solchen Fällen beide Größen völlig separierbar werden oder ob zwischen ihnen irgendwie geartete Zusammenhänge bestehen bleiben. Vor allem geht es darum, inwieweit menschliche Lebewesen ohne Personeneigenschaften an den spezifischen Personrechten, nämlich den Würdeschutzrechten partizipieren können. Freilich ist, ähnlich wie bei der ersten Frage, darauf hinzuweisen, dass ihnen auch ohne solch eine Partizipation immer noch vollgültige Lebensschutzrechte zukommen können und dass gerade gegenüber Nichtpersonen entsprechende Rücksichts- und Fürsorgepflichten sogar besonders dringlich sein mögen.⁴²

Diese zweite Frage ist vor allem aus aktuellen biomedizinischen Konfliktsituationen vertraut. Gewissermaßen als Vorstufe kann dabei der Fall erörtert werden, dass Menschen temporär die fraglichen Personeneigenschaften nicht aufweisen, wie etwa Schlafende, Ohnmächtige oder reversibel Komatöse. Indessen besteht für diese Fälle weitgehend Einigkeit, dass nicht erst der aktuelle Vollzug, sondern bereits die *bestehende Fähigkeit* zu vernünftigem Handeln für das Personsein genügt und dass diese Fähigkeit auch einem temporär nicht Bewussten zu bescheinigen ist. Entsprechend kann ein Bewusstloser ungeschmälert als *tatsächliche Person* gelten. Freilich lässt sich eine solche Fähigkeit nur dann attestieren, wenn etwa ein Schlafender als dieselbe Person erkennbar ist wie der zuvor Eingeschlafene bzw. wie der später Aufwachende. Dies macht es immerhin erforderlich, entgegen skeptizistischen Positionen die Möglichkeit einer Zuschreibung von diachroner Identität einzuräumen.⁴³

Sodann geht es um den Fall, dass menschliche Lebewesen am Lebensbeginn noch nicht die fraglichen Vernunftvollzüge an den Tag legen und dass man ihnen in einem adäquaten Sinne wohl auch nicht die Fähigkeit hierzu attestieren kann, wie etwa Embryonen, Föten oder auch Neugeborene. Wenn diesen Lebewesen spezifische Personenschutzrechte zuerkannt werden sollen, so kann dies darauf gegründet werden, dass ihnen zwar nicht die Fähigkeit zur Ausübung, aber doch die Potentialität zur Ausbildung von Personeneigenschaften eignet. Dabei muss diese Potentialität genauer eine *reale Potenz* zur selbständigen Entwicklung dieser Eigenschaften bezeichnen, im Gegensatz zu einer bloß logischen Möglichkeit, wie sie etwa auch

42 Vgl. STURMA 1997, 37, 348.

43 HOERSTER 1995, 76-79; MERKEL 2003, 43 f.; TOOLEY 1984, 94 f.

Samenzellen oder unbefruchteten Eizellen zukäme. Angesichts dieser realen Potenz kann bereits befruchteten Zygoten der Status einer *potentiellen Person* zugewiesen werden, im Unterschied zu einer bloß möglichen Person. Dieser Status wiederum mag für die Zuschreibung von Schutzrechten genügen, möglicherweise mit gewissen Qualifikationen angesichts der noch fehlenden Empfindungsfähigkeit oder der noch möglichen Zwillingsbildung. Freilich kann eine solche Potentialität, in ihrem diachronen Vorgriff auf die künftige Person, sich bereits nicht mehr an die empiristische Deutung der Person als Bewusstseinskontinuität bzw. als Erinnerungszusammenhang halten. Denn die fraglichen Entitäten weisen mentale Zustände entweder überhaupt nicht oder nur in sehr rudimentärer Form auf, so dass eine solche psychische Einheitsstiftung für sie nicht in Frage kommt. Vielmehr muss ihre Identität mit späteren Entwicklungsstadien substanzhaft konzipiert werden, um ein Potentialitätsargument entwickeln zu können, und die Kriterien für jene Identität müssen nicht-psychischer Art sein.⁴⁴

Im nächsten Fall geht es um Menschen am Lebensende, welche ihre Personeseigenschaften unwiederbringlich verloren haben, wie etwa schwerst Demente, irreversibel Komatöse oder schließlich Hirntote. Der zeitliche Gegensatz zum vorangehenden Fall liefert, angesichts des einsinnigen Verlaufs der Zeit, durchaus keine Symmetrie. So wird für Anhänger der obigen Potentialitätsargumentation eine potentielle Person grundsätzlich gewichtigere Ansprüche haben als eine vergangene Person, eben weil das Kriterium der Potentialität in die Zukunft gerichtet ist, wo elementare Rechtsgüter wie Leben und Würde zu schützen sein mögen. Für Gegner der Potentialitätsargumentation hingegen werden umgekehrt die Ansprüche einer vergangenen Person gewichtiger sein als die einer potentiellen Person, eben weil die Perspektive der Potentialität für sie irrelevant ist, aber die fortlaufenden Verpflichtungen gegenüber einer tatsächlich gewesenen Person allemal bedeutsam bleiben. Diese Diskrepanz ändert indessen nichts daran, dass für den isolierten Fall der *vergangenen Personen* beide Parteien darin übereinkommen können, dass vergangene Wünsche, welche eine Person für die Zukunft real oder mutmaßlich geäußert oder gehegt hat, grundsätzlich auch nach ihrem Ende zu achten sind. Darüber hinaus können Pflichten aus einer *gewissen Pietät* entstehen, die man vergangenen Personen, ebenfalls angesichts ihres früheren Daseins, schuldet oder die mit Blick auf die Gefühle von lebenden Personen, insbesondere von Angehörigen oder der Öffentlichkeit, geboten sein mag.⁴⁵

44 BAUMGARTNER et al. 1997, 228-232; HONNEFELDER 1993, 260 f.; HONNEFELDER 1998, 275-277; QUANTE 2002, 101-106; RAGER 1996, 272-276; RICKEN 1998, 165-167.

45 BIRNBACHER 2000, 81-83.

Den letzten Fall bilden schließlich Menschen, denen die Personeigenschaften nicht allein noch nicht oder nicht mehr zukommen, sondern die diese Eigenschaften niemals entwickeln können, wie etwa schwerst geistig Behinderte. Die Frage ist hier, ob auch diese Menschen, neben allem womöglich umso dringlicheren Anspruch auf *Lebensschutz*, einen Anspruch auf den spezifischen *Personenschutz* haben. Manche Autoren verneinen dies und halten fest, dass der Würdeschutz nur jenen Menschen zukomme, die Vernunftfähigkeit aufweisen, oder zumindest aufweisen werden oder einmal aufwiesen. Diese Autoren verstehen die fraglichen Schutzrechte entsprechend nicht als *Menschenrechte*, sondern als *Personrechte*, da der Würdeschutz nun einmal im Personsein gründe und seine Ausdehnung auf jeden Menschen einen Speziesismus bedeute.⁴⁶ Andere Autoren halten demgegenüber dafür, dass die Menschenwürde zwar im Personsein gründe, dass aber die Zuschreibung des entsprechenden Würdeschutzes an jeden Angehörigen der *Gattung Mensch* zu erfolgen habe, unabhängig von seinen bestehenden oder auch nur potentiellen oder vergangenen Fähigkeiten. Gerade in dieser Unbedingtheit liege die Pointe der Menschenrechte, die keinerlei Fähigkeiten von einem Menschen verlangen, um ihn in ihren Schutzbereich aufzunehmen, sondern seine bloße Zugehörigkeit zur Gattung Mensch als vollgültig hinreichende Qualifikation anerkennen. Diese Anbindung an die biologische Gattung bedeute keinen Speziesismus und auch keinen Tutorismus, sondern beruhe auf einer legitimen und wichtigen Unterscheidung zwischen dem *Grund der Würde*, nämlich dem sittlichen Subjektsein, und dem *Kriterium der Würdezuschreibung*, nämlich dem bloßen Menschsein. Auch der schwerst geistig Behinderte, selbst wenn er niemals Person werden könne, sei angesichts seiner biologischen Verwandtschaft in die Schutzgemeinschaft der Menschen geboren, nämlich als ein kranker Mensch, und

46 DENNETT 1976, 145; SINGER 1993, 233. Grundsätzlich ist diese Einschätzung damit vereinbar, Embryonen den Würdeschutz zuzusprechen. Denn deren allgemeine *Spezieszugehörigkeit* muss nicht bemüht werden, solange man sich auf ihre je individuelle *Entwicklungspotenz* stützt und diese Potenz als hinreichend für einen Würdeschutz ansieht. In der Regel allerdings stehen Gegner von Speziesargumenten auch der Einschlägigkeit von Potentialitätsargumenten skeptisch gegenüber (MERKEL 2003, 43; SINGER 1993, 208). Die Konsequenz, nicht allen Menschen die Schutzrechte der Person zukommen zu lassen, wird von manchen Autoren terminologisch abgefedert, indem sie zwischen *Menschen* und *menschlichen Individuen* unterscheiden. Letztere sollen rein deskriptiv die Angehörigen der Gattung *homo sapiens* bezeichnen, erstere hingegen normativ diejenigen Angehörigen dieser Gattung, denen die fraglichen Schutzrechte zuzusprechen sind, so dass es nicht zu einer Rechtsvorenthaltung gegenüber Menschen, sondern allein gegenüber menschlichen Individuen kommt. Überdies wird zuweilen schwerst geistig Behinderten oder auch schwerst Demenzen aus rein tutoristischen Gründen der Würdeschutz zugestanden, da man sich über ihren tatsächlichen Status täuschen könnte und das Risiko hierauf aufbauender Fehlentscheidungen vermieden werden soll (HOERSTER 1995, 65 f.; HOERSTER 2002, 99 f.).

habe als solcher ein *angestammtes Recht* auf die seinen Gattungsgenossen geschuldete Achtung, die er ebenso wenig wie jeder andere Mensch erst durch bestimmte Leistungen oder Vollzüge erwerben müsse, sondern die ihm als Angehöriger der grundsätzlich personfähigen Gattung Mensch immer schon zustehe.⁴⁷

(3) Es gibt aber eine dritte Frage im Zusammenhang mit der Verbindung zwischen Person und Mensch, die noch grundsätzlicher und umfassender ist als die vorangehende. Hier geht es nicht mehr darum, ob einzelne Menschen das Personsein verfehlen können und wie damit umzugehen wäre. Vielmehr wird grundsätzlich in Frage gestellt, ob überhaupt irgendein Mensch die Bedingungen des Personseins erfülle. Wenn nämlich das Personsein die *Moralfähigkeit* im vollen Sinne der Zurechenbarkeit, der verantwortlichen Wahl und der schuldfähigen Entscheidung, umfasst, so ist hiermit der Aspekt der *Willensfreiheit* aufgeworfen. In welcher genaueren Form und Ausprägung diese Willensfreiheit auch begriffen werden mag, zumindest in irgendeiner Deutung ist sie notwendig, damit von einer Person gesprochen werden kann. Nun hat es aber immer schon Angriffe auf die Möglichkeit der Willensfreiheit beim Menschen gegeben, indem menschliches Verhalten als vollständig kausal bestimmt dargestellt wurde und man ihm damit den Charakter des freien Handelns absprach. In einer groben Einteilung wurden zum einen in psychologischem Blickwinkel innere Verursachungen in Form von Motiven und Wünschen als das menschliche Verhalten bestimmend angenommen, zum anderen in soziologischem Blickwinkel äußere Verursachungen in Form von Prägungen und Beeinflussungen durch andere Menschen. Dabei mögen diese Prägungen und Beeinflussungen natürlich ihrerseits in den Motiven und Wünschen jener anderen Menschen ihren

47 BAUMGARTNER et al. 1997, 218 f.; HONNEFELDER 1993, 251 f., 264; HONNEFELDER 1998, 279 f., 283; RICKEN 1998, 163 f. Diese Perspektive umfasst rückwirkend freilich auch die Fälle von Bewusstlosen, von Embryonen und Föten sowie von schwerst Dementen und irreversibel Komatösen, da auch die Angehörigen dieser Gruppen Menschen bzw. menschliche Lebewesen sind, ganz unabhängig von ihren Fähigkeiten (als tatsächliche Personen), ihrem Potential (als potentielle Personen) oder ihrer Vergangenheit (als vergangene Personen). Sie bleibt zugleich invariant gegenüber Gestorbenen, die eindeutig keine Menschen mehr sind, da das Menschsein an das Leben gekoppelt ist. Im Ergebnis gleich, aber in den Zuordnungen von Mensch bzw. Person unterschiedlich ist die Einstellung, dass der Würdeschutz ohnehin nicht an die *Person* gekoppelt ist, sondern von Anfang an unmittelbar dem *Menschen* gilt (RICKEN 1998, 167 f.). Ähnliches trifft auf die Position zu, der zufolge nicht nur der *Personenschutz*, sondern auch der *Personbegriff* allen Menschen zukommt. In dieser Perspektive sind schwerst geistig Behinderte durchaus Personen, nicht allein Menschen, und partizipieren damit sowieso an den personspezifischen Schutzrechten. Überdies sind dieser Auffassung nach auch Embryonen und Föten, schwerst Demente und irreversibel Komatöse, ebenso wie Bewusstlose, bereits bzw. noch tatsächliche Personen, weil sie Menschen sind, und nicht nur potentielle bzw. vergangene Personen (SPAEMANN 1996, 11, 252-264).

Ursprung haben und ihre Wirkungen wiederum über die Motive und Wünsche des jeweils betrachteten Menschen entfalten.

Darüber hinaus wurden vielfach Entwürfe vorgebracht, solche psychologischen und soziologischen Kausalitäten auf eine naturale Grundlage zurückzuführen und somit menschliche Handlungen als letztlich unter biologischen und physikalischen Gesetzmäßigkeiten stehend zu erfassen. Derartige Versuche sind lange Zeit, aufgrund der beschränkten naturwissenschaftlichen Kenntnisse, vergleichsweise spekulativer Art gewesen. Die moderne biomedizinische Forschung, vor allem im Bereich von Genetik und Neurowissenschaften, hat indessen die Aussicht eröffnet, dies zu ändern und eine greifbarere empirische Basis für dergleichen Bestrebungen zu liefern. Freilich wird sich noch zeigen müssen, wie nachweisbar und vollständig die kausalen Bezüge sind, die durch diese Wissenschaften tatsächlich geltend gemacht werden können. Überdies stellen genetisch oder neurobiologisch fundierte Einwände gegen die Willensfreiheit, wie aufgezeigt, ihrer Struktur nach keine wirklich neuen Diskussionsbeiträge dar, sondern bilden lediglich konkretisierte Varianten in der grundsätzlichen Diskussion um die kausale Bestimmtheit des Menschen. Schließlich führen Thesen für oder gegen die Willensfreiheit notwendig über den Bereich der empirischen Wissenschaften hinaus und können deshalb auch niemals allein aufgrund von empirischen Befunden verifiziert oder falsifiziert werden. Nichtsdestoweniger besteht ein Bedarf, aktuelle genetische und neurowissenschaftliche Erkenntnisse im Hinblick auf ihre Bedeutung für die Vorstellung der moralisch zurechenbaren Person zu untersuchen, und sei es nur in der Form, dass vertraute philosophische Konzeptionen von Willensfreiheit bzw. Einwände gegen sie vor dem Hintergrund dieser Erkenntnisse neu ausgelegt und präzisiert werden.

4. Die Rolle von Genetik und Neurowissenschaften

Tatsächlich haben Genetik und Neurowissenschaften in der aktuellen Debatte um die Person eine doppelte Bedeutung. Diese geht im Wesentlichen auf ihre gleichfalls doppelte Wirkungsweise zurück, insofern sie, wie jedes biomedizinische Forschungs- und Anwendungsgebiet, zum einen Erkenntnisse bereitstellen, zum anderen Handlungsmöglichkeiten eröffnen.

(1) Ihre Erkenntnismöglichkeiten betreffen zunächst die Grundlagen bestimmter dauerhafter Merkmale oder momentaner Erscheinungen im Bereich kognitiver Fähigkeiten und emotionaler Zustände. Je detaillierter und tiefer diese Einblicke in die konkreten Ausprägungen von Persönlichkeit aber werden, desto stärker werfen sie die Frage nach dem Wesen und den Grenzen der Person auf, inklusive einer etwaigen Infragestellung von

Moralfähigkeit und Zurechenbarkeit des Menschen angesichts von dessen möglicher völliger kausaler Bestimmtheit.

Diese Problematik verläuft entlang der obigen dritten Frage, welche das Verhältnis von Person und Mensch im Grundsätzlichen betraf. Wenn Menschen womöglich überhaupt nicht Personen in dem skizzierten Sinne von zurechnungsfähigen Wesen sind, so würde dies viele herkömmliche Praxen des menschlichen Umgangs zutiefst erschüttern, die elementar auf der Voraussetzung von Willensfreiheit beruhen, etwa die Anerkennung von Verdiensten oder die Zumessung von Strafe. Um hier zu einer stabilen Haltung zu finden, bedarf es einer gründlichen Reflexion über das Verhältnis des philosophischen Konzepts der Person zu den empirischen Befunden von Genetik und Neurowissenschaften. Dabei geht es nicht allein um die Frage nach der grundsätzlichen Möglichkeit und der korrekten Deutung von Freiheit im Allgemeinen, sondern auch um Anhaltspunkte für die konkrete Grenzziehung zwischen Freiheit und Unfreiheit im Einzelfall, welche durch die Aufdeckung bestimmter genetischer oder neurobiologischer Zusammenhänge in einem neuen Licht erscheinen mag.

(2) Sodann stellen Genetik und Neurowissenschaften therapeutische und nichttherapeutische Handlungsmöglichkeiten in Aussicht, die zwar potentiell segensreich sind, sich aber in ihrer genauen moralischen Wertigkeit mitunter als zwiespältig erweisen. Diese Ambiguität betrifft zunächst Fragen der gerechten Ressourcenverteilung für kostspielige Forschungs- und Therapievorhaben sowie Fragen der fairen Probanden- und Patientenselektion bei riskanten Prozeduren. Vor allem jedoch sind die in den Blick genommenen Interventionen von einer Art, welche unmittelbar die Integrität der menschlichen Person in kritischer Weise berühren kann. So eröffnet beispielsweise die Genetik die Möglichkeit, manipulative oder selektive Eingriffe in das Erbgut künftiger Menschen vorzunehmen, die zwar ihren Nutzen haben mögen, dabei aber deren personale Identität beeinflussen. Die Neurowissenschaften wiederum schaffen Optionen für medikamentöse und chirurgische Eingriffe in das menschliche Gehirn, welche die gezielte Behebung bestimmter Fehlfunktionen intendieren, aber nebenbei oder gerade hierdurch personale Eigenschaften berühren mögen.

Die Problematik verläuft hier entlang der obigen zweiten Frage nach dem Verhältnis von Person und Mensch im Einzelfall, nun allerdings im Hinblick auf mögliche Eingriffe in die Person und notwendige Regulierungen angesichts von deren grundsätzlicher Schutzwürdigkeit. Um solche Anwendungsfragen zu klären und zu beurteilen, wird es erforderlich sein, elementare Gesichtspunkte des Personseins genauer zu identifizieren und hierdurch die Grundaspekte der psychophysischen Unversehrtheit und des

Instrumentalisierungsverbots im Hinblick auf die Möglichkeiten von Genetik und Neurowissenschaften präziser zu fassen.

(3) Und freilich wird an dieser Stelle deutlich, dass beide Problembereiche nicht unabhängig voneinander sind, sondern dass die Beurteilung der neuen genetischen und neurowissenschaftlichen Handlungsformen gerade auf jene normativen Kriterien Bezug nimmt, welche durch die Erkenntnisperspektiven dieser Wissenschaften selbst womöglich beeinflusst werden. Im Extremfall würden Menschen im Lichte von Genetik und Neurowissenschaften ohnehin nicht im Vollsinn als Personen gelten können. Damit wäre die Schutzwürdigkeit von Probanden und Patienten mit Blick auf genetische und neurowissenschaftliche Interventionen erheblich eingeschränkt, indem der Aspekt des Instrumentalisierungsverbots ohne Grundlage bliebe. Auch wenn dieser Zusammenhang nicht unmittelbar spürbar werden müsste, da gewisse Grundprinzipien ärztlichen und forschenden Handelns wie Nichtschaden, Wohltun oder auch die informierte Zustimmung zumindest pragmatisch einigermaßen stabil sein dürften, könnten die Einflüsse genetischer und neurowissenschaftlicher Erkenntnisse auf das Menschenbild mittelfristig gerade jene Normbereiche in Frage stellen, von denen die Beurteilung genetischer und neurowissenschaftlicher Handlungen selbst zuletzt abhängen muss.

5. Pragmatische Unterscheidungen

Die Notwendigkeit, Willensfreiheit zu behaupten oder zu bestreiten bzw. freie und unfreie Anteile im menschlichen Handeln zu unterscheiden, begegnet auch außerhalb von Medizin und Biowissenschaften in vielerlei Zusammenhängen. Entsprechend haben sich verschiedene pragmatische Differenzierungen herausgebildet, die zuweilen dazu verwendet werden, die fragliche Grenzziehung zu markieren. Es zeigt sich aber bald, dass diese Differenzierungen nicht an sich selbst taugliche Kriterien an die Hand geben, wo jene Grenze zu ziehen ist. Stattdessen besteht ihr Beitrag bestenfalls darin, die aufgrund anderer Erwägungen getroffenen Abgrenzungen bildhaft zum Ausdruck zu bringen, und schlimmstenfalls laufen sie sogar darauf hinaus, falschen Vorstellungen Vorschub zu leisten.

(1) Die erste dieser pragmatischen Unterscheidungen bedient sich der Begriffe von *Innen* und *Außen*, um das Freie gegenüber dem Unfreien kenntlich zu machen. Allerdings ist das Innere, zumindest in seinem primären Sinne des psychischen Geschehens, womöglich ebenso unverantwortet wie das Äußere, in seinem ursprünglichen Sinne des physischen Ereignisses. Genau diese Mutmaßung scheint sich jedenfalls in manchen Befunden von Genetik und Neurowissenschaften zu bestätigen.

Die Unterscheidung von Innen und Außen könnte daher höchstens insofern metaphorisch relevant sein, als man alles, was aufgrund unabhängiger Überlegungen als nicht der freien Selbstbestimmung zugehörig erkannt worden ist, womöglich als ›äußerlich‹ bezeichnen wollte. Dies würde freilich bedeuten, dass zuletzt auch Gene oder Gehirn als etwas ›Äußeres‹ anzusehen wären, sobald ihre kausale Bestimmtheit nachgewiesen würde. Eine solche Titulierung mag zwar gegenwärtige Selbstentfremdungen angesichts entsprechender Erkenntnisse recht passend artikulieren, scheint aber kaum ein stabiles Verhältnis zur eigenen körperlichen Ausstattung anzuzeigen.

(2) Die zweite pragmatische Unterscheidung rekurriert auf die Trennung von *Gesund* und *Krank* und attestiert Freiheit für den ersteren, Unfreiheit für den letzteren Zustand. Aber zum einen mögen nichtpathologische Verhaltensweisen letztlich ebenso unfrei sein wie pathologische, so dass die vorgeschlagene Grenze sich bei genauerem Hinsehen als irrelevant erweisen könnte. Und zum anderen ist die Unterscheidung zwischen *Gesund* und *Krank* ihrerseits eine Frage normativer Setzung und nicht deskriptiver Feststellung.

Auch diese Unterscheidung dürfte mithin wenig Handhabe liefern, wo die Grenze zwischen Freiheit und Unfreiheit liegt. Allenfalls könnte sie umgekehrt eine nachträgliche Attribution darstellen, welche eben dasjenige als *krank* bezeichnet, was zuvor unabhängig als unzurechenbar anerkannt wurde. Selbst diese Zuweisung ist aber brüchig, da grundsätzlich nichts gegen eine Verwendung der Begriffe *Gesund* und *Krank* spricht, bei der auch das *Gesunde* unfrei ist, etwa im Sinne eines normalen oder funktionalen kausalen Ablaufs.

(3) Die dritte pragmatische Unterscheidung versucht, genetische und neurobiologische Prägungen als einen *Rahmen* aufzufassen, innerhalb dessen die Person freie *Entfaltungsräume* hat. Die Herausforderung lautet aber gerade, dass das Bild von Rahmen und Entfaltungsräumen euphemistisch sei. Zwar existiere womöglich in der Tat eine absolute Vorgabe von äußeren oder inneren Unüberschreitbarkeiten, aber sämtliche Bewegungen des Menschen innerhalb dieser absoluten Unüberschreitbarkeiten seien immer noch festgelegt.

Noch weniger als die anderen beiden Beschreibungen kann das Bild des Rahmens als ein unabhängiges Kriterium herangezogen werden, anhand dessen sich das Freie vom Unfreien trennen ließe. Bestenfalls liefert es einmal mehr nur eine nachträgliche Bezeichnung jener Bereiche, die aus anderen Erwägungen heraus als dem menschlichen Handeln entzogen bzw. zugänglich betrachtet werden. Schlimmstenfalls ist es naiv und bietet eine Konzeption an, die den Blick auf die tatsächlichen Zusammenhänge verstellt und zuletzt in einen reinen Determinismus kollabieren muss.

6. Die Reichweite der Provokation

Wie oben bereits erwähnt wurde, muss sich erst zeigen, welche genauen kausalen Zusammenhänge Genetik und Neurowissenschaften tatsächlich aufdecken werden. Ungeachtet dessen darf man sich über den fundamentalen Charakter ihrer Einwürfe nicht täuschen und sich nicht der Illusion hingeben, dass gewisse Relativierungen ihrer Perspektiven helfen würden, den aus ihnen bezogenen Angriff auf die Willensfreiheit abzuwehren.

(1) So macht es keinen großen Unterschied, dass Genetik und Neurowissenschaften im Allgemeinen *keine abgeschlossenen Systeme* zum Gegenstand haben, *sondern offene Systeme*, die allein in Wechselwirkung mit der Umwelt ihre genauen Wirkungen entfalten bzw. ihre genauen Gestalten annehmen. Genetische Faktoren werden nur selten autark wirksam und entwickeln ihre Ausprägungen meistens nur in Kombination mit Umwelteinflüssen (genau betrachtet sogar nur in dieser Kombination, denn selbst eine Erkrankung wie Chorea Huntington kann nur dann ausbrechen, wenn der Betreffende nicht vorher durch einen Unfall ums Leben gekommen ist). Auch neurobiologische Faktoren sind allenfalls punktuell autark wirksam, während das Gehirn über die Zeit hinweg hochgradig plastisch ist und in diesem Sinne beständig auf Umweltreize reagiert (und überdies natürlich seinerseits genetischen Prägungen unterliegen mag). Aber durch diese Offenheit, die streng genommen lediglich von genetischen und neurobiologischen *Dispositionen* statt von entsprechenden *Determinationen* zu sprechen erlaubt, ist nichts für die Freiheit gewonnen, solange nicht nachgewiesen wird, dass an diesen offenen Systemstellen eigenverantwortliche Elemente angreifen können. Die Dispositionen selbst bezeichnen unverändert ein unfreies Element. Daran ändert sich nichts dadurch, dass sie allein interne Tendenzen in Relation zu externen Bedingungen darstellen mögen.

(2) Ebenso ist es kaum erheblich, wenn zu der Offenheit jener Systeme noch eine *intrinsische Zufälligkeit* hinzukommen sollte, *sei es systeminterner oder sei es systemexterner Faktoren*. Solche objektiven Stochastizitäten sind für die Mikrophysik kennzeichnend (jedenfalls gemäß der Standardinterpretation der Quantenmechanik) und können sich aufgrund nichtlinearer Effekte womöglich auch in meso- oder makroskopische Bereiche erstrecken. Inwieweit sie damit auch für genetische oder neurobiologische Vorgänge eine Rolle spielen, so dass objektive Wahrscheinlichkeiten bei der Funktion und Wirkung von Genom und Gehirn bedeutsam sein könnten (und sei es über ihre offenen Systemstellen), ist derzeit nicht abschließend geklärt. Aber selbst wenn solche Effekte zu beachten wären, also anstelle von strenger *Notwendigkeit* zumindest in Teilen eine intrinsische *Stochastizität* herrschen würde, so entstünde hieraus kein Raum für Freiheit. Die Vorherbestimmt-

heit wäre nicht in Richtung der Selbstbestimmung, sondern lediglich in Richtung einer anteiligen Zufälligkeit durchbrochen. Und diese stellt keine attraktivere Grundlage für Zurechenbarkeit und Verantwortlichkeit dar als ein vollständig vorherbestimmter Ablauf.

(3) Schließlich ist nicht von Bedeutung, dass, selbst bei Geschlossenheit und Vorherbestimmtheit, die betrachteten Systeme womöglich derart komplex sind, dass sie weder eine *verlässliche Vorhersage einzelner Zustände* noch eine *detaillierte Nachzeichnung einzelner Wirkprozesse* erlauben. Hierdurch blieben Prognosen stets mit unhintergehbaren subjektiven Wahrscheinlichkeiten behaftet (möglicherweise sogar aufgrund einer prinzipiellen Grenze, die der Selbsterkenntnis genetisch und neurobiologisch verfasster Wesen gegenüber ihrer eigenen genetischen und neurobiologischen Ausstattung gezogen sein mag). Aber bei dem Angriff auf die menschliche Freiheit geht es nicht darum, bestehende Wirkmechanismen tatsächlich nachzuzeichnen oder einzelne Systemzustände vorherzusagen, sondern allein um die These, dass eine durchgehende kausale Bestimmung durch Genom und Gehirn tatsächlich besteht (selbst wenn sie offen oder stochastisch ist). Auch diese dritte Qualifikation, die statt einer angeblichen *Prognostizierbarkeit* eine unhintergehbare *Unvorhersagbarkeit* menschlichen Verhaltens annehmen würde, lässt mithin keine Freiheit sichtbar werden. Allein die Behauptung einer vollständigen Kausalität genügt, um die Willensfreiheit zu untergraben, selbst wenn die fraglichen Wirkungszusammenhänge im jeweiligen Einzelfall unzugänglich bleiben sollten. Nebenbei bemerkt würde man wohl gerade solche Entscheidungen als frei anerkennen wollen, die man durchaus vorhergesehen hat, aber eben nicht aus Einsicht in die Natur ihrer kausalen Verursachung, sondern im Vertrauen auf die Moralität der handelnden Person.

Erst wenn man sich über diesen fundamentalen Charakter der genetisch-neurowissenschaftlichen Herausforderung im Klaren ist, kann man den Fehler vermeiden, die willensfreie Person durch vorschnelle Hinweise retten zu wollen, dass menschliches Verhalten niemals vorhersagbar, nicht vollständig vorherbestimmt oder nicht auf seine genetischen oder neurobiologischen Komponenten reduzierbar sei. Willensfreiheit ist allein durch die These einer vollständigen kausalen Bestimmtheit in Frage gestellt, selbst wenn diese Bestimmtheit unaufgeklärt, stochastisch oder nicht rein genetisch-neurobiologisch beschaffen sein sollte. Entsprechend geht es auch nicht darum, dass eine Ersetzung der alltagspsychologischen Sprache durch ein genetisches oder neurowissenschaftliches Vokabular wohl weder ein realistisches noch ein sinnvolles Programm wäre. Denn auch ohne eine solche semantische Ersetzung im Sinne eines eliminativen Materialismus bliebe die Behauptung bestehen, dass das durch die herkömmliche Alltagspsychologie

zumeist erfolgreich erfasste menschliche Verhalten realiter auf einer kausal bestimmten, womöglich genetischen oder letztlich neurobiologischen Basis vollständig aufruft. Auch die Chemie wird *epistemologisch* wahrscheinlich niemals auf die Physik reduziert werden, weil es schlichtweg impraktikabel wäre, auf diese tiefere Beschreibungsebene zu wechseln. Dennoch sind chemische Prozesse, nach dem derzeitigen Kenntnisstand, *ontologisch* vollständig auf physikalische Prozesse reduzierbar. Ähnlich verhielte es sich hier: Die Undurchführbarkeit eines epistemologischen Reduktionsprogramms, das menschliches Verhalten gänzlich auf genetisch-neurowissenschaftliche Beschreibungen zurückführen wollte, ändert nichts an der These der ontologischen Reduzierbarkeit, welche menschliche Freiheit zunichte zu machen scheint – mit allen Konsequenzen für das humane Selbstbild und die moralische Praxis sowie für sämtliche hierauf bezogenen anthropologischen, ethischen und rechtlichen Konzeptionen.

7. Entgegnungen

Wie eingangs erwähnt ist der Angriff auf den Gedanken menschlicher Willensfreiheit nicht neu. Entsprechend findet sich in der philosophischen Tradition eine Reihe von Entgegnungen auf diesen Angriff, von denen jeweils genauer zu klären wäre, wie überzeugend sie sich im Lichte der gegenwärtigen genetischen und neurowissenschaftlichen Entwicklungen darstellen, ob sie unverändert bestehen bleiben können, ob sie neu auszulegen sind oder ob sie sogar grundlegend revidiert werden müssen.

(1) Letztlich wenig zufriedenstellend scheinen dabei Ansätze zu sein, welche sich damit begnügen, die *reflexive* Komponente menschlicher Geistestätigkeit zu betonen. Zwar ist diese Reflexivität auch angesichts genetischer und neurowissenschaftlicher Erkenntnisse nicht zu bestreiten. Allerdings ist kaum ersichtlich, dass mit ihr bereits die Freiheit des Willens gewonnen sein sollte. Eine entsprechende Überschätzung der Bedeutung von Reflexivität war zeitweilig bereits in der Künstlichen-Intelligenz-Debatte zu beobachten, wo von manchen Autoren Bewusstsein oder gar Freiheit schon dort angenommen wurde, wo nur eine hinreichend raffinierte Selbstbezüglichkeit der betrachteten Algorithmen herrschte. Tatsächlich aber stellt Reflexivität an sich selbst nicht mehr als eine bestimmte Form von Komplexität dar. Und diese wiederum ist, wie im vorigen Abschnitt hervorgehoben, als solche keineswegs hinreichend für Freiheit.

Nach Harry Frankfurt beispielsweise soll Willensfreiheit dann vorliegen, wenn Volitionen zweiter Ordnung den handlungswirksamen Willen erster Ordnung leiten, man also in diesem reflexiven Sinne will, was man will.

Genau dieser Zustand kann aber nach Frankfurts eigener Auskunft durchaus determiniert sein, eben weil die Volitionen zweiter Ordnung kausal verursacht sein mögen.⁴⁸ Dies soll indessen die moralische Zurechenbarkeit entsprechender Handlungen nicht in Frage stellen. Vielmehr besteht Zurechenbarkeit nach Frankfurt sogar dann, wenn die höheren Volitionen den handlungswirksamen Willen gar nicht bestimmt haben, sondern lediglich mit ihm übereinstimmen.⁴⁹ Eine vergleichbare Position findet sich bei Ronald Dworkin, welcher das Verantwortete mit dem Affirmierten identifiziert, also diejenigen Bedürfnisse als selbstverantwortet einschätzt, welche von den Betroffenen bejaht werden, auch wenn diese Bejahungen ihrerseits durchaus nicht selbstgewählt zu sein brauchen.⁵⁰ Ganz ähnlich bestimmt Peter Bieri Freiheit allein als Übereinstimmung von handlungsleitendem Willen und reflexivem Urteil, als Aneignung des eigenen Willens durch Artikulation, Verstehen und vor allem Billigung, verlangt aber keineswegs, dass diese Aneignung einer kausalen Bestimmtheit entzogen sein müsste.⁵¹

Es hat nicht den Anschein, dass diese Zuordnungen überzeugend und ihre Konsequenzen akzeptabel wären. Wenn Affirmationen auf höheren reflexiven Ebenen tatsächlich kausal verursacht sind, so ist es nicht fair, Bevorzugen und Handlungen, die mit ihnen übereinstimmen oder sogar aus ihnen entspringen, als selbstverschuldet einzustufen, wie John Roemer zu Recht einwendet.⁵² Sind Urteile einfach geistige Phänomene in einem kausalen Ablauf, so können sie, ungeachtet allen reflexiven Bezugs, nicht als Quelle für Freiheit gelten. Verantwortlichkeit dort behaupten zu wollen, wo lediglich eine interne Harmonie oder auch eine hierarchische Hervorbringung mentaler Zustände besteht, dürfte in der Tat nicht mehr sein als jener »elende[] Behelf«, den Kant in jedwedem Versuch sieht, psychologische Verursachungen als Freiheit auszugeben, nur weil sie auf einer Kausalität beruhen, die man in einem ursprünglichen Sinne als »innerlich« bezeichnen würde, im Gegensatz zu den »äußerlichen« Verursachungen etwa durch Zwang oder Gewalt anderer Menschen.⁵³

Reflexivität mag somit ein notwendiges Merkmal von Freiheit sein, insbesondere wenn man diese als Selbstbestimmung begreift, und damit einen wichtigen Bestandteil einer phänomenalen Analyse freien Entscheidens bilden. Aber sie liefert keine hinreichende Deutung von Freiheit, da sie für sich genommen nur eine psychisch-kausale Struktur benennt, in der keine Freiheit anzutreffen ist.

48 FRANKFURT 1971, 15, 19 f.

49 Ibid., 18-20.

50 DWORKIN 2002, 7, 82, 290 f., 293 f.

51 BIERI 2001, 381-408.

52 ROEMER 1996, 249.

53 KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A171 f.

(2) Die skizzierte Herausforderung wird konsequenter aufgenommen von jenen Theorien, welche Freiheit und Unfreiheit ontologisch getrennten Bereichen zuweisen, also verschiedene Seinssphären und ihnen zugehörige Entitäten unterscheiden, die jeweils dem Kausalitätsprinzip prinzipiell entzogen sein bzw. ihm vollständig unterliegen sollen. Dieser Grundansatz kann verschiedene Ausprägungen annehmen, je nachdem ob tatsächlich zwei solche getrennten Bereiche angenommen werden oder ob die Existenz des einen oder des anderen geleugnet wird.

Im ersten Fall erhält man dualistische Konzeptionen, welche sowohl einen Bereich der Freiheit als auch einen Bereich der Kausalität bewahren wollen und beide gegeneinander abgrenzen. Damit die freien Entscheidungen dabei eine reale Wirkung entfalten können, ohne zugleich in ihrer Souveränität bedroht zu werden, müssen beide Sphären in bestimmter Form miteinander interagieren, nämlich das freie Bewusstsein zum einen passiv wahrnehmend, zum anderen aktiv handelnd mit der kausalen Körperwelt verknüpft sein. Ein solcher Dualismus ist paradigmatisch in René Descartes' Unterscheidung von *res cogitans* und *res extensa* angelegt, die zwar eine gewisse Einheit bilden, bei denen aber das denkende, unteilbare Ich unabhängig vom ausgedehnten, teilbaren Körper existieren kann.⁵⁴ Auch stellt Descartes Spekulationen an, dass die fragliche Interaktion zwischen Seele und Körper hauptsächlich über eine bestimmte Stelle des Gehirns, nämlich die Zirbeldrüse, erfolgen soll.⁵⁵

Ein solcher ontologischer Dualismus findet gegenwärtig nur wenige Befürworter. Zu gewagt erscheint die These eines unabhängig existierenden Bewusstseins, und zu konstruiert wirken die Bemühungen um eine Herstellung der notwendigen Verbindung zum Körperlichen, und zwar nicht allein in ihrer konkreten Umsetzung, sondern bereits in ihrer grundsätzlichen Konzeption. Nichtsdestoweniger wird dieser Ansatz auch in der jüngeren Debatte noch vertreten, vor allem durch John Eccles, dessen dualistisch-interaktionistische Theorie in offenem Rekurs auf Descartes die Unabhängigkeit eines immateriellen Selbst gegenüber der materiellen Welt behauptet.⁵⁶ Dabei will Eccles die gesuchte Wechselwirkung in wiederum recht spekulativer Weise quantenmechanisch begreiflich machen, indem in bestimmten Zentren des menschlichen Gehirns mikrophysikalische Effekte relevant werden und die zugehörigen Wahrscheinlichkeitsfelder einer aktiven Steuerung durch das immaterielle Selbst zugänglich sein sollen.⁵⁷

54 DESCARTES, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Meditation II, §§ 9, 14, Meditation VI, §§ 17, 26, 36.

55 Ibid., Meditation VI, § 37; DESCARTES, *Die Leidenschaften der Seele*, Teil I, Art. 31, 32, 34.

56 ECCLES 1994, 18, 26 f., 31-37.

57 Ibid., 94 f., 116 f., 213-266; POPPER, ECCLES 1977, 434-440.

Im zweiten Fall erhält man monistische Theorien, und zwar zunächst jene, welche den Bereich der Unfreiheit bestreiten und somit von einer allumfassenden Freiheit ausgehen. Solch eine Position ist philosophiehistorisch bei George Berkeley vorgezeichnet, dem zufolge das »esse« der realen Gegenstände ohnehin nur in ihrem »percipi« durch ein individuelles Bewusstsein besteht.⁵⁸ Dieser Idealismus kann dahingehend erweitert werden, dass die scheinbare Naturkausalität nur auf eine freie Verknüpfung von Vorstellungen zurückgeht, die Kausalität also letztlich eine Illusion ist, hinter der sich allein die Freiheit des Willens verbirgt.⁵⁹

Häufiger sind freilich die umgekehrten Monismen anzutreffen, welche den Bereich der Freiheit leugnen und sämtliches physische wie psychische Sein der Kausalität überantworten. Diese Einstellung wird deutlich von David Hume zum Ausdruck gebracht, für den »liberty« lediglich unregelmäßige Zufälligkeit meinen kann und die erkennbare Regelmäßigkeit menschlicher Handlungen somit, entgegen der Annahme eines »free-will«, deren vollständige kausale Bestimmtheit beweist, namentlich im Sinne eines festen Kausalzusammenhangs zwischen Motiven, Temperament und Charakter einerseits sowie den Handlungen andererseits.⁶⁰ Von hier aus ist es kein weiter Schritt zu einem Physikalismus, indem man die mentalen Erscheinungen wiederum auf ein biologisches Substrat zurückführt, insbesondere auf neuronale Ereignisse und deren genetische Hintergründe.⁶¹

58 BERKELEY, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Part I, § 3.

59 Berkeley selbst führt freilich die »laws of nature« nicht auf den individuellen menschlichen, sondern auf den umfassenden göttlichen »will« zurück. Dieser bestimme in seiner Freiheit die Folge der Vorstellungen und gebe ihnen jene Regelmäßigkeit, welche zur irrigen Annahme einer in den Dingen selbst liegenden Gesetzmäßigkeit verleite (ibid., Part I, §§ 30, 32, 57). Eine Anbindung an die menschliche Freiheit ist bei Fichte erkennbar, für den das äußere Sein in seiner scheinbaren Notwendigkeit durch die Tathandlung des souveränen Ich bzw. die Selbsttätigkeit der freien Vernunft nicht allein formal bedingt, sondern material bestimmt ist. Damit meint allerdings Freiheit nun genau genommen nicht die Freiheit des handelnden Menschen unter moralischen Geboten, sondern allein die Freiheit des vorstellenden Ich in seinen metaphysischen Setzungshandlungen (FICHTE, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, I 440 f., I 457 f., I 467, I 477 f.).

60 HUME, *A Treatise of Human Nature*, Book II, Part 3, Sect. 1, §§ 4, 11, 12, 18.

61 Hume selbst geht diesen Schritt zum Physikalismus allerdings ausdrücklich nicht, sondern belässt es bei der festgestellten Regularität zwischen Mentalem und Handlungen und der hieraus angeblich folgenden Notwendigkeit letzterer, ohne ersterem weiter eine materielle Kausalität unterlegen zu wollen. Dabei ist der Status jener Notwendigkeit bei Hume natürlich stets skeptizistisch durchtränkt, insofern sie, bei den menschlichen Handlungen ebenso wie bei natürlichen Vorgängen, allein in der Gewöhnung des Geistes an die »constant union« der jeweiligen Ereignisse und seine Nötigung »to pass from one object to its usual attendant« besteht (ibid., Book II, Part 3, Sect. 1, §§ 4, 14, Book II, Part 3, Sect. 2, § 4). Unbekümmerter ist der Determinismus bei Thomas Hobbes, für den Freiheit nicht Willensfreiheit, sondern allein Handlungsfreiheit meinen kann und als solche in eine unver-

Der idealistische Monismus hat seit dem Verblässen der großen theologischen und spekulativen Systeme kaum mehr Bedeutung, da er, außerhalb solcher allumfassender Entwürfe, schwer Rückhalt findet gegenüber der starken Plausibilität einer zumindest teilweise eigenständigen, gesetzesgeleiteten Wirklichkeit, und auch gegenüber dem Problem der Pluralität verschiedener, womöglich widerstreitender Willensfreiheiten, denen jeweils die scheinbare Kausalität der Naturdinge zu gehorchen hätte. Stattdessen sind die physikalistischen Monismen, insbesondere mit dem Fortschreiten neurowissenschaftlicher Forschung, derzeit auf dem Vormarsch.⁶² Hier werden die entsprechenden empirischen Befunde zum Anlass genommen, den Gedanken menschlicher Freiheit aufzugeben und alles menschliche Verhalten dem Bereich des kausal Bestimmten zu überantworten. In einem jeweils näher zu bestimmenden Sinne werden mentale Zustände auf neuronale Zustände reduziert, wobei neben der plastischen Formbarkeit des Gehirns durch Erfahrungen auch seine genetische Prägung in Form bestimmter gattungstypischer oder auch individueller Grundverschaltungen Beachtung findet.⁶³ Zur instantanen Kausalität aufgrund neuronaler Tätigkeit gesellt sich somit eine vorausliegende Kausalität aufgrund der bekannten Dyade von Veranlagung und Umwelt. Der Mensch bleibt in beidem unfrei, als Träger hirnpfysiologischer Abläufe wie als Resultat vorausliegender Beeinflussung.

Dieser neuronale Physikalismus muss nicht in Gleichgültigkeit oder Zynismus enden, sondern kann dem Menschen durchaus einen hohen Grad an Schutzwürdigkeit zugestehen, indem er sich dem Gedanken des Lebensschutzes verpflichtet fühlt. Nicht selten deutet sich in solchen biowissenschaftlich fundierten Positionen überdies eine ganz eigene Art von Respekt vor dem Menschen als einem hochgradig komplexen Mechanismus an.⁶⁴ Ein vollgültiger Würdeschutz in der Eigenschaft als Moralwesen kann dem Menschen in diesen Positionen freilich nicht zukommen, und zahlreiche auf Verantwortlichkeit und Zurechenbarkeit bezogene Praxen des menschlichen Umgangs verlieren in ihrer Sichtweise ihren eigentlichen Sinn. So kann Belohnung statt als Gratifikation allein als Anreiz, Strafe statt als Vergeltung allein als Prävention begründet werden, und bestehende Bedürfnisse nach

brüchliche Ursachenkette, beginnend bei Gottes Allmacht, eingeordnet ist. Zudem ist Hobbes' Menschenbild insgesamt so mechanistisch geprägt und auf eine so unmittelbare Verbindung von psychischen Ereignissen und materiellen Erscheinungen angelegt, dass seine Theorie sich problemlos mit einem Physikalismus auch genetisch-neurobiologischer Art verbinden lässt (HOBBS, *Leviathan*, Part I, Chap. 1, § 4, Part I, Chap. 14, § 2, Part II, Chap. 21, §§ 1, 4).

62 HONDERICH 1990; ROTH 2003; SINGER 2003.

63 ROTH 2003, 541; SINGER 2003, 97.

64 HONDERICH 1990, Vol. 1, 261-269.

Gratifikation bzw. Vergeltung haben ihrerseits allein als genetisch-neurobiologische Effekte zu gelten, denen keine moralische Rechtfertigung zukommt, sondern die allenfalls selbst in einem moralischen Kalkül zu berücksichtigen wären, wie immer dessen Abwägung angesichts ihres faktischen Bestehens einerseits und ihrer eigentlichen Haltlosigkeit andererseits auszufallen hätte.⁶⁵ Aber auch diese moralischen Richtigstellungen, ebenso wie die obigen praktischen Forderungen nach Lebensschutz oder Respekt, haben zuletzt keinen Adressaten mehr, dem in ihrem Namen Vorwürfe gemacht oder Lob zugesprochen werden könnte. Und selbst das theoretische Werben für die eigene monistische Position kann nicht mehr als wirkliches Vorbringen von Argumenten, sondern nur mehr als ein Beeinflussen durch Reize verstanden werden, falls keine Freiheit der Zustimmung zugestanden wird.

Indem dualistische Theorien den Menschen verschiedenen Seinsbereichen zuordnen, widersprechen sie dem Gedanken, dass zwischen Körper und Seele, oder speziell zwischen Gehirn und Geist, eine tiefe Unverbrüchlichkeit und grundsätzliche Einheit besteht, statt allein eine kontingente Wechselwirkung. Der Gedanke einer solchen Einheit stellt zwar keine *a priori* unumstößliche Wahrheit dar, bildet aber ein sowohl dem individuellen Empfinden vertrautes als auch in der philosophischen Tradition bewährtes anthropologisches Motiv, das gegenüber dualistischen Aufspaltungen eine bedeutsame und tiefe Einsicht in das Wesen des Menschen zu vermitteln scheint. Indessen wird man auch den monistischen Theorien bei genauerem Hinsehen nicht zugestehen können, dass sie dieser Einheit eher gerecht würden, da ihnen ebenfalls letztlich eine konzeptuelle Getrenntheit zweier ontologischer Sphären zugrunde liegt. Selbst wenn sie die Existenz der einen bestreiten bzw. ihre Reduktion auf die andere betreiben, ist hierdurch keine *Einheit* von Körper und Seele gewonnen, sondern eben allein ein *Verzicht* auf das eine oder andere. Vergleichbares dürfte für subtilere Spielarten des neuronalen Physikalismus gelten, etwa für Identitätstheorien oder Emergenztheorien, für Epiphänomenalismus oder Funktionalismus, die zumeist von einer vergleichbaren ontologischen Grundhaltung ausgehen. Auch ihre vielfältigen Versuche, Bewusstsein als ein auf neurobiologischer Grundlage sich abspielendes Phänomen zu begreifen, lässt keine *Einheit* von Seelischem und Körperlichem erkennen, sondern macht Ersteres zu einem, wie raffiniert auch immer gedachten und wie eigentümlich auch immer wahrgenommenen, *Effekt* des Letzteren. Überdies trennen sie aus der Körperlichkeit allein den Aspekt des Gehirns heraus. Und obwohl diesem fraglos eine herausragende Bedeutung im menschlichen Organismus zukommt, ist die Frage berechtigt, ob mit der Fokussierung auf das Gehirn nicht letztlich eine Fetischisierung

65 HONDERICH 1990, Vol. 2, 201-223; ROTH 2003, 536-544; SINGER 2003, 33 f.

eines bestimmten Organs betrieben wird, welche die grundsätzliche und umfassende Körperlichkeit des Menschen aus dem Blick zu verlieren droht.

(3) Womöglich ist demgegenüber solchen Theorien die größte Überzeugungskraft zu bescheinigen, welche das Verhältnis von Willensfreiheit und Kausalität im Sinne einer Doppelaspektivität zu begreifen suchen. Statt eines ontologischen Dualismus oder Monismus, der auf der Trennung bzw. Reduktion zweier Seinssphären beruht, würde hier eine unhintergehbare perspektivische Dualität ein und desselben Gegenstands behauptet. Seelisches und Körperliches, vor allem aber Freiheit und Kausalität, können diesen Vorstellungen gemäß zugleich am Werke sein. Die Frage, welches von beidem unterstellt werden darf, ist eine Frage der eingenommenen Betrachtungsweise, die ihrerseits keineswegs beliebig ist.

Diesen Theorien der Doppelaspektivität kann man, mit gewissen Vorbehalten, zunächst Aristoteles' *Hylemorphismus* zurechnen, in dem das Verhältnis von Seele und Körper entlang des Begriffspaares von *Form und Materie* entfaltet wird. Form und Materie sind beide untrennbar an demselben Gegenstand zu finden, die Form als Wesensgebung und die Materie als Bestimmbarkeit, wobei im Falle lebendiger Wesen die Form in der Seele besteht, als eben ihr charakteristisches Bewegungsprinzip.⁶⁶

Dieser Ansatz hat eine hohe Attraktivität, indem er verhärtete Begriffsfrenten umgeht und an ihrer Stelle eine völlig andersartige Dualität anbietet, die spekulativen ebenso wie reduktionistischen Bestrebungen von Beginn an einen Riegel vorschiebt und eine völlig neue Sichtweise auf die Leib-Seele-Problematik und damit auch auf die Freiheitsfrage eröffnet. Genauer zu erwägen ist freilich, ob diese Dualität tatsächlich in zufriedenstellender Weise gerade jene Aspekte abzubilden vermag, um die es im vorliegenden Fall geht. So mag man Zweifel hegen, ob sich das Bewusstsein tatsächlich adäquat unter den Gedanken der Form bringen lässt. Für das *Leben*, als allgemeines Gestaltungsprinzip eines Organismus, mag dies nachvollziehbar sein, aber beim *Bewusstsein*, mit all seinen Merkmalen der Innerlichkeit und Subjektivität, erscheint dies weniger offensichtlich. Noch dringlicher wäre zu fragen, ob der Begriff der Form den Gedanken der *Freiheit* einholen kann. Zumindest auf den ersten Blick ist nicht erkennbar, weshalb die Form freier als die Materie sein und nicht ebenso sehr kausalen Bestimmungen unterliegen sollte. Somit mag der Hylemorphismus Geist und Körper fraglos auf elegante Weise voneinander unterscheiden und zugleich in unverbrüchliche Beziehung zueinander setzen. Genauer zu zeigen wäre aber, ob sich hierdurch auch Aspekte wie *Moralfähigkeit und Zurechenbarkeit* einfangen lassen, statt dass sich die Form als letztlich ebenfalls der Kausalität unterworfen erweisen müsste und man es am Ende allein mit einer subtilen Spielart des Physikalismus zu tun hätte.

66 ARISTOTELES, *Über die Seele*, Buch II, Kap. 1, 412a.

Eine zweite Theorie der Doppelaspektivität begegnet in Kants erkenntnistheoretischer Unterscheidung zwischen dem kategorial bestimmten *Ding in der Erscheinung* und dem solcher Bestimmung entzogenen *Ding an sich selbst betrachtet*. Indem diese Unterscheidung auch auf den Menschen anwendbar ist, untersteht dieser nur als *homo phaenomenon*, nicht aber als *homo noumenon* der Kausalitätskategorie, und ein und dieselbe Handlung kann jederzeit zugleich als unfrei wie auch als frei betrachtet werden.⁶⁷

Diese Position hat wiederum starke Vorzüge, indem sie sich dem ungefülligen Entweder-Oder von Kausalität und Freiheit entzieht und beide nebeneinander bestehen lässt. Dieses Nebeneinander beruht einmal mehr auf keiner ontologischen Trennung, denn tatsächlich geht es Kant stets um dasselbe Ding, welches einmal in der Erscheinung, einmal an sich selbst betrachtet wird. Dabei bleibt erstere Betrachtung in theoretischen Zusammenhängen maßgeblich und bildet die Grundlage jedweder kausalen Analyse, während letztere Betrachtung in praktischen Zusammenhängen relevant ist und die Perspektive des Verpflichtetseins und der Schuldfähigkeit eröffnet. Auf diese Weise ist die Kantische Position *unempfindlich* gegen jegliche medizinisch-naturwissenschaftlichen Befunde, die durchgehend ihr volles Recht behalten dürfen, aber den Aspekt der Freiheit nicht außer Kraft setzen können. Die Frage ist indessen, ob der Ansatz damit eventuell auch *zu* gleichgültig gegenüber solchen Befunden wird. Beispielsweise liefert er als solches keinen Anhaltspunkt, wie die in Einzelfällen wichtige Entscheidung zu treffen wäre, ob jemand als zurechnungsfähig zu gelten hat oder nicht, sondern erklärt jede Handlung grundsätzlich *sowohl* als frei *als auch* als unfrei. Damit wird nicht unmittelbar ersichtlich, dass man über das Vorliegen oder Nichtvorliegen von Freiheit sinnvoll streiten könnte. Eben dieser Streit scheint aber durchaus berechtigt und bedeutsam, und empirische Einsichten scheinen allemal zu seiner Entscheidung beitragen zu können.

Zeitgenössische Ansätze artikulieren einen Perspektivendualismus oftmals mit Rekurs auf das Begriffspaar *Gründe vs. Ursachen*. Dabei soll die normativ geprägte, kulturell vermittelte Struktur von *Begründungszusammenhängen*, die ihrerseits durchaus Handlungswirksamkeit entfalten, einer Reduktion bewussten menschlichen Handelns auf genetische oder neurobiologische *Handlungsverursachung* entgegenstehen.⁶⁸ Dass solche Begründungsdiskurse semantisch nicht auf biologische Aussagen reduziert werden

67 KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A177 f.; KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B569.

68 Vgl. etwa WINGERT 2004. Diese Ansätze berufen sich insbesondere auf Wilfrid Sellars, der den Begriff des »space of reasons« geprägt hat und damit einen Bezugsrahmen von intersubjektiven Rechtfertigungsregeln meint, in dem – entgegen der empiristischen Tradition – selbst elementare Beobachtungssätze sich immer schon verorten müssen, wenn sie mit dem Anspruch einer Kundgabe von Wissen auftreten (SELLARS 1963, § 36, 169).

können, wird hier als Gewähr dafür angesehen, dass menschliches Handeln, welches zumindest teilweise der ersteren Semantik folgt, nicht vollständig auf neurobiologische Vorgänge zurückgeführt werden kann, auch wenn es ontologisch durch diese Ebene hervorgebracht wird. Vielmehr wird eine *entgegengesetzte Abhängigkeit* geltend gemacht, insofern das Gehirn in seiner zugestandenen Plastizität Prägungen durch eben jene kulturellen Muster erfährt, die eine Orientierung an Gründen verlangen und in denen menschliche Freiheit beheimatet ist.⁶⁹ Auch die objektive naturwissenschaftliche Erkenntnis konstituiert sich allein in intersubjektiven Begründungsdiskursen und bewegt sich damit in eben jenen freiheitsstiftenden Bezugsräumen, die sie bestreiten zu können meint. Der latent kontradiktorische Charakter, der allen Versuchen eignet, jemanden von der Gültigkeit eines kausalen Monismus zu überzeugen, stellt sich in dieser Perspektive als ein performativer Selbstwiderspruch dar, d.h. als Aufhebung der eigenen Geltungsbedingungen.

Auch diese Position hat unverkennbare argumentative Stärken, indem sie frei von metaphysischen Annahmen eine reale Handlungswirksamkeit von Begründungsstrukturen geltend macht, die ihrerseits einer semantischen Reduktion auf Verursachungszusammenhänge entgegenstehen. Genauer zu überprüfen wäre, ob dieser Zusammenhang zwischen logischer Struktur und realer Wirkmächtigkeit tatsächlich in der Lage ist, eine kausale Bestimmtheit menschlichen Handelns abzuweisen. Dass jemand sich im Raum der Gründe bewegt, dessen Logik ganz verschieden sein mag von der Logik des Raums der Ursachen, besagt womöglich noch nicht, dass diese Bewegung nicht *ihrerseits* kausal verursacht sein könnte. Beispielsweise ist auch der Raum mathematischer Beweise mit seinen konstitutiven Relationen von Äquivalenzen, Implikationen, Kontradiktionen etc. logisch anders strukturiert als der Raum der Ursachen. Dennoch können sich Computerprogramme durch diesen Raum bewegen und seinen spezifischen nichtkausalen Erfordernissen entsprechen, ohne hierdurch der kausalen Determiniertheit ihrer eigenen Schaltkreise zu entgehen. Ähnlich könnte sich ein Bewusstsein im Raum der Gründe mit dessen spezifischen argumentativen Anforderungen von Ansprüchen und Rechtfertigungen bewegen, die Bewegung *selbst* aber immer noch genetisch oder neurobiologisch verursacht sein. Dies muss keineswegs auf die semantische These hinauslaufen, dass jene Bewegung auch am einfachsten mit Bezug auf mentale Ursachen statt auf argumentative Gründe zu *beschreiben* wäre. Es würde lediglich die ontologische These aufrechterhal-

⁶⁹ Vgl. etwa HABERMAS 2004. In eine ähnliche Richtung wie der Rekurs auf den Raum der Gründe geht auch die Feststellung von Edmund Runggaldier, dass Handlungen angesichts ihrer intentionalen Struktur – entgegen einem naturalistischen Programm – logisch nicht auf die ihnen zugrunde liegenden »basic actions« abbildbar sind, für welche eine kausale Analyse hinreichend erscheinen mag (RUNGGALDIER 1998, 186).

ten, dass jede Beachtung oder Missachtung einer argumentativen Regel sowie jede Gewichtung der Einschlägigkeit von Gründen ihrerseits vollständig kausal *bestimmt* wäre. Es wird Gegenstand genauerer Untersuchungen sein, ob eine solche kausale Bestimmtheit von Begründungsdiskursen tatsächlich denkbar ist bzw. ob der eröffnete semantische Raum, trotz solcher Bestimmtheit, für die Annahme von Freiheit und Verantwortlichkeit ausreichend sein kann.

8. Ausblick

Wie gesehen hält die philosophische Tradition eine Reihe von Angeboten bereit, um die Frage nach der Willensfreiheit und damit die Frage nach der Person zu beantworten. Diese Angebote bedürfen jedoch weiterer Ausarbeitung und Vertiefung, um ihre Potentiale vollständig zu entfalten. Dies betrifft zum einen die interne philosophische Reflexion, welche beispielsweise aufzuzeigen hätte, wo jene vor unterschiedlichen Hintergründen entstandenen Auffassungen miteinander verwandt sind oder gar theoriespezifische Korrelate bilden und wo sie voneinander abweichen oder gar in unversöhnlicher Opposition zueinander stehen. Es betrifft zum anderen die speziellen Einsichten, welche gegenwärtig von genetischer und neurowissenschaftlicher Seite vorgebracht werden und die daraufhin zu prüfen sind, welche neuen Aspekte sie für das Verständnis der Person eröffnen und wie die philosophischen Deutungsweisen von Freiheit und Kausalität in ihrem Lichte genauer zu formulieren sind.

Nur wenn diese Probleme gelöst werden, wird es möglich sein, die genetische und neurobiologische Disposition eines Menschen als je individuelle Aufgabe zu begreifen, die er in normativem Sinne zu meistern hat: positiv als Möglichkeit, die er wahrnehmen sollte, negativ als Erschwernis, das er bewältigen muss. Erst eine solche Haltung würde Genom und Gehirn, ungeachtet ihrer Besonderheit und zentralen Stellung, wieder zu Teilen des menschlichen Körpers werden lassen, mit denen man einerseits unverbrüchlich eins ist und zu denen man sich andererseits in ein Verhältnis setzen kann. Erst eine solche Haltung würde daher auch überzeugende Anhaltspunkte für eine Beurteilung von genetischen und neurowissenschaftlichen Eingriffsmöglichkeiten eröffnen. Denn nur auf diese Weise könnten sie jenen Charakter bewahren, der medizinisches Handeln, ungeachtet seiner psychischen und sozialen Effekte, primär auszeichnet und ihm seine moralischen Grundlagen verschafft: als Handeln am menschlichen Körper und gegenüber einem personalen Leben.

Literatur

- ARISTOTELES (ca. 350 v. Chr.): *Über die Seele*, hg. von SEIDL, H., Hamburg 1995.
- BAUMGARTNER, H.M., HONNEFELDER, L., WICKLER, W., WILDFEUER, A.G. (1997): *Menschenwürde und Lebensschutz: Philosophische Aspekte*, in: RAGER, G. (Hg.): *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, Freiburg i.Br., München, 161-242.
- BERKELEY, G. (1710): *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, ed. by WINKLER, K.P., Indianapolis, Cambridge 1982.
- BIERI, P. (2001): *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, München, Wien.
- BIRNBACHER, D. (2000): *Philosophische Überlegungen zum Status des menschlichen Leichnams*, in: WELLMER, H.-K., BOCKENHEIM-LUCIUS, G. (Hg.): *Zum Umgang mit der Leiche in der Medizin*, Lübeck, 79-85.
- (2001): *Selbstbewusste Tiere und bewußtseinsfähige Maschinen. Grenzgänge am Rand des Personbegriffs*. In: STURMA, D. (Hg.): *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, Paderborn, 301-321.
- BOETHIUS, A.M.S. (ca. 512): *Tractatus V: Contra Eutychen et Nestorium*, in: *Die theologischen Traktate*, hg. von ELSÄSSER, M., Hamburg 1988, 64-115.
- BONAVENTURA, G. (ca. 1248): *Sententiarum Liber I*, in: *Opera omnia*, ed. COLLEGIUM A S. BONAVENTURA, Vol. 1, Quaracchi 1882.
- BRASSER, M. (Hg.) (1999): *Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart.
- CICERO, M.T. (ca. 55 v. Chr.): *De oratore*, hg. von MERKLIN, H., Stuttgart 1981.
- (ca. 44 v. Chr.): *De officiis*, hg. von GUNERMANN, H., Stuttgart 2003.
- DENNETT, D. (1976): *Conditions of Personhood*, in: GOODMAN, M.F. (ed.): *What Is a Person?*, Clifton (New Jersey) 1988, 145-167.
- DESCARTES, R. (1641): *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, hg. von BUCHENAU, A., Hamburg 1994.
- (1649): *Die Leidenschaften der Seele*, hg. von HAMMACHER, K., Hamburg 1984.
- DREYER, M., FLEISCHHAUER, K. (Hg.) (1998): *Natur und Person im ethischen Disput*, Freiburg i.Br., München.
- DWORKIN, R. (2002): *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge (Massachusetts), London.
- ECCLES, J.C. (1994): *Wie das Selbst sein Gehirn steuert*, Berlin, Heidelberg.
- ENGBERG-PEDERSEN, T. (1990): *Stoic Philosophy and the Concept of the Person*, in: GILL, C. (ed.): *The Person and the Human Mind. Issues in Ancient and Modern Philosophy*, Oxford, 109-135.
- FICHTE, J.G. (1797/98): *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, in: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. von LAUTH, R., GLIWITZKY, H., Stuttgart-Bad Canstatt, Bd. I 4, 1970.
- FORSCHNER, M. (2001): *Der Begriff der Person in der Stoa*, in: STURMA, D. (Hg.): *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, Paderborn, 37-57.
- FRANKFURT, H.G. (1971): *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in: *The Journal of Philosophy* 68 (1), 5-20.

- FUHRMANN, M., KIBLE, B.T., SCHERER, G., SCHÜTT, H.-P., SCHILD, W., SCHERNER, M. (1989): *Art. Person*, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7, Darmstadt, Sp. 269-338.
- HABERMAS, J. (2004): *Freiheit und Determinismus*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52 (6), 871-890.
- HOBBS, T. (1651): *Leviathan (or The Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil)*, ed. by GASKIN, J.C.A., Oxford 1998.
- HOERSTER, N. (1995): *Abtreibung im säkularen Staat. Argumente gegen den § 218*, 2. Aufl., Frankfurt a.M.
- (2002): *Ethik des Embryonenschutzes. Ein rechtsphilosophischer Essay*, Stuttgart.
- HONDERICH, T. (1990): *A Theory of Determinism*, 2 Vol., Oxford.
- HONNEFELDER, L. (1993): *Der Streit um die Person in der Ethik*, in: Philosophisches Jahrbuch 100 (2), 246-265.
- (1998): *Natur und Status des menschlichen Embryos: Philosophische Aspekte*, in: DREYER, M., FLEISCHHAUER, K. (Hg.): *Natur und Person im ethischen Disput*, Freiburg i.Br., München, 259-285.
- HONNETH, A. (1992): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M. 1994.
- HUME, D. (1739/40): *A Treatise of Human Nature*, ed. by NORTON, D.F., NORTON, M.J., Oxford 2003.
- KANT, I. (1781): *Kritik der reinen Vernunft*, in: Werke, hg. von WEISCHEDEL, W., Bd. 2, Darmstadt 1998.
- (1785): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Werke, hg. von WEISCHEDEL, W., Bd. 4, Darmstadt 1998.
- (1788): *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Werke, hg. von WEISCHEDEL, W., Bd. 4, Darmstadt 1998.
- (1797/98): *Die Metaphysik der Sitten*, in: Werke, hg. von WEISCHEDEL, W., Bd. 4, Darmstadt 1998.
- KLUXEN, W. (1998): *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 3. Aufl., Darmstadt.
- KOBUSCH, T. (1993): *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Freiburg i.Br., Basel, Wien.
- LOCKE, J. (1689/94): *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by NIDDITCH, P.H., Oxford 1979.
- MERKEL, R. (2003): *Contra Speziesargument: Zum normativen Status des Embryos und zum Schutz der Ethik gegen ihre biologistische Degradierung*, in: DAMSCHEN, G., SCHÖNECKER, D. (Hg.): *Der moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument*, Berlin, New York, 35-58.
- PARFIT, D. (1984): *Reasons and Persons*, Oxford.
- PIEPER, A. (2001): »Person« in der Existenzphilosophie, in: STURMA, D. (Hg.): *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, Paderborn, 143-166.
- POPPER, K.R., ECCLES, J.C. (1977): *Das Ich und sein Gehirn*, München, Zürich 1991.

- QUANTE, M. (2002): *Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik*, Frankfurt a.M.
- RAGER, G. (1996): *Embryo – Mensch – Person: Zur Frage nach dem Beginn personalen Lebens*, in: BECKMANN, J.P. (Hg.): *Fragen und Probleme einer medizinischen Ethik*, Berlin, New York, 254-278.
- (Hg.) (1997): *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, Freiburg i.Br., München.
- RICKEN, F. (1998): *Ist die Person oder der Mensch Zweck an sich selbst?*, in: DREYER, M., FLEISCHHAUER, K. (Hg.): *Natur und Person im ethischen Disput*, Freiburg i.Br., München, 147-168.
- ROEMER, J.E. (1996): *Theories of Distributive Justice*, Cambridge (Massachusetts), London.
- ROTH, G. (2003): *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt a.M.
- RUNGGALDIER, E. (1998): *Personen und der Naturalisierungsversuch von Handlungen*, in: DREYER, M., FLEISCHHAUER, K. (Hg.): *Natur und Person im ethischen Disput*, Freiburg i.Br., München, 169-189.
- (2000): *Diachrone Identität von Personen*, in: RAGER, G., HOLDEREGGER, A. (Hg.): *Bewusstsein und Person. Neurobiologie, Philosophie und Theologie im Gespräch*, Freiburg (Schweiz), 69-85.
- SELLARS, W. (1963): *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in: SELLARS, W.: *Science, Perception and Reality*, London, New York, 127-196.
- SINGER, P. (1993): *Praktische Ethik*, 2. Aufl., Stuttgart 1994.
- SINGER, W. (2003): *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt a.M.
- SPAEMANN, R. (1996): *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart.
- STRAWSON, P.F. (1959): *Einzelding und logisches Subjekt (Individuals). Ein Beitrag zur deskriptiven Metaphysik*, Stuttgart 1972.
- STURMA, D. (1997): *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*, Paderborn.
- (Hg.) (2001): *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, Paderborn.
- TEICHERT, D. (2000): *Personen und Identitäten*, Berlin, New York.
- TOOLEY, M. (1984): *In Defense of Abortion and Infanticide*, in: GOODMAN, M.F. (ed.): *What Is a Person?*, Clifton (New Jersey) 1988, 83-114.
- WINGERT, L. (2004): *Gründe zählen. Über einige Schwierigkeiten des Bionaturalismus*, in: GEYER, C. (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt a.M., 194-204.