

<p>e-Journal Philosophie der Psychologie</p>	<p>PERSON UND MENSCHENRECHTE von Dieter Sturma (Essen)</p>
--	---

1. Subjektgedanke und Entwicklung der Moralität

Der Begriff der Person ist der Schnittpunkt systematischer Verbindungslinien von theoretischer und praktischer Philosophie. Die Fragen 'Was kann ich wissen?', 'Was soll ich tun?', 'Was kann ich hoffen?' und 'Was ist der Mensch?' stellen und beantworten Personen für Personen. Sie erzwingen epistemische und normative Bewertungen des menschlichen Lebens, die sich mit den Bedingungen kognitiver, ethischer und ästhetischer Prozesse genauso auseinandersetzen wie mit den konkreten Umständen von Rechten, Lebenschancen und Grundbefähigungen zum guten Leben.

Im Zentrum der Fragestellungen steht ein Subjektbegriff, der sich von einem weiten Verständnis des Lebens von Menschen als Personen herleitet. Trotz der weitestgehenden ethischen, politischen und kulturellen Implikationen des Personbegriffs wird er in seinen Auswirkungen auf die Menschenrechtsproblematik nur selten bedacht. Zudem sind die Begriffe der Person und der Menschenrechte in den gegenwärtigen Diskussionen der Ethik und politischen Philosophie dem Verdacht ausgesetzt, auf fruchtlose Weise formal zu sein. Beklagt wird die fehlende Einbettung in die jeweiligen sozialen oder kulturellen Räume: Sie führe zu Menschenbildern, die mit der gelebten Wirklichkeit von Personen wenig gemeinsam haben und zudem eine Reihe von eurozentrischen Wertsetzungen beinhalten.

Die Vorbehalte sind im wesentlichen universalisierungskritisch oder kulturrelativistisch motiviert. Sie geben den in der neueren Epistemologie und Sprachphilosophie entwickelten Modellen der Theorie- und Sprachabhängigkeit von propositionalen Einstellungen umstandslos eine ethische, politische oder kulturelle Ausdeutung. Die Stoßrichtung der Kritik richtet sich zum einen gegen die Hauptströmungen der klassischen Philosophie des Abendlandes und zum anderen gegen europäische Vereinnahmungen des Menschenrechtsgedankens. Dem Sachverhalt, daß die Begriffe der Person und der Menschenrechte integrale Bestandteile einer globalen Entwicklung menschlicher Moralität sind, die ungeachtet unterschiedlicher ökonomischer und sozialer Entwicklungen in den jeweiligen Kulturräumen über eine Tendenz egalitärer Differenzierung verfügen, wird dabei keine Beachtung geschenkt.

Die Anfänge der Entwicklung der Moralität reichen weit in die Geschichte zurück und sind keineswegs auf den abendländischen Kulturraum beschränkt. Frühe kodifizierte Überlieferungen von Gerechtigkeitsvorstellungen stammen aus nicht-europäischen Kulturräumen. Sie sind zunächst an gesellschaftliche Hierarchien gebunden und weichen erst vergleichsweise spät egalitären und individualrechtlichen Ausdifferenzierungen, die sich vor allem in der europäischen Ethik vollziehen. Im Hinblick auf die Herausbildung eines bedeutungsvollen Personbegriffs wie eines egalitären Menschenrechtsgedankens kann sie in der Tat eine Sonderstellung beanspruchen.

Durch die ethische und rechtliche Einebnung hierarchischer Sonderstellungen wird jede Person auf unbedingte Weise Bezugspunkt universeller Menschenrechte. Eine inhaltliche Spezifizierung des Personbegriffs im Kontext der Politik der Menschenrechte ist allerdings über wenige Ansätze bislang kaum hinausgekommen. Seine Anwendung in den Texten der Menschenrechtserklärungen und Verfassungen ist selten konsistent, so daß in ethisch und politisch entscheidenden Punkten eine Unbezüglichkeit der Entwicklungslinien von 'Person' und 'Menschenrechten' zu beklagen ist.

Anders als vielfach unterstellt wird, läßt sich aus dem Begriff der Person aber sehr wohl eine qualitativ reichhaltige und interkulturell sensible Konzeption von Menschenrechten entwickeln, die den Übergang von der formellen zur qualitativen Gerechtigkeit ermöglicht. In der inhaltlichen Ausgestaltung eines kulturübergreifenden wie kontextsensitiven Personbegriffs ist der nächste Schritt in der Entwicklung der Menschenrechte zu sehen. Die Herausforderung besteht in diesem Zusammenhang darin, daß Ethik und Politik der Menschenrechte imstande sein müssen, die Gegenläufigkeiten von unbedingter Gleichheit und kontextueller Abhängigkeit im Personbegriff zu integrieren.

Gerechtigkeit gegenüber den Einzelnen wird sich nur dann einstellen können, wenn es gelingt, die jeweiligen Bedingungen, unter denen Menschen sich als Personen entwickeln und ihr Leben als Person führen müssen, bei der lebenspraktischen Ausgestaltung der Menschenrechte angemessen zu berücksichtigen. Denn der Prozeß der Moralität wird durch die eklatanten Ungleichzeitigkeiten und Ungleichheiten in der ökonomischen und sozialen Entwicklung einer starken Belastung ausgesetzt, die dem kulturellen Zufall nach wie vor einen unangemessen hohen Anteil bei der Zuteilung von Lebenschancen einräumt. Es wird sich zeigen, daß der Zufall, Begünstigter oder Benachteiligter von sozialen Gegebenheiten zu sein, gleichermaßen ein Problemfeld für Menschenrechte und das Leben als Person ist. Um auf das Problem des kulturellen Zufalls ethisch angemessen reagieren zu können, müssen die semantischen Felder von 'Person' und 'Mensch' sicher unterschieden werden. Diese Unterscheidung ist vor allem deshalb unumgänglich, weil das Leben von Personen Eigentümlichkeiten aufweist, die mit dem Begriff des Menschen nicht zu erfassen sind. Darüber hinaus ist der Personbegriff nicht nur Bezugspunkt von epistemischen, moralischen und ästhetischen Eigenschaften, sondern erfüllt die Funktion des praktischen Subjektbegriffs. Ohne Personen als Subjekte praktischer Selbstverhältnisse sind moralische Bestimmungen leer. Deshalb kann mit Irreduzibilitätsnachweisen in der Philosophie des Geistes auch noch keine Philosophie der Person bestritten werden. Vielmehr muß aufgezeigt werden, wie die Selbstverhältnisse der Subjektivität und die Selbstverhältnisse der Moralität im Personbegriff konvergieren.

2. Die Emergenz der Person

Der Austritt des Personbegriffs aus dem semantischen Feld von 'Mensch' ist ein emergentes Phänomen. Es verdankt sich einem Herausbildungsprozeß, der weder semantisch gekürzt noch entwicklungsgeschichtlich rückgängig gemacht werden kann. Gegenwärtige Versuche, die Semantik der Begriffe 'Mensch' und 'Person' wieder ineinander zu schieben,¹ sehen sich mit systematischen und philosophiegeschichtlichen Sachverhalten konfrontiert, die nicht einfach *per definitionem* aufgehoben werden können. Solche Ansätze operieren mit Gleichsetzungen von Personen und Trägern von Rechten. Personen verfügen zweifellos über Rechte, aber nicht aufgrund ihres epistemischen oder moralischen Sonderstatus. Rechte können auch solche Lebewesen besitzen, die keine Personen sind. Signifikante Hinweise auf diesen Sachverhalt können bereits aus der Begriffsgeschichte entnommen werden, denn die ersten ausgeführten Definitionen bezeichnen Personen nicht als Träger von Rechten, sondern als epistemische und moralische Subjekte.²

An der wechselvollen Begriffsgeschichte von 'Person' haben in philosophiegeschichtlicher Hinsicht sowohl die Antike und das Mittelalter als auch die Neuzeit und Gegenwart mitgewirkt, ohne daß

¹ Siehe Spaemann 1996, S. 252 ff.

² Siehe Forscher 1993.

eine Epoche die Bedeutungselemente der vorhergehenden Epoche vollständig aufgelöst hätte. Die vielfältige und vielfarbige Geschichte des Personbegriffs muß als ein Überlagerungsphänomen beschrieben werden, das sich keinen einsinnigen semantischen Ableitungen fügt. Wichtige systematische Etappen der Herausbildung des Personbegriffs sind seine 'philosophische Erfindung' in der Stoa, die substanzphilosophische Neudeutung und ethische Auszeichnung im Zuge der Trinitätslehre, Lockes Neubegründung, Kants moralphilosophische Ausdeutung, die semantischen Präzisierungen im Gefolge der analytischen Philosophie, die Verwendung als Begriff für ein Subjekt epistemischer und moralischer Selbstverhältnisse sowie die Einbeziehung des Personbegriffs in die ethische, politische und interkulturelle Gerechtigkeitstheorie.³

Der stoische Begriff der Person weist eine Vielzahl von philosophischen Elementen auf, die gegenüber den bis dahin üblichen Verwendungsweisen in den Institutionen des Theaters, der Rechtssprechung, der Grammatik und der Rhetorik neu sind. Ciceros Darstellung des Personbegriffs von Panaitios von Rhodos zählt vier Bedeutungsvarianten von '*persona*' auf: das Wesen aller menschlichen Individuen, die Eigentümlichkeit des Einzelnen, die kontingente Gestalt des Individuums in der Welt sowie den einzelnen Lebensplan. Diese semantische Konstellation hat auf die nachfolgende Begriffsgeschichte zunächst wenig Einfluß gehabt. Die subjektivitäts- und moralphilosophischen Perspektiven des stoischen Personbegriffs stehen den neueren Verwendungsweise gleichwohl nahe.

Die christliche Trinitätslehre setzt den Personbegriff ein, um die Dreifaltigkeit Gottes begrifflich konsistent auslegen zu können. Die Bestimmung der Dignität der Person wird erst in späteren semantischen Umdeutungen auf den Menschen übertragen. Boethius definiert eine Person als eine vernunftbestimmte individuelle Substanz. Diese Festlegung zeigt die partielle Verbindung der Semantik von 'Person' mit dem Bedeutungsfeld von '*animal rationale*' sowie die stärkere Akzentuierung des Individualitätsgedankens an.

Der entscheidende Umbruch in der Begriffsgeschichte von 'Person' vollzieht sich in John Lockes Ausdifferenzierung der Begriffe 'Substanz', 'Mensch' und 'Person'. Eine Person wird dabei als ein intelligentes und denkendes Wesen begriffen, das über Vernunft, Reflexionsvermögen, Selbstbewußtsein und die Fähigkeit verfügt, sein Leben über die Zeit hinweg überlegt führen zu können. Aufgrund dieser Fähigkeit hat die Person ein unmittelbares Interesse an ihrem Wohlergehen in späteren Lebensabschnitten. Locke spricht dieses unmittelbare Interesse mit dem Ausdruck '*concern*' an. Der Begriff der Person fällt dementsprechend sowohl in die theoretische als auch in die praktische Philosophie. Der systematische Kern der Neubestimmung Lockes ist die Theorie personaler Identität, derzufolge die Identität einer Person so weit reicht wie das ihr zugängliche Bewußtsein von eigenen Gedanken und Handlungen in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Bei Kant erfährt der Personbegriff eine weitreichende ethische Neuinterpretation, die gänzlich anders als Lockes praktische Theorie personaler Identität verfaßt ist. Den ursprünglichen Einsichten Rousseaus folgend wird ein direkter Zusammenhang zwischen 'Person' und 'Menschenrechten' hergestellt. Die moralische Persönlichkeit ist für Kant Ausdruck der Freiheit und Unabhängigkeit von bloßer Naturkausalität. Aufgrund seiner Freiheit hat jedes vernünftige Wesen eine metaphysische Dignität. Diese Würde ist aber keineswegs eine anthropozentrische Eigenschaft.

³ Zum folgenden siehe Sturma 1997, Kap. 2. Eine gänzlich andere Sichtweise der Geschichte des Personbegriffs findet sich in Kobusch 1997; vgl. auch Konersmann 1993.

Nicht nur der Mensch, sondern die vernünftige Natur insgesamt existiert als Zweck an sich: "Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur."⁴

Einflußreiche Weiterentwicklungen des klassischen Begriffs der Person finden sich bei Peter F. Strawson und John Rawls. Strawson zufolge können Personen mentale und moralische Eigenschaften oder Zustände auf sich beziehen, wenn sie imstande sind, sie auch anderen Personen zuzuschreiben. Personen behandeln sich danach immer schon als Subjekte von spezifisch epistemischen oder moralischen Empfindungen, Erlebnissen und Absichten. Rawls greift Kants moralphilosophische Grundlegung des Personbegriffs auf und erweitert sie in die Bereiche der Sozialphilosophie und politischen Philosophie. Seinem politischen Liberalismus zufolge lassen sich die Gerechtigkeitsgrundsätze einer Gesellschaft nur von Personen realisieren, denen Freiheit, Gleichheit und selbstbestimmte Lebensführung möglich ist.

Am Ende seines komplexen Herausbildungsprozesses verfügt der Begriff der Person über ein sehr umfangreiches semantisches Feld, das vor allem folgende Bestimmungen umfaßt: Subjekt, Mensch, Körper, Seele, Subjektivität, Emotivität, Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Erfahrung, Urteil, Kreativität, Identität, Individualität, Eigenheit, Sprache, Bildung, Lebensform, Selbstzweck, Intersubjektivität, Wille, Sorge, Wünsche zweiter Stufe, Moralität, Zurechenbarkeit, Verantwortung, Würde, Handlung, Autonomie, Lebensplan, Recht, Politik und Kultur.

Der Begriff der Emotivität ist dabei im engen Sinne spezifisch personaler Gefühle wie Liebe, Trauer, Reue, Empörung usw. zu verstehen. Der Begriff des Körpers hat die doppelte Bedeutung einer notwendigen Bedingung personalen Lebens⁵ und eines Ausdrucksmittels personaler Einstellungen. Die Bestimmungen des semantischen Felds lassen sich insgesamt nicht in die formal einfache Semantik des Begriffs des Menschen zurückübersetzen, die sich ausschließlich aus deskriptiven Bestimmungen zusammensetzt. Während der Begriff des Menschen die angeborene biologische Natur anspricht, bewegen sich die Bestimmungen des semantischen Felds von 'Person' im Bereich der kulturellen Lebensform. Es ist allerdings keine trennscharfe Ausdifferenzierung von 'Mensch' und 'Person' anzustreben. Aufgrund der engen Verflechtung von natur- und kulturbestimmten Elementen in der menschlichen Lebensform müssen Übergangsbereiche und Mischformen der semantischen Felder von 'Mensch' und 'Person' angenommen werden. Der Kern beider Felder ist gleichwohl konturiert: Im Fall des Begriffs des Menschen besteht er in deskriptiven Bestimmungen seiner biologischen Präsenz, im Fall des Begriffs der Person besteht er in Eigenschaften und Fähigkeiten, die an die kulturellen Bestimmungen der menschlichen Lebensform gebunden sind. In diesem Sinne sind 'Mensch' und 'Person' semantische Säulen, über die die natürliche und kulturelle Komplexität der menschlichen Lebensform gespannt wird.

3. Menschen, Personen und Rechte

Die semantische Situation des Personbegriffs ist keineswegs notorisch unübersichtlich, wie in neueren Diskussionsbeiträgen zuweilen nahegelegt wird. Auch befindet er sich nicht in einer Krise. Der neuere Begriff der Person ist vielmehr der vorläufige Endpunkt einer Entwicklung, die von Anfängen in der Institutionensprache zu einem philosophischen Grundbegriff von zentraler alltagssprachlicher wie systematischer Bedeutung geführt hat. Entwicklungsgeschichtlich sind 'Person' und 'Menschenrechte' späte Begriffe, deren deskriptives und normatives Potential erst

⁴ Kant IV, S. 436

⁵ Dieser Sachverhalt wird in der neueren Philosophie des Geistes mit dem Begriff 'embodiment' angesprochen.

nach und nach an Kontur gewinnt. In dieser Hinsicht gibt es erstaunliche Parallelen zwischen beiden Begriffen.

In der Alltagserfahrung findet sich ein überaus differenzierter Umgang mit dem Verhältnis von 'Mensch' und 'Person'. Einerseits gelten für den Großteil des Erwachsenenlebens 'Mensch' und 'Person' als Synonyme, andererseits wird auf selbstverständliche Weise zwischen 'Mensch' und 'Person' getrennt. In den Grenzbereichen des entstehenden und vergehenden Lebens oder bei schwerer geistiger Behinderung ist es üblich, Menschen nicht mehr oder noch nicht als entfaltete Personen aufzufassen. Die Rede von der Krise der Personbegriffs berührt auf semantisch unglückliche und unzutreffende Weise ein in der Tat schwerwiegendes Problem. Unangesehen des semantisch gut konturierten Kerns des Personbegriffs sind in den Bereichen des entstehenden und vergehenden Lebens die Grenzen der Person oftmals nicht mehr kenntlich. Diese Unbestimmtheit zieht in den Bereichen der Angewandten Ethik beträchtliche Probleme nach sich.⁶

Die Grenzen der Person werden in der Angewandten Ethik überaus kontrovers diskutiert, denn wir sehen uns mittlerweile mit einer Vielzahl von Problemstellungen konfrontiert, auf die die traditionelle Ethik nicht hinreichend vorbereitet und für die ein gesellschaftlicher Konsens noch nicht absehbar ist. In den Diskussionen zu den Problemfeldern der Angewandten Ethik wird aber gemeinhin übersehen, daß die Grenzen der Person keineswegs nur das entstehende oder vergehende Leben betreffen. Ein Großteil der Menschheit ist Formen sozialer Benachteiligung ausgesetzt, die von vornherein verhindern, daß das Leben einer Person geführt werden kann. Für mindestens 800 Millionen Menschen wird offen und unwidersprochen eingestanden, daß sie aufgrund permanenter Auszehrung ein menschenunwürdiges Leben führen.⁷ In diesen Fällen bleibt der entscheidende Kernbereich der Fähigkeit zum selbstbestimmten Leben unterentwickelt. Um ein selbstbestimmtes Leben als weitgehend unabhängiges Individuum oder als fest eingebundenes Mitglied einer Gemeinschaft führen zu können, müssen den Menschen die epistemischen, moralischen und ästhetischen Potentiale ihrer Existenz zur Verfügung stehen. Diese Verfügung stellt sich nur ein, wenn die in den Menschenrechtserklärungen formulierten Selbsterhaltungs-, Wohlergehens-, Artikulations-, Bildungs- und Identitätsansprüche eingelöst werden. In diesem Sachverhalt sind die systematischen Gemeinsamkeiten der Philosophie der Menschenrechte und der Philosophie der Person begründet.

Die weitestgehende Ausdrucksform vom Personalität und Gerechtigkeit ist nach wie vor Kants Aussage: "die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst."⁸ Auf dieser Aussage ruht begründungstheoretisch der kategorische Imperativ. Dabei ist nicht so sehr an die Grundform, sondern an die materiale Vorstellungsart des kategorischen Imperativs zu denken: "Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst."⁹ Den Kern des kategorischen Imperativs bildet ein moralisches Gerechtigkeitsargument, das bis heute die systematisch ausgeführteste Grundlegung der Menschenrechte ist.

Der konstruktive Kern des Arguments ist der durch Anerkennungs- und Gegenseitigkeitsverhältnisse erzwungene Schritt des Selbst zum Anderen. Die andere Person ist sich selbst genau in der Weise Zweck an sich selbst, in der ich mir selbst Zweck an sich selbst bin.

⁶ Siehe Quante 1996, Birnbacher 1997 und 2000, Siep 2000.

⁷ Siehe UNDP 1999, S. 22 und 134 ff.

⁸ Kant IV, S. 429.

⁹ Kant IV, S. 429.

Den Zweck an sich, den ich in meinem eigenen Fall achte, achte ich zumindest implizit als einen Zweck, der sich in seinen formalen Eigenschaften nicht von dem Zweck an sich unterscheidet, den andere Personen auch in sich selbst sehen. Das Selbstverhältnis des Zwecks an sich selbst der subjektiven 1.-Person-Perspektive schließt die Achtung des Selbstverhältnisses in der objektiven 3.-Person-Perspektive bereits ein.

Das Gegenseitigkeitsverhältnis des moralischen Gerechtigkeitsarguments stellt einen systematischen Zusammenhang zwischen der Würde und der Gerechtigkeit gegenüber Personen her. Wird dieses Gegenseitigkeitsverhältnis auf eklatante Weise verletzt, sehen sich Personen der Gefahr ausgesetzt, bloß als Mittel oder Sache behandelt zu werden. Kants systematischer Umgang mit den Begriffen 'Würde' und 'Gerechtigkeit' verankert die Menschenrechtsproblematik in der Lebensform und Lebensweise des Einzelnen. Gerechtigkeit gegenüber vernünftigen Individuen ist danach nicht nur eine Frage der Verteilungsgerechtigkeit und fairen Behandlung, sondern in erster Linie eine Frage der Würde der Person, die eben entscheidend davon abhängt, ob sie als Person anerkannt wird und imstande ist, sich frei zu entfalten.

Der normative Einsatz der egalitaristischen Gerechtigkeitstheorie für die Politik der Menschenrechte kann dahingehend zusammengefaßt werden, daß die Erfüllung menschlicher Identitäts- und Bildungsbedürfnisse die notwendige Bedingung sozialer Gerechtigkeit ist. Es kann sogar erwogen werden, ob diese Erfüllung nicht sogar die zureichende Bedingung für soziale Gerechtigkeit ist, denn Menschenrechte sind Individualrechte, deren Adressaten als Träger von Eigenschaften und Qualitäten wie Würde, Verletzbarkeit, Empfindungsfähigkeit und Reflexion anerkannt werden, woraus sich auch der positive Anspruch auf Selbstentfaltung und Selbsterweiterung ergibt. Es ist dieser Anspruch, der dem Begriff der Person eine entscheidende Bedeutung bei der Menschenrechtsproblematik verleiht. Das betrifft nicht nur die ethischen Aspekte personalen Lebens, sondern auch seine epistemische Dimension.

In dem gemeinsamen Bereich von Philosophie der Person und Philosophie der Menschenrechte, der im wesentlichen in Abschnitten des geistig und körperlich unbeeinträchtigten Erwachsenenlebens verläuft, sind die Grenzen der Person epistemisch und ethisch klar zu erfassen: Damit ein Mensch das Leben einer Person führen kann, bedarf er körperlicher Lebensfähigkeit und geistiger Auffassungsfähigkeit. Personen sind unter günstigen epistemischen Voraussetzungen an Körperlichkeit, Emotivität, Selbstbewußtsein, Sprache und Moralität zu erkennen. Der Begriff der Moralität erfüllt in diesem Zusammenhang keine begründungstheoretischen Funktionen, sondern soll lediglich das Vermögen anzeigen, zwischen guten und schlechten bzw. besseren und schlechteren Verhaltensweisen differenzieren zu können. In das moralische Differenzierungsvermögen gehen gleichwohl schon sehr weitgehende Anerkennungsverhältnisse mit ein. Personen empfinden Reue und Scham oder empören sich gegenüber anderen Personen – nicht aber gegenüber Nicht-Personen.

Menschen gehören zu einer Spezies, deren Individuen im Regelfall mögliche Personen sind. Es müssen aber weder alle Menschen Personen noch alle Personen Menschen sein. Bei allen Erwägungen, die Grenzen der Person freizugeben – etwa im Fall von großen Menschenaffen einerseits und künftigen Robotergenerationen andererseits –, muß allerdings beachtet werden, daß wir bislang nur im Falle von Menschen hinreichend sicher sein können, es mit Personen zu tun zu haben. Es lassen sich sogar Mutmaßungen darüber anstellen, ob nicht die Art und Weise der Verkörperung von Intelligenz, wie wir sie von uns selbst kennen, paradigmatisch für Personalität ist.

Es gibt gleichwohl gewichtige methodische Gründe, die Begriffe 'Mensch' und 'Person' auszudifferenzieren. Das zeigt sich insbesondere beim Einsatz des Personbegriffs in der Ethik und Angewandten Ethik. Bei der Frage nach dem Personstatus wird nämlich häufig umstandslos unterstellt, daß man eine Person sein müsse, um Rechte beanspruchen zu können. Dieser Zusammenhang ist sachlich nicht zwingend. Die gegenwärtigen Debatten um den Personbegriff würden entscheidend an Virulenz verlieren, wenn die Problembereiche des Personstatus auf der einen und des Rechtsanspruchs auf der anderen Seite entzerrt würden. Um Anspruchsträger von Rechten zu sein, muß zuvor kein Personstatus anerkannt werden. So können Rechte und Würde auf potentielle Personen, etwa menschliche Embryonen, genauso übertragen werden wie auf vergangene Personen, etwa Alzheimerpatienten im fortgeschrittenen Stadium, komatöse Patienten oder Leichname. Auch können Schutzrechte auf Wesen übertragen werden, bei denen der epistemische und moralische Status nicht sicher zu identifizieren ist – hier könnte an große Menschenaffen und in Zukunft vielleicht an Roboter gedacht werden.

Weitgehende Schutzrechte sind mit guten moralischen Gründen auch Wesen und Bereichen übertragen worden, die von vornherein keine Kandidaten für die Zusprechung des Personstatus sind. Das gilt für Tiere insgesamt genauso wie für die natürliche Umwelt. Lebensrecht, Schutz vor Instrumentalisierung sowie der Anspruch auf die Erhaltung des natürlichen Lebensraums und die Ausübung artspezifischer Fähigkeiten können in asymmetrischen Anerkennungsverhältnissen ausgesprochen werden, ohne einen Personstatus auf der Adressatenseite zu erzwingen. Auch auf der Seite der aktiven Person steht der Rechtsgedanke nicht im Vordergrund. Das Leben von Personen wird im konkreten Verlauf von Wertungen und Idealen, praktischer Vernunft, Gerechtigkeitsvorstellungen, Sorge um sich und andere, Lebenspläne sowie durch Selbstachtung und durch Ernsthaftigkeit beim Umgang mit dem eigenen Leben und dem Leben anderer Personen bestimmt.¹⁰

4. Menschliche Lebensform und Raum der Gründe

Alle Personen sind im Raum rationaler und moralischer Gründe präsent. Der Begriff der Person bezieht sich auf die Lebensform einer vernünftigen Existenz, die für Gründe empfänglich ist und aus Gründen heraus handeln kann. Die Empfänglichkeit für Gründe ist Ausdruck der Grundbefähigung zu einer kulturellen Lebensform, die sich unter den Bedingungen der angeborenen menschlichen Natur entwickeln kann und in aller Regel auch entwickelt.¹¹ In der philosophischen Tradition ist dieser Sachverhalt mit der Differenzierung zwischen Natur- und Vernunftbestimmung des Menschen angesprochen worden. Die Anwesenheit im Raum der Gründe wird zuweilen mit dem Begriff der zweiten Natur in Verbindung gebracht. Dieser Begriff führt allerdings eine Reihe von Konnotationen mit sich, die numerische Dualitäten und anthropologische Departmentalisierungen nahelegen. Derartige semantische Untiefen können durch den systematischen Rekurs auf den Begriff der menschlichen Lebensform vermieden werden.

Der Begriff der Lebensform verweist auf eine spezifisch konstituierte Lebensweise. Erste Kandidaten für die semantische Grundlegung des Begriffs der menschlichen Lebensform sind aus naheliegenden Gründen Sprache, Gesellschaft und Kultur. Auf diesen Zusammenhang machen Rousseau, Herder, Wilhelm von Humboldt genauso aufmerksam wie Ludwig Wittgenstein. Für

¹⁰ Siehe Sturma 1997, Kap. 9 und 10.

¹¹ Die Bestimmung der Präsenz im Raum der Gründe orientiert sich an der semantischen Einführung des Begriffs 'logical space of reasons' bei Sellars; siehe Sellars 1997, S. 75 f.; vgl. Anmerkung 16.

Wittgenstein drückt der Begriff der Lebensform einen Sachverhalt aus, der über deskriptive Identifikationen weit hinausreicht und sich vereinheitlichenden Explikations- und Deskriptionsmodellen entzieht. Ablesbar ist das insbesondere an den für seine Sprachphilosophie zentralen Begriffen des Sprachspiels und der Familienähnlichkeit.

Sprachspiel und Lebensform sind Gegebenheiten des sozialen Raums – sie stehen da "wie unser Leben."¹² Die menschliche Lebensform ist etwas Naturbestimmtes jenseits der Alternative 'berechtigt-unberechtigt'. Obwohl Sprachspiel und Lebensform in der spezifisch menschlichen Ausprägung erkennbar Kulturprodukte sind, erscheinen sie aus der subjektiven Perspektive der gelebten sozialen Existenz als quasi-naturalistische Größen. Wittgenstein verweist denn auch mehrfach auf den Zusammenhang von Sprachspiel bzw. Lebensform und unserer Naturgeschichte. Der sprachphilosophische Regelbegriff der Sprachspiele bezieht sich auf soziale und kulturelle Ordnungen, nicht etwa auf formale syntaktische Anwendungen. Auch wenn Sprache ein soziales bzw. kulturelles Phänomen ist, nimmt sie für die einzelne Person den Charakter einer natürlichen Gegebenheit an.¹³ Als integraler Bestandteil der Lebensform ist sie ein "Urphänomen"¹⁴, ein unhintergehbare Faktum. Sprache konstruiert nicht Wirklichkeiten, sie ist unmittelbarer Ausdruck der Wirklichkeit einer Lebensform. Weil ein Individuum immer schon in einer kulturell spezifizierten Lebensform mit spezifischen Deutungs- und Verhaltensfestlegungen lebt, spricht Wittgenstein auch von einer ganzen Mythologie, die in unserer Sprache niedergelegt ist.¹⁵ Der Begriff der Mythologie nimmt hier einen semantisch säkularisierten Sinn an, der sich im wesentlichen einer formalen Deutung verdankt. Unbezüglich der jeweiligen mystischen, polytheistischen, theistischen oder schlicht semantischen Erscheinungsformen von Mythologien ist ihnen gemeinsam, daß sie auf sinnstiftende Weise die Lebenswelt der jeweiligen kulturellen Gruppen durch Bedeutungsgeschichten bevölkern.

Die in der jeweiligen sprachlichen Mythologie niedergelegten Überzeugungen und impliziten Anweisungen, bestimmte Überzeugungseinstellungen einzunehmen, sind als ein System von faktischen Festlegungen zu denken, die unmittelbar Bedeutungsgeschichten formieren. Die Sprache als weltliche Mythologie der menschlichen Lebensform ist gleichsam die vorübergehende Invarianz der Varianz bzw. das vorübergehend Fixierte des Flüssigen. Das Wechselspiel von Varianz und Invarianz der geronnenen Erfahrungssätze in der Sprache über die Zeit hinweg ist das formale Modell einer Kulturgeschichte der Überzeugungen. Die Lebensform ist dementsprechend ein abstrakter Modus des Lebens, der eine eigenartige Grammatik der Wirklichkeitserfahrung impliziert.

Die Präsenz von Personen in der Lebensform hat Wilfrid Sellars mit dem Ausdruck der Anwesenheit im logischen Raum der Gründe angesprochen. Diese Anwesenheit reicht weit in die Syntax der menschlichen Sprache. Der Ausdruck 'rot' wäre kein Prädikat, wenn er nicht von vornherein über die syntaktischen Charakteristika von Prädikaten verfügte. Diese Charakteristika gehen Hand in Hand mit propositionalen Einstellungen, die epistemisch angemessene Reaktionen auf Identifikationssituationen von roten Eigenschaften sind: "The essential point is that in

¹² Wittgenstein 8, S. 323 [Über Gewißheit §559].

¹³ Siehe Steckmann 1999, S. 18: "Die Beherrschung des Sprachspiels setzt [...] nicht die Kenntnis informationsartiger Regeln voraus, vielmehr sind die Regeln unmittelbar im Handeln der Personen verkörpert und gewinnen damit als implizite Regeln eine eigene Form der Evidenz. Es handelt sich schlichtweg um die gewohnte, selbstverständliche Art sich zu verhalten".

¹⁴ Wittgenstein 1, S. 476 [Philosophische Untersuchungen §654].

¹⁵ Wittgenstein 1989, S. 38 [Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*].

characterizing an episode or a state as that of *knowing*, we are not giving an empirical description of that episode or state; we are placing it in the logical space of reasons, of justifying and being able to justify what one says."¹⁶

Auch wenn der logische Raum der Gründe Personen als Gegebenheit begegnet, haben sie zu ihm keinen voraussetzungslosen Zugang. Über die Grundbefähigung zur kulturellen Lebensform verfügt der Mensch nicht durch seine bloße Anwesenheit als Naturobjekt, sondern durch Sozialisation, Spracherwerb und Bildung. Auf diese Weise erwerben Menschen eine Empfänglichkeit für rationale und moralische Gründe, die wiederum im Leben von Personen wirksam werden. Die Grundbefähigung zu einer kulturellen Lebensform ist Personen als Potential mit ihrer menschlichen Natur in dem Sinne gegeben, daß sie für Bildungsprozesse empfänglich sind. Diese Potentiale können aber nur unter der Bedingung einer erfolgreichen Sozialisation und Bildung eingelöst werden.

5. Natur des Menschen und Menschenrechte

Menschen verfügen über eine gemeinsame Naturanlage, die sie als Individuen derselben Gattung ausweist. Diese Gemeinsamkeit ist nicht auf ihre Naturbestimmtheit begrenzt. Unabhängig von der Vielfalt unterschiedlicher kultureller Ausprägungen teilen Personen einen Kernbereich rationaler und moralischer Eigenschaften. Dieser universelle Kernbereich der kulturellen Lebensform ist das Zentrum des personalen Standpunkts, der seinen politischen Ausdruck in den Menschenrechten gefunden hat.

Der Annahme universeller moralischer Eigenschaften wird von kulturrelativistischer Seite mit Entschiedenheit widersprochen. Die kulturrelativistische Kritik hat in der Regel eine formal einfache Gestalt. Sie ist in der Sache allerdings komplizierter als Verteidiger und Verächter des Relativismus annehmen. Relativistische Einwände sind immer dann ernstzunehmen, wenn sie in universalistischen Theorien versteckte Idealisierungen aufspüren.¹⁷ Das Aufdecken solcher Idealisierungen ist aber noch kein genereller methodischer Einwand gegen universalistische Theorieprojekte schlechthin. Über diese Differenz wird von Seiten relativistischer Kritiker zu leichtfertig hinweggegangen. Zu kritisieren ist nicht die Universalisierung, sondern das Unterschieben von Wertvorstellungen. Gerade im Fall der Menschenrechte muß beachtet werden, daß in ihre Formulierungen unausgesprochen und ungeprüft Wertvorstellungen eingeflossen sind. Vorwürfe, daß die transatlantischen Menschenrechtserklärungen auf einseitig liberalistische Freiheitsvorstellungen und unter dem Schleier der Verfahrensgerechtigkeit auf die Festschreibung männlicher Ideale hinausliefen, dürfen denn auch nicht ihrerseits als ideologisch motiviert zurückgewiesen werden, sondern sind auf ihren sachlichen Gehalt hin zu überprüfen.

¹⁶ Sellars 1997, S. 76. Der ursprünglich sprachphilosophisch verfaßte Begriff des logischen Raums der Gründe wird von John McDowell aufgenommen und in einen umfassenden bildungsphilosophischen Kontext eingefäßt; siehe McDowell 1994, S. 125: "In being initiated into a language, a human being is introduced into something that already embodies putatively rational linkages between concepts, putatively constitutive of the layout of the space of reasons, before she comes on the scene. [...] Human beings mature into being home in the space of reasons or, what comes to the same thing, living their lives in the world; we can make sense of that by noting that the language into which a human being is first initiated stands over against her as a *prio* embodiment of mindedness, of the possibility of an orientation to the world."

¹⁷ Zur Differenz zwischen methodisch gebotenen Abstraktionen und heimlichen Idealisierungen siehe O'Neill 1996, S. 39 ff.

Der Menschenrechtsgedanke lebt von einem Kernbereich interkulturell geteilter Moralität.¹⁸ In der kulturellen Vielfalt lassen sich Konturen einer gemeinsamen menschlichen Natur erkennen. Es gibt eine Reihe von wiederkehrenden Strukturen und Mustern, die es in ihren vielfältigen kulturellen Ausprägungen – Sprache, Religion, Kunst und Arbeit – Menschen ermöglichen, auf ihre Umwelt- und Lebensbedingungen zu reagieren und ihrem Dasein Ausdruck zu verschaffen. Allerdings fallen die Gewichtungen und Hierarchisierungen der damit verbundenen Werte von Lebensweise zu Lebensweise sehr unterschiedlich aus. Für diesen Sachverhalt steht der Begriff der Multikulturalität ein.

Spuren eines gemeinsamen moralischen Kerns sind in vielen vergangenen und gegenwärtigen Kulturformen erkennbar: Zu nennen sind hier vor allem Fairneß, Gerechtigkeit, Respekt, Wahrhaftigkeit, Anerkennung des Anderen, Vorstellungen vom guten Leben sowie die Anerkennung höherer Zwecke und Ziele im Einzelnen. Die Angst vor dem Tod, Vorstellungen, die über den eigenen Tod hinausgehen, Familien- und Freundschaftsbeziehungen treten in allen Kulturen in den unterschiedlichsten Gestalten auf. Und doch sind es gerade diese Zustände, über die man sich in interkulturellen Diskursen – jenseits von demonstrativen Verweisen – am einfachsten verständigen kann. Entgegen dem Anschein widerspricht die multikulturelle Vielfarbigkeit keineswegs moralischen Verallgemeinerungen, nur dürfen diese nicht im strikt geltungstheoretischen Sinne aufgefaßt werden.

Der besondere Beitrag der europäischen Geschichte der Menschenrechte in der Entwicklung der Moralität ist der individualrechtliche Ansatz, der jeden Menschen als Träger von Eigenschaften und Qualitäten wie Würde, Verletzbarkeit, Empfindungsfähigkeit und Reflexion anerkennt. Die Anerkennung beinhaltet aber nicht nur Schutz- oder Abwehrrechte gegenüber staatlichen oder kirchlichen Institutionen, vielmehr enthält sie bereits weitergehende Ansprüche im Hinblick auf die Entwicklung der eigenen Persönlichkeit. Dieser gleichermaßen egalitäre wie entwicklungslogische Ausgangspunkt erzeugt in den gegenwärtigen ethischen, politischen und kulturellen Debatten eine Reihe von Irritationen. Sie hängen vor allem damit zusammen, daß er die Dichotomie von deskriptiven und normativen Bestimmungen vom Ansatz her überschreitet. Obwohl in der neueren Semantik und Sprachphilosophie genügend Gründe aufgezeigt worden sind, die einer starren Trennung zwischen Beobachtungssprache und evaluativer Sprache widersprechen,¹⁹ gilt sie insbesondere in Bereichen, die von der neueren Metaethik beeinflußt werden, nach wie vor als Demarkationslinie.

Wenn man über Menschenrechte redet, muß man zumindest wissen, was ein Mensch ist und sein kann, – und zwar nicht nur als biologisches Wesen, sondern vor allem in bezug auf seine sozialen Bedürfnisse und Rechte. Auffälligerweise herrscht gerade an diesem Punkt keine Einigkeit darüber, wie diese anscheinend banale Frage zu beantworten ist. Zudem baut sich vor einem solchen Unterfangen die vordergründig hohe methodische Hürde des Vorwurfs des naturalistischen Fehlschlusses auf. Dieser Vorwurf geht auf Humes Klage zurück, daß in vielen Argumentationen der Unterschied zwischen deskriptiven und normativen Aussagen übergangen werde.²⁰ Hume kritisiert

¹⁸ Vgl. Höffe 1996, S. 62 ff.

¹⁹ Siehe Quine 1953 und 1960, Davidson 1973, McDowell 1994, Brandom 1994.

²⁰ Siehe Hume, *Treatise*, Buch 3, Teil I, Abschnitt I, S. 469: "In every system of morality which I have hitherto met with I have always remarked, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surprised to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is,

keineswegs den Versuch, menschliche Natur und Ethik in einen systematischen Zusammenhang zu bringen. Er wendet sich gegen Ansätze, die ohne Übergangsbestimmungen vom deskriptiven in den präskriptiven Diskurs wechseln. Humes Kritik hat insofern die Gestalt einer Begründungs- und Argumentkontrolle, deren Reichweite begrenzt ist. Bereits an seinen Formulierungen ist deutlich zu sehen, daß es ihm auf die Unterschiede zwischen deskriptiven und normativen Diskursen ankommt, nicht etwa auf deren Einebnung.

Wenn es einen Sinn gibt, vom naturalistischen Fehlschluß zu sprechen, dann kann er sich eigentlich nur auf diejenigen beziehen, die ihn immer wieder in kritischer Absicht zitieren. Denn die Kritiker unterstellen einen szientistischen Naturalismus, der das, was der Fall ist, auf physikalistisch identifizierbare Sachverhalte reduziert. Weil normative Bestimmungen aber vom semantischen Ansatz her physikalistischen Identifikationen nicht zugänglich sind, wird geschlossen, daß es Normativität in der Welt der Ereignisse nicht geben könne – diese auch außerhalb akademischer Zirkel sehr populäre Vorstellung kann geradezu als Mythos des naturalistischen Fehlschlusses bezeichnet werden.²¹

Der Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses reißt eine Kluft zwischen deskriptiven und präskriptiven Aussagen auf. Die begründungstheoretische und methodische Differenz zwischen diesen Aussagentypen muß beachtet werden, sie darf aber nicht unter der Hand ontologisch ausgedeutet werden. Es gibt keine fest umrissenen Bereiche, die jeweils über ein eigenes Etikett verfügen. Dieser Sachverhalt zeigt sich deutlich im Fall von Personen. Eine ausschließlich deskriptive Identifikation läßt nur zwei überaus unplausible Theoriemodelle zu: Entweder wird Moralität auf nicht-moralische Eigenschaften wie Selbsterhaltung oder Lustgewinn reduziert, oder es wird eine dualistische Zweiweltenlehre unterstellt, nach der die Welt der Sachen und die Welt der Personen unvermittelt nebeneinander stehen.

In den Diskursen der theoretischen und praktischen Philosophie werden eliminative wie dualistische Ontologien zu Recht für inkonsistent gehalten. Eine phänomengerechte Ontologie darf Personen weder verbannen noch in eine andere Welt abschieben. Sie hat sie als Wesen zu beschreiben, die ihre Naturbestimmtheit zwar nicht aufheben, aber reflektierend und praktisch überschreiten können. Dieser Sachverhalt ist in naturalistischen Analysen vom methodischen Ansatz her zu beachten. Die begründungstheoretische Lücke zwischen deskriptiven und normativen Bestimmungen zieht zwar eine Reihe von Problemen bei ethischen Verallgemeinerungen nach sich, sie darf aber selbst nicht – gleichsam in einem deskriptiven Fehlschluß – für eine Eigenschaft menschlicher Existenz ausgegeben werden. Ein phänomengerechter Naturalismus muß gegenüber dem ontologischen Ansatz, den die Kritik am naturalistischen Fehlschluß stillschweigend unterstellt, deskriptiv und normativ erweitert werden.

Der Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses ist in den Fällen berechtigt, in denen über den Unterschied zwischen deskriptiven und normativen Aussagen schlicht hinweggegangen wird. Dieser Sachverhalt wird oftmals in dem Sinne ausgedeutet, daß Tatsachen keine Hinweise darauf enthalten, ob moralische Aussagen richtig oder falsch sind.²² Auch in dieser Ausdeutung wird ein zu

however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, it is necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it."

²¹ Eliminativistische Ansätze setzen zudem voraus, daß bei normativen Aussagen die Wahrheitsfrage von vornherein nicht zugelassen ist. Zur Kritik an dieser Strategie siehe Larmore 1996, S. 89 f.

²² Diese Annahme liegt der 'error theory' zugrunde, siehe Mackie 1977.

enger Begriff von Tatsachen oder rein deskriptiven Aussagen vorausgesetzt. Bei seiner Definition wird von vornherein ausgeschlossen, daß in der angemessenen Beschreibung der Welt moralische Sätze auftauchen können. An die definitorische Verengung schließt sich der epistemologische Einwand an, daß es keine Bestimmungen geben könne, die die intrinsische Eigenschaft haben, normativ wirksam zu sein. Es sei keine Tatsache, daß etwas gut sei, vorstellbar, deren Kenntnis Menschen dazu bringen könnte, moralisch zu handeln. Die Kritik richtet sich gegen die Annahme interner Qualitäten des Moralischen, die gleichsam für ihre eigene Verwirklichung sorgen, und betrifft vor allem den Menschenrechtsgedanken, der ein voluntatives Potential unterstellt, das Einsicht und motivationale Kraft vereinigt.

Abgesehen von dem Umstand, daß dem Externalismus des moralischen Realismus umstandslos ein Internalismus in der Form der moralpsychologischen Motivationslehre unterstellt wird, verbirgt sich hinter der Kritik an internen Qualitäten der Moralität letztlich wieder die Position des eliminativen Naturalismus, der für gleichermaßen abstrakte wie moralpsychologisch wirksame Bestimmungen keinen Platz läßt. Der Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses und die eliminative Position des szientistischen Naturalismus gehen Hand in Hand.²³ Die eliminative Position läßt sich dahingehend zusammenfassen, daß der Mensch als durch und durch naturbestimmtes Wesen zu gelten habe, dessen Verhaltensweisen im Prinzip – wenn auch noch nicht in der Praxis – naturwissenschaftlich erklärt werden können. Es wird entschieden bestritten, daß Moralität einen naturalistisch begründbaren Eigensinn habe. Moralische Ausdrücke könnten sich denn auch nicht auf Sachverhalte beziehen. Dieses Verdikt hat trivialerweise auch für Menschenrechte zu gelten. Der eliminative Naturalismus kann daher auf die knappe Formel gebracht werden: Moralische Bestimmungen im allgemeinen und Menschenrechte im besonderen haben nichts mit der Wirklichkeit zu tun.

Die Ontologie des eliminativen Naturalismus liefert keine vollständige Beschreibung der Welt. Vom Ansatz her kommen in ihr nur Sachen und keine Personen vor. Personen sind jedoch unstrittig Entitäten in der Welt. Nur sie können die Ontologie des eliminativen Naturalismus entwerfen und formulieren. Deshalb beruht jede Form von Eliminativismus letztlich auf einer performativen Selbstwidersprüchlichkeit.²⁴

Mit Personen kommen Handlungssituationen und Fakten in die Welt, die ohne einen Rekurs auf den Raum der Gründe nicht verständlich gemacht werden können. Die Kontexte und Verhaltensweisen von Personen setzen sich aus deskriptiven und normativen Bestimmungen zusammen. Ein nicht-reduktionistischer Naturalismus hat deshalb auf moralische Ausdrücke bei der Beschreibung der Welt zurückzugreifen. Denn es gibt Tatsachen und Sachverhalte in der Welt, die Sätze wie 'x verletzt die Menschenrechte' richtig oder falsch machen. Aus der Perspektive des äußeren Beobachters sind regelhafte Abwehr- oder Schutzmaßnahmen, die im Zuge einer Politik der Menschenrechte getroffen werden, unverständlich, wenn in die Handlungsidentifikationen nicht von vornherein normative Bestimmungen Eingang finden. Zwar weisen moralische Tatsachen eine Reihe von Elementen auf, die physikalistisch oder behavioristisch erklärt werden können, ihre Konstitution wird aber wesentlich von personalen Einstellungen und Verhaltensweisen bestimmt, die mit nicht-moralischen Bestimmungen – zu denen nicht zuletzt auch Selbsterhaltungs- oder Nützlichkeitsmotive gehören – explikativ nicht mehr erreicht werden können.

²³ Siehe Korsgaard 1996, S. 166.

²⁴ Siehe Sturma 1997, Kap. III.

6. Grundbefähigung zur Person

Der Zusammenhang der Natur des Menschen und seiner moralischen Kultur zeigt sich in dem Erfordernis ethischer und politischer Sicherungen der menschlichen Grundbefähigung zu einem Leben als Person.²⁵ Weil bei der Erfassung der Grundbefähigung Naturbestimmtheit und Normativität methodisch gar nicht zu trennen sind, eignet sie sich gut, einen kulturübergreifenden Rahmen für das Projekt internationaler Gerechtigkeit zu bilden, in dem politische Anthropologie und Politik der Menschenrechte konvergieren. Diesen Sachverhalt hat Rousseau auf die Formel gebracht, daß die Menschen so zu nehmen seien, wie sie sind, und die Gesetze so, wie sie sein können.²⁶ Der Übergang von deskriptiven zu normativen Bestimmungen ist bei ihm kein autoritärer Akt. Im Gegensatz zu vielen Lehrstücken der politischen Anthropologie unterschreibt er nicht den Grundsatz '*homo homini lupus*', sondern geht davon aus, daß Menschen unangesehen unterschiedlicher multikultureller Ausprägungen und ungeachtet der Vielzahl zivilisatorischer Verfallssyndrome über eine ursprüngliche Güte verfügen, die sich im Rahmen einer universalistischen Ethik rekonstruieren läßt.²⁷ Der Theorieperspektive Rousseaus zufolge muß die menschliche Natur nicht gebändigt werden. Wird sie in einem ausbalancierten Sinne in eine kulturelle Lebensform erweitert, kann sie die Grundlage für die Politik der Menschenrechte abgeben. Folgt man dieser Theorieperspektive, können normative Bestimmungen an die Natur des Menschen konstruktiv anschließen, ohne bei begründungstheoretisch fragwürdigen Ableitungen Zuflucht suchen zu müssen.

Eine ethische Rekonstruktion der menschlichen Grundbefähigung zum personalen Leben kann dem freien Spiel kultureller Kräfte mit dem Nachweis gemeinsamer ethischer Formen und Strukturen in den vielfältigen menschlichen Lebensweisen begegnen und zumindest in kriterieller Hinsicht Auskunft über universale menschliche Eigenschaften und Fähigkeiten geben. Weil Menschen in einer komplexen Wirklichkeit leben, die von physischen, sozialen und kulturellen Komponenten konstituiert wird, hat die Rekonstruktion verschiedene Eigenschafts- und Fähigkeitsbereiche zu berücksichtigen: den naturbestimmten, den gesellschaftlichen und den kulturellen Bereich. Dabei ist zu beachten, daß die naturbestimmten Eigenschaften genauso gesellschaftlich und kulturell vermittelt sind wie die gesellschaftlichen und kulturellen Eigenschaften naturbestimmten Vermittlungen unterliegen.

In den Menschenrechten gehen die Grundbefähigungen und universellen Eigenschaften in der Form besonderer Schutzbedürftigkeit ein. Dabei wird in der Regel zwischen den Bereichen der Selbsterhaltung, des Wohlergehens, der Freiheit und der Entfaltung der Persönlichkeit unterschieden. Die Schutzrechte richten sich gegen Folter, Verelendung, Entfremdung sowie gegen Entmündigung und Unterdrückung. Die ethisch gehaltvollsten Bereiche sind die, die nur selten in den öffentlich geführten Menschenrechtsdiskussionen auftauchen: nämlich die Bereiche der Entfaltung der Persönlichkeit und Bildung. Ihr Vorzug der inhaltlichen Reichhaltigkeit gerät in den Menschenrechtsdiskursen oftmals zum Nachteil. Es wird nämlich unterstellt, daß sie aufgrund ihrer differenzierten Ausprägungen vollständig kulturell überformt seien und deshalb nicht als universelle Bestimmungen behandelt werden können.

Der Einwand der kulturellen Überformung verkennt die weitreichenden Voraussetzungen, die für die Präsenz von Personen im gesellschaftlichen und politischen Raum erfüllt sein müssen. Es wird

²⁵ Die Grundbefähigung zur Person ist von menschlichen Grundbedürfnissen zu unterscheiden.

²⁶ Siehe Rousseau 1964, S. 351.

²⁷ Vgl. Lévi-Strauss 1955, S. 413 ff.

unterstellt, daß Menschenrechte Fähigkeiten und Eigenschaften von Menschen schützen sollen, die bereits das Leben einer Person führen. Vor dem Hintergrund der sich im globalen Maßstab vollziehenden physischen, psychischen und sozialen Verelendungen wird dem Sachverhalt, daß Menschen sich als Personen entwickeln können müssen, zu wenig Beachtung geschenkt. Um der oberflächlichen Orientierung an dem Normalfall eines entwickelten Lebens zu entgehen, hat die Philosophie und Politik der Menschenrechte eine Differenzierung zwischen der Naturbestimmtheit des Menschen, seinen Fähigkeiten und Eigenschaften sowie seiner jeweiligen Präsenz im sozialen Raum vorzunehmen. Dieses Gefälle zwischen Natur des Menschen sowie seiner ethischen und kulturellen Bestimmung haben die Philosophie der Menschenrechte konzeptionell auszumessen und die Politik der Menschenrechte praktisch auszufüllen.

Seit ihren Anfängen sieht die Ethik die Bestimmung des Menschen darin, in einem politischen Raum zu leben, eine Sprache zu sprechen sowie über theoretisches und moralisches Wissen zu verfügen. Die herausragende Eigenschaft des Menschen ist danach seine Vernunft, die ihn befähigt, aus Gründen verstehen und handeln zu können. Der Zusammenhang von Vernunft und menschlicher Lebensweise ist insbesondere von Aristoteles einer weitgehenden philosophischen Ausdeutung unterzogen worden, der zufolge alle Menschen unangesehen ihres jeweiligen gesellschaftlichen Orts nach *eudaimonia* als dem Zweck des guten Lebens streben. Einschränkungsgut gilt ihm nur das an der Vernunft ausgerichtete Leben.²⁸ Für die qualitative Ausdifferenzierung des Menschenrechtsgedankens ist der universalistische Grundzug in der Form des Arguments zur humanen Grundbefähigung von entscheidender Bedeutung. Danach verfügen Menschen über die natürliche Anlage, spezifische epistemische, emotionale, ästhetische und moralische Fähigkeiten ausbilden, moralischen Gründe folgen und aus praktischen Gründen heraus handeln zu können. Den internen Zusammenhang von anthropologischen und ethischen Bestimmungen hat Aristoteles auf die Formel gebracht, daß uns moralische Gründe und Einstellungen 'weder von Natur noch gegen die Natur' zuteil werden. Im Anschluß an Aristoteles hat Cicero das Entwicklungsmodell dahingehend zusammengefaßt, daß biologische Dispositionen und die ursprüngliche Selbstbehauptung vernunftbegabter Individuen durch Bildung – *educatio* und *perfectio* – in ein gelungenes Leben überführt werden, in dem sich die spezifisch menschlichen Eigenschaften und Fähigkeiten entfalten.²⁹

Menschen sind Lebewesen, die grundsätzlich fähig sind, das Leben einer Person zu führen. Um das Leben einer Person führen zu können, reichen naturbestimmte Entwicklungen nicht aus. Menschen müssen über ihre Selbsterhaltung und körperliche Integrität hinaus spezifische Eigenschaften und Fähigkeiten – wie Sprache, Vernunft, humane Emotivität und Moralität – erwerben, durch die sie an der kulturellen Lebensform und insbesondere am Raum der Gründe teilhaben können. Die Verweigerung oder Verhinderung der Aneignung der Grundbefähigung zum personalen Leben ist eine tiefgehende Verletzung, die den Menschen als Ganzes trifft. Während die Erfüllung menschlicher Grundbedürfnisse eine notwendige Bedingung der Selbsterhaltung und des unabdingbaren Lebensstandards ist, betrifft die Grundbefähigung zum Leben als Person die

²⁸ Die Vernunftorientierung ist der universalistische Grundzug der aristotelischen Ethik, dem in den neueren Ethikdiskussionen weniger Beachtung geschenkt wird. Der Großteil der neoaristotelischen Beiträge setzt sich stärker mit Aristoteles' System der Tugenden und seinen Ausführungen zu habituellen Verhaltensweisen im sozialen Raum auseinander. In diesen Theoriestücken werden wichtige philosophiegeschichtliche Anknüpfungspunkte für kommunitaristische oder kulturrelativistische Ethikkonzeptionen gesehen. Ausnahmen bilden die neoaristotelischen Ansätze von Amartya Sen und Martha C. Nussbaum; siehe Sturma 2000.

²⁹ Siehe Aristoteles 1972, S. 26 f. [1103a]; Cicero 1988, S. 324 ff. [V. 15 ff.].

Funktionen und Fähigkeiten, die erfüllt sein müssen, um von einem menschenwürdigen Leben sprechen zu können.

Das Grundbefähigungsargument rückt die Bereitstellung und Sicherung von humanen Entwicklungsmöglichkeiten in das Zentrum der Philosophie und Politik der Menschenrechte. Der Begriff der Grundbefähigung bezieht sich auf einen gegenüber Fragen des Lebensstandards und der Lebensqualität tiefer gehenden Sachverhalt. Einkommen und Wohlstand sind ihm genauso nachgeordnet wie institutionelle Ausbildung und Arbeit. Wenn Menschen zu diesen Gütern keinen Zugang finden, weil sie sozial und intellektuell benachteiligt werden, können die üblichen Kriterien für Lebensstandard und Lebensqualität erst gar nicht in Anschlag gebracht werden. Weil die Grundbefähigung zum personalen Leben sich nur im Kontext der kulturellen Lebensform entwickeln kann, sind im sozialen Raum Bedingungen zu gewährleisten, die die Entfaltung der epistemischen, moralischen und ästhetischen Potentiale erlauben.

Aufgrund der Verletzbarkeit menschlicher Grundbefähigungen sind Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit intern aufeinander bezogen. Personen leben in sozialen Räumen, in denen unterschiedliche gesellschaftliche, politische und ökonomische Bedingungen herrschen. Die Politik der Menschenrechte kann von der sozialen Einbettung nicht absehen, die nicht zuletzt ein entscheidendes Hindernis für universalistische Überbestimmungen ist. Der Sachverhalt der sozialen Einbettung ist aber kein Anlaß für ein relativistisches Theorieszenario, sondern der Ausgangspunkt für eine soziale Ausdifferenzierung personalen Lebens, die die universellen Strukturen der personalen Lebensform in dem jeweiligen System sozialer Bedingungen – Einkommen, Wohlstand, institutioneller Ausbildung, Arbeit – und persönlicher Fähigkeiten und Eigenschaften aufspürt. Das konkrete Verhältnis von Person und Menschenrechten erschließt sich nur einer solchen Analyse, die gleichermaßen Universalität und Varianz der menschlichen Lebensform berücksichtigt. Erst in dieser Theorieperspektive kann dem Sachverhalt auf kontextsensitive Weise entsprochen werden, daß Eigenschaften und Fähigkeiten in den verschiedenen sozialen Räumen einen ganz unterschiedlichen Stellenwert haben können. Beispielsweise wird die Beantwortung der Frage, welche Fähigkeiten eine Person ausbilden und welche Eigenschaften sie erwerben kann, entscheidend davon abhängen, ob sie von Bildungsmangel, Arbeitslosigkeit, Armut oder Unterernährung betroffen ist.

In den gegenwärtigen Diskussionen zur Theorie der Gerechtigkeit sind vor allem von Amartya Sen und Martha C. Nussbaum ausgearbeitete Vorschläge zum Verhältnis von Universalität und Variabilität gemacht worden.³⁰ Ihr essentialistischer Neoaristotelismus will im Unterschied zu anderen universalistischen Theorien des Liberalismus und Utilitarismus die kontextualistische Herausforderung des Kommunitarismus aufnehmen, ohne deswegen auf kulturrelativistische Ansätze zurückzugreifen.³¹ Vor allem Martha Nussbaum entschließt sich zu einer sehr ambitionierten Rekonstruktion menschlicher Grundbefähigungen und hat eine mehrfach modifizierte Liste von Fähigkeiten und Funktionen vorgelegt, die für ein vollständiges menschliches Leben unabdingbar sein sollen.³²

³⁰ Siehe Nussbaum/Sen 1993.

³¹ Siehe Sturma 2000.

³² In einer neueren Fassung umfaßt die Liste folgende Bestimmungen: 1. Leben, 2. körperliche Gesundheit, 3. körperliche Integrität, 4. Sinne, Einbildung und Denken, 5. Gefühle, 6. praktische Vernunft, 7. Zugehörigkeit, 7a. Freundschaft, 7b. Respekt, 8. andere Lebensformen, 9. Spiel, 10. Kontrolle über die eigene Lebensumgebung, 10a. politische Kontrolle, 10b. materielle Kontrolle; siehe Nussbaum 1997, S. 287 f.

Derartige Listen sind wegen ihrer evaluativen Aufzählungen umstritten. Werden sie zunächst nur als Einstieg in eine umfassende und kulturübergreifende Rekonstruktion der menschlichen Natur aufgefaßt, sind sie nicht dem Verdacht anthropologischer Dogmatik ausgesetzt und können durchaus einen systematisch bedeutsamen Beitrag zu einem Diskurs über internationale Gerechtigkeit leisten. Die Identifikation von grundlegenden menschlichen Fähigkeiten und Funktionen ist eine Aufgabe, die sowohl konzeptionell als auch empirisch bewältigt werden muß. Sie hat keine Schlüsse aus einer vorgegebenen menschlichen Natur abzuleiten – was sie nicht zuletzt immun gegen den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses macht. Vielmehr hat sie auch im interkulturellen Diskurs rechtfertigungsfähige Bestimmungen zu ermitteln, die sich an den konkreten Lebensverhältnissen von Personen zu orientieren haben und insofern immer unter einem Revisionsvorbehalt stehen.

Wenn das Verhältnis von Person und Menschenrechten auf dem Wege einer kontextsensitiven Rekonstruktion der Grundbefähigung zum humanen Leben konkretisiert wird, kann auf die Herausforderungen von multikultureller sozialer Wirklichkeit auf eine Weise reagiert werden, die die Extreme des Kulturrelativismus genauso vermeidet wie die des dogmatischen Essentialismus. Der 'dritte Weg' hat die Menschenrechtskataloge kontextsensitiv auszugestalten, ohne dabei dessen individualrechtliche und universalistische Vorgaben aus dem Blick zu verlieren. Bei der Rekonstruktion der Kriterien für die Grundbefähigung zur Humanität bzw. zum Leben als Person wird es vor allem darauf ankommen, trennscharf zwischen austauschbaren gesellschaftlichen Erscheinungsformen der menschlichen Lebensform und den irreduziblen Fähigkeiten und Eigenschaften personaler Existenz zu unterscheiden. Erst die Rekonstruktion der Eigenschaften und Fähigkeiten, die als notwendige Bedingungen für eine Grundbefähigung zur Person angesehen werden müssen, leistet die entscheidende kriterielle Eingrenzung des qualitativen Zusammenhangs von Menschenrechten und der Sicherung personalen Lebens.

Menschen, die über keine humanen Grundbefähigungen verfügen, leben nicht das Leben einer Person. Sie sind verhinderte, mögliche oder vergangene Personen. Die Anwesenheit der Person in der Dimension von Gründen verleiht der Erfüllung der Identitäts- und Bildungsbedürfnissen entscheidende Bedeutung bei der Bestimmung der Kriterien gerechter Lebenschancen. Personen müssen sich intellektuell und praktisch in der Dimension der Gründe verhalten können, sonst werden sie zu bloßen Mitteln, die sich selbst unverständlich bleiben, weil ihnen die entscheidende Grundbefähigung der Ausdrucksfähigkeit fehlt.

Die Präsenz im Raum der Gründe ist für mögliche Personen ein Menschenrecht, was im übrigen bedeutet, daß Menschenrechte nicht notwendigerweise nur für Menschen gelten. Wenn es Menschen nicht möglich ist, diese Grundfähigkeiten angemessen auszuüben, bleibt das Humanitätspotential uneingelöst, das in jedem einzelnen menschlichen Leben enthalten ist. Für die Menschenrechte heißt das, daß sie immer schon qualitative Vorgaben enthalten müssen, die über die Sicherung der bloßen Selbsterhaltung weit hinausgehen. Die Menschenrechte haben die Grundbedingungen personalen Lebens zu schützen.

Die Entfaltung der eigenen Persönlichkeit hängt unmittelbar von dem Zusammenhang zwischen Sprache und Bildung ab. Nur durch eine entwickelte Ausdrucksfähigkeit können Personen ein Verständnis der fremden wie der eigenen Innerlichkeit erlangen. Innerlichkeit wird nicht bloß emotiv erlitten, sondern vor allem ausgedrückt. Die Ausbildung der spezifisch menschlichen Gefühlswelt ist von sprachlicher Differenzierung und Ausdrucksfähigkeit abhängig. Zustände wie Liebe, Trauer, Haß, Empörung, Selbstachtung oder Reue beruhen auf komplizierten semantischen Ausdifferenzierungen von Anerkennungen und Gründen, die die menschliche Lebensform

ausmachen. Erst im Raum der Gründe können sich menschliche Gefühle strukturiert herausbilden und bewußt thematisiert werden. Zustände wie Liebe, Haß, Empörung usw. gehören zu einer Gefühlswelt, die ohne Sprache nicht zustande kommen kann. In diesem Sinne konstituiert der sprachliche Ausdruck für Personen eine Lebensform.

Weil der Raum der Gründe der Raum menschlicher Emotionalität, Rationalität und Moralität ist, muß sprachliche Ausdrucksfähigkeit als Grundbefähigung zur kulturellen Lebensform begriffen werden. Bildung im Sinne von Ausdrucksfähigkeit ist die notwendige Voraussetzung für kulturelle Integration und interkulturelle Verständigung. Sprache und Bildung müssen deshalb als gleichbedeutend mit Ausdruck und Entwicklung von Humanität angesehen werden.

Sprache und Bildung sind die Bedingungen der Möglichkeit zum erweiterten Verständnis und Selbstverständnis, die für eine der menschlichen Lebensform angemessene Wirklichkeitsdifferenzierung unabdingbar sind. Bildung bedeutet Ausdruck und Entwicklung von Humanität. Die Behinderung der Selbstentfaltung zur Person stellt in dieser Hinsicht ein Verstoß gegen Kants Instrumentalisierungsverbot dar, nach dem die vernünftige Natur als Zweck an sich existiert. Die kurze Formel der Anthropologie der Menschenrechte lautet dementsprechend: Menschen sind Wesen – nicht notwendigerweise die einzigen –, die für Gründe empfänglich sind, und in dieser Eigenschaft ist die Möglichkeit zur humanen Selbstentfaltung in einem personalen Leben begründet.

7. Ausblick auf eine Politik der Humanität

Im Begriff der Person ziehen sich die irreduziblen Bestimmungen des modernen Subjektgedankens zusammen. Der Subjektbegriff der theoretischen Philosophie hat seine Formalität an die praktische Philosophie in der Gestalt eines personalitätstheoretischen Egalitarismus weitergegeben. Im Zentrum des Egalitarismus steht das Verbot der Instrumentalisierung von Personen in seiner gesamten modalen Komplexität. Das Subjekt verfügt über universelle Strukturen. Wenn sie auf grundlegende Weise beeinträchtigt werden, ist der Subjektstatus gefährdet. Dem in der theoretischen Philosophie aufgezeigten Gefahr, daß das Selbst in der Vielfarbigkeit seiner Vorstellungen unkenntlich werden kann, entspricht in praktischer Hinsicht das bedrohliche Szenario, daß das Subjekt kulturell vollständig überformt wird und keine Grundbefähigung zur Person erwirbt.

Die Auseinandersetzungen um die Semantik des Personbegriffs und ihre praktischen Auswirkungen greifen in vielen Bereichen zu kurz, weil die Verknüpfung mit dem Subjektgedanken nicht gesehen wird. In praktischer Hinsicht wird zu wenig beachtet, daß personales Leben vor allen Auseinandersetzungen um ideologische Einordnungen und kulturelle Besetzungen Ausdruck von Humanität ist, die an die Erfüllung spezifischer epistemischer, moralischer und ästhetischer Bedingungen geknüpft ist. Nur im Falle der Erfüllung können Menschen ein menschenwürdiges Leben als Person führen.³³ Die Frage, ob die Grundbefähigung zu einem humanen Leben als Person erfüllt ist, muß letztlich empirisch entschieden werden. Weil der Begriff der Person sich gleichermaßen aus deskriptiven wie normativen Bestimmungen zusammensetzt, ist die Entscheidungssituation von vornherein unter evaluativen Vorgaben anzugehen. Bei dem gegenwärtigen Zuschnitt der Debatten um internationale Gerechtigkeit drohen damit kulturrelativistische Fallen. Das sollte aber nicht eine vorschnelle Urteilsenthaltung zur Folge

³³ Siehe Sturma 1997, S. 335 ff.

haben. In den Verelendungszonen der Industrie- und Entwicklungsländer gibt es genügend Beispiele für menschenunwürdiges Leben, das faktisch keine Grundbefähigung zur Person zuläßt.

Die Anwesenheit der Person in der Dimension von Gründen verleiht der Erfüllung der Identitäts- und Bildungskriterien entscheidende Bedeutung bei der Bestimmung eines menschenwürdigen Daseins. Fragen nach Würde, Selbstachtung und sozialer Gerechtigkeit können ohne die Einrechnung dieser Kriterien nicht angemessen beantwortet werden, denn es gibt einen unauflösbaren Zusammenhang zwischen Ausdrucksfähigkeit, Bildung und sozialer Gerechtigkeit. Menschen müssen intellektuell und praktisch in der Dimension der Gründe präsent sein können, sonst werden sie zu bloßen Mitteln, die sich selbst nicht verständlich werden können. Der Umstand, daß viele Menschen der Unfähigkeit, ihren moralischen Standpunkt angemessen zum Ausdruck zu bringen, überlassen werden, ist eine subtile Form der sozialen Ausgrenzung.

Die Würde der Person fällt aber nicht umstandslos mit ihrem Dasein zusammen – wie heute in den Problemfeldern der Angewandten Ethik immer wieder unterstellt wird. Vielmehr muß die Würde der Person im sozialen Raum errungen und bewahrt werden. Selbst in den postindustriellen Gesellschaften gelingt es den Menschen immer seltener, ein stabiles Verhältnis zwischen Lebensführung, Wohlergehen und moralischer Selbstbehauptung auszubilden oder aufrecht zu erhalten.

Mit dem egalitaristischen Begriff der Person ist nur eine bedingungslose Gleichstellung von Personen vereinbar. Die Gleichstellung ist die nächste Phase im Prozeß der Differenzierung des Menschenrechtsgedankens, in dessen Zentrum der qualitativ ausgewiesene Begriff der Person steht. Deshalb darf sich die Gleichstellung nicht auf die formal-rechtliche Seite der Menschenrechte beschränken, sondern muß menschliche Grundbefähigungen und faire Lebenschancen mit einschließen. Der egalitaristische Begriff der Person bezieht sich auf soziale wie internationale Gerechtigkeit. Er ist genauso wenig vereinbar mit ethischen oder sozialen Hierarchien wie mit der Verabsolutierung des kulturellen Zufalls.

Die Zielsetzung der Politik der Menschenrechte hat sich sicherlich zuerst gegen Folter, Rassismus und staatliche Verletzungen der Freiheitsrechte zu wenden. Nach der hier vorgelegten Konzeption der egalitaristischen Gerechtigkeitstheorie ist damit aber nur ein erstes lebenswichtiges Teilstück des Weges zur Humanität zurückgelegt. Von entscheidender Bedeutung für das Gelingen menschlichen Lebens sind die Freiheits- und Bildungsbedürfnisse, die über den Anspruch der Unverletzlichkeit des Körpers weit hinausgehen. Personen können nur einen Begriff ihrer Würde und Selbstachtung entwickeln, wenn sie nicht Opfer von eklatanten sozialen Benachteiligungen sind und die Möglichkeit zu einer selbstbestimmten Lebensführung vorfinden, und das heißt vor allem, daß sie sich auch in den Augen der anderen selbst achten können müssen. Es ist dieser Sachverhalt, der in den kulturellrelativistischen Verteidigungen lokaler kultureller Ordnungen völlig übersehen wird.

Es ist nicht hinnehmbar, daß Menschen mit dem Hinweis auf kulturelle Eigenheiten verwehrt wird, ihre menschlichen Grundbedürfnisse überhaupt artikulieren zu können, und dazu gehört ein bestimmtes Maß an Sprachfähigkeit und Bildung, das prinzipiell in allen bekannten menschlichen Lebensformen verfügbar ist. Der kulturelle Zufall, Begünstigte einer ungerechten Aufteilung von Lebensstandard und Lebenschancen zu sein, ist ethisch belanglos.

Menschen verfügen über eine Vielzahl von Fähigkeiten und Eigenschaften, die unabhängig von den jeweiligen kulturellen Ausprägungen deskriptiv identifizierbar sind. Zu ihnen gehört auch die Anlage, sich zur Person entwickeln zu können. Diese Anlage muß ethisch in dem Sinne geschützt

werden, daß Menschen unter keinen Umständen verwehrt sein darf, sich zur Person und als Person entwickeln zu können.

Literatur

- Aristoteles 1972: *Nikomachische Ethik*. Hg. v. G. Bien, Hamburg.
- Aristoteles 1981: *Politik*, Hamburg.
- Ausborn-Brinker, S. 1999: *Person und Personalität. Versuch einer Begriffsklärung*, Tübingen.
- Birnbacher, D. 1997: *Das Dilemma des Personenbegriffs*. In: P. Strasser/E. Starz (Hg.): *Personsein aus bioethischer Sicht (ARSP-Beiheft 73)*, Stuttgart.
- Birnbacher, D. 2000: *Selbstbewußte Tiere und bewußtseinsfähige Maschinen – Grenzgänge am Rand des Personenbegriffs*. [In diesem Band].
- Brandom, R. B. 1994: *Making It Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Cambridge, Mass.
- Cicero, M. T. 1988: *Über die Ziele des menschlichen Handelns. De finibus bonorum et malorum*, München.
- Davidson, D. 1984: *On the very Idea of a Conceptual Scheme [1973]*. In: Ders.: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford.
- Dworkin, R. 1993: *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York.
- Forschner, M. 1993: *Glück als personale Identität. Die stoische Theorie des Endziels*. In: Ders.: *Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*, Darmstadt.
- Frankfurt, H. G. 1988: *The importance of what we care about: philosophical essays*, Cambridge, Mass.
- Hobbes, Th. 1968: *Leviathan, or the Matter, Forme, & Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*. Hg. v. C. B. MacPherson, Harmondsworth.
- Höffe, O. 1996: *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt am Main.
- Hume, D. 1978: *A Treatise of Human Nature*. Hg. v. L. A. Selby-Bigge, neu bearbeitet v. P. H. Nidditch, Oxford.
- Kant, I. IV: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Ders.: *Werke*, Band IV, Akademie-Textausgabe, Berlin 1968.
- Kant, I. V: *Kritik der praktischen Vernunft*. In: Ders.: *Werke*, Band V, Akademie-Textausgabe, Berlin 1968.
- Kant, I. VI: *Metaphysik der Sitten*. In: Ders.: *Werke*, Band VI, Akademie-Textausgabe, Berlin 1968.
- Kersting, W. 1984: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin.
- Kobusch, Th. 1997: *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Darmstadt.
- Konersmann, R. 1993: *Person. Ein bedeutungsgeschichtliches Panorama*. In: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 2.
- Korsgaard, Ch. M. 1996: *The Sources of Normativity*, Cambridge.
- Larmore, Ch. 1996: *The Morals of Modernity*, Cambridge.
- Lévi-Strauss, C. 1955: *Tristes Tropiques*, Paris.
- Mackie, J. L. 1977: *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth.
- McDowell, J. 1994: *Mind and World*, Cambridge, Mass.
- Nagel, Th. 1991: *Equality and Partiality*, Oxford.
- Nussbaum, M. C. 1995: *Aristotle on human nature and the foundations of ethics*. In: J. E. J. Altham/R. Harrison (Hg.): *World, mind and ethics. Essays in the ethical philosophy of Bernard Williams*, Cambridge/New York.
- Nussbaum, M. C. 1997: *Capabilities and Human Rights*. In: *Fordham Law Review* 66.
- Nussbaum, M. C./Sen, A. (Hg.) 1993: *The Quality of Life*, Oxford/New York.
- O'Neill, O. 1996: *Towards justice and virtue. A constructive account of practical reasoning*, Cambridge.
- Parfit, D. 1984: *Reasons and Persons*, Oxford.
- Quante, M. 1995: *Die Identität der Person: Facetten eines Problems*. In: *Philosophische Rundschau* 42.

- Quante, M. 1996: Zwischen Autonomie und Heiligkeit – Ethik am Rande des Lebens. In: Philosophischer Literaturanzeiger 49.
- Quine, W. V. O. 1953: Two dogmas of empiricism. In: Ders.: From a Logical Point of View, Cambridge, Mass.
- Quine, W. V. O. 1960: Word and Object, Cambridge, Mass.
- Rawls, J. 1971: A Theory of Justice, Cambridge, Mass.
- Rawls, J. 1993: Political Liberalism, New York.
- Rescher, N. 1997: Objectivity. The Obligations of Impersonal Reason, Notre Dame.
- Rousseau, J.-J. 1964: Oeuvres complètes. Vol. III: Du Contrat social. Ecrits politiques, Paris.
- Rousseau, J.-J. 1969: Oeuvres complètes. Vol. IV: Émile. Éducation – Morale – Botanique, Paris.
- Siep, L. 1996: Ethik und Anthropologie. In: A. Barkhaus et al. (Hg.): Identität, Leiblichkeit, Normativität, Frankfurt am Main.
- Siep, L. 2000: Der Begriff der Person als Grundlage der biomedizinischen Ethik: Zwei Traditionslinien. [In diesem Band].
- Sellars, W. 1997: Empiricism and the Philosophy of Mind [1956], Cambridge, Mass.
- Sen, A. 1987: The Standard of Living. The Tanner Lectures 1985, Cambridge/New York.
- Sen, A. 1992: Inequality Reexamined, New York/Oxford.
- Sen, A. 1993: Capability and Well-Being. In: Nussbaum/Sen (Hg.).
- Sen, A. 1999: Development as Freedom. New York.
- Spaemann, R. 1996: Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand', Stuttgart.
- Steckmann, U. 1999: Ausdruck – Regelfolgen – Anerkennung. Zum Zusammenhang von Sprachanalyse und Hermeneutik, Magisterarbeit, Lüneburg.
- Strawson, P. F. 1985: Skepticism and Naturalism: Some Varieties. The Woodbridge Lectures 1983, London.
- Sturma, D. 1997: Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität, Paderborn.
- Sturma, D. 2000: Universalismus und Neoaristotelismus. Amartya Sen und Martha C. Nussbaum über Ethik und soziale Gerechtigkeit. In: W. Kersting (Hg.): Politische Philosophie des Sozialstaats, Weilerswist.
- Taylor, Ch. 1985a: Human Agency and Language. Philosophical Papers 1, Cambridge.
- Taylor, Ch. 1985b: Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2, Cambridge.
- Taylor, Ch. 1989: Sources of the Self. The Making of the Modern Identity, Cambridge.
- United Nations Development Programme (UNDP) 1999: Human Development Report 1999, New York/Oxford.
- Wittgenstein, L. 1: Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher, Philosophische Untersuchungen, Werkausgabe Band 1, Frankfurt am Main 1984.
- Wittgenstein, L. 8: Bemerkungen über die Farben, Über Gewißheit, Zettel, Vermischte Bemerkungen. Werkausgabe Band 8, Frankfurt am Main 1984.
- Wittgenstein, L. 1989: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, Frankfurt am Main.

*

Erstpublikation in: Dieter Sturma (Hrsg.): Person. Philosophieggeschichte – theoretische Philosophie – Praktische Philosophie. Paderborn: Mentis 2002, S. 337-362.
Nachdruck mit freundlicher Genehmigung des Verlages.