

Wojciech Żelaniec  
Universität Zielona Góra (Polen)  
Institut für Philosophie  
Al. Wojska Polskiego 71 A  
65-762 Zielona Góra, Polen.  
zelaniec@aol.com

## **Die Würde des Menschen: Ein kurzer bescheidener Vorschlag**

Kirchberg 2002

### **(Zusammenfassung:**

Es erscheint fraglich, ob die Würde des Menschen vom Personencharakter des Menschen ableitbar ist oder umgekehrt: der Personencharakter des Menschen von dessen Würde. Im ersteren Fall müßte wohl die Würde des Menschen vom Menschentum selbst abgeleitet werden. Eine dritte Möglichkeit ist allerdings denkbar: daß *sowohl* die Würde *als auch* der Personencharakter von etwas Drittem herrühren. Ich werde ausgewählte Aspekte dieser drei Möglichkeiten besprechen und versuchen, einen neuen Blick auf die boëthianische Definition der Person zu werfen, in der Hoffnung, daß dies helfen wird.)

Ich glaube nicht, daß es ein Leichtes ist, zu sagen, worin denn nun die Würde des Menschen bestünde, wenn man sich nur auf die moderne und gegenwärtige Auffassung der Person besinnt, die bei Locke ihren Ursprung, ihre Wurzeln aber schon in Descartes oder gar Wilhelm von Ockham hat. (Ich beziehe mich hier unter anderem auf die Ockham'sche Verwerfung der These, daß die Geistesvermögen *realiter* von den Geistesakten verschieden seien.) Die Schwierigkeit ist dabei, daß Locke vordergründig daran interessiert war, die Bedingung der Personenidentität zu bestimmen, und nicht daran, die Essenz – nicht einmal die „nominale“ Essenz – von Person zu erforschen. Die allermeisten der gegenwärtigen analytischen Philosophen scheinen mir ihm hierin gefolgt zu sein.

Im 27. Kapitel, Absatz 9, des zweiten Buches seines *Essay*, wo Locke daran geht, zu untersuchen „wherein personal Identity consists“, bemerkt er richtig (wie ich meinen möchte), daß, um eine Antwort auf diese Frage zu finden, man zunächst einmal „consider what Person stands for“ müsse. Das sieht zunächst danach aus, als würden wir aus Lockes Ausführungen für unser Thema eine Lehre ziehen können darüber, wie der Personencharakter die Würde des Menschen begründe. Doch wenig später, nachdem er erklärt hat, daß eine Person „a thinking intelligent Being, that has reason and reflection, and can consider it self as it self, the same thinking thing in different times and places“ sei, und dazu noch ein „thing“ „sensible [und] capable of Happiness and Misery“, wechselt Locke das Thema recht abrupt und geht dazu über, das Problem zu ergründen, worin denn nun jene Selbigkeit des „same thinking thing“ bestehen würde. Endgültig verortet er sie in die Einheit des Bewußtseins, welche er in Betracht zu ziehen scheint als ein reflexives Begleitbewußtsein der bewußten Akte -- „conscientia in actu exercito“, wie es die Spätscholastik nennt. Genau diese Einheit nennt er das „Selbst“, das Selbst, das „can consider it self as it self“, in seinen eigenen Worten. Nachdem er dies festgestellt hat, geht er das Problem an, ob die persönliche Identität in einer Art Substanzidentität begründet wäre. Seine Antwort darauf ist negativ. Wenn Sokrates und der (aus Lockes Sicht) gegenwärtige Bürgermeister von Quinborough betreffs des Bewußtseins identisch sind, wie er behauptet, so sind auch „the same Person“, obschon sie verschiedene Körper und verschiedene Seelen, das heißt: verschiedene stoffliche und

geistige Substanzen seien. Auf der anderen Seite sei es durchaus möglich, derselbe Mann zu sein, nicht aber dieselbe Person, wie im Falle eines Mannes, bevor und nachdem er verrückt geworden ist (daselbst, Absatz 20). Es sei auch möglich, meint Locke, dieselbe Person, ohne allerdings derselbe Mann, wohl aber derselbe menschliche Körper zu sein, wie dort, wo -- Absatz 15 -- „the Soul of a Prince [sollte], carrying with it the consciousness of the Prince's past Life, enter and inform the Body of a Cobler [sic] as soon as deserted by his own Soul“. Locke schreckt genausowenig vor der Annahme zurück, es sei möglich, zwei unterschiedliche Seelen, aber nur *eine* Person zu sein (Absatz 13), obwohl er den Wunsch äußert, dies möge lieber nie passieren, und zwar in Anbetracht von „Reward and Punishment“, die eine der Seelen womöglich unverdienterweise der anderen angedeihen lassen könnte, nämlich insofern beide Seelen nur *eine* Person sind. Denn „Person“ ist für Locke „a Forensic Term appropriating Actions and their Merit“ (Absatz 26). Es sei aber auch möglich, *eine* Seele und *zwei* verschiedene Personen zu sein, was (meint Locke) mit einem seiner Freunde der Fall war, der „was perswaded [sic] his had been the Soul of Socrates“ (Absatz 14), der aber „was not conscious of any of Socrates's Actions or Thoughts“. Zu guter Letzt sei es auch möglich, zwei verschiedene Körper, aber nur *eine* Seele und *eine* Person zu sein, welches einem Körper zukommt, von dem ein Körperteil amputiert worden ist, das eine Anzahl seiner Partikeln ausgewechselt hat, oder nach der Auferstehung (Absatz 15 und Kapitel 27, *passim*).

Thomas P. Geach hat in seinem *Aquinas* darauf aufmerksam gemacht, daß Locke sehr gerne mit bloß gedanklichen Möglichkeiten spielt, zu gerne, als daß es für eine sehr solide Ontologie eine Grundlage hätte abgeben können. Ob Geach damit auch Recht hat? ... In den gerade eben angemerktten Ausführungen jedenfalls ist die Tendenz nur zu gut spürbar, ein in sich selbst geschlossenes System, das sich nach Gedankenexperimenten und Anekdoten richtet, aufzubauen. Die Würde des Menschen, als eine gewissermaßen empirische, wenngleich auch philosophisch-empirische, Angelegenheit, scheint dabei nicht übermäßig zu ihrem Recht kommen zu können.

Es kann also kaum wundernehmen, daß auch ein bekennender Sympathisant von Locke und dessen „Einheit des Bewußtseins“, David Wiggins in seinem „Concern to Survive“, eine gemäßigte Rebellion anstellt gegen das Lockesche Konzept der „Einheit des Bewußtseins“ oder des „geistigen Verknüpftseins“ (*mental connectedness*), wie dies zu benennen er vorzieht; er behauptet, daß das Ein-und-Dieselbe-Person-Sein eines Menschen etwas mehr sei, als das Vorhandensein geistiger Verknüpfungen. Was könnte nun dieses „mehr“ sein? Dies sei eine gewisse „consideration of who and what he [der Mensch] is, or what value he puts upon himself“ („Concern to Survive“, S. 305), etwas, das „made one value oneself and one's own continued life as dearly as one did“ (S. 307). Hier sieht es wiederum danach aus, als würde uns eine Ableitung des Personencharakters von der Würde des Menschen nahegelegt werden. Dieses Etwas -- scheint Wiggins uns nahelegen zu wollen -- umfaßt auch die stofflichen Aspekte dessen, was mit der Einheit des Bewußtseins verknüpft ist, weil die „Sorge ums Überleben“ (*the concern to survive* des Titels) auch die Sorge darum umfaßt, daß, wie Wiggins sagt, „this animal that is identical with me should not cease to be, but should survive and flourish“ (S. 307f.) Im Gefolge Strawsons, und gegen sowohl Parfit als auch Bernard Williams, schließt Wiggins, daß „the body-involving, not purely mental properties of a person as integral to the proper expression of his [der Person] mental attributes“ (S. 308) zu betrachten sind.

Ich meine, man könne gerechterweise sagen, daß Wiggins die Problematik in zwei Hinsichten vorwärts bringt. Zum einem wirft er Licht auf die Frage nach dem Menschlichen (oder dem Personenhaften, es ist vielleicht nicht ganz klar, nach welchem). Denn er besteht darauf, daß der Mensch, dessen einzelner und ununterbrochener Personencharakter zur De-

batte steht, auf sich selbst und sein ununterbrochenes Leben Wert legen soll. Das ist ein Schritt vorwärts, denn woher sonst könnte die Würde des Menschen kommen, wenn der Mensch selbst sich nicht wertschätzt? Wir sind dabei deutlich aus der märchenhaften Welt der Lockeschen Phantastereien von den Prinzen, die Schuster -- oder umgekehrt -- geworden sind, den Bürgermeistern, die sich identisch mit Sokrates wähnen, obwohl sie sich an ihr Leben als Sokrates nicht im mindesten erinnern können, und dgl., herausgetreten. Der Schritt vorwärts ist allerdings, wie mir scheinen will, nur ein kleiner Schritt, denn er ist belastet mit uneingeschränktem Subjektivismus. Auch der gemeinste Schurke kann wohl auf seine Schurkenhaftigkeit Wert legen und stolz auf sie sein, wie auch der törichtste Tor auf seine Torhaftigkeit, doch diese Art der Wertschätzung und des Stolzes werden kaum zu den reinsten Quellen der Menschenwürde gezählt werden können, wie, heute genauso sehr wie zu Lockes oder gar Sokrates' Zeiten, zu hoffen bleibt. Zum zweiten aber sagt uns Wiggins, daß wir auch auf die stofflichen, die „tierhaften“ (im Sinne des griechischen ζῷον, *zōion*, hoffentlich) Aspekte unseres Selbst Wert legen können, und daß diese Aspekte ebenfalls Bestandteile unserer Personenhaftigkeit sind, und mit der Lockeschen Einheit des Bewußtsein unzertrennlich verknüpft. Vielleicht also wäre es erlaubt zu sagen, daß, wenn wir Wiggins -- dem Geiste, nicht dem Buchstaben nach -- folgen, wir zur Ansicht gelangen, daß weder der Personencharakter des Menschen von dessen Würde abgeleitet sei, noch umgekehrt, sondern, daß beide von etwas Drittem herrühren?

Was könnte da allerdings dieses „Dritte“ sein? Mein bescheidener Vorschlag, den ich hier unterbreiten möchte, würde lauten, daß, um diese Frage zu beantworten, wir gut beraten wären, uns einen gemäßigten Aristotelianismus zu eigen zu machen. Und zwar trotz der Tatsache, daß er „has often been disavowed by philosophers“, wie die im höchsten Maße autoritative Routledge-*Encyclopedia of Philosophy* (Edward Craig und Luciano Floridi, Hrsg.) unter dem Schlagwort „Particulars“ mit einem trockenen angelsächsischen Humor feststellt. Genauer gesagt, meine ich, daß wir gut beraten sein dürften, uns den traditionellen, boëthianischen und scholastischen Personenbegriffen zuzuwenden. Die klassische boëthianische Definition der Person -- individuelle Substanz einer vernunftbegabten Natur (*Liber der persona*, Kapitel 3) -- mag zwar sehr bekannt sein, ist aber auch sehr kompakt und verschlossen und erklärungsbedürftig. Daß Boëthius seine Konzeption in christologischem und trinitarischem Zusammenhang darlegt, macht die Aufgabe kaum leichter, doch ich werde mich bemühen, das meiste in das säkulare Element herüberzuretten.

Was Boëthius unter „Natur“ versteht, meine ich, kann man am besten folgendermaßen illustrieren:

Stellen wir uns vor, wir hätten einen Gegenstand vor uns, der kein Allaire'sches „*bare particular*“ wäre, sondern ein bestimmtes So-Und-Nicht-Anders-Sein. Ein solcher Gegenstand könnte -- nehmen wir weiter an -- auf eine epistemisch disziplinierte Art und Weise beschrieben werden, vielleicht um einer wissenschaftlichen Prozedur zugeführt werden zu können. Setzen wir auch voraus, daß eine solche Beschreibung nicht endlos wäre, nicht impressionistisch, und keinen Gebrauch von den „Familienähnlichkeiten“ à la Wittgenstein machen würde, sondern eher schwarz gestochen und formelhaft. Sie dürfte kurz sein, oder eher lang, wie es eine wissenschaftliche Theorie, ein *scientific account*, angelsächsisch ausgedrückt, oftmals ist. Es ist nicht nötig, anzunehmen, daß für den gegeben Gegenstand nur *ein* solcher *account* vorliegen müßte, oder höchstens einer (siehe *Liber de persona*, Kap. 1), laßt uns aber annehmen, daß für zwei qualitativ verschiedene Gegenstände es möglich wäre, in ihren jeweiligen *accounts* jeweils einen charakteristischen, stets wiederkehrenden Unterschied auszumachen; gerade diesen Unterschied würde Boëthius die „Natur“ der jeweiligen Gegenstände nennen (dasselbst). Sein Beispiel sind die unterschiedlichen Naturen von

Gold und Silber, die wir, dank des inzwischen geleisteten Fortschritts in der Naturwissenschaft, mit dem Unterschied der Atomzahlen der Elemente Au und Ag gleichsetzten dürfen.

Da wir soweit gelangt sind, ist es an der Zeit, uns eine Frage bezüglich der disziplinierten Beschreibung, deren Teil die so aufgefaßte Natur eines Dinges ist, zu stellen. Die Frage lautet:

beschreibt diese Beschreibung ein Merkmal, oder ein Verhältnis, oder beschreibt sie etwas, was weder das eine noch das andere noch überhaupt etwas, das „zwischen“ oder „von“ oder „an“ etwas anderem ist? Nur in diesem letztern Fall kann man mit Boëthius sagen, daß die Natur die einer „individuellen Substanz“ ist. Wir brauchen uns eine solche Substanz gar nicht als ein Lockesches „*I know not what*“ vorzustellen, sondern wir können sie uns als eine in sich geschlossene, eigenständige Struktur vorstellen, durch eine Beschreibung dargestellt, die vielleicht breiter ist, als unsere anfängliche Beschreibung -- diejenige, innerhalb derer wir die Natur des Dinges gefunden haben. Ich sage nur „vielleicht“, und meine „nicht mehr, als vielleicht“, denn wir brauchen uns, anders, als Severinus Manlius Anicius, der in christologische Kontroversen verwickelt war, gar nicht um die Fälle zu kümmern, in denen mehr als *eine* Natur einer Substanz zukommen sollte. Nun, Boëthius folgend schickt es sich zu sagen, daß, wenn jene Natur „rationalis“ sei, d. h. mit Vernunft und (freiem) Willen ausgestattet, dann die Substanz des Dinges, dessen Natur sie ist, *Person* genannt werden soll.

Dies ist nicht der Ort für eine weitschweifige Verteidigung des Substanzbegriffes, der gerade eingeführt worden ist -- eines Begriffes, den Lord Russell bekanntlich für einen großen Irrtum der abendländischen Philosophie hielt. Boëthius selbst läßt sich zu diesem Thema auch nicht sonderlich weitschweifig aus, doch es ist unverkennbar, daß er dem aristotelischen Substanzbegriff huldigt. Dieser Begriff, im Buch Z (7) der *Metaphysik* dargelegt (Kapitel 1 bis 17) sieht, in einen Satz verdichtet, folgendermaßen aus: Jedes Ding, das nicht „an“ einem anderen, oder „zwischen“ anderen Dingen ist, wohl aber unterschiedlicherweise aufgefaßt werden kann -- sagen wir einmal, ein Ding genannt „Hans“, das zurecht sowohl als Verbraucher als auch als Professor gilt -- hat mindestens und höchstens eine Struktur (und dementsprechend eine Betrachtungsweise) -- die „dominiert“, indem sie alle anderen Strukturen (und Betrachtungsweisen) möglich und rational erklärbar macht. Das Ding „Hans“ kann sowohl Verbraucher als auch Professor als auch Befürworter des Klassenkampfes als auch Inline-Skater und vieles andere sein, weil es ein sogenannter „Mensch“ ist, mit allem, was dazugehört, und nicht ein Planet oder ein Marienkäfer, die beide etliches vom Obigen nicht sein können. Diese dominierende Struktur, das Menschsein in Hansens Fall, macht auch widerspruchlose Prädikation möglich, indem sie in Übereinstimmung mit dem Satz vom Widerspruch nur manches zuläßt, und alles widersprüchliche ausschließt. Dadurch, daß sie eine bestimmte, definite, d. h. für den Verstand erfaßbare und beschreibbare, sowohl als auch eine dominierende Struktur ist, versöhnt sie gewissermaßen Geach mit Wiggins. Denn eine Grundauffassung von Geach ist, daß es kein „dasselbe“ Ding gibt, das nicht ein definites, ein so-und-nicht-anders-beschaffenes Ding wäre. Und eine Grundauffassung von Wiggins ist, daß „Selbigkeit“ (*sameness*) ein primitiver Begriff ist. Nun, der Begriff einer dominierenden Struktur ist -- wie ich hier vermuten möchte -- ein primitiver. Diese dominierende Struktur ist, wie mir scheinen will, die individuelle „Form“ (εἶδος, *eidōs*) des dazugehörigen Dinges und dessen „wahres Sein“ (οὐσία, *ousia*) -- jedenfalls in einer metaphysischen Perspektive, die in konstitutiver Erklärbarkeit aller Dinge (aller Dinge, die eine solche Erklärbarkeit genießen, versteht sich) ihren „Urgrund“ erblickt; dies scheint aber dem gegenwärtigen populären Szientismus sehr nahe zu stehen. Aber auch Aristoteles, der, nebenbei gesagt, ein Gutteil des Buches Z seiner *Metaphysik* mit der Suche nach der *ousia* füllt -- stehe er dem uns gegenwärtigen populären Szientismus noch so fern -- schreckt

nicht vor der Behauptung zurück, die Struktur des Dinges sei eigentlich der dessen „wahres Sein“ genannt, als die Struktur mitsamt des von ihr strukturierten Stoffes (ὑλη, *hylē*) (*Metaphysik*, 7, 3, 1029a 5--7). Darin würde er wohl den Applaus gegenwärtiger Teilchen-Physiker finden, die auf jeder Stufe ihre Analyse nur Struktur, nie einen gestaltlosen *stuff* antreffen. Die dominierende Struktur des Dinges ist auch das Substrat (ὑποκείμενον, *hypokeimenon*) von dessen Eigenschaften, und zwar in dem Sinne, daß sie sie alle erklärlich und (epistemisch) möglich macht. Darin kommt sie dem Boëthianischen Verständnis von „*substantia*“ nahe, die später in der entstellten Form des Lockeschen „I know not what“ in der Philosophiegeschichte verdammt wurde, herumzuspucken. Weit davon entfernt, ein „I know not what“ zu sein, sieht jene *substantia* der Lockeschen *realen* Essenz zum Verwechseln ähnlich, welche die „Foundation from which all its [des Dinges] Properties flow“ bzw. die „real Constitution of Things“ ist (*Essay*, Buch 3, Kapitel 3, Absatz 18 und 19).

Wo ist die Würde des Menschen hier geblieben? Boëthius sagt uns im Kapitel 3 seines *Liber de persona*, daß das griechische Wort für „Substanz“ -- „*hypostasis*“ „ὑπόστασις“ -- wo es mit „πρόσωπα“ „*prosōpa*“, dem griechischen Wort für Person austauschbar verwendet wird -- nie auf Tiere oder andere nicht-vernunftbegabte Wesen angewandt wird, weil „das Wertvollere vom weniger Wertvollen unterschieden werden [sollte]“. Was ist nun dieses „Wertvollere“? Der Zusammenhang läßt keinen Raum für Zweifel: das Wertvollere ist die „*rationalis natura*“, Vernunft und freier Wille. Das Wort „*dignitas*“, „Würde“, fällt allerdings nicht. Es fällt dagegen in späterem Schrifttum, bei den Scholastikern wie Bonaventura und Thomas von Aquin, die die Boëthianische Konzeption der Person kennen und stillschweigend anwenden, wenn sie z. B. sagen: Wir nennen etwas eine „Person“, wenn es selbständiges Sein hat in einer vernunftbegabten Natur, weil *solches* eine große Würde impliziert (siehe, z. B., Thomas, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, ad 2).

Die Ähnlichkeit mit Boëthius ist offenkundig, weil bei Boëthius das Wort „*persona*“ für „das Wertvollere“ vorbehalten war, nämlich jenes, das aufgrund der Vernunft und des freien Willens Wertvollere -- der Eigenschaften, deren Besitz für die Scholastiker „*pertinens ad dignitatem*“ (Bonaventura) sei. Dies erweckt also den Anschein, als wäre der Personencharakter von der Würde ableitbar. „*Persona est nomen dignitatis*“ sagt Thomas bündig (*In 1 Sent.*, dist. 10, q. 1 a. 5, co.) -- welches dahingehend ausgelegt werden kann, daß „Personenhaftigkeit“ ein Unterbegriff von „Würde“ ist, wenn -- wie wir anhand anderweitiger Zusammenhänge festzustellen zu können glauben -- die „Würde“, das boëthianische Wertvollere, im Besitz einer „*rationalis natura*“ besteht.

Die Vorstellung hingegen, daß der Besitz einer solchen vernunftbegabten Natur etwas „Wertvolleres“ darstelle, ist im zur Debatte stehenden, christlichen Zusammenhang stoischen Ursprungs, wie ich vermuten möchte. Doch an sich ist sie ja ein uraltes Erbstück der griechischen Tradition<sup>1</sup>, einer Tradition, der wir am Anfang des dritten nachchristlichen Jahrtausends nicht nur rein zeitlich, sondern auch in jeder anderen Hinsicht ferner denn je zu stehen scheinen. Wenn meine obigen Darlegungen also nicht völlig verfehlt sein sollten, würde dies bedeuten, daß die Idee einer Würde des Menschen so ziemlich wurzellos in der heutigen Geisteswelt herumhängt und womöglich bald keinen Halt haben wird.

---

<sup>1</sup> Dazu siehe *Filozofia praw człowieka* von Piechowiak.

**Literatur**

Boethius, Anicius Manlius Severinus. *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*. In: *The Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*. H. F. Stewart, E. K. Rand (Hrsg.). The Loeb Classical Library. London 1918 (8th edition, 1968).

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Peter H. Nidditch (Hg. u. Einleitung). Oxford: Oxford University Press, 1975.

Piechowiak, Marek. *Filozofia praw człowieka*. (Philosophie der Menschenrechte, in Polnisch). Lublin: TN KUL, 1999.

Wiggins, David. 'The Concern to Survive'. In: David Wiggins, *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*. 2. Ausg.. Oxford (UK) and Cambridge (Ma): Blackwell, 1991. 303--311.