

»Erkenntnis von Personsein«

Einige Überlegungen zum Mysterium ›Person‹

Verfasser

Raphael E. Bexten

»Und das unmittelbar gewisse Gegenwartsleben ist die flüchtige Erfüllung eines Augenblicks, sofort zurücksinkend und sehr bald völlig entgleitend. Das ganze bewußte Leben ist nicht gleichbedeutend mit ›meinem Sein‹ – es gleicht einer belichteten Oberfläche über einer dunklen Tiefe, die sich durch diese Oberfläche kundgibt. Wenn wir das menschliche Personsein verstehen wollen, müssen wir versuchen, in diese dunkle Tiefe einzudringen.«

Teresia Benedicta a Cruce (Edith Stein), *Endliches und Ewiges Sein*, 337

MEINEN ELTERN

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	11
Vorüberlegungen.....	13
Einleitung.....	16
1 Über die Erkenntnis.....	19
1.1 Zur »Begriffsbestimmung« und der Gefahr der Äquivokation im allgemeinen	19
1.2 Methodische Vorbemerkungen	20
1.3 Was ist Erkenntnis – Grundwesenszüge der Erkenntnis.....	22
1.3.1 Erkenntnis und Person	22
1.3.2 Erkenntnis ein Urphänomen	23
1.3.3 Transzendenz und Subjekt-Objekt-Relation in der Erkenntnis	24
1.3.4 Erkennen – ein intentionaler Akt	25
1.3.5 Erkenntnisgewissheit	26
2 Die Erkenntnis der Person	31
2.1 Einleitende Überlegungen.....	31
2.2 Die absolut gewisse Erkenntnis der Existenz der eigenen Person im »si fallor« bzw. im »cogito«	32
2.2.1 Von der »Größe« der menschlichen Person, die um sich selbst weiß	32
2.2.2 Von der »unbezweifelbaren« Erkenntnis im radikalen Zweifel	35
2.2.3 Von der einzigartigen »Realitätserfahrung« meiner selbst	37
2.2.4 Kritik an der Kritik des »cogito sum«	40
2.3 Analyse der Erfahrungen des Person-Seins bei sich und anderen.....	45
2.3.1 Allgemeine einführende Gedanken	45
2.3.2 Die Erkenntnis der realen Existenz von anderen menschlichen Personen	46
2.4 Können Personen durch Relationen konstituiert werden?	54
2.5 Die Einmaligkeit der Person und ihre Erkenntnis.....	56
2.6 Was ist die Person – was ist Personsein?.....	59

2.6.1	Das Wort »Person« im normalen Sprachgebrauch	59
2.7	Ist der Personenbegriff in der Sprache überhaupt notwendig und angemessen?	63
2.7.1	Einige kurze allgemeine Einwände zum Personenbegriff	63
2.7.2	Knapper Widerlegungsversuch der obigen Einwände zum Personenbegriff	64
2.8	Klassische Versuche einer Definition des Wesens der Person.....	67
2.9	Lässt Person-Sein absolute Unendlichkeit zu?	69
2.9.1	Von der endlichen und unendlichen Person	69
2.10	Zur Univozität des Personenbegriffs	73
2.11	Person – ein geistiges – zugrundeliegendes Sein?	75
2.12	Person-Sein – das eigentliche Sein	77
3	Die menschliche Person: eine substantielle Einheit von Leib und Seele	79
3.1	Das Erkennen der menschlichen Person:.....	79
3.2	Der menschliche Leib und seine Charakteristika	80
3.2.1	Der streng gesetzliche und symmetrische Gesamtaufbau des menschlichen Leibes	82
3.2.2	Die »vertikale Aufrichtung«, das »Aufrechtstehen« des Menschen	83
3.2.3	Die Nacktheit, Offenheit und Unverhülltheit der menschlichen Gestalt	85
3.2.4	Die »Doppelform« des menschlichen Leibes, als männlicher und weiblicher Leib	86
4	Erkenntnis von Personsein in der Liebe	88
4.1	Eine wichtige Differenzierung – verschiedene Bedeutungen der »Erkenntnis von Personsein«	88
4.2	Einführende Überlegung	88
4.3	Spezifisch personal	89
4.4	Die tiefe Erkenntnis des menschlichen Leibes und der menschlichen Person in der ehelichen Liebe	90
4.4.1	Die Schönheit des menschlichen Körpers	90
4.4.2	Von der bräutlichen Bedeutung des menschlichen Leibes als maskuliner und femininer Leib	93

4.5	Die sich mehr und mehr vertiefende intuitive Erkenntnis <i>dieser</i> realen menschlichen Person im Lichte der Liebe.....	97
4.6	Die sich mehr und mehr vertiefende intuitive Erkenntnis <i>dieser</i> realen menschlichen Person in der ehelichen Liebe	97
4.6.1	Das Erkennen der menschlichen Person im ehelichen Akt	100
4.6.2	Die Gefahr des »Verkennens« der menschlichen Person in der ehelichen Liebe	107
5	Eine »aktueller« Exkurs zur Erkenntnis der Person	111
5.1	Hirntod: Lebendiger Körper – tote Person?.....	111
5.2	Einführung in die Problematik des »Hirntodes«	111
5.3	Methodische Überlegungen zum Themenkomplex »Hirntod«	113
5.3.1	Was ist der Tod des Menschen – ein Überblick	114
5.4	Was heißt es zu leben – eine lebendige menschliche Person zu sein?.....	114
5.4.1	Besteht ein Wesensunterschied zwischen dem materiellen und seelischen Sein?	114
5.4.2	Wodurch zeichnet sich das Lebendige aus?.....	116
5.4.3	Gibt es weitere positive Argumente für die Existenz einer immateriellen Seele des Menschen?.....	118
5.4.4	Gibt es beim Menschen eine Einheit von biologischem und geistigem Leben?	119
5.5	Ist der Hirntote eine Person?	121
5.6	Die verschiedenen Bedeutungen des Terminus »Hirntod«	122
5.6.1	Verschiedene Unklarheiten der »Hirntoddefinition«	122
5.6.2	Sind die verschiedenen Hirntoddefinitionen aus medizinischer Sicht plausibel?	127
5.7	»Common sense« Argumente gegen die Identifikation vom »Hirntod« mit dem wirklichen Tod des Menschen.....	130
5.8	Fazit: Der »Hirntote« ist als noch lebende Person, die im Begriff ist zu sterben, erkennbar	131
	Resümee.....	134
	Bibliographie	136

Vorwort

Der nachfolgende Text beinhaltet einige »Überlegungen« zum Mysterium Person, hierbei stand die Frage nach der Erkennbarkeit von Personsein im Vordergrund. Auffallend an dieser Frage ist, dass mit ihr u.a. nach Folgendem, von einander sehr Verschiedenem, gefragt werden kann, nämlich: 1. nach der Erkenntnis des Wesens der Person und ihrer Würde; 2. nach der Erkenntnis der Existenz von Personen; 3. nach der Erkenntnis der eigenen Person; 4. nach der Erkenntnis von anderen Personen. Diese verschiedenen Fragen werden, da sie jeweils unterschiedlicher Methodik bedürfen, in verschiedenen Kapiteln, bzw. Teilkapiteln thematisiert. Zu der Hauptfragestellung motivierte mich u. a. der Anreiz, das *eigentlich* Selbstverständliche etwas mehr philosophisch zu »ergründen« zu suchen. Die ungeheure Wichtigkeit dieser Fragestellung steht außer Frage – hierauf sei u. a. in der Einführung noch genauer eingegangen.

Der geringe Umfang und die Schwierigkeit der Thematik legen den berechtigten Schluss nahe, dass der Schwerpunkt der nachfolgenden Arbeit nicht in der *Tiefe* einzelner Aspekte bzw. vertiefenden Behandlung einzelner der oben angeführten Teilfragen liegt¹, sondern im überblickenden und zusammenfassenden Herausgreifen einiger wichtiger Überlegungen zur Frage nach der Erkennbarkeit der Person, wobei natürlich keine Vollständigkeit beansprucht wird.

Unverkennbar ist auch die »scheinbare Abhängigkeit« der Gedanken – dies wird nicht in Abrede gestellt, sondern betont – jedoch scheint mir der Ausdruck »Nachfolge« hier treffender, denn »abhängig« sollte jeder Mensch und insbesondere der Philosoph nur von der Wahrheit, bzw. Wirklichkeit sein.

Man darf sich nicht scheuen, zu versuchen, die Wirklichkeit auszusprechen, wenn das auch andere taten – um so besser – *hier* kann Wiederholung nicht schaden.

Der Umgang mit selbständigen und unselbständigen Texten aus dem Internet wird in dieser Arbeit restriktiv gehandhabt. Das Internet gehört zur Wirklichkeit und darf somit nicht »ausgeblendet« werden, vielmehr wird u. a. auch durch die »Neuen Medien« das wissenschaftliche Arbeiten »revolutioniert« (z. B. erscheinen immer mehr wissenschaftliche Zeitschriften und Bücher auch, bzw. nur noch, in digitaler Form). Es gilt somit auch das Internet für das wissenschaftliche Arbeiten nutzbar zu machen und dementsprechende Werkzeuge und Methoden zu schaffen, bzw. die schon vorhanden, sinnvoll anzuwenden.

¹ So musste z. B. auch Edith Steins Dissertation leider weitgehend unberücksichtigt bleiben.

Das Internet gilt zurecht als »flüssiges« Medium, somit sollten nur Texte, die nicht in gedruckter Form vorliegen, verwendet werden. Es gibt »paginierte Formate« (PDF), die wie das gedruckte Buch behandelt werden können.

Spätestens durch den russischen Mathematiker Grigori J. Perelman (Григорий Я. Перельман), der ab 2002 auf dem *Dokumentenserver* »arXiv.org« die Texte ablegte, die u. a. den korrekten Beweis der *Poincaré-Vermutung* enthalten, sind solche *Dokumentenserver*, auf den man wissenschaftlich Vorabveröffentlichungen (Preprints) ablegen kann, bekannt. Die Dokumentenserver gewährleisten schnellen und »dauerhaften« Zugriff sowie »Unveränderlichkeit« der abgelegten Dokumente (jede Änderung wird als solche kenntlich gemacht).

Nicht paginierte Texte aus dem Internet, werden von mir nur in den Fußnoten zitiert, also nicht in das Literaturverzeichnis aufgenommen. Da jeder Text prinzipiell jederzeit aus dem Internet genommen oder verändert werden kann, werden sie von mir – für jeden zugänglich – mit WebCite®², einem »on-demand archiving system for webreferences«, archiviert.

Kurzbelege, die durch das Literaturverzeichnis vervollständigt werden, verweisen auf die Quellen dieser Arbeit. Die im Haupttext erwähnten Personennamen sind in Kapitälchen gesetzt.

Überdies sind in diese Arbeit aufgrund der thematischen Verwandtschaft einige andere Texte oder Textpassagen von mir, meistens in modifizierter Form, miteingeflossen, genauere Angaben hierzu finden sich in den Fußnoten und im Literaturverzeichnis.

Ganz herzlich darf ich mich bei Herrn Dr. Heinz-Georg Kuttner für die vielen hilfreichen Anregungen und Verbesserungsvorschläge, sowie die Korrektur einiger wichtiger Textabschnitte bedanken. Die mühevollen Endkorrektur übernahm Frau Dr. Evi Mertens-Bexten – hierfür sei ihr besonders gedankt.

Überdies darf ich auch Frau Prof. Dr. Alma von Stockhausen und Herrn Prof. Dr. Josef Seifert herzlich danken, ohne deren beiderseitige Förderung diese Arbeit nicht entstanden wäre.

² Vgl. <http://www.webcitation.org>

Vorüberlegungen

»Mein Geliebter ist mein, und ich bin sein«,³ so drückt im salomonischen Hohelied der Liebe die Liebende ihre Liebe zum Geliebten aus. Dieser »Urausdruck« der Liebe zwischen Mann und Frau bringt auch der anonym gebliebene Dichter im bekannten ersten überlieferten deutschen Liebesgedicht zum Ausdruck: »Dû bist mîn, ich bin dîn. / des solt dû gewis sîn. / dû bist beslozen/ in mînem herzen, / verlorn ist das sluzzelîn: / dû muost ouch immêr darinne sîn.«⁴

Wie kann ein Mensch einen anderen lieben, wie können sich Mann und Frau in der ehelichen Liebe einander ganz schenken, wenn der Liebende sich nicht ganz sicher sein kann, dass der Geliebte bzw. die Geliebte auch wirklich ein »Jemand«, eine menschliche Person ist, die geliebt werden kann und nicht ein »Etwas«, das vorgibt ein Jemand zu sein, aber in Wirklichkeit nicht mehr als ein Stück bloße Materie ist?

Diese sehr abwegig erscheinenden Gedanken geben einen ersten Eindruck von der existentiellen Bedeutung und Tragweite der Ausgangsfrage, der Frage nach der Erkenntnis von Personsein. Von den Antworten auf diesen Fragenkomplex⁵ hängt der Sinn eines jeden Menschen ab. Die Frage nach der Erkennbarkeit des Personseins ist deswegen für jeden Menschen von unermesslicher Bedeutung. Von der Antwort auf die Frage »Was ist die Person«, »was ist ihr Wesen«, die von der Hauptfrage: »Ist Personsein erkennbar« impliziert wird, hängt das »Wohl und Wehe« von Millionen von Menschen in der Gegenwart und Zukunft ab. Es kann auch nicht vergessen oder verschwiegen werden, dass allein im 20. Jahrhundert Millionen von Menschen im Namen von falschen Ideen bzw. Ideologien über die Person, das Wesen des Menschen und seiner Würde durch den Nationalsozialismus und Kommunismus ermordet worden sind.

Für viele Vertreter der modernen Philosophie ist entgegen der vorphilosophischen »Alltagserfahrung« die Existenz des Menschen, der menschlichen Person im klassisch-metaphysischen Sinn mehr als fragwürdig geworden. An die Stelle des schauenden Empfangens, der Erkenntnis der konkreten eigenen und anderer menschlichen Personen und des Erfassens der notwendigen Wesenheit der Person, nach dessen notwendigen Wesensgesetzen jede individuelle menschliche Person ist, tritt zunehmend ein Denkkonstrukt,

³ *Hohelied*, 2,16.

⁴ Anonym, "BSB Clm 19411."

⁵ Vgl. die im Vorwort differenzierten Teilfragen.

ein System, das versucht, den Menschen systemkonform »neu« zu verstehen und zu begründen.

Ist verkannt worden, was Erkenntnis überhaupt ist? – Wenn also das objektive Wesen der Erkenntnis verkannt wird, besteht die Gefahr, dass der Mensch sich in das »bitterste« Gefängnis, aus dem es fast kein Entrinnen mehr gibt, in den *idealistischen Immanentismus* begibt, der letztendlich in den *Solipsismus* führt.

Welcher Mensch kann solche Vorstellungen ertragen, ohne in den »Verzweiflungsschrei« HEINRICH VON KLEISTS mit einzustimmen?

»Vor kurzem ward ich mit der neueren sogenannten Kantischen Philosophie bekannt [...] Wenn alle Menschen statt der Augen grüne Gläser hätten, so würden sie urteilen müssen, die Gegenstände, welche sie dadurch erblicken, *sind* grün - und nie würden sie entscheiden können, ob ihr Auge ihnen die Dinge zeigt, wie sie sind, oder ob es nicht etwas zu ihnen hinzutut, was nicht ihnen, sondern dem Auge gehört. So ist es mit dem Verstande. Wir können nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es uns nur so scheint. Ist das letzte, so ist die Wahrheit, die wir hier sammeln, nach dem Tode nicht mehr - und alles Bestreben, ein Eigentum sich zu erwerben, das uns auch in das Grab folgt, ist vergeblich - Ach, Wilhelmine, wenn die Spitze dieses Gedankens Dein Herz nicht trifft, so lächle nicht über einen andern, der sich tief in seinem heiligsten Innern davon verwundet fühlt. Mein einziges, mein höchstes Ziel ist gesunken, und ich habe nun keines mehr - Seit diese Überzeugung, nämlich, daß hienieden keine Wahrheit zu finden ist, vor meine Seele trat, habe ich nicht wieder ein Buch angerührt. Ich bin untätig in meinem Zimmer umhergegangen, ich habe mich an das offene Fenster gesetzt, ich bin hinausgelaufen ins Freie, eine innerliche Unruhe trieb mich zuletzt in Tabagien und Kaffeehäuser, ich habe Schauspiele und Konzerte besucht, um mich zu zerstreuen, ich habe sogar, um mich zu betäuben, eine Torheit begangen, die Dir Carl lieber erzählen mag, als ich; und dennoch war der einzige Gedanke, den meine Seele in diesem äußeren Tumulte mit glühender Angst bearbeitete, immer nur dieser: dein *einziges*, dein *höchstes* Ziel ist gesunken«⁶.

Bei »noch stärker« kontraevidenten philosophischen Systemen, in denen von Anfang an jegliches Personsein des Menschen im klassisch-metaphysischen Sinn geleugnet wird und nur ein »Bewusstsein« oder ein »Weltgeist« existiert, werden selbst solche »Verzweiflungsschreie« wie der obige sinnlos, denn *wer*, welches *Subjekt* soll in solchen philosophischen Systemen noch verzweifelt sein?

Auch verkennen solch kontraevidente philosophische Systeme, wie noch genauer gezeigt werden soll, das Wesen des Menschen, denn der Mensch besitzt aufgrund seines Personseins eine unverlierbare Würde. Mit SEIFERT kann der Mensch auch eine »Person in einem Leib«⁷ genannt werden. In diesem Ausdruck wird u. a. deutlich, dass das Menschsein nicht vom Personsein getrennt werden kann.

⁶ Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe*, 634.

⁷ Seifert, *Leib und Seele*, 244ff.

Überdies ist, wie schon angeklungen, die Antwort auf die Frage nach der Erkenntnis von Personsein eminent wichtig für das rechte Verständnis des Menschen und seiner *unverlierbaren* Würde.⁸

Vor mehr als 20 Jahren erregten konsequente Vertreter solcher falschen, da kontraevidenten, philosophischen Systeme noch Aufsehen und Widerspruch in der Gesellschaft, wie etwa der für den 9. Juni 1989 in der Universität Dortmund geplante, aber aufgrund von massiven Protesten abgesagte Gastvortrag PETER SINGERS mit dem Thema: »Haben schwerstbehinderte neugeborene Kinder ein Recht auf Leben?«⁹

Doch wie lange erregen so falsche philosophische Systeme, die für den Menschen und die menschliche Gesellschaft verheerende Auswirkungen haben können, noch Widerspruch?

Der Mensch scheint sich, wie die Geschichte und die Gegenwart¹⁰ lehren, an fast alles gewöhnen zu können, auch an das Töten und Morden von Millionen von Menschen.

⁸ Siehe hierzu auch Bexten, "Was ist der zureichende Grund für die unverlierbare Würde des Menschen?"

⁹ Siebert, *Wahn der Vollkommenheit?*, 5ff. Vgl. auch Anstötz, Hegselmann, und Kliemt, *Peter Singer in Deutschland*.

¹⁰ Man denke nur an die Millionen von Menschen (menschlichen Personen), die durch andere Menschen getötet bzw. ermordet werden, denen die unverlierbare ontologische Würde und somit auch ihr unveräußerliches Recht auf Leben abgesprochen wird, etwa an die vielen Menschen, die »euthanasiert«, abgetrieben oder als »hirntot« erklärt werden, um getötet zu werden. Es ist wichtig, diese angesprochenen komplexen bioethischen Fragen differenziert zu behandeln und zu bewerten. Es scheint jedoch klar, dass, sobald Menschen, menschliche Personen, die ihr menschliches Personsein nicht langsam »erworben« haben, sondern menschliche Personen von Anfang an sind (hierauf wird noch genauer einzugehen sein) durch andere Menschen nicht mehr als menschliche Personen betrachtet werden, um diese töten zu können, etwa wie den Embryo oder den Hirntoten, *objektiv* von Mord gesprochen werden kann, selbst wenn es *subjektiv* im Einzelfall keiner ist. Prinzipiell hat *keiner* das Recht, jemandem anderes sein menschliches Personsein - und das daraus entspringende unveräußerliche Recht auf Leben - abzusprechen, welche scheinbar plausiblen Gründe auch immer genannt werden (z. B. dass sein Leben *lebensunwert* sei etc.).

Einleitung

Bevor die Eingangsfrage, die Frage nach der Erkenntnis von Personsein, erörtert werden kann, muss erst einmal der Versuch unternommen werden, wenigstens silhouettenhaft aufzuzeigen, was »Personsein« ist. Es muss gefragt werden, was eine Person ist, bzw., was das Wesen der Person ist. Oder sogar, ob eine Frage nach dem Wesen der Person überhaupt sinnvoll und berechtigt ist.

Die Frage nach dem Wesen der Person und der Erkennbarkeit der realen individuellen Person ist eine schwierige und tiefe Frage, auf die es auch schon im Laufe der Geschichte der Philosophie verschiedenartige Antwortversuche gegeben hat, auf einige wichtige wird kurz eingegangen. Überdies ist die Frage nach dem Wesen der Person auch eine für alle Menschen höchst wichtige, von der sogar ihr Leben abhängen könnte.

Gibt es einen gewaltigen Unterschied innerhalb der kontingenten Seienden? Es besteht, ausgehend von der »Alltagserfahrung«, ein scheinbar unüberbrückbarer Hiatus zwischen denjenigen Seienden, die gemeinhin als »Personen« bezeichnet werden und den übrigen Seienden. Gibt es für das Erkennen dieses Hiatus zwischen personalem und apersonalem Sein einen zureichenden ontologischen Erkenntnisgrund? Was ist die Person? Ist »Person« eine epistemologisch berechtigte Bezeichnung für das gemeinte Sosein, z. B. das des Menschen?

Es stellen sich die fundamentalen Fragen, was und wie das Wesen der Person ist und ob, bzw. wie »ich« erkennen kann, dass »ich« eine Person bin. Weiter kann gefragt werden, falls die erste Frage bejaht wird, ob bzw. wie ich andere Personen als solche erkennen kann. Was ist der Erkenntnisgrund von existierenden Personen?

Doch diesen Fragen liegt eine noch tiefere Frage zugrunde. Es ist *die* Urfrage der Philosophie, nämlich die Frage, was das Wesen der Erkenntnis ist, bzw. wie Erkenntnis überhaupt möglich ist. Diese Urfrage der Philosophie impliziert natürlich weitere Fragen, etwa, ob es eine Realität gibt, die unabhängig von erkennendem Subjekt existiert.¹¹ Da diese Frage auch für die Fragestellung dieser Arbeit von entscheidender Bedeutung ist, sei sie hier kurz skizziert.

PLATON stellt im Dialog *Menon* die Grundfrage der Philosophie, nämlich »Wie ist eine [...] Erkenntnis *a priori* überhaupt möglich?«¹²

¹¹ Um Äquivokationen, die zu schwerwiegenden Irrtümern jeder Art führen können, zu vermeiden, ist es wichtig, die jeweiligen verschiedenen Bedeutungen von »subjektiv« und »objektiv« herauszuarbeiten. Dies ist u. a. durch Dietrich von Hildebrand in Hildebrand, *Was ist Philosophie?*, Kap. 5. geschehen, hierauf sei später noch eingegangen.

¹² Schwarz, *Wahrheit, Irrtum, und Verirrungen*, 7ff.

»MENON: Und auf welche Weise willst du denn dasjenige suchen, Sokrates, wovon du überall gar nicht weißt, was es ist. Denn als welches besondere von allem, was du nicht weißt, willst du es dir denn vorlegen und so suchen? Oder wenn du es auch noch so gut träfest, wie willst du denn erkennen, daß es dieses ist, was du nicht wußtest?

SOKRATES: Ich verstehe, was du sagen willst, Menon! Siehst du, was für einen streitsüchtigen Satz du uns herbringst? Daß nämlich ein Mensch unmöglich suchen kann, weder was er weiß, noch was er nicht weiß. Nämlich weder was er weiß kann er suchen, denn er weiß es ja, und es bedarf dafür keines Suchens weiter; noch was er nicht weiß, denn er weiß ja dann auch nicht, was er suchen soll.«¹³

Diese Grundfrage kann auch auf die Hauptfragestellung dieser Arbeit angewendet werden, wie kann ich wissen, dass es so etwas wie Personen überhaupt gibt. Hierauf und auf das Problem der »Erkenntnis *a priori*« wird noch genauer einzugehen sein.

Wenn einmal davon ausgegangen wird – ob dies wirklich so ist, soll im weiteren Verlauf der Arbeit geprüft werden – dass »ich« mich sicher aufgrund meiner eigenen Selbsterfahrung, die »ich« in jedem personalen Akt, wie z. B. des Denkens, Wissens, Wollens, Liebens etc. miterfahre, als absolut gewiss seiende menschliche Person weiß, dann kann gefragt werden, warum »ich« eigentlich in meiner normalen Alltagserfahrung immer davon ausgehe, wenn ich »Seienden« begegne, die mir ähnlich erscheinen, dass »diese« auch Lebewesen, *reale* menschliche Personen sind, mit einem eigenen *realen* »geistigen Ich«, Selbstbewusstsein, Erkenntnisvermögen, freien Willen, einem geistigen Sein und Leben, wie ich es bei mir selbst erfahre. Könnte es nicht auch anders sein, könnte es nicht auch sein, so darf mit DESCARTES gefragt werden, dass die anderen »Seienden«, die ich bislang für *reale* menschliche Personen, wie mich selbst gehalten habe, so wie die »Frau«, der ich eben begegnet bin, in Wirklichkeit gar keine *reale* menschliche Person, sondern vielleicht ein Roboter, also nur eine Maschine ist, die mir nur aufgrund ihrer verblüffenden Ähnlichkeit mit mir selbst als geistiges Wesen mit einem Leib, »Person in einem Leib«¹⁴ erscheinen. DESCARTES fragt sich unter Anwendung des radikalen (methodischen) Zweifels:

»wenn ich zufällig gerade aus dem Fenster geblickt und Menschen die Straße hätte überqueren sehen, von denen ich nicht weniger als beim Wachs zu sagen gewohnt bin, dass ich sie sehe. Was aber sehe ich außer Hüten und Mänteln, unter denen sich Automaten verstecken könnten? Ich urteile aber, daß es Menschen sind.«¹⁵

Es ist somit *nicht* abwegig nach dem Erkenntnisgrund für Personsein überhaupt zu suchen, also die Frage zu stellen, ob und wenn ja, warum, jede *reale* Person prinzipiell auch

¹³ Plato, Menon 80 d-e; Platon, *Platons Werke*, 246.

¹⁴ Seifert, *Sein und Wesen*, 110ff.

¹⁵ Descartes, *Meditationes de prima Philosophia. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, 63. »nisi jam forte respexissem ex fenestra homines in platea transeuntes, quos etiam ipsos non minus usitate quam ceram dico me videre. Quid autem video praeter pileos et vestes, sub quibus latere possent automata? Sed judico homines esse.« Ebd., 62.

als solche erkennbar ist.¹⁶ Diese Fragen implizieren, die Frage ob man andere existierende menschliche Personen *direkt* als solche erkennen kann, oder ob diese Erkenntnis durch Schlüsse z. B. vom »agere« auf das »esse« indirekt vermittelt wird.

Bevor eine Antwort auf diese schwierigen Fragen gefunden werden kann, gilt es erst, die geeignete Erkenntnismethode zu finden und anzuwenden, hierauf wird nach dieser Einleitung kurz eingegangen. Die Frage nach der geeigneten Erkenntnismethode, ist per se mit der Urfrage der Philosophie,¹⁷ – der nach dem Wesen der Erkenntnis – verknüpft, auf die es auch einzugehen gilt.

Auch sei auf ARISTOTELES' Frage nach dem, was das eigentlich Seiende ist, gestellt und der Versuch einer Antwort unternommen, indem gezeigt werden soll, dass die drei wesensnotwendigen Charakteristika einer jeden Substanz (»Selbststand«, »Für-sich-Seiendes«, »reale individuelle Ganzheit« und unreduzierbares zugrundeliegendes Sein) erst im eigentlichen und vollkommensten Sinn durch das personale Sein verwirklicht werden, insofern ist Person Substanz »par excellence«.

Überdies wird die Aktualität und Wichtigkeit der Hauptfragestellung auch anhand der »Hirntod-Diskussion« deutlich, auf die auch an geeigneter Stelle eingegangen werden soll. Hierbei geht es darum, ob der Hirntote wirklich tot ist oder noch lebt, oder das »personale menschliche Leben« zu Ende ist und der Hirntote nur noch das »biologische menschliche Leben« besitzt, also keine menschliche *Person* mehr ist und deshalb zum Wohl anderer noch lebender menschlicher Personen als »durchblutetes Organersatzteillager« gebraucht werden kann. Es geht somit um die Frage, ob überhaupt zwischen dem »personalen menschlichen Leben« und dem »biologischen menschlichen Leben« *real*, und nicht nur formal, differenziert werden kann, oder ob mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle bis zum *völligen* Erlöschen des Leibes (des »biologischen menschlichen Lebens«) der Mensch Person ist, auch wenn nicht immer die spezifisch personalen Eigenschaften aktuiert sind.

¹⁶ Natürlich kann nur mit dem natürlichen Verstand nicht sicher erkannt werden, dass es kontingente reine Geistwesen, die »Engel« genannt werden, gibt.

¹⁷ Vgl. hierzu besonders Schwarz, *Wahrheit, Irrtum, und Verirrungen*. In dem Aufsatz »Die sechs großen Krisen der Abendländischen Philosophie« geht Schwarz auf die »Urfrage der Philosophie« besonders ein.

1 Über die Erkenntnis

1.1 Zur »Begriffsbestimmung« und der Gefahr der Äquivokation im allgemeinen

Um mögliche Äquivokationen zu vermeiden, die mitunter im Laufe der Philosophiegeschichte zu schwerwiegenden Irrtümern¹⁸ geführt haben – so etwa die Äquivokationen der Begriffe »Erfahrung«¹⁹, »Bewusstsein«²⁰ – ist es wichtig, verschiedene »Grundgegebenheiten« der Wirklichkeit begrifflich *bestimmt* zu »fassen« und diese von anderen zu unterscheiden. Nur vor diesem Hintergrund ist letztendlich eine Philosophie, der es um die »Sachen selbst« geht, möglich.

Es muss, was hier nur erwähnt und angedeutet²¹ werden kann, u.a. zwischen »realer Sache bzw. Ding«, »Begriff«²², »Dasein«, »Wesen«²³, »Sachverhalt«²⁴, »Aussagesatz«, »Wort« »Graphem«, »Phonem«²⁵, »Bewusstsein«, »Bewusstseinsinhalt«²⁶, »Erkenntnisakt«, »Erkenntnisinhalt«²⁷, »Urteilsakt« und »Urteilsinhalt«²⁸ unterschieden werden.

¹⁸ Vgl. z. B. Schwarz, *Der Irrtum in der Philosophie*.

¹⁹ Hierauf weist Hildebrand, *Was ist Philosophie?*, Kap. 4.

²⁰ Hierauf weist Husserl in seinen *Logischen Untersuchungen* hin. Vgl. Husserl, *Logische Untersuchungen - Erster Theil* -; Husserl und Husserl, *Logische Untersuchungen - Zweiter Theil*.

²¹ Einiges wird noch in nachfolgenden Ausführungen besser dargelegt.

²² Vgl. Seifert, *Gott als Gottesbeweis*, 154f.

²³ Eine ausführliche Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen von »Wesen« und »Existenz« findet sich in Seifert, *Sein und Wesen*. Vgl. auch Stein, *Endliches und Ewiges Sein*, 117ff.

²⁴ Vgl. hierzu Ledić, *Heideggers »Sach-Verhalt« und Sachverhalte an sich*.

²⁵ Vgl. hierzu Pfänder, *Logik*.

²⁶ Vgl. hierzu Husserl, *Logische Untersuchungen: Zweiter Theil*. Vgl. auch Hildebrand, "Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt," 234ff. Mit »Bewusstseinsinhalt« kann mit Hildebrand gesprochen dreierlei gemeint sein: 1. Etwas »wovon ich ein Bewußtsein habe« (hierfür ist der Begriff »Bewusstseinsinhalt« eigentlich unpassend); 2. Etwas dass es *nur* in meinem Bewusstsein gibt (z. B. eine Halluzination) auch hier ist der Begriff »Bewusstseinsinhalt« unpassend; 3. Ein »realer Teil meines bewußten Seins, wie meine Freude, die ich erlebe, der Schmerz, den ich erleide, der Akt der Wahrnehmung, oder auch der Akt des Getäuschtwerdens, oder der Akt des Träumens. Diese alle sind ja wirklich. [...] Dadurch, daß man diese drei Bedeutungen von »Bewußtseinsinhalt« nicht trennt, die offenbar auf ganz verschiedene Dinge abzielen, glaubt man irrigerweise, die objektive Realität bewußten Seins irgendwie doch als etwas Bewußtseinsimmanentes interpretieren zu können.« Ebd., 236.

²⁷ Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*.

²⁸ Vgl. hierzu Pfänder, *Logik*.

1.2 Methodische Vorbemerkungen

Es gibt verschiedene Methoden, die zu einer Erkenntnis führen können. Die Grundmethode der Naturwissenschaften ist die Induktion, also das »vermutende« Schließen auf bestimmte Proprietäten bzw. Gegebenheiten von Seienden aufgrund einer »repräsentativen Anzahl von Realkontierungen«, das vermutende Schließen auf Proprietäten bzw. Gegebenheiten aller gleicher Seiender. Diese »Realkonstatierungen« beruhen auf der Sinneserfahrung jeglicher Art, also dem Sehen, Hören, Tasten, Riechen und Schmecken.

Es ist deutlich geworden, dass eine »induktive Erkenntnis«, also eine Erkenntnis, die durch einen »vermutenden Schluss« gewonnen worden ist, nie absolut gewiss sein kann.

Im Gegensatz zu den Naturwissenschaften ist die Grunderkenntnismethode der Philosophie die Einsicht²⁹. Der Einsicht liegt nicht, wie der Induktion, eine »Realkonstatierung« des Zufälligen³⁰ zugrunde, sondern eine Erfahrung des Notwendigen, also eine Erfahrung von notwendigen Wesenheiten, wie z. B., dem Wesen des Zweifels.³¹

Einsicht ist ein schauendes Verstehen einer notwendigen Wesenheit oder eines Wesenssachverhaltes, es ist das, wie schon ARISTOTELES ausführt, was jedem Beweis zugrunde liegt. Es ist eine letzte Gegebenheit, die in ihrem authentischen Sosein begrifflich nicht vollkommen definiert oder beschrieben werden kann. Wohl aber können von diesen letzten Gegebenheiten »Wesensdefinitionen« gegeben werden, »deren Zweck in einer klaren Abgrenzung eines unzurückführbaren Wesens von anderen Wesen liegt«.³² Diese Wesensdefinitionen sollten sich »auf ein Merkmal beziehen, das mit dem Kern des gegebenen Wesens verknüpft ist«³³. Somit sind *diese* letzten Gegebenheiten dasjenige, was Goethe *Urphänomen*³⁴ nennt. Da jede *wirkliche* Einsicht zur absoluten Gewissheit über das Bestehen

²⁹ Es wird hiermit nicht behauptet, dass jeder Philosoph dies auch so sieht. Im Gegenteil, mit F. Wenisch ist zu unterstreichen, dass »[d]ie These, daß es die Methode der Einsicht tatsächlich gibt, [...] keineswegs allgemein anerkannt [ist].« Es kann z. B. behauptet werden: »Induktion sei der einzige Weg, in universellen Urteilen zu formulierende Erkenntnis zu erlangen«. Überdies kann »die Möglichkeit einer *Erkenntnis* [...] universeller Zusammenhänge überhaupt in Abrede gestellt werden.« Wenisch, *Die Philosophie und ihre Methode.*, 39.

³⁰ Vgl. Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 178.

³¹ Wenn z. B. jemand sein »geistiges Auge« auf das Wesen des Zweifels richtet, z. B., indem man sich eines eigenen Aktes des Zweifels erinnert, so »sieht« man z. B. dass, damit überhaupt ein Zweifel zustande kommt, es *immer* ein Bewusstsein geben muss, das an *etwas* zweifelt, sich also über das tatsächliche Bestehen von verschiedenen Sachverhalten unsicher ist. Vgl. die ausführlichen Darlegungen von Wenisch, *Die Philosophie und ihre Methode.*, 35ff.; Seifert, *Discours des Méthodes*.

³² Seifert, *Sein und Wesen*, 108.

³³ Ebd., 109.

³⁴ Vgl. Eckermann und Moldenhauer, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, 50. »Das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann, [...] ist das Erstaunen, und wenn das Urphänomen ihn in Erstaunen setzt, so sei er zufrieden; ein Höheres kann es ihm nicht gewähren, und ein Weiteres soll er nicht dahinter suchen: hier ist die Grenze. Aber den Menschen ist der Anblick eines Urphänomens gewöhnlich noch nicht genug, sie denken, es müsse noch weiter gehen, und sie sind den Kindern ähnlich, die, wenn sie in einen Spiegel

oder nicht Bestehen eines Sachverhaltes führt, wird u.a. auch deswegen die Philosophie zu Recht auch als Königin der natürlichen Wissenschaften bezeichnet.

»Es gibt also zwei Wege, die zu universellen Urteilen führen. Auf der einen Seite gibt es die Induktion, auf der anderen Seite gibt es die Einsicht. Die durch die beiden Methoden gewonnenen Urteile sind voneinander verschieden, was ihre Modalität betrifft: Durch Induktion erkannte Urteile sind streng genommen problematisch, die durch Einsicht gewonnenen Urteile haben apodiktischen Charakter. [...] Somit ist] Einsicht [...] jene Erkenntnismethode, die eine Erkenntnis nicht-tautologischer, apodiktisch-universeller Urteile ermöglicht.«³⁵

Mit STEIN darf ferner gesagt werden, dass es »[d]as elementarste Prinzip der phänomenologischen Methode [ist, ...] *die Sachen selbst* ins [zu] Auge fassen.«³⁶

Dass die Einsicht die Grunderkenntnismethode der Philosophie ist, kann u.a. dadurch »festgestellt werden«, dass eine philosophische Theorie, die für den Menschen prinzipiell die Möglichkeit durch Einsicht gewonnene Erkenntnis negiert, selbstwidersprüchlich ist. Wenn etwa behauptet wird, es gäbe *nur* durch Induktion vermittelte Erkenntnisse, stellt sich die Frage, wodurch diese, zu diesem universellen Urteil berechtigende Erkenntnis gewonnen ist, denn Induktion kann nie zur absoluten Gewissheit führen.³⁷

Überdies setzen viele Philosophen und philosophische Theorien, die die Einsicht als Erkenntnismethode prinzipiell leugnen, diese wieder »stillschweigend« voraus, um bestimmte Erkenntnisse zu erlangen.

Mit HUSSERL³⁸ muss die »objektive Notwendigkeit« als »Bedingung der Möglichkeit der Einsicht«³⁹, worauf noch genauer einzugehen ist, gesehen werden.

geguckt, ihn sogleich umwenden, um zu sehen, was auf der anderen Seite ist.« Vgl. auch Goethe, *Goethe's Werke*, 82-83. »Wäre denn aber auch ein solches Urphänomen gefunden, so bleibt immer noch das Übel, daß man es nicht als ein solches anerkennen will, daß wir hinter ihm und über ihm noch etwas Weiteres aufsuchen, da wir doch hier die Grenze des Schauens eingestehen sollten. Der Naturforscher lasse die Urphänomene in ihrer ewigen Ruhe und Herrlichkeit dastehen, der Philosoph nehme sie in seine Region auf, und er wird finden, daß ihm nicht in einzelnen Fällen, allgemeinen Rubriken, Meinungen und Hypothesen, sondern im Grund - und Urphänomen ein würdiger Stoff zu weiterer Behandlung und Bearbeitung überliefert werde.«

³⁵ Wenisch, *Die Philosophie und ihre Methode*, 37f.

³⁶ Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, 28.

³⁷ Vgl. hierzu Wenisch, *Die Philosophie und ihre Methode*, 39.

³⁸ Vgl. Husserl und Husserl, *Logische Untersuchungen - Zweiter Theil*, 235f. »Wo also im Zusammenhang mit dem prägnanten Terminus *denken* das Wörtchen *können* auftritt, ist nicht subjective Nothwendigkeit, d.i. subjective Unfähigkeit des Sich-nicht-anders-vorstellen-könnens, sondern objective Nothwendigkeit des Nicht-anders-sein-könnens gemeint. Diese kommt uns subjectiv (obschon nur ausnahmsweise) zum Bewußtsein in der apodictischen Evidenz. Halten wir uns an die Aussagen dieses Bewußtseins, so müssen wir feststellen: das Wesen jeder objectiven Nothwendigkeit liegt und findet seine Definition in einer jeweils bestimmten Gesetzlichkeit. Mit anderen Worten: objective Nothwendigkeit überhaupt bedeutet nichts Anderes als objective Gesetzlichkeit, bezw. Sein auf Grund objectiver Gesetzlichkeit. Eine singulare Einzelheit ›für sich‹ ist zufällig. Sie ist nothwendig, das heißt, sie steht in gesetzlichem Zusammenhange. Was darin das Anders-sein verwehrt, ist eben das Gesetz, das sagt, es ist nicht bloß hier und jetzt so, sondern überhaupt, in gesetzlicher Allgemeinheit. Das Nicht-für-sich-existiren-können eines unselbständigen Theiles besagt demnach, daß ein *Gesetz* bestehe, wonach *überhaupt* die Existenz eines Inhalts von der Art dieses Theiles (z.B. der Art Farbe, Form u. dgl.) voraussetze die Existenz von Inhalten gewisser zugehöriger Arten, nämlich (falls dieser Zusatz noch nöthig ist) von Inhalten, denen er als Theil oder etwas ihnen Anhaftendes, an

Auch darf der »philosophische Blick« nicht durch irgendwelche philosophischen Schulmeinungen bzw. »Systemtheorie« seiner Offen- und Unbefangenheit gegenüber der Wirklichkeit beraubt werden.

Es gilt die Wirklichkeit und die Dinge der Wirklichkeit zu *erschauen*, mit BOCHENSKI darf somit gesagt werden: »Das Schauen selbst aber ist ein (innerliches, geistiges) Aussprechen des Phänomens, griechisch λέγειν. Daher ist auf den Namen »Phänomenologie«⁴⁰ im obigen Sinne auch folgende Erklärung HEIDEGGERS zum »Phänomen« zutreffend:

»Der griechische Ausdruck *φαινόμενον*, auf den der Terminus »Phänomen« zurückgeht, leitet sich von dem Verbum *φαίνεσθαι* her, das bedeutet: sich zeigen; *φαινόμενον* besagt daher: das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare«⁴¹

1.3 Was ist Erkenntnis – Grundwesenszüge der Erkenntnis

1.3.1 Erkenntnis und Person

Die Fähigkeit überhaupt etwas zu erkennen⁴², ist für jedes geistiges Wesen von so fundamentaler Bedeutung⁴³, dass sie, *prinzipiell* betrachtet, zu den wesenskonstituierenden Eigenschaften jedes geistigen Subjektes gehört⁴⁴. Mit SEIFERT kann diese Einsicht in diese

sie Angeknüpftes zukomme. Einfacher können wir sagen: Unselbständige Gegenstände sind Gegenstände solcher Arten, in Beziehung auf welche das Gesetz besteht, daß sie, wenn überhaupt, so nur als Theile umfassenderer Ganzen von gewisser Art existiren.«

³⁹ Vgl. Wenisch, *Die Philosophie und ihre Methode.*, 145.

⁴⁰ Bochenski, *Die Zeitgenössischen Denkmethode*, 25.

⁴¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, Kap. 2. § 7; 27.

⁴² Meine kleinen Skizze des Wesens der Erkenntnis und auch die weiteren Ausführungen zur Frage nach der Erkennbarkeit von Personsein stützt sich auf Erkenntnisse der »philosophia perennis« insbesondere des heiligen Augustinus und Descartes. Diese entscheidenden Erkenntnisse wurden in der modernen Philosophie durch *realistische Phänomenologie* wiederentdeckt und vertieft, ich kann damit meine Skizze des Wesens der Erkenntnis u.a auf Beiträge von Autoren wie den frühen HUSSERL, SCHELER, HILDEBRAND, PFÄNDER, STEIN, HOERES, WENISCH, SEIFERT, CAJTHAML, LEDIĆ stützen.

⁴³ Vgl. Hildebrand, *Was ist Philosophie?*, 19. »Wenn wir über die menschliche Person nachdenken, bemerken wir sogleich, welche fundamentale Rolle das Erkennen in ihrem Leben spielt. Die einzigartige Fähigkeit, an der ganzen übrigen Welt teilzuhaben, wie sie das Erkennen in allen seinen Abstufungen, von einer einfachen Kenntnissnahme bis zu der Einsicht in einen Sachverhalt, darstellt, ist das Fundament für unser ganzes geistiges Leben. All unser Wollen und Streben, unser Lieben und Hassen, unsere Freude und Trauer setzt Erkenntnis voraus, ein Bewußtsein von dem Objekt unseres Wollens, Strebens und Liebens, ein Wissen von ihm, ein verstehendes Erfassen.«

⁴⁴ Hierdurch soll natürlich nicht, worauf noch genauer einzugehen ist, die Substantialität der Person negiert werden. Zwar sehen einige in Descartes einen gewichtigen Vertreter der *rein* psychologischen Deutung der Person (Vgl. z. B. Braun, *Der Begriff "Person"*, 131f.), jedoch scheint Descartes m. E. missverstanden worden zu sein, es sollte vielmehr zwischen einem Philosophen, seiner Philosophie und den philosophiehistorischen Auswirkungen seiner Philosophie genauer differenziert werden. Dass Bewusstsein wesenskonstitutiv zum Personsein gehört, heißt überdies nicht, dass sich Personsein auf Bewusstsein reduzieren ließe. Vielmehr wird das Gemeinte deutlicher, wenn an die Person als »id quo maius nihil cogitari possit« gedacht wird. Eine solche

notwendigen Sachverhalte, die in den jeweiligen notwendigen Wesenheiten gründen, diesen gemäß die realen Dingen verwirklicht sind⁴⁵, folgendermaßen auf den Punkt gebracht werden: »Erkennen ist ohne [... ein geistiges Subjekt], und [... ein geistiges Subjekt] ohne Erkennen unmöglich.«⁴⁶ Somit ist die *prinzipielle*⁴⁷ »Erkenntnisfähigkeit [...] für die Substanz einer Person konstitutiv, geht aber auf keiner Weise der Person voraus und besitzt auch sonst keinerlei Priorität ihr gegenüber.«⁴⁸

1.3.2 Erkenntnis ein Urphänomen

Was aber ist Erkenntnis? Mit HILDEBRAND soll hier einleitend hervorgehoben – und im Anschluss noch weiter ausgeführt werden – dass Erkennen ein irreduzibles Datum, eben ein *Urphänomen* ist. »Deshalb können wir es nicht »definieren«, sondern nur indirekt auf es hinweisen. Das eigentliche Wesen des Erkennens läßt sich nur unmittelbar und nicht durch etwas anderes erfassen.«⁴⁹

Um die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis beantworten zu können, gilt es, das notwendige Wesen der Erkenntnis z. B. im Akt des Erkennens zu »erschauen«. Schon jetzt wird deutlich, dass Erkenntnis immer auch ein Empfangen, etwas das Subjekt, Bewusstsein Transzendierendes ist, und dass das Wesen der Erkenntnis, wie noch genauer gezeigt werden soll, nie Subjekt immanent erklärt werden kann.

Mit ARISTOTELES kann gesagt werden, dass der menschliche Geist von sich aus *tabula rasa*⁵⁰ ist, also von sich aus keine Erkenntnis, kein Wissen besitzt. Zwar ist einerseits das Bild der »*tabula*«, will man damit *allein* die menschliche Erkenntnis erklären, ein »Reduktionsversuch«, der

»Hand in Hand mit der Anwendung falscher Modellvorstellungen, bzw. irreführender Analogien [geht], nach denen man das Erkennen zu fassen sucht und durch die man sein eigentliches Wesen verfälscht. Es sind dies besonders Modellbilder aus dem Bereich des Körperlichen und des *Mechanischen*.«⁵¹

Person in ihrer unendlichen Vollkommenheit und vollkommenen Unendlichkeit hat wesensnotwendig Bewusstsein.

⁴⁵ Vgl. hierzu z. B. Hildebrand, *Was ist Philosophie?*, Kap. 4ff.

⁴⁶ Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 48. (Dieser Satz darf natürlich nicht aktualistisch missverstanden werden.)

⁴⁷ (nicht aber die *aktuelle* Erkenntnisfähigkeit).

⁴⁸ Seifert, *Sein und Wesen*, 434.

⁴⁹ Hildebrand, *Was ist Philosophie?*, 19ff.

⁵⁰ Aristoteles, *Über die Seele. Griechisch- Deutsch*, 171.: »Es muss sich so verhalten wie bei einer Schreibtafel, auf der noch nichts in Wirklichkeit geschrieben steht, was bei der Vernunft zutrifft.«

⁵¹ Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 49.

1.3.3 Transzendenz und Subjekt-Objekt-Relation in der Erkenntnis

Doch ist andererseits im Bild der »*tabula*« das Analogon zutreffend, wenn mit der »*tabula rasa*« lediglich gemeint wird, dass Erkenntnis nichts Geistimmanentes ist, sondern notwendig eine Subjekt-Objekt-Beziehung voraussetzt. Ein Subjekt (z. B. der Mensch) erkennt ein – welche *Seiendichte* bzw. *Seinsfülle* auch immer besitzendes – Seiendes als solches (»berührt« das Objekt in der Erkenntnis) und verändert sich im Gegensatz zum Erkannten durch die Erkenntnis.⁵² Erkennen, oder genauer gesagt der Erkenntnisakt, gehört somit, im Gegensatz zu bloßen physisch / psychischen Zuständen, wie z. B. dem des Angeheitertseins durch Alkoholgenuss, zu den intentionalen Akten des Bewusstseins, denn »jedes Erkennen ist ein Erkennen *von etwas*«⁵³. Somit ist, wie CAJTHAML zeigt, »die wichtigste Implikation der Intentionalität der Erkenntnis [...] die Tatsache, daß das Objekt« des erkennenden Subjektes »kein *realer Bestandteil* des Erkenntnisaktes ist, sondern« dem erkennenden Subjekt »*transzendent*«⁵⁴. Der geträumte rote Apfel, der an einem Birnbaum hängt und vom Träumenden im Traum gesehen wird, ist in dieser Erkenntnis ein intentionales Objekt des Träumenden und von dem erkennenden Subjekt verschieden. Das erkennende Subjekt im Traum ist kein roter Apfel, der an einem Birnbaum hängt, noch erscheint das träumende Bewusstsein als etwas Mehrdimensionales, wie der geträumte rote Apfel.⁵⁵ Somit darf mit LEDIĆ der am Beispiel des roten Apfels dargelegte allgemeine Sachverhalt hervorgehoben werden, nämlich, »daß jedwedes intendierte Objekt nicht die es intendierende Intention oder das es intendierende Bewußtsein sein kann, auch nicht ein ›Stück‹ davon.«⁵⁶

⁵² Vgl. Seifert Ebd.: »Das Erkennen ist eine einseitige Berührung zwischen Subjekt und Objekt, die keine Identität zwischen erkennendem Subjekt und Erkanntem voraussetzt oder einschließt.«

⁵³ Ledić, *Heideggers »Sach-Verhalt« und Sachverhalte an sich*, 421. Vgl. auch Hildebrand, *Was ist Philosophie?*; Hoeres, *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*; Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*; Cajthaml, *Analyse und Kritik des Relativismus*, 102ff.

⁵⁴ Cajthaml, *Analyse und Kritik des Relativismus*, 103f. Vgl. auch Ledić, *Heideggers »Sach-Verhalt« und Sachverhalte an sich*, 421f.

⁵⁵ Diese Ausführungen sind u. a. an die nachfolgend zitierten treffenden Aufführungen Descartes angelehnt. Descartes schreibt: »Denn woher hast Du das, daß alles, was der Geist denkt, in ihm selbst sein müsse? Wahrlich, wenn das der Fall wäre, dann müßte er, wenn er die Größe der Welt denkt, auch sie in sich haben, und so wäre er nicht nur ausgedehnt, sondern an Ausdehnung noch größer als die Welt.« Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, 5. Antwort [550].

⁵⁶ Ledić, *Heideggers »Sach-Verhalt« und Sachverhalte an sich*, 423. Vgl. hierzu auch Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 63: »Das Haus zeigt sich mir in seiner materiellen Natur, einer bestimmten Ausdehnung, Gestalt, mit Zahlen angebbaren Proportionen von Länge, Höhe und Tiefe, mit bestimmten Farben usw. Keine einzige dieser Eigenschaften kommt meinem bewußten Akt zu; wie sehr ich ihn auch durchforschen mag, werde ich nie in ihm irgendeine Eigenschaft seines ›bloß intentionalen Gegenstandes‹ finden. In diesem Akt findet sich weder ein Haus noch das Bild eines Hauses, wie es sich in einem Spiegel finden kann. Die Frage des Seins und Nichtseins des Hauses liegt ganz jenseits der realen Existenz meines bewußten Seins. Gerade die Tatsache, daß der Gegenstand, von dem ich Bewußtsein habe, nicht real ist, während mein bewußt vollzogenes Träumen voll

1.3.4 Erkennen – ein intentionaler Akt

Es kann nun aber zurecht im Sinne von KANTS transzendentaler Erkenntnistheorie⁵⁷ eingewendet werden, dass die Transzendenz des Erkenntnisaktes, als ein »Bewusstsein von etwas«, einem Objekt, das erkannt wird, noch nicht die *Seinsautonomie* dieses Objektes impliziert. Denn auch ein geträumter roter Apfel, der an einem Birnbaum hängt, ist für den Träumenden ein Objekt seiner Erkenntnis, von dem er ein »Bewusstsein von«⁵⁸ hat, obwohl jedoch der *geträumte* rote Apfel nicht seinsautonom, also real existierend, unabhängig vom Träumenden und somit auch nicht von *anderen* Menschen als *dieser* geträumte rote Apfel, der an einem Birnbaum hängt, mittels der Sinneserkenntnis erkannt werden kann.⁵⁹

Dieser Einwand wirft die existentiell bedeutsame Frage nach der Möglichkeit einer absolut gewissen Erkenntnis auf. Falls es eine solche nicht gäbe, wären alle vermeintlichen Erkenntnisse der Menschen bloße mehr oder minder wahrscheinliche Meinungen oder gar reine Konstrukte der erkennenden Subjekte. Es könnte also, wenn die transzendente Erkenntnistheorie der Wirklichkeit entspräche, immer noch reale Erkenntnisakte geben. Somit ist CAJTHAML zuzustimmen, wenn er schreibt:

»Die schöpferische Auffassung der Erkenntnis zu vertreten, heißt nicht, die selbstverständliche Tatsache zu behaupten, daß das Erkennen als real vollzogener *Akt* ein »Produkt« des personalen Bewußtseins sei, sondern der Ansicht zu sein, daß die Erkenntnisinhalte oder, besser, die

real ist, beweist die Wahrheit, daß der Gegenstand meines »Bewußtseins von« kein Teil oder Inhalt meines Bewußtseins ist. Denn das geträumte Haus existiert nicht in mir, sondern es existiert überhaupt nicht.«

⁵⁷ Nach der Meinung Kants ist Erkennen wesentlich Konstruieren, wie er schon in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft andeutet: »Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten, aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten« Kant, *KrV*, B XVI.

Die Falschheit von Kants transzendentaler Erkenntnistheorie wird u. a. dargelegt in: Hoeres, *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*. Auch Seifert weist z. B. »auf den inneren Widerspruch« hin, »der zwischen dem Kantischen Begriff »allgemeingültig« und der Deutung des Erkennens als geistiges Schaffen liegt. Schon diesen »für alle Menschen gültigen« Prinzipien, die Kant annimmt, liegt eine zumindest implizierte Anerkennung anderer Personen und ihres Soseins, das Kant unmöglich erkennen könnte, wenn Erkennen, wie er erklärt, ein Konstruieren wäre. Hier setzt Kant einen rezeptiven Akt des Erkennens voraus. Jeder transzendentalphilosophische Ansatz und überhaupt jede Philosophie, die das Erkennen in geistiges »Erzeugen« umdeutet, schneidet sich von allem Sein an sich und damit a fortiori von dem anderer Personen ab. Wenn man Erkennen als ein Konstruieren deutet, muß man notwendig Solipsist sein«. Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 166.

⁵⁸ Vgl. hierzu auch Hildebrand, *Ästhetik I*, 32.

⁵⁹ Es soll hier somit in keiner Weise bestritten werden, dass der geträumte rote Apfel, als *geträumter* roter Apfel (als »rein intentionales Objekt«) nicht wirklich ist, sondern lediglich darauf hingewiesen werden, dass aufgrund der Intentionalität des Erkenntnisaktes nicht auch schon auf die Seinsautonomie des Erkenntnisobjektes geschlossen werden kann, worauf auch Cajthaml treffend hinweist. Vgl. Cajthaml, *Analyse und Kritik des Relativismus*, 103ff.

erkannten *Gegenständlichkeiten* »Produkte« der Subjektivität und somit von ihr sowohl in ihrem Sein als auch in ihrem Sosein abhängig sind.«⁶⁰

1.3.5 Erkenntnisgewissheit

Wie kann der Erkennende wissen bzw. erkennen, dass eine Erkenntnis, die er meint, gemacht zu haben, auch wirklich absolut gewiss ist? CAJTHAML weist zu Recht darauf hin, dass es sich bei vielen »Erkenntnissen«, die in der Alltagssprache als solche bezeichnet werden, etwa die »Erkenntnis«, dass der Mensch, den ich durch mein Fenster auf der Straße dort unten nur von seiner Vorderseite her sehe, auch eine »menschliche Rückseite« hat und nicht etwas anderes, um »Formen der Erkenntnis handelt [, bei der] die Erkenntnisinhalte durch Elemente des Glaubens oder der Interpretation vermittelt«⁶¹ worden sind.

»Der Unterschied zwischen dieser Art von Erkennen und einem Irrtum bzw. einer Täuschung kommt gleichsam nur von »außen« her, d. h. von der Tatsache, daß im Falle der Erkenntnis die Sache so aufgefaßt wird, wie sie ist, während dem im Fall der Täuschung oder des Irrtums nicht so ist. Die innere Struktur beider Akte ist identisch: Es handelt sich in dem einen wie in dem anderen Fall um einen intentionalen Akt, in dem wir etwas zu erkennen meinen, was uns nicht *unmittelbar* gegeben ist. Das Objekt oder der Sachverhalt, so wie er an sich besteht, ist uns in keinem der beiden Fälle direkt gegeben, selbst dann nicht, wenn – wie im Falle der Erkenntnis – das intentionale Objekt eines solchen Aktes mit ihm *de facto* übereinstimmt.«⁶²

Bevor nun weiter geprüft werden soll, ob und wie der Erkennende wissen bzw. erkennen kann, dass eine Erkenntnis, die er meint, gemacht zu haben glaubt, auch wirklich absolut gewiss ist oder nicht, sei noch näher auf die Erkenntnis innerhalb eines Traumes eingegangen.

Wenn auch ein roter Apfel, der an einem Birnbaum hängt, nur geträumt wird, so besteht dennoch real der Sachverhalt, nämlich das Am-Birnbaum-Hängen-des-geträumten-roten-Apfels, da der Träumende einen roten Apfel, der an einem Birnbaum hängt, im Traum geschaut hat.⁶³ Wenn also der Träumende aufwacht und urteilt, dass der geträumte rote Apfel an einem Birnbaum hing, so drückt er durch den in diesem Urteil behaupteten Sachverhalt eine wirkliche Erkenntnis aus, da der Sachverhalt das Am-Birnbaum-Hängen-des-geträumten-roten-Apfels nun *aufgrund* dieses Traumes wirklich objektiv besteht. Es ist somit eine echte Sachverhaltserkenntnis, denn der Sachverhalt besteht nur *aufgrund* dieses Traumes unabhängig von demjenigen, der diesen Sachverhalt im Urteil behauptete.⁶⁴

⁶⁰ Ebd., 102.

⁶¹ Ebd., 109.

⁶² Ebd.

⁶³ Vgl. Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 62ff; Cajthaml, *Analyse und Kritik des Relativismus*, 104ff.

⁶⁴ Vgl. Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 74: »Daß der Gegenstand seinsautonom ist und nicht nur einem Subjekt scheint, gehört wesentlich zum Erkennen. Nur wo dies vorliegt, finden wir die Transzendenz, die jedem Erkennen eigen ist.« Cajthaml formuliert diese Erkenntnis auf folgende Weise: »für das Zustandekommen echter Erkenntnis ist nicht maßgeblich, ob der erkannte Gegenstand real existiert bzw. auf welcher Realitätsstufe er sich befindet, sondern lediglich, ob er so aufgefaßt wird, wie er »wirklich«, »an sich« ist. In *diesem* spezifischen

Soll also durch das Bild der »*tabula rasa*« die Transzendenz, das Schauen, Entdecken und Empfangen, also »die Tatsache, daß das Objekt der Erkenntnis kein *realer Bestandteil* des Erkenntnisaktes ist, sondern daß es ihm transzendent ist«⁶⁵, als wesensnotwendiges Charakteristikum der Erkenntnis, von der falschen Auffassung des Wesens der Erkenntnis als etwas vom erkennenden Subjekt selbst Geschaffenes oder Konstruiertes betont werden, so ist hiergegen nichts einzuwenden. Somit ist CAJTHAML zuzustimmen, wenn er schreibt:

»Die schöpferische Auffassung der Erkenntnis zu vertreten, heißt nicht, die selbstverständliche Tatsache zu behaupten, daß das Erkennen als real vollzogener *Akt* ein ›Produkt‹ des personalen Bewußtseins sei, sondern der Ansicht zu sein, daß die Erkenntnisinhalte oder, besser, die erkannten *Gegenständlichkeiten* ›Produkte‹ der Subjektivität und somit von ihr sowohl in ihrem Sein als auch in ihrem Sosein abhängig sind.«⁶⁶

Mit HOERES und SEIFERT darf überdies die Einzigartigkeit der »Berührung« in der Erkenntnis betont werden, sodass herausgestellt werden kann, »daß die Anschauung nichts anderes ist und sein kann als die leibhafte Gegenwart des Gegenstandes für den Erkennenden.«⁶⁷ Somit müssen auch Auffassungen von der Erkenntnis, die eine »leibhafte Gegenwart des Gegenstandes für den Erkennenden« bestreiten und davon ausgehen, dass dem Erkennenden nicht die Wirklichkeit als solche in ihrem Sosein gegeben ist, sondern lediglich »intentionale Gegenstände (›Bilder‹) uns gegeben sein können«⁶⁸ als *falsch* zurückgewiesen werden.

In der Erkenntnis vollzieht sich also eine

»Einzigartige Berührung, in die ein Seiendes mit einem anderen Seienden tritt, indem es dasselbe erkennt. Sie ist nicht wie eine kausale Berührung bei Gegenständen verschiedenster Art möglich, sondern, sie setzt notwendig voraus, daß das Seiende ein [... geistiges] Subjekt ist.«⁶⁹

Nun stellt sich im Anschluss an die Überlegungen vom geträumten Apfel die Frage, wie im Unterschied zu diesem, wirklich Existierendes, z. B. der seinsautonome Apfel oder andere Seiende erkannt und von den nicht seinsautonomen Seienden unterschieden werden können, bzw., ob dies überhaupt möglich ist.

Sinne wollen wir von dem ›Realitätsanspruch‹ des erkannten Objektes oder Sachverhalts sprechen, der in jedem echten Erkenntnisakt im Unterschied zum Traum oder zur Fiktion nicht bloß erhoben, sondern auch erfüllt werden muß.« Cajthaml, *Analyse und Kritik des Relativismus*, 107.

⁶⁵ Ebd., 103.

⁶⁶ Ebd., 102.

⁶⁷ Hoeres, *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*, 114.

⁶⁸ Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 62. Den *kritischen Realismus* zusammenfassend schreibt Hoeres: »Der kritische Realismus hingegen geht davon aus, dass uns zunächst nur das intentionale Bewusstsein der Dinge und der Außenwelt gegeben ist, das durch einen Kausalschluss auf sie bezogen und als in ihr begründet und somit gerechtfertigt werden kann. Sodass wir also keine unmittelbare, sondern nur mittelbare Gewissheit von ihr besitzen.« Berger, »Der veruntreute Thomas - Rahners Fehlstart in Freiburg,« 153.

⁶⁹ Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 48f.

Für den Träumenden gibt doch auch der rote Apfel, der an einem Birnbaum hängt, vor, ihm leibhaftig zugegen zu sein, obwohl er es in Wirklichkeit nicht ist.

Hierin besteht jedoch gerade auch der große Unterschied zwischen dem nur geträumten roten Apfel und dem wirklichen Apfel. Ersterer »gibt lediglich vor«, erweckt lediglich den Schein, real zu sein, wirklich zu existieren, obwohl er in Wirklichkeit *lediglich* »von Gnaden« des Träumenden ist⁷⁰, hingegen existiert der Letztere in Übereinstimmung mit seinem Anspruch, der hier kein reiner Schein ist, unabhängig vom Erkennenden.

Es soll nun auf die oben schon erwähnte entscheidende Frage eingegangen werden, wie das objektive Bestehen eines Sachverhaltes mit absoluter Gewissheit erkannt werden kann.

Das Bestehen eines Sachverhaltes kann nur dann mit absoluter Gewissheit erkannt werden, wenn dem Erkennenden das Erkenntnisobjekt unmittelbar in seinem Sosein und »Ansichsein« gegeben ist, es für seinen erkenntnisbereiten Geist intelligibel ist und er das Wesen, die mit dem Wesen notwendig verknüpften Sachverhalte und die in das Wesen eingehenden notwendigen Sachverhalte in ihrem »So-sein-müssen und Nicht-anders-sein-können« schaut und ihre innere Wesensnotwendigkeit⁷¹ einsieht.⁷² Somit *sieht* das erkennende Bewusstsein bei *dieser* Art der Erkenntnis, die mit SEIFERT als »Erkenntnis im engeren Sinn« bezeichnet werden kann.⁷³

Solch eine apodiktische Erkenntnis ist natürlich nur dann möglich, wenn es sich beim Erkenntnisobjekt um eine intelligible und notwendige Soseinseinheit⁷⁴, also eine notwendige

⁷⁰ Vgl. hierzu Seifert, *Sein und Wesen*, 168f.; 288f.

⁷¹ Hier sei mit Seifert auf die Gefahr der Äquivokation, die der Gebrauch des »Terminus ›wesensnotwendiger Sachverhalt« oder Wesenssachverhalt« mit sich bringt hingewiesen. Mit diesem Terminus kann dreierlei gemeint werden: 1. »Ein Sachverhalt gründet notwendig (sinnvoll) in einem gegebenen Wesen oder in der Beziehung eines Wesens zu einem anderen, obschon er das betreffende Wesen durchaus nicht mit konstituiert.« 2. Kann mit diesem Ausdruck nur auf solche Sachverhalte verweisen, die das betreffende Wesen mitkonstituieren und mit ihm untrennbar verknüpft sind. 3. Können mit dem obigen Terminus jene Sachverhalte gemeint werden, welche »das charakteristische *Proprium* eines gegebenen Wesens mitkonstituieren. [...] ›Wesenssachverhalt ist übrigens ein weiterer Begriff als ›wesensnotwendiger Sachverhalt«, weil er sich nicht nur auf *notwendige*, sondern auch auf *kontingente* Wesen bezieht.« Ebd., 124ff.

⁷² Natürlich können auch kontingente Sachverhalte mit Gewissheit erkannt werden, jedoch ist dies dann eine andere Art von Gewissheit, da die Gewissheit, mit der kontingente Sachverhalte erkannt werden, anders begründet ist als die Gewissheit, mit der der wesensnotwendige Sachverhalt erkannt wird.

⁷³ Vgl. hierzu Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 75-76: »Wenn man hingegen Erkenntnis in einem engeren Sinn versteht, dann meint man damit jenen urgegebenen Akt, in dem sich uns ein Seiendes in seiner autonomen Realität erschließt und wo wir es selbst erfassen. Ohne eine solche Erkenntnis im engeren Sinn, das heißt das Erfassen von Sachverhalten, die tatsächlich an sich so sind und uns in diesem Ansichsein gegeben sind, wäre überhaupt keine Täuschung möglich, [...]. Bei diesem Erkennen im engeren Sinn gehört es durchaus nicht bloß zum Begriff, sondern zum notwendigen Wesen dieses Aktes, daß sich uns in ihm Seiendes, wie es ist, erschließt.« Vgl. auch Ledić, *Heideggers ›Sach-Verhalt« und Sachverhalte an sich*, 432.

⁷⁴ Vgl. Hildebrand, *Was ist Philosophie?*, Kap. 4. der notwendigen Soseinseinheiten schreibt Hildebrand: »Ich kann mich zwar im Einzelfall darüber täuschen, ob es ein wirkliches oder halluziniertes Rot ist, ob es eine wirkliche oder geträumte Liebe ist, aber ich weiß, daß, *wenn* es ein wirkliches Rot, *wenn* es eine wirkliche Liebe ist, diese Wesenheit als konstitutives Sosein ihnen innewohnt und von ihnen all das gilt, was in dieser notwendig gründend erkannt wurde. In ihrem Sosein so potent, daß sie der Stütze der Wirklichkeit nicht bedürfen, um sich von bloßen „Erfindungen“ zu unterscheiden, haben diese Wesenheiten eine eigentümliche ›Herrschaft‹ über die

Wesenheit handelt, die in ihrem notwendigen Ansichsein dem erkennenden Geist intelligibel ist. Natürlich muss nicht jede intelligible notwendige Wesenheit in ihrem notwendigem Sosein-müssen und Nicht-anders-sein-können von jedem geistigen Subjekt erkannt werden.⁷⁵

Die dargelegten notwendigen Wesenseigenschaften der Erkenntnis können *prinzipiell* von jedem geistigen Subjekt erkannt werden, wenn dieses etwas erkennt oder sein geistiges Auge auf eine gemachte Erkenntnis richtet, indem es sich ihrer wieder erinnert. Z. B. können einige notwendigen Wesenseigenschaften⁷⁶ der Erkenntnis mittels des »Schauens« auf das notwendige Wesen des Zweifels verdeutlicht werden.

Als »Erkenntnis im weiteren Sinn« kann somit jede Erkenntnis bezeichnet werden, bei der das Erkenntnisobjekt durch den erkennenden Geist nicht in seinem Ansichsein »berührt« wird, sondern der erkennende Geist für seine Erkenntnis auf eine Erkenntnisvermittlung angewiesen ist. Jede naturwissenschaftliche Erkenntnis ist also eine »Erkenntnis im weiteren Sinn«, die aufgrund des durch die Erkenntnisvermittlung entstandenen »erkenntnistheoretischen Defizits« nie *absolut* gewiss sein kann.⁷⁷

Realität und geht ihr Verhältnis zu dem Wirklichen *weit über das bloß Mögliche hinaus*. Möglich ist ein Gegenstand, dessen Sosein nicht widerspruchsvoll oder unsinnig ist und der darum von der realen Existenz nicht prinzipiell ausgeschlossen ist. Abgesehen davon, daß dieses Sosein, insofern es die Möglichkeit zum Dasein gewährt, auch nur sinnvoll und nicht notwendig, oder gar sinnarm und rein zufällig sein kann, ist auch seine Beziehung zur Wirklichkeit nur negativ bestimmt: als nicht ausgeschlossen von der

Wirklichkeit. *Bei diesen notwendigen Soseinseinheiten liegt viel mehr vor*. Sie sind nicht nur nicht ausgeschlossen von der Wirklichkeit, sondern sie stehen in einem viel positiveren Korrelationsverhältnis zu ihr. Man könnte sagen, sie sind *urklassische Komponenten* der Wirklichkeit, und es liegt in der Wirklichkeit der entsprechenden Gegenstände, soweit es sich um ihren Wesenskern handelt, nichts willkürlich Zufälliges. Sie sind gleichsam in klassischer Weise zur *Wirklichkeit* »bestimmt«. Das darf jedoch in keiner Weise so verstanden werden, als wäre die reale Existenz von Gegenständen mit einem notwendigen Sosein selbst notwendig in diesem Sosein begründet. Eine *wesenhaft notwendige reale Existenz* liegt natürlich *nicht* vor. Ihre reale Existenz bleibt *kontingent* im Unterschied zu der idealen Existenz ihrer Wesenheit.« Hildebrand, "Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens," 222f.

⁷⁵ Man kann nicht zu irgendeiner Einsicht in eine notwendige Wesenheit oder einen Wesenssachverhalt gezwungen werden, sondern nur »hingeführt« werden, so wie der Mathematiklehrer seine Schüler z. B. nur zur Einsicht hinführen kann, dass die Innenwinkelsumme in einem euklidischen Dreieck 180 Grad beträgt.

Vgl. hierzu auch Husserls *Logische Untersuchungen*.

⁷⁶ Hoeres, *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*, 116: »Ich kann eine wesensnotwendige Relation nur in einem einzigen, unteilbaren Hinblick erfassen, oder ich verfehle sie. Sie ist entweder, oder sie ist nicht. Daher kann ich sie nicht in schrittweise vorangehendem Tun erfassen: dieses kann nur ihre instantane Entdeckung vorbereiten. Schrittweise vorangehend von Teileinsicht zu Teileinsicht bringe ich mir vielmehr die ganze Wesenheit zu einsichtiger Klarheit. [...] soweit es sich schon um Erkenntnis von Teilzusammenhängen der Wesenheit handelt, kann diese nur einfache Schau sein, so daß die Erkenntnis, der komplexen Wesenheit in der Integration solcher einfachen Teileinsichten besteht. [...] Es ist jedoch scharf zwischen dem Prozeß der Integration von Teileinsichten und der Wesensschau zu unterscheiden. Als Resultat ist die Integration der Teileinsichten selbst ein einfacher Akt der Schau. Um das zuzugeben, darf man freilich die wesensnotwendigen Relationen nicht als *Verknüpfung* interpretieren, die *zwischen* etwas waltet. In dieser falschen Sicht erscheint die Wesenheit fälschlich als bloßes Relationsgefüge oder gar »Gewebe.«

⁷⁷ Vgl. z. B. Ledić, *Heideggers »Sach-Verhalt« und Sachverhalte an sich*, 432f: »Um [...] naturwissenschaftliche Erkenntnisse wie »Wärme dehnt Metalle aus« und »Wasser gefriert bei 0 Grad Celsius« (HILDEBRANDS Beispiele) oder »Alle Misteln wachsen auf Bäumen« (WENISCHS bevorzugtes Beispiel [...]) gewinnen zu können, müssen auf dem Fundament einer repräsentativen Anzahl von Realkonstatierungen allgemeine Sachverhalte wie das *Durch-Wärme-ausgedehntwerden-von-Metallen* oder das *Auf-Bäumen-*

Dies kann am notwendigen Wesen des Zweifels verdeutlicht werden, hierauf sei nun im weiteren noch genauer eingegangen, doch zuvor soll ein schwerwiegender Einwand gegen die Objektivität jeder Erkenntnis entkräftet werden.

Wie die bisherigen Darlegungen zum notwendigen Wesen der Erkenntnis teilweise schon implizit zeigen, kann alle Erkenntnis oder selbst nur die Erkenntnis der Außenwelt kein bloßer Traum, eine bloße Täuschung sein. Denn zu jedem Traum und zu jeder Täuschung etc. bedarf es notwendig eines geistigen Subjektes, eines Jemanden, der *etwas* träumt, bzw., der über *etwas* getäuscht wird bzw. sich täuscht. Die Realität in ihrer höchsten Seinsdignität kann es ohne Traum geben, jedoch kann es keinen Traum ohne diese vollkommen reale Wirklichkeit geben. Somit wird verständlich, dass, wenn alles bloß ein Traum wäre, es gar keinen Traum geben könnte, da dieser die Wirklichkeit voraussetzt.

Wie sollte es auch keinen Traum geben können, wenn es keinen Träumenden gibt, da ja dann alles nur ein »Traum« ist und somit der Träumende nicht wirklich ist.⁷⁸

Deshalb darf mit CAJTHAML betont werden, dass »in jedem echten Erkenntnisakt im Unterschied etwa zum Traum oder zur Fiktion [der Realitätsanspruch] nicht bloß erhoben, sondern auch erfüllt«⁷⁹ wird.

wachsen-aller-Misteln induziert werden. Diese Sachverhalte sind uns in den entsprechenden Erkenntnissen also nicht unmittelbar gegeben, sondern durch eine verallgemeinernde Schlußfolgerung *vermittelt*. Die Anwendung dieser vermittelnden Methode der Induktion zur Erlangung allgemeiner Erkenntnisse ist angesichts empirischer Gegenständlichkeiten notwendig, weil der Zusammenhang zwischen Wärme und Metallausdehnung, der Mistel und ihrem Wachstumsort, dem Wasser und einem bestimmten Gefrierpunkt kontingent ist und daher nicht im Sosein der fundierenden Gegenständlichkeit mit restloser Intelligibilität »abgelesen« werden kann« Vgl. auch Wenisch, *Die Philosophie und ihre Methode.*, 33ff.

⁷⁸ Vgl. hierzu Hildebrand, "Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt," 7: »Wenn ich mich täusche, wenn ich also jetzt ein Haus sehe und ich stelle nachher fest, es ist eine Halluzination, das Haus gibt es gar nicht, oder wenn ich geträumt habe, was passiert dann? Der Inhalt meines Traumes wird desavouiert, entthront; das, was sich als wirklich ausgab und nicht wirklich ist, sinkt herab zu einem bloßen Mir-Erscheinen, Mir-so-Scheinen. Aber der Akt des Sich-Täuschens, der Akt des Halluzinierens, der Akt des Träumens, der bleibt von dieser Desavouierung völlig unberührt, so unberührt, daß ja nur deshalb der Inhalt meines Traumes entthront wird, weil ich *wirklich* geträumt habe. Das Träumen, daß etwas ist oder geschehen ist, das bleibt doch!«

⁷⁹ Cajthaml, *Analyse und Kritik des Relativismus*, 107.

2 Die Erkenntnis der Person

2.1 Einleitende Überlegungen

Wenn man sich vorstellt, dass man die *einzig* menschliche Person ist, die ihr Personsein durch die Sprache, ihr spezifisch personales Verhalten, durch ihre personalen Akte etc. ihrer Umwelt mitzuteilen vermag, es aber noch viele andere Lebewesen gäbe, die ein ähnliches Äußeres und ähnliches Verhalten wie diese einzige menschliche Person hätten, könnte die menschliche Person nur vermuten, dass die anderen Lebewesen auch Personen sind, wie sie selbst. Doch diese Überlegung bliebe immer eine Vermutung, die sich nicht empirisch, oder sonstwie, belegen ließe.

Dieses Gedankenexperiment gibt schon einen ersten Hinweis auf das eigentliche Sein der Person nämlich, dass es rein empirisch nicht erkennbar und beweisbar ist, da es als solches nicht direkt und ausschließlich durch Sinneswahrnehmung erkannt werden kann. Personsein ist weder durch den Tast-, Gesichts-, Hör-, Geschmacksinn, noch über den Geruchssinn direkt erfahrbar. Auf diesen Sachverhalt gilt es in den nachfolgenden Überlegungen genauer einzugehen.

Dieses Gedankenexperiment scheint jedoch nicht mit der Wirklichkeit übereinzustimmen⁸⁰, da ihm schon durch die rein vorphilosophische »Alltagserfahrung« widersprochen wird. Der Mensch erfährt in seinen Alltagserfahrungen andere Lebewesen *als* menschliche Personen – er kann durch eine phänomenologische Untersuchung der Person, die die reale Existenz der Person nicht ausschließt oder ausklammert⁸¹ (etwa durch die Analyse der Selbsterfahrung oder auch aufgrund unserer Erfahrungen von anderen Personen) zu ergründen suchen, was die Person in ihrem Sein und Wesen eigentlich ausmacht.

⁸⁰ Bzw. die durch das Gedankenexperiment behaupteten oder vermuteten Sachverhalte bestehen nicht.

⁸¹ Gerade an der Frage nach der Erkennbarkeit von Personsein wird deutlich, dass Husserls *ἐποχή*, also die »Einklammerung« bzw. das methodische Ausklammern des Daseins verfehlt ist, da durch die husserlsche *ἐποχή* nicht die konkrete individuelle Person als *diese* erkannt werden kann. Insofern kann ich mich nachfolgender Kritik Hildebrands anschließen: »So sehen wir, daß die Möglichkeit apriorischer Erkenntnis bzw. der absolut gewissen Erkenntnis wesensnotwendiger Sachverhalte in der Art des Soseins gewisser Gegenstände begründet ist, nämlich in den anschaulich zugänglichen, unserem Geist offenbaren, notwendigen, konstitutiven Soseinseinheiten gewisser Gegenstände. Wir verstehen, daß nicht der Blick auf das Sosein mit „Einklammerung“ des Daseins als solcher zur apriorischen Erkenntnis führt, wie *Husserl* meint. Diese Hinwendung auf das Sosein mit Einklammerung des Daseins gelangt vielmehr nur da zur Erkenntnis wesensnotwendiger absolut gewisser Sachverhalte, wo es sich um *bestimmte Gegenstände* handelt, nämlich um solche *mit einer notwendigen, anschaulich offenbaren Soseinseinheit*.« Hildebrand, »Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens,« 224. Vgl. auch Seifert, *Back to Things in Themselves*, 202ff.

Wenn jedoch das allgemeine Wesen der Person⁸² zu jenen Typen von Wesen bzw. So-Seins-Einheiten gehört, die Dietrich von Hildebrand notwendige So-Seins-Einheiten oder notwendige Wesenheiten⁸³ nennt, dann lässt sich

»auf Grund der einzigartigen Gegebenheit personalen Seins von innen her, aber auch in anderen Personen, ... das was allen diesen erfahrbaren unterscheidenden Merkmalen der Person zugrundeliegen muß, in einer Einsicht zu erfassen und deren letztes metaphysisches Sein und Wesen gedanklich und sprachlich zum Ausdruck zu bringen, ohne dabei die phänomenologischen Gegebenheiten zu verlassen oder zu verraten.«⁸⁴

2.2 Die absolut gewisse Erkenntnis der Existenz der eigenen Person im »si fallor« bzw. im »cogito«

2.2.1 Von der »Größe« der menschlichen Person, die um sich selbst weiß

Die Frage, ob die Realität der eigenen Person absolut gewiss erkannt werden kann oder nicht, ist für jeden Menschen von *einzigartiger* Bedeutung. Hiermit hängt auch die grundlegende Frage zusammen, ob der Mensch prinzipiell personales Sein erkennen kann, zusammen.⁸⁵ PASCAL verdeutlicht den unvergleichlichen Wert und die Würde personalen Seins über allem Apersonalen in folgendem Aphorismus:

»Der Mensch ist nur ein Schilfrohr, das schwächste der Natur; aber er ist ein denkendes Schilfrohr. Es ist nicht nötig, dass das ganze Weltall sich waffne, ihn zu zermalmen: Ein Dampf, ein Wassertropfen genügen, um ihn zu töten. Aber wenn das Weltall ihn zermalmt, so wäre der Mensch doch edler als das, was ihn tötet, denn er weiß, dass er stirbt, und kennt die Überlegenheit, die das Weltall über ihn hat; das Weltall weiß nichts davon.«⁸⁶

Wie schon aus den Überlegungen im Kapitel »Über die Erkenntnis« deutlich geworden ist, setzt jeder wirkliche Erkenntnisakt, der auch in Abgrenzung zum »Bewusstsein von«⁸⁷, als realer Teil »meines bewußt vollzogenen Seins«⁸⁸ bezeichnet werden kann, eine reale Person voraus, die etwas erkennt. Hat hingegen ein bewusstes Subjekt ein bloßes »Bewusstsein von«

⁸² Hier ist also nicht das individuelle in den jeweiligen realen Personen existierende Wesen gemeint, sondern die das eidetische Wesen der Person und die notwendigen und ewigen Wesenspläne und Gesetze, denen jede reale Person in ihrem Personsein entspricht.

⁸³ Vgl. Hildebrand, *Was ist Philosophie?*, Kap. 4.

⁸⁴ Seifert, »Dimensionen und Quellen der Menschenwürde,« 52.

⁸⁵ Vgl. auch Seifert, *Sein und Wesen*, 428ff.

⁸⁶ Pascal, *Pensées*, 200. (übersetzt von Wasmuth).

⁸⁷ Vgl. Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 59ff. Die verschiedenen Äquivokationen des Terminus »Bewußtseinsinhalt« haben im Laufe der Geschichte der Philosophie zu schwerwiegenden Irrtümern geführt, was u. a. Hildebrand und Seifert zu Recht betonen.

⁸⁸ Ebd., 60.

Subjektranzendenten, etwa ein Bewusstsein von anderen Menschen, so ist dies nicht das vom erkennenden Subjekt bewusst vollzogene Sein.

Folglich ist in jedem echten Erkenntnisakt dem Erkennenden auch das Wissen »mitgegeben«, dass er als bewusstes und erkennendes Subjekt, als *diese einmalige* Person wirklich existiert.⁸⁹ Dieses in jedem bewussten Akt eines Subjektes, der im obigen Sinne bewusst vollzogenes Sein ist, mitgegebene Wissen kann mit HILDEBRAND auch als »Vollzugsbewusstsein« oder »laterales Bewußtsein«⁹⁰ bezeichnet werden.

Im »si fallor, sum« hat der Zweifelnde einerseits »ein ausdrückliches Erfassen des eigenen Vollzugsbewusstseins und zugleich eine Einsicht in das Wesen des eigenen Seins, [die] keineswegs eine blinde empirische Realkonstatierung«⁹¹ ist.

SEIFERT schreibt weiter im »Hinblick« auf die behandelten notwendigen Wesenssachverhalte:

»Die Art nämlich, in der ich mir meiner Zustände und Akte bewusst bin, ist von derjenigen vollkommen verschieden, in der ich von Häusern, Ländern, historischen Ereignissen oder anderen Personen Bewußtsein habe. Aller meiner Akte bin ich mir in einer Weise bewußt, in der man *ausschließlich* um das eigene, personale Sein »wissen« kann; das Vollzugsbewußtsein mit der ihm eigenen Art des Mir-Bekannt-Werdens der vollzogenen Erlebnisse oder Akte ist jenes staunenswerte, geheimnisvolle Sich-selbst-Besitzen der Person, das auf nichts anderes zurückgeführt werden kann. Es ist der wahre Vollzug des eigenen Seins. Es besteht schon vor jedem reflexiven Sich-auf-sich-selber-Zurückbiegen (einem anderen Wesensmerkmal der Person, jener Fähigkeit, sich selbst gewissermaßen *zum Gegenstand* der eigenen Erkenntnis oder der Vorstellung machen zu können). [...] Während das laterale Bewußtsein eine »Seinsbeziehung«, ein bewußtes *Sein* ist, ist das Bewußtsein *von* ein »habere quoddam«, wie es der heilige Augustinus formuliert, ein intentionales »*Haben*« eines Gegenstandes, ein geistiges »Teilhaben« an dem Sein von etwas, und im Falle der im Vollsinn kontemplativen Erkenntnis eine erkennende Vermählung mit ihm. Während das, was im ersten Sinn »Bewußtseinsinhalt« ist, wirklich als realer »Bestand« meines Seins in mir ist, steht nun etwas gegenüber.«⁹²

Wenn jemand nun einen echten Erkenntnisakt vollzieht, wenn er etwa geistig auf das ideale Wesen des Dreiecks schaut und erkennt, dass die Innenwinkelsumme notwendig 180

⁸⁹ Das Wissen um den beschriebenen Sachverhalt wird *mutatis mutandis* auch durch das augustinische *si fallor enim sum* und Descartes' *cogito sum* vermittelt – hierauf ist noch genauer einzugehen.

⁹⁰ Dementsprechend kann das *subjektrazendente* »Bewusstsein von« als »frontales Bewusstsein« bezeichnet werden. Hierzu schreibt Hildebrand: »Der größte Unterschied innerhalb der Erfahrung im allgemeinsten Sinn des Wortes ist der von »frontalem Bewußtsein von« einerseits und »lateralem« Erfahren von etwas andererseits. Alles, was nicht zu meiner eigen Person gehört ist mir gegeben in einem »Bewußtsein von«, als Objekt, das sich meinem Geist erschließt, das ich auf der Objektseite erfasse. Ob es eine Farbe, ein materieller Gegenstand, ein Sachverhalt, oder eine Person ist, immer liegt ein »frontales Bewußtsein von« vor. Wenn ich mich hingegen begeistere, wenn ich weine oder trauere, liebe oder hasse, liegt kein »Bewußtsein von« vor, sondern ein bewußt vollzogenes Sein, das mir nicht frontal gegenübersteht. Natürlich ist für die Freude und die Begeisterung immer ein »Bewußtsein von« dem Objekt, über das ich mich freue und begeistere, vorausgesetzt. Aber die Antworten, die Akte der Freude und Begeisterung selbst, sind kein »Bewußtsein von« sondern bewußt Seiende. Dahin gehören auch alle Akte der Erkenntnis selbst. Das Sehen ist mir nicht gegeben, wie das Gesehene. Ich vollziehe das Sehen, bin mir bewußt, daß ich sehe, aber in einem lateralen, nicht in einem frontalen Bewußtsein von.« Hildebrand, *Ästhetik I*, 32. Vgl. Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 61; Cajthaml, *Analyse und Kritik des Relativismus*, 110f.

⁹¹ Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 150f.

⁹² Ebd., 60-61.

Grad ist⁹³, so kann er dennoch diese synthetische Erkenntnis, die er durch »Hinschauen« auf das ideale und notwendige Wesen des euklidischen Dreiecks gewonnen hat, bezweifeln. Er kann sich z. B. im Sinne KANTS transzendentaler Erkenntnistheorie »*inzureden versuchen*«, dass die Innenwinkelsumme euklidischer Dreiecke nicht auf Grund des *notwendigen intelligiblen idealen Wesens des Dreiecks*, des »Ding an sich« (*Noumenon*), sondern nur aufgrund der *seinem Denken vorgegebenen reinen Anschauungsform des Raumes*⁹⁴, also nicht wesensnotwendig, sondern aufgrund bloßer *psychologischer* Notwendigkeit⁹⁵ (*Denknotwendigkeit*, einem *Phainomena*) als 180 Grad erscheine und er nun »*rückschließend*« den obigen erwähnten wesensnotwendigen Sachverhalt, dass jeder echte Erkenntnisakt immer eine Person, die etwas erkennt, voraussetzt, und somit auch das in einem solchen Akt das im Vollzugsbewusstsein mitgegebene Wissen um die Existenz der eigenen Person bezweifeln.

⁹³ Natürlich handelt es sich hier um ein »euklidisches Dreieck«. Im Gegensatz zum euklidischen Dreieck ist Innenwinkelsumme des sphärischen Dreiecks nicht konstant.

⁹⁴ Hierzu schreibt Kant: »Der Raum ist nichts anderes, als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist. Weil nun die Rezeptivität des Subjekts, von Gegenständen affiziert zu werden, notwendigerweise vor allen Anschauungen dieser Objekte vorhergeht, so läßt sich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori im Gemüte gegeben sein könne, und wie sie als eine reine Anschauung, in der alle Gegenstände bestimmt werden müssen, Prinzipien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthalten könne. Wir können demnach nur aus dem Standpunkte eines Menschen, vom Raum, von ausgedehnten Wesen usw. reden. Gehen wir von der subjektiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äußere Anschauung bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen affiziert werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts. Dieses Prädikat wird den Dingen nur insofern beigelegt, als sie uns erscheinen, d. i. Gegenstände der Sinnlichkeit sind. Die beständige Form dieser Rezeptivität, welche wir Sinnlichkeit nennen, ist eine notwendige Bedingung aller Verhältnisse, darinnen Gegenstände als außer uns angeschaut werden, und, wenn man von diesen Gegenständen abstrahiert, eine reine Anschauung, welche den Namen Raum führt. Weil wir die besonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, sondern nur ihrer Erscheinungen machen können, so können wir wohl sagen, daß der Raum alle Dinge befasse, die uns äußerlich erscheinen mögen, aber nicht alle Dinge an sich selbst, sie mögen nun angeschaut werden oder nicht, oder auch von welchem Subjekt man wolle. Denn wir können von den Anschauungen anderer denkenden Wesen gar nicht urteilen, ob sie an die nämlichen Bedingungen gebunden seien, welche unsere Anschauung einschränken und für uns allgemein gültig sind.« Kant, *KrV*, B 42-43.

Vgl. auch Cajthaml, *Analyse und Kritik des Relativismus*, 56ff.

⁹⁵ Als »klassisches« Beispiel für eine solche kann angeführt werden, dass es für die menschliche Person rein psychologisch nicht möglich ist, verschiedene geistige Tätigkeiten gleichzeitig mit der selben intensiven Aufmerksamkeit auszuführen bzw. zu reflektieren. Es gibt aber noch andere Arten von psychologischen Denknotwendigkeiten vgl. hierzu Seifert, *Back to Things in Themselves*, 254.: »There are two types of psychological necessity and of corresponding impossibility. Both are different from *essential* necessity in general, and from essential necessities about psychological data (such as that each act of will presupposes the cognition of the willed object) in particular. There are first empirical psychological necessities such as that man cannot pay full attention to five different activities at the same time. These have the character of a 'necessity of nature' related to the human psyche, and differ from essential necessity in the ways spelled out above. The second type of psychological necessity/impossibility is present when there is an *immanent* reason *within* our psychic life for having to think or not to think, to imagine or not to imagine, and so on, something 'objective.' This necessity may project some merely subjective psychological connection into the objective world. In this way, a man who is told that he can make gold out of dust only if he never thinks of white bears, may never be able to turn dust into gold, if only for no other reason than that, psychologically, he can no longer fail to think of white bears whenever he intends to make gold.« Siehe auch Ledić, *Heideggers »Sach-Verhalt« und Sachverhalte an sich*, 459ff.

2.2.2 Von der »unbezweifelbaren« Erkenntnis im radikalen Zweifel

Das Erstaunliche und ganz »Unvermutete« an einem solchen radikalen Skeptizismus, an einem so radikalen Zweifel ist, dass er letztendlich wieder zu der Erkenntnis des gerade bezweifelten, aber eigentlich *unbezweifelbaren* Sachverhaltes führt, nämlich der Erkenntnis, dass *nur* eine existierende Person, die sich u. a. des eigenen Zweifels bewusst ist, zweifeln kann (*dubitare se intelligit*).⁹⁶ Denn es liegt im Wesen des Zweifels begründet, wie u.a. mit HILDEBRAND, SEIFERT, WENISCH, CAJTHAML und LEDIĆ *gesehen* werden kann, »daß jeder, der zweifelt, nicht nur auf das Objekt seines Zweifels intentional gerichtet ist, sondern daß er dabei auch von *sich selbst* ein Bewußtsein hat.«⁹⁷

Dies ist die große Entdeckung des heiligen AUGUSTINUS, die er wie folgt ausdrückt:

»Wer möchte jedoch zweifeln, daß er lebe, sich erinnere, einsehe, wolle, denke, wisse und urteile? Auch wenn man nämlich zweifelt, lebt man; wenn man zweifelt, erinnert man sich, woran man zweifelt; wenn man zweifelt, sieht man ein, daß man zweifelt; wenn man zweifelt, will man Sicherheit haben; wenn man zweifelt, denkt man; wenn man zweifelt, weiß man, daß man nicht weiß; wenn man zweifelt, urteilt man, daß man nicht voreilig seine Zustimmung geben dürfe. Wenn also jemand an allem anderen zweifelt, an all dem darf er nicht zweifeln. Wenn es diese Vorgänge nicht gäbe, könnte er überhaupt über nichts zweifeln.«⁹⁸

Ein weiterer wichtiger Text AUGUSTINUS, in dem er deutlich macht, dass sich ein geistiges Subjekt nur täuschen kann, wenn es real existiert und sich des Gegenstandes oder Sachverhaltes, der Gegenstand der Täuschung ist, bewusst ist, ist der folgende:

»Wenn ich mich nämlich täusche, dann bin ich. Denn wer nicht ist, kann sich natürlich auch nicht täuschen; und demnach bin ich, wenn ich mich täusche. Weil ich also bin, wenn ich mich täusche, wie sollte ich mich über mein Sein irren, da es doch gewiß ist, gerade wenn ich mich irre. Also selbst wenn ich mich irrte, so müßte ich doch eben sein, um mich irren zu können, und demnach irre ich mich ohne Zweifel nicht in dem Bewußtsein, daß ich bin. Folglich

⁹⁶ Vgl. hierzu auch Hildebrand, "Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt"; Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 151ff; Wenisch, *Die Philosophie und ihre Methode.*, 34-37; Cajthaml, *Analyse und Kritik des Relativismus*, 109ff; Ledić, *Heideggers »Sach-Verhalt« und Sachverhalte an sich*, 437ff.

⁹⁷ Cajthaml, *Analyse und Kritik des Relativismus*, 114. (kursive Hervorhebung durch R. B.)

⁹⁸ Die Übersetzung ist von Michael Schmaus. Die Originalstelle lautet wie folgt: »Vivere se tamen et meminisse et intellegere et velle et cogitare et scire et iudicare quis dubitet? Quoandoquidem etiam si dubitat, vivit; si dubitat, unde dubitet meminit; si dubitat, dubitare se intellegit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur alicunde dubitat de his omnibus dubitare non debet quae si non essent, de ulla re dubitare non posset.« Augustinus, *De Civitate Dei*, X, 14, (399 – 419). Vgl. hierzu auch Seifert: »Ferner verstehe und *weiß ich, daß ich zweifle* – doch nicht nur das, sondern ich sehe die ewige Wahrheit ein, daß niemals ein unbewußtes, apersonales Wesen zweifeln könnte. Ich sehe ein, daß es notwendig zum Wesen des Zweifels gehört, bewußt vollzogen zu werden und nicht nur das: Im Unterschied zum ebenfalls bewußt erlebten, dumpfen Schmerz gehört auch zum Wesen des Zweifels, so sehr bewußt zu sein, daß man auch reflexiv wissen und sagen kann, daß man zweifelt. Ein Mensch in einem dumpfen Bewußtseinszustand kann Schmerz fühlen, aber nicht zweifeln (Ja sogar ein Tier kann Schmerz fühlen.) Ich sehe also ein, *daß niemand je zweifeln könnte, ohne verstehen zu können, daß er zweifelt.*« Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 153.

täusche ich mich auch darin nicht, daß ich um dieses mein Bewußtsein weiß. Denn so gut ich weiß, daß ich bin, weiß ich eben auch, daß ich weiß.«⁹⁹

DESCARTES greift, jedenfalls der Sache nach¹⁰⁰, diese fundamentale Entdeckung des AUGUSTINUS in seinem »cogito sum« wieder auf.¹⁰¹ Er schreibt, »seinen« methodischen Zweifel begründend:

»Daher, weil unsere Sinne uns manchmal täuschen, wollte ich unterstellen [supposer], daß es keine Sache gäbe, die so wäre, wie sie sie uns einbilden [imaginer] lassen. Und weil es Menschen gibt, die sich beim Nachdenken vertun, sogar wenn sie die einfachsten Stoffe der Geometrie berühren, und in ihnen zu Fehlschlüssen kommen, schloß ich, daß ich genauso so dem Fehler [faillir] unterworfen wäre, wie jeder andere, und ich wies alle Begründungen als falsch zurück, die ich vorher für Beweise gehalten hatte. Und schließlich, im Erwägen, daß genau die gleichen Gedanken, die wir haben, wenn wir wach sind, uns auch kommen können, wenn wir schlafen, ohne daß es auch nur eine[n] davon gäbe, zu der Zeit, die wahr wäre, entschloß ich vorzugeben [feindre], daß alle die Dinge, die mir jemals eingefallen sind [entrées en l'esprit] nicht wahrer wären als die Trugbilder meiner Träume. Aber sofort [aussitôt après] fiel mir auf, daß, während ich so zu denken versuchte, daß alles falsch wäre, es doch notwendigerweise zutraf, daß ich, der es dachte, etwas sei. Und feststellend, daß diese Wahrheit »ich denke, also bin ich« [je pense, donc je suis] so fest und gesichert sei, daß alle die ausgefallensten Unterstellungen der Skeptiker nicht fähig seien, sie zu erschüttern, so urteilte ich, daß ich sie annehmen könne, und zwar ohne Gewissensbisse, als den ersten Grundsatz der Philosophie, den ich suchte.«¹⁰²

Es gilt, sich diese durch Augustinus und Descartes dargelegten Einsichten bezüglich der absoluten Gewissheit der Existenz der eigenen Person in ihrer ganzen metaphysischen Tiefe vor Augen zu führen¹⁰³ und die Einzigartigkeit, mit der einem das eigene personale Sein *direkt* gegeben ist, in Abgrenzung zu anderen weniger *intimen* Formen des Gegebenseins zu sehen.

⁹⁹ Übersetzt von Alfred Schröder. Die Originalstelle lautet: »si enim fallor, sum. nam qui non est, utique nec falli potest: ac per hoc sum, si fallor. quia sum ergo, si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer, procul dubio in eo, quod me noui esse, non fallor. consequens est autem, ut etiam in eo, quod me noui nosse, non fallar. sicut enim noui esse me, ita noui etiam hoc ipsum, nosse me.« Augustinus, *De Civitate Dei*, XI, 26 (413 – 426).

¹⁰⁰ Ob dies auch historisch belegt ist, scheint noch nicht ganz gesichert zu sein, kann aber vermutet werden. Von Descartes sind jedenfalls Briefe überliefert, in denen er sich mit seinem »cogito« Argument und der Ähnlichkeit mit Gedanken von Augustinus beschäftigt. Vgl. hierzu Kany, *Augustins Trinitätsdenken*, 287ff.

¹⁰¹ Vgl. Horn, *Augustinus, De civitate dei*, 109-130. Es gibt mindestens sechs Stellen in den Werken Augustinus die eine große Ähnlichkeit mit Descartes' »cogito« Argument aufweisen, nämlich in *Soliloquia* II 1,2; in *De beata vita* 2,7; in *De vera religione* 39,73; in *De civitate Dei* XI 26; in *De trinitate* X 10,14; in *De trinitate* 12,21 und in *De libero arbitrio* II 3,7.

¹⁰² Descartes übersetzt durch Hans-Heinrich Fortmann. René Descartes - Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences. Leyden 1637. 2010-07-31. URL: <http://www.zum.de/Faecher/D/SH/descdisc.htm>. Accessed: 2010-07-31. (Archiviert durch WebCite® unter <http://www.webcitation.org/5rdY75QhJ>).

¹⁰³ Diese Einsichten sollten von allen *Missinterpretationen*, die z. B. im »cogito« Argument Descartes den Ausgangspunkt der »modernen« und dekadenten Philosophie sehen, da z. B. ihrer Meinung nach das »cogito« Argument Descartes in Richtung des »esse sequitur agere« zu interpretieren sei, befreit werden.

2.2.3 Von der einzigartigen »Realitätserfahrung« meiner selbst

Das »cogito« ist somit eine *einzigartige »Realitätserfahrung«* meiner selbst, meines bewussten personalen Seins, die nicht auf bloße Realkonstatierung reduzierbar ist. Diese *einzigartige »Realitätserfahrung«* meiner selbst zeichnet sich überdies auch dadurch aus, so ist mit SEIFERT zu betonen, dass »mir auch deren ›Sosein‹, deren intelligible Wesenheit mitgegeben« ist und deshalb im Anschluss an diese, mir unabhängig von der gemachten Erfahrung des eigenen Vollzugsbewusstseins, bekannt ist. Habe ich als geistiges Subjekt etwas erkannt, wird mir durch diese *einzigartige »Realitätserfahrung«* meiner selbst als Erkennender, durch meinen Erkenntnisakt, den ich selbst erfahre, auch das intelligible Wesen der Erkenntnis mitgegeben¹⁰⁴, sodass ich auch dann überaktuell, also unabhängig davon, ob »ich« gerade etwas erkenne oder nicht, das notwendige und intelligible Wesen der Erkenntnis *kontemplieren* kann.¹⁰⁵ Durch bzw. im »cogito« wird somit auch der »Unterschied zwischen dem substantiellen Sein der Person und den von dieser Person getragenen Akten, das Wesen vom Zweifel, Erkenntnis etc.«¹⁰⁶ erkannt.

Ferner wird auch durch die oben erwähnten Akte, in denen das eigene personale Sein *direkt* gegeben ist und die anschließenden Reflexionsprozesse, die dieses direkte Sichselbstgegebensein und das Selbstbewusstsein zum Thema machen, was überdies auch ein Charakteristikum der realen Person ist und im »Ich« in gleichzeitiger Abgrenzung bzw. Gegenüberstellung zum »Du« ausgedrückt wird, das eigene Sein als einmaliger *Selbst-Stand* (Hedwig CONRAD-MARTIUS), als ὑπόστασις, als οὐσία¹⁰⁷ (Substanz¹⁰⁸) erkannt, also etwas,

¹⁰⁴ Dies kann in Anlehnung an den heiligen Bonaventura auch als *contuitio* bezeichnet werden.

¹⁰⁵ Vgl. Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 204.

¹⁰⁶ Ebd., 205.

¹⁰⁷ Vgl. auch Steins »Versuch einer Klärung des Begriffs οὐσία« Stein, *Endliches und Ewiges Sein*, 121ff.

¹⁰⁸ Wie schon zu Anfang betont, zeichnet sich jede Substanz durch folgende drei Grundcharakteristika aus: nämlich durch »Selbststand«, »Für-sich-Seiendes«; »reale individuelle Ganzheit« und unreduzierbares zugrundeliegendes Sein. Außerdem gilt: »Wenn wir Gegenstände oder Substanzen als existierende erfahren, erfahren wir die Substanz *als solche* gewiß nicht durch unsere Sinne. Vielmehr erfassen wir in einer verstandesmäßigen, wenn auch meist nur vorphilosophischen, Einsicht, daß die Eigenschaften, die wir durch unsere Sinne wahrnehmen (z.B. Farbe, Gestalt, Gewicht oder Festigkeit usw.), in einer Substanz inhärieren müssen, daß sie nicht einfach ›in der Luft hängen‹ können. Wenn wir deshalb in der Erfahrung wahrnehmbarer Objekte nicht nur der Existenz von Farben, Gestalten und Tönen, die wir mit den Sinnen wahrnehmen, sondern auch existierende Dinge, Lebewesen oder Substanzen begegnen, gehen wir weit über das hinaus, was uns buchstäblich und im strikten Sinne durch die Sinne gegeben ist. In einem einzigen Akt verstandesmäßigen Verstehens erfassen wir den existierenden Gegenstand, der dem, was wir durch unsere Sinne erfahren zugrundeliegt.« Seifert, *Sein und Wesen*, 370.

das nicht in etwas anderes inhärieren kann¹⁰⁹, sowie als das, was die »ontologische Identität« der Menschen ausmacht.

Mit HILDEBRAND darf noch einmal zusammenfassend die Einzigartigkeit und Besonderheit des »cogito« Argumentes betont und herausgestellt werden. Er schreibt:

»das Selbstbewußtsein ist kein *Bewußtsein von*, es ist nicht ein Bewußtsein von etwas, von einem Gegenstand, es ist ein realer Vollzug meines Selbst. Hier berühre ich die volle Realität in einzigartiger Weise. Es ist gar nicht nur ein *cogito, ergo sum*, es ist ein *cogito, sum*. Es braucht gar kein *ergo*. Und in jedem Idealismus reduziert man ja irgendwie das volle reale objektive Sein auf ein bloßes Mir-Erscheinen. Man spricht ihm nur die Form der Existenz zu, die ein bloßes Objekt meines Bewußtseins hat, ein *bloßes* Etwas, das nichts anderes ist als *bloß* ein Objekt meines Bewußtseins. Das *fallor, sum* oder *cogito, ergo sum* hingegen urgiert die radikale Verschiedenheit des objektiven, realen und bewußten Seins eines Aktes der Person und mit ihr der voll realen Person, *von* dem bloßen Gegenstand eines »Bewußtseins von.«¹¹⁰

»Selbst wenn ich mich täusche, wenn der Gegenstand auf der Objektseite, der sich als real präsentiert hat, zum bloßen Schein herabsinkt, bleibt die Realität des Aktes der Täuschung und mit ihr die Realität der eigenen Person völlig unberührt. Und wiederum: die Tatsache, daß ein Wahrgenommenes ein bloßer Schein ist, setzt wesensmäßig die Realität einer Person voraus. Nur einer Person kann etwas scheinen. Ein Gegenstand kann entweder sein oder nicht sein, wenn wir von der Person abstrahieren. Aber in dem Moment, wo es einen Schein gibt, wo etwas, was nicht wirklich existiert, nur so erscheint, erscheint es *jemandem, einem Bewußtsein*; und dieses Bewußtsein selbst kann nicht wieder ein bloßer Schein sein, sonst müßte es ja wieder einem anderen Bewußtsein erscheinen, und so *ad infinitum*. Die Tatsache, daß es einen Schein gibt, garantiert die volle reale Existenz einer Person.«¹¹¹

Überdies ist zu bedenken, dass das, was in der ontologischen Wirklichkeit das Nachfolgende, also die Wirkung einer Ursache, in der Epistemologie das erste, der Grund der Erkenntnis, der Erkenntnisgrund¹¹² sein kann.

¹⁰⁹ Vgl. hierzu Seifert, »Dimensionen und Quellen der Menschenwürde,« 53f. »Es leuchtet im Blick auf den Subjektcharakter der Person und insbesondere im Blick auf die Freiheit der Person ein, daß sie unmöglich bloße Eigenschaft irgendeines anderen Dinges sein kann, sondern in sich selber im Sein stehen muß, wenn sie überhaupt Person ist: daß sie also autonom selber etwas ist und nicht nur *in etwas anderem* Dasein hat wie eine Farbe oder Gestalt eines Dinges oder auch wie ein Fühlen und Wollen. Person steht sogar notwendig und in archetypischer Form in sich im Sein. Die Person darf niemals als bloßer Aspekt oder als Eigenschaft von etwas anderem aufgefaßt werden. Wäre die Person daher nur ein Produkt oder eine Eigenschaft des Staates, der Gesellschaft, der Materie, des Gehirns, oder auch nur ein Bündel von Wahrnehmungen ohne zugrundeliegendes Selbst und in sich stehendes Subjekt, so wäre sie keine Person, weil sie dann des ersten grundlegenden Wesensmerkmals der Person entraten würde, das wir Substanz nennen können. Jeder Materialismus, der die Person nur als ein Epiphänomen des Hirns ansieht, verkennt diesen substantiellen Charakter der Person ebenso wie jede andere Auffassung, der zufolge Personen bloß Wirkungen oder Aspekte von irgend etwas anderem wären, und seien diese „Aspekte“ eines anderen Dinges, auf die man die Person reduzieren möchte, sogar Akzidenzien und Erscheinungsweisen Gottes, wie der Pantheismus lehrt. Jede Philosophie, die das substantielle autonome Sein der Person als in sich selber stehend leugnet, leugnet daher die Person selbst.« (Die Hervorhebungen durch Sperrung ist von R.B.)

¹¹⁰ Hildebrand, »Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens,« 238.

¹¹¹ Hildebrand, »Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt,« 233.

¹¹² Vgl. hierzu Seifert, *Wahrheit und Person I*, 309f.: »wenn man sagt, der Erkenntnisgrund für das Wahrnehmen von Feuer läge in der Wahrnehmung von Rauch und der Kenntnis eines allgemeinen empirischen Gesetzes des Verhältnisses zwischen Feuer und Rauch. Während in der realen Welt das Feuer die Ursache des Rauches ist, ist also im Erkenntnisbereich oft umgekehrt die Rauchwahrnehmung Grund für die Erkenntnis des Feuers. Oft verhalten sich übrigens die empirischen oder auch die apriorischen inhaltlichen rein ontischen Grund-Folge-Verhältnisse von Sachverhalten gegenüber den logischen Implikationen von Sachverhalten und Urteilen umgekehrt, ähnlich wie im Verhältnis zwischen Ursachen und Wirkungen innerhalb der realen Welt das

Diese Überlegungen bewahren vor dem in ihren Konsequenzen »verheerenden« Missverständnis bzw. Missinterpretation des »si fallor sum« oder des »cogito sum«, in dem Sinne, dass die menschliche Person erst dann als seiend / existierend betrachtet wird, *wenn / weil* sie denkt. Es darf, mangels eines zureichenden Grundes, kein Kausalnexus zwischen dem Denken als der Ursache des Personsein angenommen werden. Mit dieser falschen Annahme würde der Annehmende den *informalen* Paralogismus der schwachen Induktion, auch *cum post hoc, ergo propter hoc*¹¹³ genannt, begehen und die richtige Erkenntnis der Scholastiker, die sie im Diktum *agere sequitur esse*, ausdrückten, verkennen. Der Mensch ist also nicht menschliche Person, *weil* er sich selbst als »denkendes, selbstbewusstes Ich« erkennt, sondern der Mensch erkennt sich selbst als denkendes, selbstbewusstes Ich«, weil er dies ontologisch ist, nämlich menschliche Person.

Auch ist ein rechtes Verständnis und eine Differenzierung, was mit dem Ausdruck »subjektiv« und »objektiv« gemeint ist, für diese Thematik von entscheidender Wichtigkeit.¹¹⁴ Ferner darf nicht einfach alles, was mit dem personalen Sein in Zusammenhang steht, und aufgrund *dessen* als weniger objektiv angesehen wird, als bewusstseinslose Dinge, angesehen werden.¹¹⁵

Ferner vermag das richtig verstandene »si fallor sum« bzw. »cogito sum« die Einsicht in die Substantialität und ontologischen Identität und Einheit der eigenen menschlichen Person und in das eidetische intelligible notwendige Wesen der Person zu vermitteln, so dass auch erkannt werden kann, das alles rein Akzidentelle keine Person sein kann.

»Es besteht [nämlich] eine Urbeziehung zwischen intelligiblen Sosein der Person und konkreten Personen. Denn alle Wesenseigenschaften der Person, das heißt, alle Eigenschaften, die ich in der »eidetischen Intuition« als *wesenhaft* der Person eigen erfasse, wie freier Wille, Bewußtsein, ihre verschiedenen Akte usw. – all dies sind ja Eigenschaften, die nicht die »Wesenheit der Person« selbst, sondern ausschließlich konkrete, existierende Personen besitzen.«¹¹⁶

Abhängigkeitsverhältnis oft umgekehrt wie im Bereich von Erkenntnisgründen verläuft: derselbe Sachverhalt, der in der wirklichen Welt *Folge* eines anderen ist, ist in der Sphäre des Erkenntnislebens *Grund* desselben; dasselbe, was in der wirklichen Welt *Wirkung* eines anderen Ereignisses ist, kann in einem logischen Schluß und auch in der Erkenntnis *Grund* sein: Grund der Wahrheit einer Konklusion oder, wenn derselbe Grund *erkannt* wird, Grund der Erkenntnis und in gewissem Sinne Ursache derselben sein, wenn man den Ursachebegriff ausdehnt. Was also in der wirklichen Welt Grund und Ursache ist, wird in der Sphäre des Erkenntnisgrundes Begründetes, und was ontologisch gesehen Wirkung ist, ist oft im Reich der Erkenntnis Grund.«

¹¹³ Auf Deutsch: *mit diesem, also deswegen*.

¹¹⁴ Siehe hierzu: Hildebrand, *Was ist Philosophie?*, Kap. 5. Vgl. auch Wojtyła, *Person und Tat*, 69ff.

¹¹⁵ Vgl. Hildebrand, *Was ist Philosophie?*, Kap. 5.

¹¹⁶ Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 245.

2.2.4 Kritik an der Kritik des »cogito sum«

Diese Erkenntnis steht im diametralen Gegensatz zu einigen Behauptungen¹¹⁷ von LOCKE¹¹⁸, HUME¹¹⁹ und KANT¹²⁰, sowie zu den durch ihr Denken begründeten Schulen¹²¹. Auf diese Behauptungen sei im Anschluss näher eingegangen.

Diese Erkenntnisse bilden das Fundament der Antwort auf die Ausgangsfrage nach der Erkenntnis von Personsein. Sie sind von einzigartiger Direktheit und »Unvermitteltheit« wie keine andere Erkenntnis, durch sie hat der Mensch ein absolut sicheres Wissen, dass er als einmalige menschliche Person real existiert.¹²²

Nicht die äußeren Sinne *alleine* erkennen, dass »ich« als reale Person existiere, diese Erkenntnis ist keine *reine* Sinneserkenntnis, sondern eine intuitiv gegebene geistige Erkenntnis, eine »geistige Selbsterkenntnis«¹²³. Es ist auch ferner keine durch irgendwelche Abstraktionsprozesse gewonnene, da die Erkenntnis einer realen Person nicht einfach eine bloße Wesenserkenntnis, eine Erkenntnis eines idealen Wesens ist, sondern eine einzigartige und höchst verwunderliche Erkenntnis eines realen, einmaligen und individuellen geistigen Subjektes, in seiner »Diesheit« (*haecceitas*), wie DUNS SCOTUS es ausdrückt. Und selbst die »eidetische Einsicht« in das notwendige und intelligible Wesen der Person wird *nicht* durch

¹¹⁷ Die hier, da sie einer eigenen umfassenden Behandlung bedürften, lediglich paraphrasierend erwähnt werden können.

¹¹⁸ Z. B. Diese m. E. grundlegend falsche Behauptung. »This may show us wherein personal identity consists: not in the identity of substance, but, as I have said, in the identity of consciousness, wherein if Socrates and the present mayor of Queinborough agree, they are the same person: if the same Socrates waking and sleeping do not partake of the same consciousness, Socrates waking and sleeping is not the same person. And to punish Socrates waking for what sleeping Socrates thought, and waking Socrates was never conscious of, would be no more of right, than to punish one twin for what his brother-twin did, whereof he knew nothing, because their outsides were so like, that they could not be distinguished; for such twins have been seen.« Locke, *An essay concerning human understanding*, 460.

¹¹⁹ Locke folgend, leugnet Hume die Existenz von Substanzen, wie nachfolgende Zitate verdeutlichen, und verkennt schon deswegen das *wirkliche* Wesen der Person. »As to the first question, we may observe that what we call a mind, is nothing but a heap or collection of different perceptions united together by certain relations, and supposed, though falsely, to be endowed with a perfect simplicity and identity.« Hume, *A Treatise of Human Nature*, 268. »But setting aside some metaphysicians of this kind, I may venture to affirm of the rest of mankind that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement.« Ebd., 321.

¹²⁰ Auf Kant wird noch weiter unten eingegangen.

¹²¹ Es ist Seifert zuzustimmen, wenn er schreibt: »Nicht Descartes' zentrale Einsicht, [also die der absolut gewissen Erkenntnis der eigenen personalen Existenz, die im »cogito« gewonnen werden kann] sondern vielmehr deren Bekämpfung bildet einen Grundzug der Neueren Philosophie.« Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 167.

¹²² Dieses Wissen wird in der Gesellschaft und im Alltag i. d. R. als selbstverständlich vorausgesetzt, etwa, wenn ein Mensch für seine freien Taten durch den Staat zur Verantwortung gezogen wird.

¹²³ Seifert spricht, wie noch weiter unten zitiert wird, von einer »besonderen Art *geistiger* Wahrnehmung und verstandesmäßigen Verstehens, in denen wir [...] Personen sowie deren reale Existenz erfassen.« Seifert, *Sein und Wesen*, 372. Vgl. ferner Seiferts Gedanken zur richtigen Interpretation des scholastischen Diktums: »Nihil est in intellectus quod non prius fuerit in sensu« (Nichts ist im Verstand, was nicht vorher in den Sinnen war.) Ebd., 372ff.

irgendwelche Abstraktionsprozesse erreicht, vielmehr besitzen »die notwendigen Wesenheiten eine schon vor jeder Abstraktion bestehende, echte Allgemeinheit [...], die sich unserem Geiste als solche in ihrer Notwendigkeit aufdrängt«¹²⁴

Auf die Individualität bzw. Einmaligkeit der Person und ihrer Erkenntnis soll im anschließenden Kapitel noch genauer eingegangen werden.

An und für sich genügt schon der »Blick auf die Wirklichkeit« und insbesondere auf die vielen notwendigen Wesenheiten (z. B. das Wesen der Erkenntnis, des Zweifels, der Person etc.) und die in ihnen gründenden notwendigen Sachverhalte, die in ihrem So-sein-müssen und Nicht-anders-sein-können erkennbar sind, um jedweden Immanentismus als bloßes »Konstrukt« des menschlichen Geistes zu entlarven.¹²⁵

Deshalb können in diesem Kontext auch nur exemplarisch und paraphrasierend die Widersprüche im Denken Kants als eines »großen Gegners« der oben dargelegten Deutung des »Cogito«-Argumentes, angedeutet werden.

KANTS gesamte Kritik, bzw., transzendente Erkenntnistheorie beruht auf folgender, m. E., falscher, da kontraevidenter *Hypothese*. KANT schreibt, seine »Gedanken« mit denen des KOPERNIKUS vergleichend, in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner *Kritik der reinen Vernunft* wie folgt:

»Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten, aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis [sic] richten.«¹²⁶

KANTS Hypothese entspringt also, seinen eigenen Worten zufolge, der Hoffnung, »in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fort[zukommen]«.

Aus KANTS gerade zitierter Hypothese folgt auch, dass er DESCARTES »cogito« als falsch verwerfen muss, da es, wenn es gültig wäre, wie KANT richtig erkennt, »dieser ganzen Kritik ein Ende macht und gebieten würde, es beim Alten bewenden zu lassen.«¹²⁷ Auf das »cogito« eingehend, begründet KANT die »Ungültigkeit« desselben wie folgt:

»Nicht dadurch, daß ich bloß denke, erkenne ich irgendein Objekt, sondern nur dadurch, daß ich eine gegebene Anschauung in Absicht auf die Einheit des Bewußtseins, darin alles Denken besteht, bestimme, kann ich irgend einen Gegenstand erkennen. Also erkenne ich mich nicht

¹²⁴ Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 243.

¹²⁵ Mag dies vielen auch als naiv erscheinen, wird dieser Vorwurf gerne angenommen – denn es bedarf dieser Naivität, dieser Unbefangenheit, um einen freien, von allen menschlichen »Systemkonstrukten« befreiten Blick auf die Wirklichkeit haben zu können. Nicht ich möchte lehren, wie die Wirklichkeit ist, sondern sie soll mich belehren, wie sie ist, damit ich ihr hörig, das Geschaute aussprechen darf.

¹²⁶ Kant, *KrV*, B XVI.

¹²⁷ Ebd., B 410.

selbst dadurch, daß ich mich meiner als denkend bewußt bin, sondern wenn ich mir die Anschauung meiner selbst, als in Ansehung der Funktion des Denkens bestimmt, bewußt bin.«¹²⁸

»Ein großer, ja sogar der einzige Stein des Anstoßes wider unsere ganze Kritik würde es sein, wenn es eine Möglichkeit gäbe, a priori zu beweisen, daß alle denkenden Wesen an sich einfache Substanzen sind, als solche also (welches eine Folge aus dem nämlichen Beweisgrunde ist) Persönlichkeit unzertrennlich bei sich führen, und sich ihrer von aller Materie abgesonderten Existenz bewußt sind. Denn auf diese Art hätten wir doch einen Schritt über die Sinnenwelt hinaus getan, wir wären in das Feld der Noumenen getreten, und nun spreche uns niemand die Befugnis ab, in diesem uns weiter auszubreiten, anzubauen, und, nachdem einen jeden sein Glückstern begünstigt, darin Besitz zu nehmen. Denn der Satz: Ein jedes denkende Wesen, als ein solches, ist einfache Substanz; ist ein synthetischer Satz a priori, weil er erstlich über den ihm zum Grunde gelegten Begriff hinausgeht und die Art des Daseins zum Denken überhaupt dazutut, und zweitens zu jenem Begriffe ein Prädikat (der Einfachheit) hinzufügt, welches in gar keiner Erfahrung gegeben werden kann. Also sind synthetische Sätze a priori nicht bloß, wie wir behauptet haben, in Beziehung auf Gegenstände möglicher Erfahrung, und zwar als Prinzipien der Möglichkeit dieser Erfahrung selbst, tunlich und zulässig, sondern sie können auch auf Dinge überhaupt und an sich selbst gehen, welche Folgerung dieser ganzen Kritik ein Ende macht und gebieten würde, es beim Alten bewenden zu lassen.«¹²⁹

Im Rückgriff auf HILDEBRANDS und SEIFERTS kantkritische Darlegungen sei hier auf Widersprüchlichkeiten im Denken KANTS hingewiesen. Wie HILDEBRAND gezeigt hat,¹³⁰ gibt es zwei grundlegend verschiedene Bedeutungen des Ausdrucks »Erfahrung«. Einmal können mit »Erfahrung« Realkonstatierungen von konkreten Dingen gemeint sein, außerdem kann mit Erfahrung aber auch eine geistige »Berührung« mit dem Sosein eidetischer notwendiger und intelligibler Wesen, wie z. B. dem des Zweifels, gemeint sein.¹³¹

Weiter ausführend schreibt HILDEBRAND:

»Diese beiden verschiedenen Bedeutungen entsprechend gibt es zwei gleicherweise verschiedene Bedeutungen des Satzes: ›Das Apriori ist unabhängig von der Erfahrung.« In jedem Fall bedeute Apriori etwas anderes. Für die Erkenntnis eines absolut gewissen und wesensnotwendigen Sachverhaltes ist nur die Unabhängigkeit von Erfahrung im Sinne von Realkonstatierung und Induktion erforderlich, keineswegs aber die Unabhängigkeit von jeder Soseinserfahrung.«¹³²

KANT kommt der große Verdienst zu, auf die in der Philosophie fundamentale Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen (Sätzen) a priori hingewiesen zu haben.

¹²⁸ Ebd., B 406.

¹²⁹ Ebd., B 409-410.

¹³⁰ Vgl. Hildebrand, *Was ist Philosophie?*, 83ff. Hildebrands Unterscheidungen (die verschiedenen Bedeutungen von »Erfahrung« und »a priori«) haben eine für die gesamte Philosophie fundamentale Bedeutung, was durch ihre Wichtigkeit innerhalb der angedeuteten Kantkritik deutlich wird. Vgl. auch Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 129ff.

¹³¹ Hildebrand erläutert seine fundamentale Unterscheidung auf folgende Weise: »Es gibt also zwei völlig verschiedene Begriffe von Erfahrung. Der eine bezieht sich auf die Beobachtung einzelner realer Seiender und auf Induktion. Der andere meint jene konkrete Erschließung eines Soseins.« Hildebrand, *Was ist Philosophie?*, 84.

¹³² Ebd.

Jedoch bemerkt KANT nicht die Äquivokation im Begriff »Erfahrung« und konfundiert die eben erwähnten völlig verschieden Bedeutungen von »Erfahrung« mangels einer genauen, aber notwendigen Differenzierung. Er versteht deswegen fälschlicherweise unter den Erkenntnissen a priori all dasjenige, was von *jeglicher* Erfahrung unabhängig ist.¹³³ Da aber nach KANT, wie LEDIĆ ausführt¹³⁴, der Mensch nur »Erfahrung auf Erfahrung im Sinn der Realkonstatierung und Induktion« hat, ihm »nur *Sensibilia* gegeben sein können«, »*Intelligibilia* hingegen [...] sich dem Verstand niemals von außen [...] erschließen«, können die synthetischen Urteile (Sätze) a priori für ihn wohl wahr, aber nur *tautologisch* wahr sein.

Deswegen macht KANT der Metaphysik, wie sie bis dato verstanden wurde, den Vorwurf *tautologisch* zu sein, da sie nur Sätze (Urteile) enthalte, die lediglich deshalb wahr seien, weil sie nur solche Prädikatsbegriffe »als notwendig zum Subjekt gehörig bezeichnet, [die] »sie selbst zuerst im Begriff hineingelegt hatte.«¹³⁵ Aus diesem Mißstand, der nach Meinung von KANT letztendlich die Metaphysik als Wissenschaft zerstören würde, möchte KANT sie durch seine Kritik retten.¹³⁶

Nach KANT hat die Metaphysik nur dann als Wissenschaft Bestand, wenn sie keine bloße Wissenschaft von »leeren Tautologien« mehr ist, wenn auf die Frage, ob synthetische Sätze a priori möglich seien, eine angemessene Antwort gefunden wird. Diesen Versuch unternimmt Kant durch die Entfaltung seiner oben zitierten *gewaltigen* Hypothese (»die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis [sic] richten«).

Trotz Unterscheidung von synthetischen und analytischen Urteilen a priori, erkennt KANT den *eigentlichen* Unterschied. Er bemerkt, dass synthetische Urteile a priori, wie am

¹³³ Kant schreibt: »Wir werden also im Verfolg unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die *schlechterdings* von jeder Erfahrung unabhängig stattfinden.« Kant, *KrV*, B 2-3. Ferner schreibt Kant: »Zuerst, was die *Quellen* einer metaphysischen Erkenntnis betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, daß sie nicht empirisch sein können. Die Prinzipien derselben, (wozu nicht bloß ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören,) müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein [...] Also wird weder äußere Erfahrung [...] noch innere, [...] bei ihr zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntnis a priori, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft.« Kant, *Prol.*, §1. Vgl. hierzu auch Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 170ff; Wenisch, *Die Philosophie und ihre Methode.*, 25f; Ledić, *Heideggers »Sach-Verhalt« und Sachverhalte an sich*, 537f.

¹³⁴ Ledić, *Heideggers »Sach-Verhalt« und Sachverhalte an sich*, 542.

¹³⁵ Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 171. Kant schreibt hierzu: »Dem ersten, der den *gleichseitigen Triangel* demonstrierte (er mag nun *Thales* oder wie man will geheißen haben), dem ging ein Licht auf; denn er fand, daß er nicht dem, was er in der Figur sah, oder auch dem bloßen Begriffe derselben nachspüren und gleichsam davon ihre Eigenschaften ablernen, sondern durch das, was er nach Begriffen selbst a priori hineindachte und darstellte (durch Konstruktion), hervorbringen müsse, und daß er, um sicher etwas a priori zu wissen, er der Sache nichts beilegen müsse, als was aus dem notwendig folgte, was er seinem Begriffe gemäß selbst in sie gelegt hat.« Kant, *KrV*, B XI-XII. (Die Hervorhebungen durch Sperrung ist von R.B.)

¹³⁶ Kant schreibt hierzu: »Der Metaphysik, einer ganz isolierten spekulativen Vernunftkenntnis, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch bloße Begriffe [...], wo also Vernunft selbst ihr eigener Schüler sein soll [...] Es ist also kein Zweifel, daß ihr Verfahren bisher ein bloßes Herumtappen, und, was das Schlimmste ist, unter bloßen Begriffen, gewesen sei.« Ebd., B XIV-XV.

Beispiel des »unerfindbaren« und notwendigen Wesens des Zweifels verdeutlicht worden ist, mit SEIFERT gesprochen, *nicht, dass* »ein in keiner Weise auf die obersten ontologischen und logischen Grundsätze reduzierbarer, notwendiger Sachverhalt, unabhängig von allen Begriffen und sprachlichen Bezeichnungen besteht.«¹³⁷

Dieses »Verkennen« der Wirklichkeit hat in seinen letzten Konsequenzen, wenn etwa an die eingangs erwähnte existentielle Erschütterung des HEINRICH VON KLEIST gedacht wird, *fatale* Auswirkungen – die Wahrheiten des Menschen, auch die Wahrheit der Realität der eigenen menschlichen Person, werden, wie Nietzsche formuliert, zu »unwiderlegbaren Irrtümern«¹³⁸, so kann es nicht verwundern, das aus demjenigen, der von sich sagt, die Metaphysik retten zu wollen, ihr »Zerstörer« wurde.

Jedoch ist Kant »eben doch ein so großer Philosoph, daß er hier einen gewaltigen Widerspruch zuläßt – was ihm zur Ehre gereicht –«,¹³⁹ auf diesen sei hier abschließend mit SEIFERT verwiesen. Er besteht

»zwischen dem Kantischen Begriff ›allgemeingültig‹ und der Deutung des Erkennens als geistiges Schaffen [...] Schon diesen ›für alle Menschen gültigen‹ Prinzipien, die Kant annimmt, liegt eine zumindest implizierte Anerkennung anderer Personen und ihres Soseins, das Kant unmöglich erkennen könnte, wenn Erkennen, wie er erklärt, ein Konstruieren wäre. Hier setzt Kant einen rezeptiven Akt des Erkennens voraus. Jeder transzendentalphilosophische Ansatz und überhaupt jede Philosophie, die das Erkennen in geistiges ›Erzeugen‹ umdeutet, schneidet sich von allem Sein an sich und damit a fortiori von dem anderer Personen ab. Wenn man Erkennen als ein Konstruieren deutet, muß man notwendig Solipsist sein«¹⁴⁰.

Somit wird deutlich, dass abgesehen von allen weiteren Äquivokationen und Selbstwidersprüchlichkeiten¹⁴¹ in KANTS Gedanken, auf die hier nicht weiter eingegangen

¹³⁷ Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 175. Weiter heißt es im obigen Zitat: »Solange ich, wie Kant, die Begriffe nicht von den Sachen unterscheide, kann ich dies freilich nicht sehen.«

¹³⁸ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 3. Buch, Nr. 265. »Was sind denn zuletzt die Wahrheiten des Menschen? - Es sind die *unwiderlegbaren* Irrtümer des Menschen.« Vgl. auch Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 177.

¹³⁹ Hildebrand, »Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt,« 249. Nachfolgend wird dieses Zitat im größeren Kontext gebracht.

¹⁴⁰ Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 166.

¹⁴¹ Vgl. hierzu u.a. Hildebrand: »Dasselbe, daß jeder Subjektivismus im Solipsismus oder im Widerspruch endet, gilt ja *mutatis mutandis* auch für alle Formen des Idealismus, es gilt sogar für den großen, gewaltigen Kant. Bitte machen Sie sich einen Moment den Widerspruch klar, in den er verfällt, wenn er erstens einmal sagt: ›Alles Erkennen ist eine Konstruktion. Es ist nicht ein Erfassen von etwas, wie es ist, sondern wir sind von dem Ding an sich, von dieser Realität, dadurch getrennt, daß wir alles mit unseren Anschauungsformen und Verstandeskategorien verarbeiten, und daß die Welt, wie sie vor uns steht, nicht etwas ist, was unabhängig von dem menschlichen Geist existiert, sondern ein Produkt, das das Subjekt aufgebaut hat mit seinem Geiste.‹ Ist nun seine Behauptung, daß dies so ist, daß die Kausalität nur eine Verstandeskategorie ist, daß Raum und Zeit bloße Anschauungsformen sind, auch nur eine Konstruktion, die wir vorgenommen haben? Nein, das ist nach Kant wirklich so. Er prätendiert also gezeigt zu haben, worin das Erkennen objektiv besteht. Wie kann er das wollen, wenn alles Erkennen ein Konstruieren ist? Gott sei Dank ist er eben doch ein so großer Philosoph, daß er hier einen gewaltigen Widerspruch zuläßt – was ihm zur Ehre gereicht – um der Tatsache gerecht zu werden, daß das Erkennen ein Entdecken und kein Hervorbringen von Gegenständen ist. Im Irrtum konsequent zu sein wäre viel schlimmer. Die Konsequenz ist kein großer Vorteil, wenn es eine Konsequenz im Irrtum ist. Der Urcharakter, der unentthronbare Charakter des Erkennens, der Sinn des Erkennens als ein geistiges Empfangen, erweist sich

werden kann, KANTS Kritik am »Cogito-sum-Argument« auf dieses nicht zutrifft, der Mensch also absolut gewisse Einsichten über die Realität der eigenen menschlichen Person hat und KANTS transzendentaler Ansatz, seine Kritik und gewaltige Hypothese an der Realität der menschlichen Person, die sich im »cogito« absolut gewiss als real weiß, *zerschellen*.¹⁴²

2.3 Analyse der Erfahrungen des Person-Seins bei sich und anderen

2.3.1 Allgemeine einführende Gedanken

Das Realsein der eigenen Person und die Realität der anderen Menschen ist eigentlich von solcher vorphilosophischer »Selbstverständlichkeit«, da dieses »Wissen« alltäglich vorausgesetzt und angewendet wird, dass die Bemühungen, dieses genauer »philosophisch« erklären, bzw., verstehen zu wollen, bisweilen große Verwunderung auslöst. Doch gerade aufgrund der vorphilosophischen »vermeintlichen« Selbstverständlichkeit, mit der die Existenz der eigenen Person und die der anderen menschlichen Personen »gewusst wird«, ist es

selbst wenn man ihn leugnet. Ich habe Ihnen schon am Anfang gesagt, es gibt Urgegebenheiten, die ich nicht auflösen kann, da jeder Versuch, sie aufzulösen, sie schon wieder voraussetzt. Ich kann nicht hinter mich springen – so ist es mit dem Erkennen. Gott sei Dank hat Kant das doch wieder vorausgesetzt im Moment, in dem er uns sagen will, was die Erkenntnis wirklich ist. Denn wer würde sich schon dafür interessieren, wer würde schon einen Pfennig geben für alles, was Kant gesagt hat, wenn es nur eine Konstruktion seines

Geistes und nicht wahr wäre? Das hätte ja gar kein Interesse. Das Interessante hierbei ist aber, daß Kant ja eben hier ein wirkliches Ding an sich, nämlich den menschlichen Geist, zu erkennen und zu berühren, zu erfassen sucht, wie er ist. Warum soll denn der Geist und die Person und deren Struktur, von denen er behauptet, daß er nun mit absoluter Gewißheit feststellen könne, daß sie so sind, so seien und funk[t]ionierten – nicht nur für den menschlichen Geist, sondern daß sie wirklich so seien –, warum soll das weniger Ding an sich sein wie irgendein materieller Gegenstand da draußen? Hier finden wir wieder diese komische Vorstellung, als wäre das Subjekt weniger real als die Außenwelt. Und warum soll diese objektiver sein? Da hat Kant also vermeintlich einen objektiven Punkt, und er hätte in der Tat einen viel wichtigeren objektiven Punkt als die materielle Welt,

wenn das Subjekt so wäre, wie er behauptet. Wir sehen also den ganz offenkundigen Widerspruch jedes kantischen Idealismus. Die Transzendenz wird hier absolut vollzogen und zugleich geleugnet. Wie kann er denn etwas über alle Subjekte und alle Menschen wissen, wenn die Welt so ist, wie er glaubt? Wie kann er wissen, ob es überhaupt andere Menschen gibt, ob das, was er von anderen Menschen sagt, nicht auch nur eine Konstruktion sei, die von den wirklichen Dingen verschieden ist? Es ist ja vielleicht gar nicht so, der Mensch ist ja vielleicht ganz anders! Wie will Kant das widerlegen? Kant würde in Antwort darauf mit dem ‚transzendentalen Ego‘ kommen, was ein sehr merkwürdiger und überhaupt zweifelhafter Begriff ist, aber jedenfalls eine Sache, die nicht gegeben ist, eine typische Hypothese. Aber Kants Theorie geht ja darauf hinaus, wenn er die Behauptung, daß wir alles konstruieren, konsequent vertritt, daß wir ja in keiner Weise wissen können, ob die Menschen tatsächlich so denken, wie wir behaupten. Vor allem ist unter diesen Voraussetzungen der schöpferische Charakter des Erkennens nicht aufweisbar. Die Theorie, daß sich das Objekt nach unserem Erkennen richte, nicht umgekehrt, widerspricht dem Wesen des Erkennens, aber sie ist selbst eine gewaltige Konstruktion. Das ist der Fall, der sich ja oft in der Philosophie wiederholt, daß die Thesen, die aufgestellt werden und scheinbar alles umstürzen, was vorher geschehen ist, nur für die Person dessen, der sie aufstellt, bzw. für seine Arbeit gelten, nicht für die Wirklichkeit.« Hildebrand, „Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt,“ 248-250. Vgl. auch die bereits oben zitierte Kant-Kritik Hoeres‘ und Seiferts in Hoeres, *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*; Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*; Seifert, *Überwindung des Skandals der Reinen Vernunft*.

¹⁴² Insofern ist das »cogito« wahrhaft ein »archimedisches Punkt«.

sinnvoll, dieses Wissen und in diesem Kapitel insbesondere das Wissen um die Existenz der anderen menschlichen Personen, philosophisch etwas mehr zu »durchdringen« zu versuchen. Dies ist sowohl wegen der zentralen metaphysischen Wichtigkeit der Person, als auch wegen der vermeintlichen Selbstverständlichkeit, mit der die anderen Menschen als existierende Personen erkannt werden können, von eminenter Wichtigkeit. Es besteht nämlich die Gefahr, wie schon in der jüngeren Geschichte verdeutlicht, dass dieses vermeintlich sichere vorphilosophische Wissen, um die Existenz der anderen menschlichen Personen allzusehnell vergessen, bzw., »wegerklärt« werden kann. Es darf also nach dem zureichenden Erkenntnisgrund des realen Personseins der anderen Menschen gefragt werden.

Ferner soll geprüft werden, ob von der realen Existenz der anderen menschlichen Personen *nur* aufgrund der eigenen Selbsterfahrung und der Ähnlichkeit der anderen Menschen mit der erkennenden Person auf deren reales menschliches Personsein geschlossen werden kann oder ob die anderen Menschen, wie auch immer, *sicher* als reale menschliche Personen erkannt werden können.

Überdies soll gefragt werden, ob es über die oben dargestellten Aspekte des »cogito« Argumentes hinaus Gründe gibt, die jede Form des *Solipsismus* widerlegen.

Diese Überlegungen scheinen von großer Wichtigkeit zu sein – was »nützt« alle absolut gewisse Erkenntnis von notwendigen Sachverhalten und notwendigen Wesen, was nützt die absolut gewisse Erkenntnis der Realität der eigenen Person, wenn nicht auch die anderen Menschen, wenn nicht andere Personen als existierende Personen erkannt werden können?¹⁴³

Würde nicht eine solche »agnostische« Annahme, die real existierende menschliche Person zu einem totalen *Solipsismus* von eigentümlicher Art verurteilen? Hieße dies nicht, dass alle anderen Menschen, ja alle anderen Personen bestenfalls, in KANTS Terminologie ausgedrückt, »notwendige Postulate der praktischen Vernunft« seien?

Würde dies nicht auch einer »Wesensschicht« der Person, nämlich dem Bezogensein, der Relation auf andere Personen widersprechen?

2.3.2 Die Erkenntnis der realen Existenz von anderen menschlichen Personen

Um eine Antwort auf die Frage, ob andere Personen als unabhängig von dem Erkennenden erkannt werden können, zu suchen, scheint es dienlich, die im Kapitel über die Erkenntnis dargelegten Erkenntnisse über das Wesen der Erkenntnis, zusammenzufassen.

¹⁴³ Ähnlichen Fragen hat Hildebrand u.a. seine Vorlesung Hildebrand, "Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt." gewidmet.

Hieran anschließend soll ein weiterer für diese Thematik entscheidender Aspekt des »cogito« kurz dargelegt werden.

Im ersten Kapitel sind am Beispiel des *geträumten roten Apfels, der an einem Birnbaum hängt*, folgende Wesenscharakteristika der Erkenntnis¹⁴⁴ dargelegt worden:

- a) Erkenntnis ist nichts Subjektimmanentes¹⁴⁵, sondern etwas Transzendentes, also etwas, das eine Subjekt-Objekt-Beziehung einschließt. In der Erkenntnis *überschreitet* (transzendiert) das erkennende Subjekt sich selbst und *berührt* das Erkenntnisobjekt in dessen »Ansichsein«. Überdies kann weder das »Bewusstsein von etwas« auf das »Vollzugsbewusstsein« reduziert werden, noch umgekehrt.
- b) Erkenntnis ist somit wesentlich etwas Rezeptives, der Erkennende konstruiert somit in der Erkenntnis nichts, sondern empfängt etwas, was von ihm verschieden ist.
- c) Wie jedes Urteil den Anspruch erhebt, wahr zu sein,¹⁴⁶ so erhebt alles was »erkannt« wird den Anspruch, so zu sein, wie es vorgibt.
- d) Zur Erkenntnis im engeren Sinne gehört auch, dass der *Realitätsanspruch* des erkannten Objektes nicht nur erhoben wird, sondern dieser auch tatsächlich seinsautonom ist.

Diese vier Kerncharakteristika der Erkenntnis treffen auch auf die Erkenntnis anderer Menschen, anderer menschlicher Personen zu.

Hierzu kann noch weiter ausgeführt werden, dass es verschiedene Arten von Wirklichkeiten gibt. Es gibt einerseits viele Dinge der Wirklichkeit, die beanspruchen, unabhängig vom erkennenden Subjekt zu sein. Zu solchen Wirklichkeiten können, z. B., gezählt werden:

»Raum, Zeit, was in ihnen sich vollzieht, also räumliche Bewegung, materielles Sein als substantielles Sein, zeitliche Entfaltung, Werden, Wachstum, *Pflanzen* und *Tiere*, andere *Personen*, *wir selbst* als objektive, metaphysische Personen (nicht nur als uns selbst »erscheinend«), alle Wesenheiten und Wesensgesetzmäßigkeiten bzw. –sachverhalte; an letzter und höchster Stelle *Gott*«¹⁴⁷.

Andererseits gibt es auch andere Wirklichkeiten, wie z. B. Farben oder Töne, die nicht beanspruchen vom Subjekt unabhängig zu sein. Vielmehr ist hier erkennbar, dass sie vom erkennenden Subjekt abhängig sind.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Vgl. auch Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 72ff.

¹⁴⁵ Wie dies vielleicht innerhalb eines Psychologismus behauptet wird.

¹⁴⁶ Pfänder, *Logik*, 69ff.

¹⁴⁷ Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 137.

¹⁴⁸ Dies widerspricht der Tatsache nicht, dass z. B. für die verschiedenen Menschen, die eine gleiche Natur besitzen i.d.R. auch die gleiche Farben oder Töne auch gleich erscheinen.

Das Erkennen von anderen realen Personen ist ferner, im Gegensatz zum schon behandelten Vollzugs- oder Lateralbewusstsein, ein »Frontalbewusstsein«, das eine Subjekt-Objekt-Beziehung voraussetzt.¹⁴⁹ Es kommt in der Erkenntnis zur geistigen Berührung des Objektes.

Überdies wird, wie schon angedeutet im »cogito sum«, neben der absoluten Gewissheit der Realität der eigenen menschlichen Person auch die Realität der Außenwelt¹⁵⁰ erkannt. Hierzu seien noch einmal kurz einige obige Überlegungen in Erinnerung gerufen.

Habe ich als geistiges Subjekt etwas erkannt, wird mir durch diese *einzigartige* »Realitätserfahrung« meiner selbst als Erkennender, durch meinen Erkenntnisakt, den ich selbst erfahre, auch das intelligible Wesen der Erkenntnis mitgegeben¹⁵¹, sodass ich auch dann überaktuell, also unabhängig davon, ob ich gerade etwas erkenne oder nicht, das notwendige und intelligible Wesen der Erkenntnis *kontemplieren* kann.¹⁵² Im »cogito« wird somit auch der »Unterschied zwischen dem substantiellen Sein der Person und den von dieser Person getragenen Akten, das Wesen des Zweifels und der Erkenntnis etc.«¹⁵³ erkannt. Somit ist auch durch die Erkenntnis des »cogito sum« oder des »si fallor sum« die Erkenntnis der Realität der Außenwelt ganz gewiss. Dieser Sachverhalt, dass die Außenwelt unabhängig von mir als Erkennender existiert und ich dies gewiss erkennen kann, widerlegt jeden Solipsismus und stellt eine notwendige Bedingung dafür dar, dass überhaupt neben mir andere reale Personen als solche erkannt werden können.

Somit ist es falsch, dass *allein* aufgrund der eigenen Selbsterfahrung, ohne die Möglichkeit *wirklicher* Erkenntnis, auf die Realität der anderen Menschen in ihrem Personsein geschlossen werden kann. Der Mensch erkennt die anderen realen menschlichen Personen als solche also nicht primär deswegen, weil er, von deren Ähnlichkeit mit sich selbst ableitend, ihnen reales menschliches Personsein zuspricht, sondern der Mensch besitzt die erstaunliche Fähigkeit, die anderen menschlichen Personen in ihrer personalen Individualität als *diese einmaligen* menschlichen Personen *da*, intuitiv in »vermittelter Unmittelbarkeit« zu erkennen. Dies ist sehr staunenswert – ein Mysterium. Diese Form der Erkenntnis der anderen

¹⁴⁹ Vgl. auch Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 61.

¹⁵⁰ Stein weist zurecht auf die Äquivokation von äußerer und innerer Welt hin: »Die *äußere* Welt kann doppelt verstanden werden: als alles, was nicht zu ›mir‹, zur *monadischen* Einheit meines Seins gehört – dann würde sie auch die inneren Welten anderer Geister umfassen. Oder als das, was nur äußerer Wahrnehmung zugänglich ist, die Körperwelt mit allem, was ihr zugehört. Dann würde zur *inneren* Welt auch die inneren Welten anderer Personen gehören.« Stein, *Endliches und Ewiges Sein*, 337ff. Im obigen Text wird der Ausdruck »Außenwelt« in der ersten Bedeutung verwendet.

¹⁵¹ Dies kann in Anlehnung an den heiligen Bonaventura auch als *contuitio* bezeichnet werden. Vgl. hierzu Fedoryka, »Certitude and the Contuition.«

¹⁵² Vgl. Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 204.

¹⁵³ Ebd., 205.

menschlichen Personen liegt m. E. auch der Fähigkeit des Menschen zugrunde, sich in andere Menschen *einzu fühlen*¹⁵⁴ und sie so besser in ihrem Personsein zu erkennen.

Wenn versucht wird, das Eigentümliche der Person mit RICHARD VON ST. VIKTOR als »unmittelbares Dasein eines denkenden Wesens« (*»intellectualis naturae incommunicabilis existentia«*¹⁵⁵) zu charakterisieren, so wird schon hierdurch ersichtlich, dass die menschliche Person in ihrem *Dieses-einmalige-geistige-Subjekt-da-Seiende* nicht allein durch welche auch immer geartete Ähnlichkeit mit einer anderen Person als *diese einmalige* Person erkannt werden kann. Denn der »Wesenskern« der Person ist ihre *Diesheit* (haecceitas), die in ihrem Diese-da-Sein gerade keine Ähnlichkeit mit der *anderen* Person in *ihrem* Diese-da-Sein hat.¹⁵⁶

Diesen Sachverhalt drückt MÜHLEN im Rückgriff auf DUNS SCOTUS so aus:

»Wohl kann vom vergleichenden Verstande unter Zuhilfenahme des Artunterschiedes eine gewisse Beziehung hergestellt werden, diese ist dann aber eine bloße relatio rationis, hat keine Realität außerhalb des Verstandes. Der Begriff der Person aber ist im direkten Hinblick auf die Sache selbst gewonnen ohne Abstraktion, ohne irgendeine Tätigkeit des vergleichenden Verstandes. Das unmittelbare Dasein einer menschlichen Natur kann nur so und nicht anders erfaßt werden. [...] Aus der Tätigkeit des vergleichenden Verstandes gehen verschiedene Ordnungsbegriffe hervor, die zueinander in korrelativem Verhältnis stehen. [...] Person aber ist unmittelbares Dasein; dieses kann man immer nur von einer einzigen Person aussagen. Eine andere Person hat ein anderes unmittelbares Dasein.«¹⁵⁷

Dennoch kann der menschliche Geist die ideale notwendige Wesenheit der Person erkennen.¹⁵⁸

Wie schon erwähnt, ist jede Erkenntnis von Personen keine Sinneserkenntnis, sondern eine intuitive des Geistes, wenn sie auch durch die Sinne vermittelt wird.¹⁵⁹

An dieser Stelle der Überlegung kann nach den Erkenntnisgründen für die Erkenntnis der anderen Menschen als jeweils einmalige menschliche Personen gefragt werden.

¹⁵⁴ Vgl. hierzu Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, bd. 5.

¹⁵⁵ Vgl. Richard von St. Viktor, *De Trinitate* 4, 22.

¹⁵⁶ Vgl. auch Mühlen, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus*, 68 ff.

¹⁵⁷ Ebd., 72.

¹⁵⁸ Hierzu sind u.a. weitere Erklärungen und genauere Differenzierungen zwischen der Univozität und Analogizität entscheidend. Vgl. auch Ebd., 76f.

¹⁵⁹ Es seien hier nochmals die entscheidenden Sätze eines bereits oben angeführten Zitates wiedergegeben: »Wenn wir deshalb in der Erfahrung wahrnehmbarer Objekte nicht nur der Existenz von Farben, Gestalten und Tönen, die wir mit den Sinnen wahrnehmen, sondern auch existierende Dinge, Lebewesen oder Substanzen begegnen, gehen wir weit über das hinaus, was uns buchstäblich und im strikten Sinne durch die Sinne gegeben ist. In einem einzigen Akt verstandesmäßigen Verstehens erfassen wir den existierenden Gegenstand, der dem, was wir durch unsere Sinne erfahren, zugrundeliegt.« Seifert, *Sein und Wesen*, 370. Mühlen schreibt auch: »Person ist also grundsätzlich nur in unmittelbarer Intuition und direkten Hinblick erfaßbar. [...] Wie ist aber nun die Erkenntnis der göttlichen Person möglich? Hier gibt es doch keinen direkten Hinblick [...] Zunächst ist zu sagen, daß eine Erkenntnis Gottes als Person nur möglich ist, wenn Gott *zuerst* zu uns herblickt, wenn er sich offenbart.« Mühlen, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus*, 73.

Was ist der Grund dafür, dass »ich« andere menschliche Personen in ihrer personalen Individualität als *diese einmaligen* menschlichen Personen *da*, intuitiv in »vermittelter Unmittelbarkeit« erkennen kann, wenn doch die Person als *dieses* geistige Zugrundeliegende nicht allein durch Sinneswahrnehmung erkennbar ist?

Auf diese Frage kann mit SEIFERT geantwortet werden:

»Noch erstaunlicher [als die Erfahrung von existierenden Gegenständen] ist unsere Erfahrung einer anderen Person als existierende. Wir erfassen sie nicht nur als etwas, das dem Objekt unserer Sinneswahrnehmung zugrundeliegt; vielmehr erfahren und verstehen wir ihr geistiges Sein, ihre Seele, auf eine Weise, die bei materiellen Substanzen unmöglich ist: durch ihren Ausdruck und ihre Erscheinung. Das psychische und geistige Leben einer anderen Person ist uns in ihrer sinnvollen Sprache gegeben (die selbst nicht ausschließlich durch die Sinne als existierend erfahren wird, sondern durch das Verstehen der Begriffe, Fragen und Urteile, die in der Sprache ausgedrückt werden); wir erfassen es ferner durch den sichtbaren oder hörbaren Ausdruck ihres Gesichtes oder ihrer Stimme, durch die Körpersprache und die Erfahrung dieser Person als freien Urheber sinnvoller Handlungen. Auf diese und viele andere Weisen erkennen und erfahren wir nicht nur das psychische geistige Leben der anderen Person, sondern diese Person selbst als existierend. Daß wir die Existenz anderer Personen nur durch Akte erkennen können, die weit über Sinneswahrnehmung als solche hinausgehen, gilt in analoger Weise auch für die Erkenntnis der Existenz von Tieren, Pflanzen und ihres Lebens. [...] Unsere Erkenntnis anderer Personen gründet sich auf Akte geistigen Wahrnehmens, Verstehens, Interpretierens, Vertrauens und verstandesmäßigen Erfassens, ja sie besteht aus ihnen. Dabei geht es um Akte von äußerstem Reichtum und höchst differenzierter Mannigfaltigkeit, die völlig über die Sinneswahrnehmung hinausgehen, auf der sie aufbauen. In all diesen Akten erkennen wir nicht nur das Wesen der Person; wir erfahren die andere Person auch in ihrer *individuellen Existenz*. [...] Diese Fähigkeit des Geistes, individuelle Seiende in ihrer Individualität als existierend zu erkennen, ist es, welche solche Akte wie Liebe, Versprechen oder andere personale und interpersonale Akte möglich macht. Wie können wir eine andere Person lieben, wenn wir unfähig wären, das individuelle Seiende mit unserem Geist als individuell existierend zu erkennen?¹⁶⁰ [...] durch Abstraktion [...] [können] wir niemals das Wissen um existierende *Individuen* gewinnen.«¹⁶¹

Ist es nicht tatsächlich höchst verwunderlich, dass »ich« als menschliche Person andere Menschen *als Personen* in ihrem geistigen Personsein erfahre? Wie wichtig und grundlegend ist diese erstaunliche Fähigkeit, ohne die es keine personale Gemeinschaft geben kann, zu der aber jede Person durch ihr Personsein berufen scheint. Ohne die Möglichkeit, andere Personen als Personen zu erkennen, könnte »ich« auch keinen lieben. Personale Liebe, worauf noch genauer einzugehen ist, setzt also die Möglichkeit der Erkenntnis anderer Personen in ihrem Personsein voraus.¹⁶² Auch könnte es keine Gemeinschaft mit anderen menschlichen Personen ohne diese so eigentümliche Teilhabe (μέθεξις) am geistigen Leben¹⁶³, bzw., »*Eigenleben*«¹⁶⁴ auch der anderen menschlichen Personen geben, die anderen Menschen

¹⁶⁰ Der gleiche Gedanke, den auch Duns Scotus auf Jesus Christus angewendet hat, ist im Vorwort angedeutet, auf ihn wird noch genauer eingegangen werden.

¹⁶¹ Seifert, *Sein und Wesen*, 370-372.

¹⁶² Die Selbstliebe darf bei dieser Überlegung erst einmal unberücksichtigt bleiben.

¹⁶³ Auch Wojtyła analysiert in einem eigenen Kapitel in seiner vortrefflichen Studie zur »handelnden Person« verschiedene Aspekte der »Teilnahme« an anderen Personen und deren Taten. Vgl. Wojtyła, *Person und Tat*, 302ff.

¹⁶⁴ Vgl. Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*, Kap. IX.

würden für »mich« zeitlebens nicht mehr als eine vage Vermutung¹⁶⁵ bleiben – wie schrecklich wäre das! Diese eigentümliche Teilhabe am geistigen Leben, der anderen menschlichen Personen impliziert ein geistiges Berühren und Wahrnehmen der anderen menschlichen Person in seinem unvergleichlichen Wert, in seiner unermesslichen Kostbarkeit und ontologischen Würde.

Die Erkenntnis der anderen menschlichen Personen als real existierende ist für den Menschen, der wie oben dargelegt worden ist, die Außenwelt als von ihm unabhängig erkennen kann, gewiss. Die anderen menschlichen Personen werden vom Geist des Erkennenden intuitiv in »vermittelter Unmittelbarkeit« gleichsam durch ein »Netz« sich gegenseitig bestätigender Eindrücke als reale Personen erkannt. Einige dieser spezifischen Erfahrungen, die die gewisse Erkenntnis der anderen menschlichen Person vermitteln, sollen nun zusammenfassend aufgezählt werden.

Der Mensch ist »Person im Leib«, somit wird die menschliche Person in ihrem Leib für andere erfahrbar. Ihr personales geistiges Leben, ihre personalen Akte, die eine entscheidende Rolle in der Erkenntnis des anderen als reale menschliche Person spielen, werden durch und im *Leib* ausgedrückt und der Umwelt mitgeteilt. Neben der gesamten Körpersprache besitzen das menschliche Gesicht und insbesondere die menschlichen Augen, die deswegen im Volksmund auch Tore der Seele genannt werden, aber auch die Stimme, die menschliche Sprache, die teleologischen Handlungen¹⁶⁶, welche Erkenntnis, insbesondere die »Werterkenntnis«, voraussetzen, in der Vermittlung des geistigen Lebens der Person eine

¹⁶⁵ Ferner könnte auch folgende Überlegung angestellt werden: Wenn »ich«, der »ich« nicht notwendig bin – mich als existierende *kontingente* menschliche Person erfahre, dann kann es auch *nicht unmöglich* sein, dass auch andere kontingente menschliche Personen, wie »ich«, existieren. Wenn also der einzelne Mensch den anderen Menschen nicht als menschliche Person erkennen könnte, müsste er dennoch die Existenz anderer menschlicher Personen, wie ihn, aus den angedeuteten spekulativen Überlegungen heraus, vermuten. Überdies kann er, da sicher erkennbar, von der Existenz einer »absoluten« Person, die den Grund ihrer eigenen Existenz in sich selbst trägt, ausgehen. Vgl. hierzu z. B. Seifert, *Gott als Gottesbeweis*.

¹⁶⁶ Vgl. hierzu Wojtyła, *Person und Tat*. Wojtyła schreibt hierzu u.a.: »Deshalb ist jede Erfahrung des Menschen zugleich irgendein Verstehen dessen, was ich erfahre. Es scheint, daß ein solcher Standpunkt dem Phänomenalismus widerspricht, der Phänomenologie hingegen, die mehr als alles andere die Einzigartigkeit des menschlichen Erkenntnisaktes betont, genau entspricht. Eine solche Darstellung der Sache besitzt auch eine Schlüsselstellung für das Studium der Person und Tat. Wir stehen nämlich auf dem Standpunkt, daß *die Tat ein besonderes Moment ist, das in der Anschauung – oder Erfahrung der Person mitgegeben ist*. Es ist selbstverständlich, daß diese Erfahrung zugleich eng mit dem Verstehen verbunden ist. Bei diesem Verstehen handelt es sich um die geistige Anschauung, die aufgrund des Faktums »Der Mensch handelt« in seiner ganzen unzählbaren Häufigkeit gegeben ist [...] Das Faktum »Der Mensch handelt« läßt sich in seinem vollen Erfahrungsgehalt als Tat der Person verstehen. [...] Das Wesen der Korrelation, das in der Erfahrung, im Faktum »Der Mensch handelt« steckt, ist nämlich derart, daß die Tat ein besonderes Moment der Erscheinung der Person darstellt. Die Tat erlaubt uns, aufs tiefste Einblick in das Wesen der Person zu gewinnen [...] Wir machen die Erfahrung, das der Mensch Person ist, und wir sind davon überzeugt, weil er Taten vollbringt. [...] Die Erfahrung und zugleich die geistige Anschauung der Person geht in Taten und durch Taten vor sich, insbesondere deshalb, weil jene Taten einen moralischen Wert besitzen. Sie sind moralisch gut oder böse. Die Sittlichkeit stellt ihre innere Eigentlichkeit dar, sozusagen das besondere Profil, das dem Handeln von Nicht-Personen unbekannt ist.« Ebd., 17-19.

übergeordnete Stellung. Zu den geläufigen personalen Akten des Menschen zählen, z. B., Akt des Erkennens, der Liebe, der Freude, der Trauer, der Dankbarkeit, des Zweifels, des Irrtums¹⁶⁷ und der Tugend.

Die Sittlichkeit und die Erkenntnis sittlicher Werte stellen einen wichtigen Erkenntnisgrund von Personsein, und damit auch von anderen Personen dar. Im Gegensatz zu apersonalen Wesen sind nur Personen zur Sittlichkeit, zur adäquaten Antwort auf sittlich relevante Werte in ihren Taten und damit auch in ihrem Sein befähigt. Nur Personen können in ihrem Personzentrum oder »Herzen« die Haltung der Grundbejahung der objektiven Werte, insbesondere der sittlich relevanten, durch ihre freie Willens- und Herzensentscheidung entwickeln. Die menschliche Person ist durch ihren freien Willen zu sittlichen Taten befähigt und berufen. Überdies ist die Sittlichkeit mit dem »Zentrum« der Person auf das Innerste verknüpft, insofern darf mit WOJTYŁA betont werden, dass

»die moralischen Werte – Gut und Böse – nicht nur die innere Eigenart der menschlichen Tat darstellen, sondern zugleich an sich haben, daß der Mensch gerade als Person durch diese seine sittlich guten und bösen Taten selbst wird.«¹⁶⁸

Am Beispiel der Werterkenntnis, die im Unterschied zum Tier, beim Menschen, i.d. R. ein Staunen hervorruft, etwa über die erhabene metaphysische Schönheit einer bergigen Winterlandschaft im goldenen Licht der untergehenden Sonne oder ein Staunen über einen heroischen Tugendakt, werden die Erkenntnisgründe des Personseins der anderen Menschen deutlich.

Ferner kann die Person durch die im Gegensatz zu apersonalem Seienden vollkommeneren und »eigentlichen« Verwirklichung der drei wesensnotwendigen Charakteristika der Substanz, nämlich »Selbststand«, »Für-sich-Seiendes«, »reale individuelle Ganzheit« und unreduzierbares zugrundeliegendes Sein erkannt werden. Die Person als »Selbststand«, bzw. das Für-sich-Sein der Person ist besonderes durch ihren freien Willen, der die Person zur Urheberin von sittlich bedeutsamen Taten macht, verdeutlicht. Neben der Selbsterfahrung als »Herr seiner Selbst«, als »Sich-Habender«, »Sich-Besitzender«, was u.a. auch eine

¹⁶⁷ Vgl. z. B. hierzu folgende Erklärung Seiferts: »Wie aus einer tiefschürfenden Untersuchung über den Irrtum, die Balduin Schwarz vorgelegt hat, hervorgeht, bilden an sich nicht *Irrtümer* als solche den Gegensatz zur Wahrheit, sondern falsche Urteile. Zum Irrtum gehört ja mehr als das Aufstellen von falschen Thesen, wie dieses sich ja gleichermaßen in der Lüge findet. Der Irrtum setzt ein subjektives Führ-Wahr-Halten in eigentümlichem Zusammenhang mit dem tatsächlichen Falschsein einer These voraus. Daher ist der Irrtum primär ein *personaler Akt*, in dem eine falsche These für wahr gehalten wird, und als solcher Akt ist das Irren stets individuell und der jeweiligen Person eigen und es fehlt ihm jene Identität und Einheit, von denen die Rede war. Der Irrtum *qua* Irrtum besitzt keineswegs jene Universalität und anderen Eigenschaften, die wir in der Wahrheit fanden und die vom jetzt diskutierten Einwand dem Irrtum zugeschrieben werden.« Seifert, *Wahrheit und Person I*, 443. Vgl. auch Schwarz, *Der Irrtum in der Philosophie*, 21ff.

¹⁶⁸ Wojtyła, *Person und Tat*, 20.

Grundvoraussetzung für die Selbstversenkung in der Liebe darstellt, und »Sich-Beherrschender« kann dieser Aspekt auch bei den anderen Menschen, u.a. vermittelt durch ihre Taten, beobachtet werden. Überdies wird, wie auch in der eigenen Selbsterfahrung der Identität, der andere Mensch in seiner Einheit und Identität erfahren.¹⁶⁹

Auch geht mit den unterschiedlichen Erfahrungen des eigenen Intellektes, Willens und Gedächtnisses (*intellectus, voluntas, memoria*), bzw. auch bei anderen, eine tiefe Erkenntnis der Person einher, denn im notwendigen Wesen der Person liegt es begründet, dass *intellectus, voluntas* und *memoria* nicht *nur* für sich allein bestehen können.¹⁷⁰

Mit AUGUSTINUS soll zusammenfassend noch einmal die Wirklichkeit und Eigenart der Erkenntnis der anderen Menschen als lebende menschliche Personen betont werden¹⁷¹. In *De civitate Dei* schreibt er:

»Sodann kennt zwar jeder das eigene Leben, kraft dessen man hienieden im Leibe lebt und diese irdischen Glieder munter und frisch erhält, durch den inneren Sinn, nicht durch Vermittlung der leiblichen Augen; dagegen das Leben anderer sieht man durch Vermittlung des Leibes, trotzdem es unsichtbar ist. Denn woran sonst unterscheiden wir lebende Körper von leblosen als daran, daß wir die Körper und ihr Leben in einem schauen, also auch das Leben nur mittels des Leibes? Aber Leben ohne Körper sehen wir mit den leiblichen Augen nicht. [...] Wir leben unter lebenden und Lebenstätigkeit entfaltenden Menschen; sobald wir sie erblicken, glauben wir nicht erst, sondern sehen wir, daß sie leben, obwohl ihr Leben getrennt von ihren Leibern nicht sichtbar ist für uns, so unzweifelhaft wir es an ihnen durch Vermittlung der Leiblichkeit erblicken.«¹⁷²

Es ist noch einmal abschließend zu betonen, dass *im Gegensatz* zu Erkenntnissen, die, z. B. nur durch schwierige Abstraktionsprozesse des menschlichen Geistes gewonnen werden, die Erkenntnis der anderen Personen eine intuitive geistige in »vermittelter Unmittelbarkeit«

¹⁶⁹ Vgl. die trefflichen Studien von Wojtyła in: Ebd., 120ff.

¹⁷⁰ Dies gilt auch für Gott, der jede reine Vollkommenheit ist. Vgl. hierzu Seifert, *Essere E Persona*, Kap. 5. (auf Kap. der vorliegenden Arbeit verweisen.)

¹⁷¹ Vgl. hierzu auch Waldstein, »Expression and Knowledge of Other Persons.« Waldstein geht besonders auf das Mysterium des menschlichen Ausdrucks, durch den u.a. das geistige und emotionale Leben der menschlichen Person mitgeteilt wird, ein. Auch H. U. v. Balthasar geht auf das Mysterium des Ausdrucks ein, er schreibt: »Aber seltsam : je vollkommener beide sich decken [Sinn und Ausdruck], je klarer und eindeutiger das Innen im Außen erscheint, je vollendeter also das Kunstwerk ist, umso unausdeutbarer wird sein Gehalt. Er wird gleichsam, im Augenblick, da die beiden endlichen Größen von Sinn und Bild zur Deckung gelangen, unendlich Er wird zu einem Sinnbild, das endgültig die Summe seiner Teile übersteigt. Nichts vom Sinn des Werkes ist hinter dem Ausdruck zurückgeblieben, alles was ausgedrückt werden sollte, hat seine Form gefunden. Das Ergebnis ist, daß gerade die Vollkommenheit des Ausdrucks ein vollkommenes Geheimnis ist. Und zwar ein wesenhaftes, durch keine annähernde und fortschreitende Deutung allmählich aufzuhellendes. Bei jeder Begegnung mit ihm ist es ganz und hell und widersteht jeder Analyse.« Balthasar, *Wahrheit*, 155.

¹⁷² Augustinus, *De Civitate Dei*, XXII, 29. (übersetzt von Alfred Schröder): »deinde uitam quidem suam, qua nunc uiuit in corpore et haec terrena membra uegetat facitque uiuentia, interiore sensu quisque, non per corporeos oculos nouit; aliorum uero uitas, cum sint inuisibiles, per corpus uidet. nam unde uiuentia discernimus a non uiuentibus corpora, nisi corpora simul uitasque uideamus, quas nisi per corpus uidere non possumus? uitas autem sine corporibus corporeis oculis non uidemus. [...] sed sicut homines, inter quos uiuentes motusque uitales exserentes uiuimus, mox ut adspicimus, non credimus uiuere, sed uidemus, cum eorum uitam sine corporibus uidere nequeamus, quam tamen in eis per corpora remota omni ambiguitate conspiciamus, ita quacumque spiritalia illa lumina corporum nostrorum circumferemus, incorporeum deum omnia regentem etiam per corpora contuebimur.«

ist, zu der i.d.R. schon jedes etwas ältere Kind fähig ist, dies ist eine Erkenntnis von höchster metaphysischer Tiefe und Wichtigkeit.¹⁷³

2.4 Können Personen durch Relationen konstituiert werden?

Es ist schon mehrfach betont worden, dass die Person Substanz ist. Nun soll dies näher geprüft werden. Es sind verschiedene Versuche überliefert, die Person durch eine Definition von anderen Wesen abzugrenzen. Diese Versuche geben auch Einblick in das »Ringen« um das rechte Verständnis, was ontologisch eine Person ist.

Eine sehr bekannte Definition, bzw. Wesensdefinition der Person stammt von Boëthius: »persona est rationabilis naturae individua substantia«¹⁷⁴ (Die Person ist nämlich eine individuelle Substanz vernünftiger Natur).

Dieser Definitionsversuch der Person bringt *missverstanden* u.a. die *theologische* Gefahr mit sich, die *offenbarte Dreifaltigkeit Gottes*¹⁷⁵ durch einen *Tritheismus* aufzulösen.¹⁷⁶

Obschon dies Theologie ist, soll der entscheidende Aspekt hier aber auch philosophisch umrissen werden, nämlich insofern nach dem gefragt werden soll, was die Person ontologisch konstituiert.

Es ist philosophisch einsichtig, dass alles was *ist*, entweder als solches selbst im Dasein steht, Zugrundeliegendes, Substanz ist oder aber sein *Sein* in Abhängigkeit von einem solchen zugrundeliegendem Seienden hat, also in einer Substanz inhäriert oder aber in anderer Abhängigkeit durch die Substanz oder verschiedene Substanzen im Sein erhalten wird.¹⁷⁷ Wenn also die Person keine *reine*¹⁷⁸ Relation (πρός τι – zu etwas) oder ein anderes *Akzidenz*

¹⁷³ Dies wird z. B. besonders deutlich, wenn, wie in dem Film »Der fremde Sohn« (*Changeling*) von Clint Eastwood, ein Kind dazu gezwungen wird, andere Kinder zu ermorden und später aufgrund dieser unmoralischen Taten tiefe Schuldgefühle und Reue empfindet. Diese Schuldgefühle und Reue wären aber nicht möglich, wenn das Kind nicht wüsste, dass es andere unschuldige Kinder (menschliche Personen), wie es selbst eine ist, getötet hätte.

¹⁷⁴ Boethius, *De duabis naturis Christi* V, 4, 20-22. Zit. n. Wald, *Substantialität und Personalität*, 23.

¹⁷⁵ Die Dreifaltigkeit Gottes ist natürlich ein *mysterium stricte dictum* – und somit nur durch Offenbarung Gottes bekannt.

¹⁷⁶ Richard von St. Viktor versucht u.a. auch diese Schwierigkeit zu lösen, indem er zwei andersartige Definitionen der Person aufstellt. Sie lauten: »a) »divina persona«, »quod sit naturae divinae incommunicabilis existentia« (Die göttliche Person ist nicht mitteilbare Existenz einer göttlichen Natur) b) »Persona est existens per se solum iuxta singularem quendam rationalis existentiae modum« (Die Person ist eine durch sich selbst existierende gemäß einer einzigartigen Weise vernünftiger Existenz)« Richard von St. Victor, *De trinitate*, 4, 22; 25. Zit. n. Seifert, *Sein und Wesen*, 121.

¹⁷⁷ Diese Einsichten hat Aristoteles u.a. in seiner Kategorienlehre ausgedrückt. Das *ti*, *evsti* steht hierbei an erster Stelle, da es von alle anderen Akzidenzien vorausgesetzt. (Aristoteles, *Met.*, Delta 7, 1017 a 22ff.) Vgl. auch u.a. Stein, *Endliches und Ewiges Sein*; Seifert, *Sein und Wesen*, 147ff.

¹⁷⁸ Hiermit wird also nicht bestritten, dass metaphysisches Personsein auch immer eine Relation impliziert (dies gilt für die kontingente Person, und auch *gemäß* der *christliche Offenbarung* von den göttlichen Personen).

(*ens ab alio*) und auch nicht etwas Andersartiges ist, das nur in Abhängigkeiten zu anderem Realen im Sein erhalten wird¹⁷⁹, wie z. B. eine literarische Figur, so ist die Person keine bloße Relation (πρός τι), kein bloßes Zu-Etwas, sondern *einzigartige geistige Substanz* (*ens a se*) und somit auch in *diesem* ihrem Substanzsein prinzipiell erkennbar.¹⁸⁰ Dies steht in Einklang mit dem notwendigen Sachverhalt, dass jede Relation *Etwas* voraussetzt, das zueinander in Relation steht, selbst aber keine Relation ist.¹⁸¹

Mit DUNS SCOTUS¹⁸², HILDEBRAND, SEIFERT¹⁸³ und WALD¹⁸⁴ darf also das Substanzsein der Person betont werden. Auch schließt die boëthianische Wesensdefinition der Person das weitere und wichtige Charakteristikum der Person, nämlich das Bezogensein auf ein »Du«, in keiner Weise aus, sondern ist vielmehr die notwendige ontologische Bedingung für jede Beziehung eines »Ich« zum »Du«.

¹⁷⁹ Hier ist natürlich nicht die für alles Kontingente vorausgesetzte Abhängigkeit vom absoluten Sein gemeint.

¹⁸⁰ Im Unterschied zum Nicht-Sein ist das Sein prinzipiell erkennbar, wie die *philosophia perennis* weiß, und eine vertiefende metaphysische Studie zeigen würde. – Eine der klassischen Transzendentalien ist das *aliquid* (*omne ens est aliquid*).

¹⁸¹ Vgl. z. B. Mühlen, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus*, 82f; Seifert, "Person und Individuum bei H.U. v. Balthasar," 88ff.

¹⁸² Duns Scotus widmet der Frage, »ob die Personen durch Relationen konstituiert werden«, die er in Bezug auf die göttliche Trinität stellt, eine eigene Distinktion (26) im Opus Oxoniense. Hierin verteidigt er u.a. den oben dargelegten Standpunkt. Er weist die für die Person und insbesondere die göttlichen Person die Unzurückführbarkeit auf etwas anderes als eine einmalige geistige Substanz nach. Duns Scotus erklärt somit, dass die Person nicht auf eine Relation, auch nicht auf eine reine »subsistierende Relation« zurückgeführt werden kann. In dieser Distinktion begründet Duns Scotus auch, warum die Lehre, nach der die göttlichen Personen absolut sind, nicht zum »Tritheismus« führt, bzw. mit ihm gleichzusetzen ist, sondern mit der katholischen Lehre übereinstimmt. Duns Scotus Begründungen stimmen auch überein mit dem von Anselm von Canterbury stammenden und durch das »Unionskonzil« von Florenz 1442 erklärtem Satz: »*In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*« (In Gott ist alles eins, wo sich nichts der Relation entgegenstellt.) (DH 1330) Denn dieser kann auf die Gleichheit der göttlichen Personen in ihrer Vollkommenheit hin interpretiert werden und muss nicht besagen, dass die göttlichen Personen nur subsistierende *Relationen* seien. (Hierauf bin ich das erste Mal durch einen Vortrag von Josef Seifert aufmerksam geworden, den er am 03. 02. 2010 in der Gustav-Siewerth-Akademie in Bierbronn im Schwarzwald hielt.)

Duns Scotus schreibt: »Wenn etwas absolut Bestehendes in irgendeiner Weise die Personen konstituiert, bewirkt dieses dennoch nicht eine Zusammensetzung mit der göttlichen Wesenheit, wie das auch eine konstituierende Relation nicht vermöchte. Das wird bekräftigt durch die Argumentationsform »vom Höheren her«. Denn das besondere Bestehen der Subsistenz im Geschöpf bewirkt keine Zusammensetzung mit dem Wesen, wohl aber bewirkt die Relation in den Geschöpfen eine Zusammensetzung mit dem Fundament, wie an anderer Stelle erklärt werden wird. Wenn es also möglich ist, daß diese Relation keine Zusammensetzung mit dem Wesen bewirkt, um wieviel weniger wird das Bestehen des Suppositum eine Zusammensetzung mit dem Bestehen der Natur bewirken. Und wenn das Argument, daß ein Absolutes entweder gänzlich bestehen bleibt oder gänzlich in etwas anderes eingeht, bekräftigt wird, wiederhole ich, was zur Erklärung der zweiten Auffassung gesagt worden ist, nämlich daß die Relation bestehen bleibt, weil ihr Begriff formal nicht der Begriff des Wesens ist, und sie geht in etwas anderes ein, weil sie entsprechend vollkommener Identität das Wesen ist, so daß gesagt werden kann, daß ein absolut Bestehendes, wenn es die Person konstituiert, zwar wegen der vollkommenen Identität in das Wesen übergeht, daß es aber bestehen bleibt, weil es formal das Bestehen des Wesen ist.« Scotus, *Über die Erkennbarkeit Gottes*, Liber I, Distinctio 26, 178-181.

¹⁸³ Insofern muß auch Seiferts Kritik an einigen Aussagen Balthasars, die auf eine undeutliche bis falsche Auffassung der Person schließen lassen, zugestimmt werden. Vgl. hierzu Seifert, "Person und Individuum bei H.U. v. Balthasar."

¹⁸⁴ Vgl. Wald, *Substantialität und Personalität*; Wald, *Person und Handlung bei Martin Luther*.

2.5 Die Einmaligkeit der Person und ihre Erkenntnis

Die fundamentale Einsicht »ex nihilo nihil fit«, die im allgemeinen Satz vom zureichenden Grund (*principium rationis sufficientis*) ausgedrückt wird, kann sowohl auf die Einmaligkeit der Person, als auch die Erkenntnis dieser Einmaligkeit der Person angewandt werden, denn der allgemeine Satz vom zureichenden Grund besitzt universelle Bedeutung und Gültigkeit, da es für alles, was ist, in mehrfacher Hinsicht einen zureichenden Grund geben muss, nämlich einerseits dafür, *dass es ist* (für sein Dasein, seine Existenz), als auch dafür, *wie es ist*.

Hier soll es nicht um letzteres, also den Erkenntnisgrund für die Einmaligkeit der Person, bzw. menschlichen Person gehen, dies wird nachfolgend behandelt, sondern es soll hier nach dem ontologisch zureichenden Grund für das Einmaligsein der menschlichen Person gefragt werden.¹⁸⁵ Da das Erkennen vom Sein – die Epistemologie von der Ontologie abhängt – hilft die Frage nach dem ontologisch zureichenden Grund für das Einmaligsein der menschlichen Person auch, die Frage nach der Erkenntnis von Personsein besser beantworten zu können.

Vorab ist es noch wichtig, verschiedene Bedeutungen von Individuum und Person zu unterscheiden, dies soll im Rückgriff auf MARITAIN und SEIFERT geschehen.

Da der Begriffsinhalt von »Individuum« größer ist, als der von Person, sollen hier vier verschiedene Bedeutungen des Ausdrucks »Individuum« unterschieden werden¹⁸⁶:

1. Es kann mit »Individuum« jedes »Ungeteilte«, singuläre Seiende gemeint sein, das sich aufgrund seiner realen Singularität von jedem anderen einzelnen Seienden unterscheidet. Hierzu zählt natürlich auch die Person.
2. Überdies kann mit »Individuum« auch das »schlechthin« intrinsisch Individuelle, die Person qua Person, und somit voll bewusst als *diese einmalige* gemeint sein.
3. Auch kann man ein »Individuum« und damit eine Person meinen, ohne sich der wesensnotwendigen Einmalig- und Einzigartigkeit der Person voll bewusst zu sein, bzw. dies auch explizit zu meinen.
4. Ferner kann mit »Individuum« auch der Einzelne als *Autonomer*, nicht auf die Gemeinschaft Bezogener, im Sinne des Individualismus gemeint sein.

Es soll nun im Anschluss an diese Unterscheidungen nach dem zureichenden ontologischen Grund für die Individualität gesucht werden.

¹⁸⁵ Diese Fragestellung setzt natürlich die Erkennbarkeit der Einmaligkeit der menschlichen Person voraus.

¹⁸⁶ Diese Unterscheidungen sind u.a. eine kurze Zusammenfassung von Seiferts Ausführungen zum selben Thema in: Seifert, "Person und Individuum bei H.U. v. Balthasar," 84ff.

Unterscheidet sich die menschliche Person in ihrer Individualität von der des Baumes?

Malt jemand ein Bild, so gibt es ein Original, das von Kopien unterschieden werden kann – wird hingegen nach dem Original oder *Manuskript* dieses Textes gefragt, so gibt es eine Schwierigkeit, da kein *Manuskript* dieses Textes vorhanden ist, denn er wurde sofort »in« den Computer getippt. Diese Schwierigkeit kann helfen, eine für das rechte Verständnis der innerlichen Individualität und Einzigartigkeit der Person wichtige Unterscheidung zu verdeutlichen, denn, abgesehen von dem Problem des »nicht vorhandenen Originals«, ist ein Text, bzw. der durch den Text gemeinte gedankliche Inhalt, in seinem Sosein nichts Materielles, sondern etwas Geistiges¹⁸⁷ – der durch den Text gemeinte gedankliche Inhalt ist auch im Gegensatz zu den Denkakten nicht wesentlich individuell (im Sinne der dritten Bedeutung von »individuell«) – sowie auch die idealen notwendigen Wesenheiten in ihrem Sosein nicht individuell sind.

Die Seele des Menschen oder aber auch die Person ist, obschon zur *menschlichen* Person auch der Leib gehört, etwas Geistiges – geistiges Sein. Es können also, und dies betonen u.a. DUNS SCOTUS, zwei Arten von geistigem Sein unterschieden werden. Nämlich einmal das abstrakte Geistige, die Ideen und das intrinsisch individuelle geistige Sein der Person.¹⁸⁸

Hildebrand arbeitet diese wichtige Unterscheidung wie folgt heraus:

»Innerhalb der metaphysischen Sphäre [...] scheint mir der allertiefste Unterschied der zwischen der Person und impersonalen Wesen zu sein, der allertiefgreifendste außer dem von unendlich und endlich. Es ist dies ein viel größerer Unterschied (Gegensatz) als zwischen Substanz und Akzidenz oder irgend etwas anderes – eine neue Welt! [...] Darum möchte ich hier ausgehen von der Zweideutigkeit des Begriffs ‚geistig‘. Einmal meint man damit etwas Nichtmaterielles, entweder etwas ideal Existierendes oder aber auch etwas Konkretes, Individuelles, was aber doch nicht dieselbe Art der Realität wie ein individueller Körper hat – und das andere Mal meint man das ganz anders Geartete eines bewußten Subjektes, eine ganz neue Dimension des Seins, das erwachte Sein, im Vergleich zu dem alles andere Sein schläft, was das Mittelalter sehr schön mit dem Wort zum Ausdruck gebracht hat: ‚das sich selbst besitzende Sein‘.«¹⁸⁹

Ist nicht gerade das Wesensspezifische der Person ein schlechthin *einmaliges* Seiendes zu sein, weshalb auch der Begriff Person, wie auch SPAEMANN hervorhebt kein sortaler ist, wie z. B. »Baum«. Aber, so könnte weiter eingewendet werden, ist denn nicht auch jeder Baum ein real vom anderen verschiedener? Ist nicht auch jedes materielle Ding, wie schon

¹⁸⁷ Diese Erkenntnis steht nicht im Widerspruch zum Sachverhalt, dass die Menschen die Materie als Medium benötigen, um z. B. etwas Geistiges für die Nachwelt zu tradieren.

¹⁸⁸ Diese Unterscheidung ist u.a. auch Gegenstand von Seiferts Vortrag »Duns Scotus‘ Philosophie des Individuums und Kritik am Abstraktionismus als Beispiel einer realistischen Phänomenologie und mit dem christlichen Glauben vollkommen harmonisierenden Philosophie«, den er am 03. 02. 2010 in der Gustav-Siewerth-Akademie hielt.

¹⁸⁹ Dies sagte Hildebrand im Seminar »Geist und Person« 1964 in Salzburg zit. n. Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 238f.

angedeutet worden ist, als *dieses* durch seine materielle Vereinzelung von *jenem da* unterscheiden und so auch bis zu einem gewissen Grad als »individuelles« Ding zu bezeichnen? Gibt es ein Individuationsprinzip – ist die »*materia quantitate signata*« der zureichende Grund für die Individualität und Einmaligkeit der menschlichen Person?

Dies scheint nicht so zu sein, vielmehr kann durch das geistige »Hinblicken« auf das notwendige Wesen der Person und auch durch das Erkennen *dieser* konkreten einmaligen Person eingesehen werden, dass die konkrete Person als Person wesentlich individuell und einmalig ist, ferner kann eingesehen werden, dass *verschiedene* Personen wesensunmöglich denselben Willen, Verstand oder dasselbe geistige Leben, etc. haben können. Die Person ist also kein »austauschbarer« Träger *eines* Willens oder *eines* Intellekts etc., dies wäre eine falsche Modellvorstellung, die dem unreduzierbaren Wesen und intrinsischen Einmaligsein der Person widersprechen würde. Sowohl Wille als auch Intellekt etc. gehören untrennbar zum einmaligen Wesen einer jeden realen Person, sie sind mit wesenskonstitutiv für die jeweilige konkrete einmalige Person.

Auch wäre es falsch anzunehmen, erst durch diesen individuellen Willen oder Intellekt »erlangte« eine Person ihre Einmaligkeit, denn diese Vorstellung würde das Urdatum »Person«, also der Unreduzierbarkeit der Person als individuelle Hypostase, als *dieses* einfache geistige Subjekt - das als geistig Zugrundeliegendes wenigstens potentiell Willen und Intellekt etc. besitzt - widersprechen. Es kann vielmehr eingesehen werden, dass es ohne Person auch keinen Intellekt oder Willen, der nur für sich wäre, geben kann.

Im Rückgriff auf DUNS SCOTUS führt SEIFERT die von jeder bloßen Abstraktion wesensverschiedene Erkenntnis der Existenz von etwas, der konkreten *Diesheit* (haecceitas), dieser einmaligen Person wie folgt aus:

»Die Unreduzierbarkeit des Urteils ›X existiert real‹ und ›X ist eine Art der Gattung y‹ geht auch daraus hervor, daß der höchste Fall eines Existenzurteils, in dem wir das absolute Sein als existierend bezeichnen, gerade ein völlig einzigartiges und einziges Wesen existierend nennt, das in keiner Weise unter ein Allgemeines subsumiert werden kann. Auch wenn wir ferner die Existenz eines Individuums, vor allem einer individuellen Person, aussagen, meinen wir gerade den unwiederholbaren Existenzakt eines unwiederholbaren ›dieses Menschen da‹ und subsumieren das Individuum, dessen Existenz wir aussagen, gerade nicht unter die allgemeine Art des Menschen [...], sondern ›Diese einzigartige Person existiert in dem, was *nicht unter die Art subsumierbar ist und was nicht von ihrer Artzugehörigkeit allein bestimmt ist*‹.«¹⁹⁰

Durch welchen auch immer gearteten Abtraktionsprozess ist somit diese einmalige Person in ihrer Einmaligkeit nicht zu erkennen. Das Erkennen der Einmaligkeit scheint somit eine der höchsten und vortrefflichsten »Fähigkeiten« der menschlichen Person zu sein, die für das gesamte geistige Leben der menschlichen Person von eminenter Bedeutung ist. Ohne die

¹⁹⁰ Seifert, *Sein und Wesen*, 300-301. Vgl. auch Mühlen, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus*, 68ff.

Fähigkeit intrinsische Einmaligkeit, als solche zu erkennen, wären alle anderen Formen der Erkenntnis ihrer umfassenden Größe beraubt – der Mensch könnte z. B. andere Personen nicht lieben, da er sie nicht in ihrer Einmaligkeit erkennen könnte. Was »nützt« es, so könnte gefragt werden, allgemeine notwendige Wesenheiten, ja selbst das notwendige allgemeine Wesen der Person in seinem Sosein erkennen zu können, wenn das eigentliche, nämlich die einmalige konkrete Person unerkennbar bleibt?¹⁹¹

2.6 Was ist die Person – was ist Personsein?

2.6.1 Das Wort »Person« im normalen Sprachgebrauch

Wie im vorigen Kapitel über die Erkenntnis deutlich geworden ist, ist das Erkenntnisvermögen des Menschen, seine Fähigkeit zur objektiver Erkenntnis das notwendige Fundament der richtigen (mit der Wirklichkeit übereinstimmenden) Begriffsbildung.

Da es für die zu behandelnde Thematik von fundamentaler Bedeutung ist, sei an dieser Stelle wenigstens im Überblick, auf die, schon eingangs betonte, Wesensverschiedenheit von »Aussagesätzen, Urteilsakten, Urteilsinhalten und Sachverhalten«¹⁹² eingegangen.

Hierzu schreibt LEDIĆ »im Rückgriff auf die entsprechenden Ausführungen bei WENISCH« zusammenfassend:

»Zu den wesentlichsten Formen der geistigen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit gehört es, Feststellungen zu machen oder genauer, Behauptungen aufzustellen bzw. Urteile zu fällen. Werden die aufgestellten Behauptungen sprachlich artikuliert, so geschieht dies durch Sätze, welche der Grammatiker als »Aussagesätze« bezeichnet. Im gegebenen Zusammenhang läßt sich der Aussagesatz mit WENISCH folgendermaßen veranschaulichen: Eine Person, deren Muttersprache Deutsch ist, könnte den Aussagesatz »Wien ist eine große Stadt« formulieren. Würde nun eine Person, welche die deutsche Sprache in keiner Weise beherrscht, mit diesem Aussagesatz konfrontiert, so könnte sie den gesprochenen Satz zwar hören, aber sie könnte nicht verstehen, was der Aussagesatz bedeutet. Wenn der Aussagesatz schriftlich vorliegt, dann könnte diese Person den Satz sogar lesen bzw. ablesen. Vorausgesetzt wäre lediglich, daß die Person das lateinische Alphabet beherrscht. Dasselbe gilt im Fall einer schriftlichen Vorlage. Es wäre einer Person, welche der deutschen Sprache nicht mächtig ist, ein Leichtes, den deutschen Aussagesatz nieder- bzw. abzuschreiben. Da diese Person die Bedeutung des Satzes nicht versteht, würde sie freilich auch nicht verstehen, daß es sich um einen Aussagesatz handelt. Aber selbst wenn diese Person die Bedeutung des Aussagesatzes nicht verstünde,

¹⁹¹ Vgl. hierzu auch Seifert, *Sein und Wesen*, 305.

¹⁹² Ledić, *Heideggers »Sach-Verhalt« und Sachverhalte an sich*, 273.

könnte sie etwa das Artikulieren des Satzes so lange üben, bis jeder, der Deutsch spricht, dessen Bedeutung versteht und damit auch versteht, daß es sich um einen Aussagesatz handelt. Es ist also für das Vorliegen, Aussprechen und Niederschreiben eines Aussagesatzes gar nicht maßgebend, daß er in seiner Bedeutung und grammatikalischen Eigenart verstanden wird. So wird deutlich: Der Aussagesatz ist ein sprachliches Zeichen. Als Zeichen verweist er auf etwas anderes, er bezeichnet dieses Andere und ist als dessen Bezeichnung von diesem verschieden. [...] der ›Urteilsakt‹ ist die geistseelische oder psychische Aktivität des Urteilens oder der seelische Prozeß selbst, der sich vollzieht, wenn geurteilt wird. Für das Vorliegen eines Urteilsaktes ist, wie sich mit WENISCH zeigen läßt, insbesondere zweierlei notwendig: Erstens kann nur dann ein Urteilsakt vorliegen, wenn die Person, welche einen Aussagesatz äußert (utters), liest (reads) oder rein gedanklich formuliert (formulates in his mind the sentence) auch dessen Bedeutung versteht (clearly understands its meaning). Zweitens muß der Urteilende der Überzeugung sein, daß das, was der Aussagesatz bedeutet, auch wahr ist (he also assents to the truth of this meaning). [...] Der ›Urteilsakt ist‹ demnach ›der individuelle, einmalige psychische Akt einer Person‹, der nur vorliegen kann, wenn diese Person auch »ein bestimmtes Urteil fällt.« [...] Aber während das Äußern eines Aussagesatzes nicht mit Notwendigkeit an das Verständnis seiner Bedeutung gebunden ist, ist das Vorliegen eines Urteilsaktes untrennbar mit dem inhaltlichen Verständnis des Geurteilten und mit der »behauptenden Setzung« (PFÄNDER) dieses Inhaltes verbunden. Der Urteilsinhalt ist nun die Bedeutung (meaning) eines Aussagesatzes oder der ›Gedanke‹ (PFÄNDER), der durch den Aussagesatz als sprachlichem Mittel der Kommunikation bezeichnet werden kann. Wichtig ist: Die Bedeutung des Aussagesatzes besteht nicht in der Denk- bzw. Urteilstätigkeit der Psyche. Die Bedeutung des Satzes besteht vielmehr im Gedachten oder dem Inhalt des Urteilsaktes. Durch den Urteilsakt wird »etwas« gedacht. Dieses gedachte Etwas (Urteilsinhalt) ist selber aber nicht mehr eine Denktätigkeit (Urteilsakt), da das Gedachte seinerseits nicht wieder etwas denken kann, und das Geurteilte kein Urteilen ist. Urteilsinhalte werden demnach durch Urteilsakte gedacht und durch Aussagesätze sprachlich zum Ausdruck gebracht. [...] Der Sachverhalt schließlich ist das, von dessen Bestehen oder Nichtbestehen die Wahrheit oder Falschheit eines Urteils (-inhaltes) abhängt. [...] Der Sachverhalt ist mithin das adäquate objektive Korrelat oder der eigentliche Gegenstand des Urteils. Dieser Zusammenhang betrifft sowohl positive als auch negative Urteile. Ein negatives Urteil ist ebenfalls nur dann wahr, wenn genau der negative Sachverhalt, auf den es behauptend abzielt, auch selbststeigen und unabhängig vom Urteil besteht.«¹⁹³

Es ist für das richtige Verständnis und das »philosophische Durchdringen« dieser Thematik entscheidend, genau zwischen den jeweils verschiedenen Urgegebenheiten bzw. Urphänomenen der Wirklichkeit zu unterscheiden. Es soll nun, da es jetzt einführend um das rechte philosophische Verständnis der menschlichen Sprache geht, mit SEIFERT zwischen der Erkenntnis, dem Begriff, den Dingen und Sachverhalten differenziert werden:

»Der Begriff ist auch nicht mit unserer Erkenntnis einer Sache identisch, wenn er auch mit dieser in vielfacher Weise verknüpft ist. Vielmehr ist ein Begriff eine Bedeutungseinheit, die wir denkend bilden oder erfassen. Auf jeden Fall sind der Begriff und die durch mehrere Begriffe gebildeten komplexeren Bedeutungseinheiten Bedeutungsformationen, die – und durch die wir – in den meisten Fällen geistig auf Dinge oder Sachverhalte abzielen und zwar in einer einzigartigen rationalen Weise des ›sie Meinens‹. [...] Wenn nun ein Begriff auf ein Wesen oder eine Wesenheit, oder wenn eine komplexe begriffliche Bedeutungseinheit auf Wesenssachverhalte abzielt, so bleiben doch der Begriff ganz vom Wesen und der Wesenheit und die komplexe Bedeutungseinheit eines Urteils vom Wesenssachverhalt verschieden. Während das Wesen „im Ding“ verwirklicht ist, kann der Begriff niemals in einem Ding, sondern nur in der Sphäre der Gedanken bestehen. Während z. B. das Wesen von „rot“ in

¹⁹³ Ebd., 273-276.

jedem roten Ding besteht, sind in den roten Gegenständen keinerlei „Rot-Begriffe“ enthalten.«¹⁹⁴

Um herauszufinden, was eigentlich eine Person ist und ausmacht, kann sich insbesondere dem Wassein der menschlichen Person durch Reflexion des Terminus »Person« im »normalen Sprachgebrauch« genähert werden.¹⁹⁵ Dazu ist einfach zu untersuchen, unter welchen »Umständen« und in welchem Kontext der Ausdruck »Person« in der »Alltagssprache« gebraucht wird.¹⁹⁶ Wir können z. B. ohne tiefe Reflexion über die Begründetheit und Richtigkeit des Sprachgebrauches leicht merken, dass wir *nur* Personen mit einem »Du« anreden können, es also nur zwischen Personen zu einer Ich-Du-Beziehung kommen kann, und damit eine Gemeinschaft im eigentlichen Sinne nur zwischen Personen möglich ist. Ferner hat es auch wenig Sinn und ist deswegen schon rein sprachlich nicht möglich, einen Stein für etwas verantwortlich machen zu wollen. Auch nicht vernünftige Lebewesen können nicht im eigentlichen Sinne für ihre Taten verantwortlich gemacht werden, dies ist deswegen auch innerhalb der rein sprachlichen Ebene nicht üblich.¹⁹⁷

Auch lässt sich sprachlich zwischen »etwas« und »jemand« unterscheiden.¹⁹⁸ Ein *Jemand* kann niemals als *etwas* bezeichnet werden¹⁹⁹. Auf die Frage »wer bin ich«, können wir antworten: »Ein Mensch, eine menschliche Person.« Hingegen scheint es sprachlich kaum möglich zu sein, einen Menschen als bloßes Etwas, als ein bloßes »Ding« zu bezeichnen. Dagegen kann aber nach der »üblichen« Sprachempfindung eine Maschine als Ding bezeichnet werden, z. B., wenn auf die Maschine deutend gesagt wird: »Dieses ›Ding‹ scheint defekt zu sein«. Würde ein Arzt hingegen selbigen Satz zu seinem Patienten sagen, käme dies einer schweren Beleidigung gleich. Wenn wir über uns selbst etwas erzählen, so reden wir von uns selbst sowohl in der Vergangenheit, Gegenwart als auch Zukunft von ein und

¹⁹⁴ Seifert, *Gott als Gottesbeweis*, 154f.

¹⁹⁵ Dies soll als ein erster Verstehensversuch dessen betrachtet werden, was man mit dem Terminus »Person« normalerweise meint. Natürlich ist diese rein sprachimmanente Analyse mit der gebotenen »Vorsicht« zu betreiben, da nur die Sprache und nicht die Wirklichkeit analysiert wird.

¹⁹⁶ Natürlich lassen sich auf diesem Weg viele richtige Erkenntnisse über das Wesen der Person erzielen, da normalerweise die Menschen, die eine Sprache mitprägen, darum bemüht sind, die Wirklichkeit möglichst objektiv zu erfassen, damit eine gute Verständigung auch weiterhin möglich ist, doch sollte man gerade bei dieser Methode aus mehreren Gründen große Vorsicht walten lassen, da sich jede Sprache natürlich oder auch willkürlich innerhalb eines gewissen Rahmens verändern kann. Aldous Huxley verdeutlicht es in »Brave New World«. Durch eine ideologische Umdeutung können natürliche Wörter wie z. B. »Mutter« als obszön gelten, sodass sie sogar bei Gebrauch ein Erröten der Mitmenschen hervorrufen können. Vgl. Huxley, *Brave New World*.

¹⁹⁷ Wir sehen hier von – aus welchen Gründen auch immer unternommenen – Personifizierungsversuchen von Dingen oder Tieren ab.

¹⁹⁸ Vgl. hierzu besonders: Spaemann, *Personen*.

¹⁹⁹ Vgl. Ebd., 38f.

demselben »Ich«. Wir ordnen auch dementsprechend andere Menschen, ihre Tätigkeiten etc. und unsere eigene Selbsterfahrung und Tätigkeiten i. d. R. immer dem jeweils gleichbleibenden »Ich« zu.²⁰⁰ Der Mensch sagt von sich »ich will«, »ich fühle«, »ich freue mich« etc. und *nicht* »etwas hat sich gefreut«²⁰¹

Auch werden, wenn vom Beginn der menschlichen Existenz gesprochen wird, sprachliche Wendungen gebraucht, wie »ich« bin gezeugt bzw. empfangen worden.²⁰²

SPAEMANN bringt folgendes Beispiel für die Verwendung des Ausdrucks »Person«: »Wenn etwas jemand ist, ist es Person – das kann man schon nicht sagen, denn jemand ist nicht etwas, das irgendwann beginnt, jemand zu sein. Wer jemand ist, war es von Anfang an.«²⁰³

Überdies lässt sich bemerken, dass von einer Person nicht als einer *Eigenschaft* (Akzidenz) *von etwas*, wie etwa die Farbe als Eigenschaft einer Blume, gesprochen werden kann. Auch ist es, dem normalen Sprachgebrauch folgend, nicht üblich von einem Menschen, einer menschlichen Person, im ausschließlichen Sinne eines *Mittels für etwas* zu reden.²⁰⁴

Es scheint außerdem überaus wichtig für das Verständnis des Personseins zu sein, worauf schon der normale Gebrauch des Wortes »Person« hindeutet, dass nur Personen im eigentlichen, bzw. höchsten Sinne, geliebt werden können. Ein Hund kann nicht im eigentlich personalen Sinne geliebt werden.²⁰⁵ Er kann jedoch als Hund in seinen Eigenschaften geschätzt werden.²⁰⁶

Es wurde also auf rein sprachlicher Ebene ein scheinbar unüberbrückbarer Hiatus bemerkt, der zwischen der Person und den übrigen Dingen zu bestehen scheint. Jetzt kann hierfür nach dem zureichenden Grund gefragt werden, der, wenn nicht davon ausgegangen wird, dass diese sprachlichen Besonderheiten etwas rein Willkürliches sind, innerhalb der ontologischen Ebene zu suchen ist.

²⁰⁰ Es wird hier von dem Phänomen der Schizophrenie oder Persönlichkeitsspaltung etc. abgesehen.

²⁰¹ Durch die weiteren Ausführungen wird deutlich, dass nur ein geistiges Subjekt sich freuen kann und niemals etwas rein Materielles.

²⁰² Hierauf weist u. a. auch Robert Spaemann hin.

²⁰³ Spaemann, »Sind alle Menschen Personen?«, 47. Vgl. auch Spaemann, *Personen*, 252ff.

²⁰⁴ »Gesetzt aber, es gäbe etwas, dessen *Dasein an sich selbst* einen absoluten Wert hat, was, als *Zweck an sich selbst*, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d.i. praktischen Gesetzes, liegen. Nun sage ich: der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, *existiert* als Zweck an sich selbst, *nicht bloß als Mittel* zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit *zugleich als Zweck* betrachtet werden.« Kant, *GMS*, A 427-428.

²⁰⁵ Im authentischen Sinne des Wortes »Liebe«. Vgl. hierzu Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*; Hildebrand, *The Nature of Love*.

²⁰⁶ Natürlich kann auch in einem weiteren, nicht personale Sinne davon gesprochen werden, dass jemand seinen Hund liebt.

2.7 Ist der Personenbegriff in der Sprache überhaupt notwendig und angemessen?

2.7.1 Einige kurze allgemeine Einwände zum Personenbegriff

Es scheint offensichtlich zu sein, dass der Ausdruck »Person« eigentlich überhaupt kein Wesen bezeichnet, da nur *dieser* oder *jener* Bestimmte eine Person sein kann. Somit wird deutlich, dass der Ausdruck »Person« kein sortaler²⁰⁷ ist und auch kein Wesen bezeichnen kann.

Der Personenbegriff könnte aber aufgrund folgender Überlegungen abgelehnt werden:

»Persönlichkeit gehört zu einer Gruppe künstlicher Worte, die eigentlich den Prinzipien aller Sprachgeschichte zu widersprechen scheinen. Analogiebildungen ohne Sinn und ohne Inhalt, von Wortphilosophen einem Wortsysteme zuliebe geformt, schleppen sie ihr leeres Dasein innerhalb des Systems eine Weile fort, bis eine popular-philosophische Mode das Wort der Gemeinsprache der Halbgebildeten zuführt und es dort, weil es als Wort einmal existiert, mit einem eigenen Inhalt füllt. So mag ein Wanderer eine leere Tasche, die er zufällig gefunden hat, mit Geld füllen, er muß nur Geld besitzen.«²⁰⁸

Oder der Ausdruck »Person« könnte als überflüssig bzw. unsinnig erklärt werden, wenn er, wie in dem obigen Zitat zum Ausdruck kommt, als eine willkürliche Setzung betrachtet wird, der in der Wirklichkeit keine Entsprechung hat, bzw. könnte von einem totalen sprachkritischen Skeptizismus her abgelehnt werden, wie er in jeweils verschiedenen Schattierungen z. B. von GORGIAS, NIETZSCHE, F. MAUTHNER und L. WITTGENSTEIN vertreten wird. F. MAUTHNER²⁰⁹ schreibt z. B.

»Jetzt sind wir so weit, dass wir die abgründige Tiefe und furchtbare Tragweite des Goetheschen Wortes ermessen können: »Der Mensch weiß niemals, wie anthropomorphisch er ist.« Indem wir die Welt versprachlichen, verbildlichen und vermenschlichen wir sie. Die Personifikation ist zwar nicht die einzige Form der metaphorischen Umbildung der Wirklichkeit, wie sie in der Sprache vorliegt, aber sicher eine der wichtigsten. Nicht bloß die uralten religiösen Phantasien der Völker, ihre Götter und Göttinnen, Nymphen und Faune sind

²⁰⁷ Vgl. hierzu Spaemann, *Personen*, 14ff.

²⁰⁸ Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie*, 2:527f.

²⁰⁹ Vgl. auch folgende Ansicht über Mauthner: »Für Mauthner handelt es sich nicht mehr bloss darum, mit den Nominalisten zu zeigen, dass Worte oder Begriffe keine Dinge sind, also den »Wortrealismus« (ein von Mauthner geschaffener, sehr bezeichnender Ausdruck) zu überwinden, mit den Engländern und Kant zu zeigen, dass unsere Erkenntnis durch und durch subjektiver Natur ist. Sein Grundgedanke, der nicht nur dem Laien in der Erkenntnistheorie überkühn und völlig paradox erscheint, ist vielmehr der, dass das so vielfach vergötterte menschliche Denken, das bei Hegel der Wirklichkeit selbst Gesetze vorschreiben will, nicht mehr und nicht weniger ist als das Gedächtnis des einzelnen und der Menschheit, wie es niedergelegt ist in den Worten der Sprache. Er spricht die Gleichung aus: Gedächtnis = Vernunft = Sprache. Die Worte sind untaugliche Werkzeuge der Welterkenntnis, weil sie nur Zeichen sind, Gedächtniszeichen für die täuschenden, normal täuschenden Eindrücke unserer Zufallssinne. Zeichen von Zeichen von Zeichen. Es gibt keine Brücke zwischen Sprache oder Denken und Wirklichkeit.« Krieg, *Fritz Mauthners Kritik der Sprache*, 6f.

Mythologie, auch unsere ganze hochgepriesene Wissenschaft und Welterkenntnis in Menschenworten ist im tiefsten Grunde Mythologie.«²¹⁰

Ferner könnte eingewendet werden, dass z. B. *nur* an Embryonen nicht »abgelesen« werden kann, was eine Person ist. Wenn nur noch Embryonen da wären, dann gäbe es keine Personen mehr, denn Personen sind Wesen, die in einer Anerkennungsgemeinschaft stehen und die wenigstens jedes Wesen, das ihrer Art angehört, als Personen betrachten.

Weiter könnte eingewendet werden, dass der Mensch *nur und ausschließlich* aufgrund seiner Artzugehörigkeit »Person« sei und somit eine Differenzierung zwischen dem Begriff »Mensch« und dem Begriff »Person« überflüssig sei.²¹¹

Überdies könnte man argumentieren, dass wir besser auf den Personenbegriff verzichten sollten und das gleich aus mehreren Gründen: a) man sollte wegen der großen Uneinigkeit, die es bezüglich des Personenbegriffs gibt, zugunsten größerer Klarheit und Eindeutigkeit, die für das Formulieren ethischer Normen entscheidend ist, auf ihn verzichten und besser die ethischen Normen unmittelbar von den Eigenschaften, die sich hinter dem Begriff »Person« verbergen, zu begründen versuchen.²¹² b) es sei eine *petitio principii*, es sei zirkulär, aufgrund des Personenbegriffs eine Würde begründen zu wollen, da dieser schon einen bestimmten »normativen Status voraussetze«. c) wie wir schon bemerkt haben, kann es nur entweder Personen oder eben keine Personen geben, aber nichts, das zwischen Personen und Nicht-Personen liegt, daher scheint der Personenbegriff ungeeignet für die Würde und die Rechte von Nicht-Personen, wie z. B. den Tieren, und ist deshalb abzulehnen, da er zu undifferenziert sei.²¹³

2.7.2 Knapper Widerlegungsversuch der obigen Einwände zum Personenbegriff

Genauso wenig, wie das Wesen des Menschen Mensch ist, sondern nur jedes einzelne Subjekt, in dem der Wesensplan Mensch (das ideelle Wesen Mensch) realisiert ist, so ist nicht das Wesen der Person Person, sondern nur dasjenige einzelne Subjekt ist Person, in welchem der Wesensplan Person realisiert ist.²¹⁴ Es wird somit deutlich, dass, obwohl der Ausdruck »Person« kein Gattungsbegriff oder Artbegriff wie jeder andere ist, trotzdem nach der

²¹⁰ Ebd.

²¹¹ Vgl. Braun, *Der Begriff "Person"*, 252f.

²¹² Das wäre eine mögliche Form von Aktualismus.

²¹³ Vgl. "Hilft der Personenbegriff bei der Lösung bioethischer Fragen?," 31ff.

²¹⁴ Zur genaueren Differenzierung zwischen Wesen, Wesenheiten, Wesenplänen etc. siehe Seifert, *Sein und Wesen*, 199. ff.

»Washeit« der Person gefragt werden kann, wie auch nach der »Washeit« des Menschen gefragt werden kann.²¹⁵ Der Begriff »Person« vereint also folgende »Spannungen« in sich:

Er ist einerseits kein eigentlich sortaler, also Gattungsbegriff, jedoch kann er auch als eine Allgemeinheit bezeichnender aufgefasst werden, mit dem einerseits das einzelne individuelle, einzigartige Subjekt als »Person« bezeichnet werden kann, und gleichzeitig auf analoge Weise das charakteristische personale Wesen, das über das typisch Menschliche weit hinaus geht. Hingegen sagt eine normale Zugehörigkeit zu einer Gattung eine ontologische Univozität des jeweiligen Seienden, die unter die gleiche Gattung fallen, mit aus (z. B. Obst: Apfel und Birne).²¹⁶

Was ist das Besondere am Personenbegriff, das ihn von den Artbegriffen wie z. B. dem des Menschen unterscheidet?²¹⁷ Im Gegensatz zum Ausdruck »Mensch« lässt sich der Ausdruck »Person« auch auf nichtmenschliche Wesen anwenden, auch wenn der Mensch durch seine *direkte* natürliche Erfahrung keine Personen kennt, die nicht Menschen sind.

Der nächste oben gebrachte Einwand behauptet, dass der Personenbegriff auf einer willkürlichen Setzung beruhe, die nicht mit der Wirklichkeit übereinstimme. Hierauf kann u.a. erwidert werden, dass es nicht genügt zu behaupten, dass der Ausdruck »Person« eine willkürliche Setzung sei, solange dies nicht positiv bewiesen oder einsichtig gemacht wird.

Wie u. a. durch die obigen Ausführungen zum Wesen der Erkenntnis gezeigt worden ist, kann auch der sprachkritische Skeptizismus, der auf einer falschen epistemologischen Theorie basiert, als falsch zurückgewiesen werden. Es soll vielmehr im weiteren versucht werden zu zeigen, dass das Gegenteil einsichtig ist, nämlich, dass die reale Person gemäß einem

²¹⁵ Vgl. Seifert, »Dimensionen und Quellen der Menschenwürde,« 51.

²¹⁶ Vgl. Seifert, *Sein und Wesen*, 117.

²¹⁷ Für die Beantwortung dieser Frage sei schon hier kurz auf die klassische Streitfrage, ob das Sein analog oder univok sei, verwiesen. Es ist hierbei wichtig, zwischen verschiedenen Arten von Univozität und Analogizität zu unterscheiden, nämlich insbesondere zwischen der ontologischen und logischen Univozität, bzw. Analogizität. Denn nur so wird eine Lösung der klassischen Kontroverse möglich, nämlich ob das Sein des endlichen Seienden nur auf analoge Weise im Vergleich zum Sein des absolut unendlichen Seienden, dem höchsten Seienden, oder auch auf univoke Weise ausgesagt werden kann. Was ist der Grund für diese Kontroverse? Zu dieser Frage lassen wir nun die beiden Hauptvertreter dieser Kontroverse zu Wort kommen: Aquinas, *STh.*, I, q. 13 a. 5, c.: »Respondeo dicendum quod impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce. Quia omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter ... omnes rerum perfectiones, quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite«. Übersetzung: Aquinas, *Die deutsche Thomasausgabe der Summa theologica*, 272.: »Antwort: Es ist unmöglich, etwas von Gott und den Geschöpfen in völlig gleichem Sinne auszusagen. Denn eine Wirkung, die der Kraft ihrer Ursache nicht gleichkommt, hat auch keine volle Ähnlichkeit mit der Ursache, sondern nur eine unvollkommene ... alle Vollkommenheiten der Dinge, die in den Geschöpfen getrennt und vielfältig sind, [sind] zuvor in Gott, und zwar in voller Einheit.«

Duns Scotus hingegen vertritt die entgegengesetzte Position: »Alles Seiende ist nach dem ersten Seienden benannt, welches Gott ist ... Trotzdem ist es aber möglich, von allem einen gemeinsamen Begriff zu bilden, welcher im Wort Seiendes (ente) ausgedrückt ist. Vom logischen Gesichtspunkt aus, ist der Begriff einer (unico), obwohl es nicht so in einem [...] metaphysischen Sinne ist.« Duns Scotus (*De Anima*, 23, 4.) (Übersetzung R.B.) zit. n. Seifert, *Essere E Persona*, Kap. 7.

intelligiblen und notwendigen Wesensplan, bzw. einer notwendigen Wesenheit, diese reale Person ist.

Weiter ist zu erwidern, dass es richtig ist, dass nicht an Embryonen abgelesen werden kann, was eine Person ist, das heißt jedoch auch nicht, dass, wenn nur Embryonen da seien, es keine Personen geben würde. Dies wäre richtig, falls das einzige Kriterium, das darüber entscheidet, ob ein Lebewesen Person ist oder nicht, das Kriterium wäre, in einer Anerkennungsgemeinschaft zu stehen. Es soll jedoch gezeigt werden, dass es überhaupt keinen Menschen geben kann, der nicht Person ist.²¹⁸

Überdies kann erwidert werden, dass das Bemühen um sprachliche Klarheit sehr lobenswert ist, jedoch kann aus einer Uneinigkeit über einen Sachverhalt nicht gefolgert werden, dass keine der vertretenen Positionen die wahre sei.²¹⁹ Außerdem ist es nicht konsequent, *nur* aus einer Eigenschaft eine ethische Norm ableiten zu wollen, denn es gibt keine Eigenschaft, die nicht eine Eigenschaft von etwas »Zugrundeliegendem« ist, das, falls dieses »Zugrundeliegende« einen objektiven Wert besitzt, dieser den eigentlichen und wirklich unmittelbaren Grund für die Würde des Menschen als Person und deswegen auch die korrekte Begründung für eine objektive moralisch relevante Forderung des Wertes darstellt.²²⁰ Deswegen ist es auch kein Zirkelschluss, dass das Person-Sein einen objektiven Wert besitzt und somit die Würde jedes Menschen begründet.²²¹

Schließlich ist es zwar richtig, dass es zwischen Person-Sein und Nicht-Person-Sein kein Drittes »Zwischensein« geben kann, das heißt jedoch nicht, dass nicht auch ein Tier oder sogar ein lebloses Ding, wie der Leichnam eines Menschen eine dem Menschen analoge

²¹⁸ Vgl. Stein, *Endliches und Ewiges Sein*, 336.: »Wenn wir hier von der Natur des Menschen sprechen, so ist damit das Wesen des Menschen als solches gemeint, und es ist darin inbegriffen, daß er Person ist. Das Wesen ist [...] die Wasbestimmtheit, das was es macht, daß der Mensch Mensch ist.«

²¹⁹ Es darf hier darauf hingewiesen werden, dass es nicht möglich ist, ohne sich selbst zu widersprechen, zu behaupten, daß es keine absolute Wahrheit gäbe, denn tut man dies, so behauptet man gerade, das was man negieren möchte, nämlich die »absolute Wahrheit«, dass es keine absolute Wahrheit gebe. Vgl. ferner Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*.

²²⁰ Zur Begründung der Objektivität der Werte und ihrer Erkenntnis siehe: Hildebrand, *Ethik*; Hildebrand, *Moralia*.

²²¹ Leider wird oft recht oberflächlich argumentiert, was in der bioethischen Diskussion, wie schon angedeutet, zu schrecklichen »Ergebnissen« führen kann. Wir möchten hier exemplarisch ein Beispiel solcher oberflächlichen Argumentation innerhalb der bioethischen Diskussion anführen: Im Abschnitt »Kritik an der Seifert'schen vierfachen Quelle der Menschenwürde« schreibt Thomas Sukopp: »Seifert begründet selten mit Argumenten. [...] Wer sich auf Evidenz beruft, überzeugt höchstens die, die das Behauptete auch für evident halten.« Sukopp, *Menschenrechte*, 53 ff. Thomas Sukopp verkennet etwas Grundsätzliches, das auch schon Aristoteles betont hat, nämlich daß evidente oberste Prinzipien das Fundament und der Ausgangspunkt eines jeden Beweises sind und somit Beweise überhaupt erst ihre Berechtigung und Begründetheit durch diese erlangen. Wer für etwas *wirklich Evidentes* wiederum einen Beweis fordert, der gleicht dem Kinde, das sich im Spiegel betrachtet und verwundert den Spiegel umdreht, um zu schauen woher die Gestalt im Spiegel komme (Goethe bringt dieses Beispiel im Zusammenhang mit Urphänomenen.).

Würde besitzen kann, auch wenn diese natürlich viel geringer und qualitativ von der des Menschen verschieden ist.

2.8 Klassische Versuche einer Definition des Wesens der Person

Um das Problem, das durch einen Definitionsversuch entstehen kann, zu verstehen, muss man sich bewusst machen, daß es im Ganzen verschiedene Arten von Definitionen gibt, die klar voneinander zu unterscheiden sind. Es gibt a) die reine Wortdefinition, die versucht, die Bedeutung eines Wortes anzugeben. b) Ein Gegenstand wird definiert durch *Genus proximum* und *Differentia specifica*. c) Es gibt Wesen, die, weil sie z. B. vollkommen oder einfach sind, sich nicht genau durch *Genus proximum* und *Differentia specifica* definieren lassen, z. B. wie das Wesen der Liebe. Das heißt jedoch nicht, daß wir nicht bestimmte Wesenscharakteristika, die dieses Wesen von anderen und ähnlichen Wesen unterscheidet, erkennen und differenzieren können (vgl. e). d) Dann gibt es noch eine vierte Art von Definition, die wir als *willkürliche* Setzung oder Axiom bezeichnen können, die also nicht den Gegebenheiten der Wirklichkeit entspricht oder ihnen gar entgegensteht.²²² e) Zuletzt können wir noch eine fünfte Definitionsart unterscheiden, die besonders für den Versuch, das Wesen der Person definieren zu wollen, wichtig ist. Diese Art der Definition beschreibt bestimmte reine Wesenscharakteristika, die das jeweilige Wesen von anderen unterscheidet, bzw. mit anderen gemeinsam hat.²²³

Es soll nun gefragt werden, welche Art von Definition von dem, was eine Person ist, gegeben werden kann oder ob man die Person überhaupt definieren kann. Doch bevor dies getan wird, soll noch auf die bekannte Definition des Menschen als »animal rationale« (ζῷον λόγον ἔχον) »vernunftbegabtes Lebewesen« prüfend eingegangen werden, da dies mit dem Personenbegriff und somit auch mit der Frage nach der Erkennbarkeit von Personsein zu tun hat. Aus welchem Grund sollte man mit dieser, der Definitionsart b) entsprechenden Definition des Menschen unzufrieden sein, die doch scheinbar so gut das spezifisch Menschliche, nämlich das Vernünftigkeit trifft? Um diese Frage beantworten zu können, muss man die Gattung »Lebewesen« näher analysieren. Unter diese fällt zweifelsohne auch

²²² Diese Art von Definition, ist uns schon als Vorwurf gegen den Personenbegriff begegnet. Vgl. Seifert, *Sein und Wesen*, 106 ff.

²²³ Wenn sie das gleiche Wesen haben. Diese Definition kann man auch »reine Wesensdefinition« nennen. Vgl. Ebd., Kap. 1.

der Mensch, jedoch fällt uns auch die »ungeheure Spannweite« des Ausdrucks »Lebewesen« auf, da mit dem Ausdruck »Lebewesen« sowohl organische Lebewesen, als auch alles Lebendige und nicht Organische, wie der reine Geist – z. B. Gott – bezeichnet werden kann.

Sind aber mit dem Ausdruck »Lebewesen« im Ausdruck »vernunftbegabte Lebewesen« alle Lebewesen gemeint, so müsste man ihn als gültige Definition des Menschen ablehnen, da er nicht den notwendigen und auch von ARISTOTELES im Buche Topik beschriebenen Eigenschaften einer gültigen Definition (oben beschriebene Definitionsart b) entspricht, da ein so allgemeiner Begriff wie »Lebewesen« erstens kein »Genus« ist, sondern ein im Sinne von DUNS SCOTUS »transzendentaler« Begriff ist, der auf ein Phänomen abzielt, zwischen deren Verwirklichungsweisen nur Analogien bestehen können. Selbst wenn ein ganz allgemeiner, von diesen Verschiedenheiten abstrahierender univoker »Name« möglich ist, wie DUNS SCOTUS meint, und zweitens »Lebewesen« ein so allgemeiner Begriff ist, daß er nicht das *genus proximum* des Menschen darstellen kann, ist jedoch obige Definition des Menschen korrekt, wenn mit »Lebewesen« im Terminus »vernunftbegabte Lebewesen« nur die organischen Lebewesen gemeint sind? Der Mensch nimmt, wie auch schon die Alten²²⁴ betont haben, eine Sonderstellung im Kosmos ein aufgrund seiner Zwischenstellung zwischen dem Materiellen und dem rein Geistigen, da er eine Einheit von Leib und Seele ist.²²⁵ Es ist also durchaus gerechtfertigt, ihn einen »Mikrokosmos« zu nennen. Als Person nimmt der Mensch an dem Geistigen teil. Es ist somit klargeworden, dass sowohl der Ausdruck »organisches Lebewesen« den Menschen in einem bestimmten Punkt korrekt beschreibt, als auch der Ausdruck »Person«. Formal-logisch betrachtet, stehen sich also folgende beiden Definitionen des Menschen gleichberechtigt gegenüber. Der Mensch ist ein vernunftbegabtes Lebewesen. Und der Mensch ist eine »Person in einem Leib«²²⁶. Aus metaphysischer Sicht kann der Definition des Menschen als »Person in einem Leib« als besserer Definition des Menschen den Vorzug gegeben werden, da sie das spezifisch Menschliche des Menschen besser trifft.²²⁷

Wie sich auch nicht das Phänomen Leben auf etwas anderes zurückführen oder reduzieren lässt²²⁸, so ist auch die Person ein letztes irreduzibles Datum, eben dasjenige, was Goethe als Urphänomen bezeichnet hat.

²²⁴ Z. B. die Pythagoräer.

²²⁵ Vgl. Seifert, *Leib und Seele*. Seifert, *Das Leib-Seele-Problem und die Gegenwärtige philosophische Diskussion*. Vgl. auch Stein, *Endliches und Ewiges Sein*, 345. ff.

²²⁶ Diese Definition des Menschen ist u.a. ein überzeugender Vorschlag Josef Seiferts. H. Mühlen macht einen ähnlichen Vorschlag vgl. hierzu Mühlen, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus*.

²²⁷ Diese kurze Erörterung stellt eine knappe Zusammenfassung von Seifert, *Sein und Wesen*, 110 ff. dar.

²²⁸ Vgl. Seifert, *What Is Life?*

Es ist bemerkt worden, dass trotz der verbesserten Definition des Menschen als »Person in einem Leib«, das komplexe Wesen Mensch nicht in all seinen Facetten und Schattierungen durch eine Definition erfasst werden kann, also nicht in einem umfassenden Sinn definiert werden kann. Das Ganze ist eben mehr als die Summe seiner Teile, wobei es »Teile« beim Menschen sowieso nicht gibt.

Nichtsdestotrotz heißt das nicht, dass Definitionsversuche im Falle eines Urphänomens nicht bestimmte Eigenschaften des jeweiligen Wesens authentisch beschreiben, deswegen sei hier kurz auf zwei wichtige Versuche, das Wesen der Person zu beschreiben, eingegangen. Der erste stammt von BOËTHIUS: »est enim persona [...] naturae rationabilis individua substantia«²²⁹ (Die Person ist nämlich eine individuelle Substanz vernünftiger Natur) RICHARD VON ST. VIKTOR²³⁰ gibt zwei etwas andersartige Definitionen der Person: a) »divina persona«, »quod sit naturae divinae incommunicabilis existentia« (Die göttliche Person ist nicht mitteilbare Existenz einer göttlichen Natur)²³¹ b) »Persona est existens per se solum iuxta singularem quendam rationalis existentiae modum« (Die Person ist eine durch sich selbst existierende gemäß einer einzigartigen Weise vernünftiger Existenz)²³²

Diese verschiedenen Definitionen von Person heben unterschiedliche Charakteristika des Person-Seins hervor.

2.9 Lässt Person-Sein absolute Unendlichkeit zu?

2.9.1 Von der endlichen und unendlichen Person

Der Ausdruck »Person« ist, wie schon gezeigt worden ist, kein normaler Gattungsbegriff, vielmehr scheint er Gemeinsamkeiten mit dem zu haben, was die mittelalterlichen Philosophen als Transzendentalien bezeichnet haben, also *ens* (Seiendes), *res* (Wesen, Wassein), *unum* (Eine), *aliquid* (Etwas), *verum* (Wahre), *bonum* (Gute), *pulchrum* (Schöne)²³³.

²²⁹ Vgl. Boethius, *De duabis naturis Christi V*, 4, 20-22. Zit. n. Wald, *Substantialität und Personalität*, 23.

²³⁰ Vgl. Richard von St. Victor, *De trinitate*, 4, 22; 25. Zit. n. Seifert, *Sein und Wesen*, 121.

²³¹ Diese Definition lässt sich analog ohne weiteres auch auf die menschliche Person anwenden.

²³² Vgl. auch Seifert, *Sein und Wesen*, 121.

²³³ Unter den mittelalterlichen Philosophen gibt es unterschiedliche Auffassungen, ob es sieben Transzendentalien sind, oder ob man diese sieben nicht in drei grundlegenden Transzendentalien (Seiendes, Wahres und Gutes) enthalten sind.

Was hat jedoch der Ausdruck »Person« mit diesen sieben Transzendentalien gemeinsam, die im Gegensatz zur »Person« *jedem* Seienden zukommen? Es ist eine Frage, die auf das wesentliche Charakteristikum der Transzendentalien abzielt. Hierzu hat DUNS SCOTUS u. E. einen bedeutenden Beitrag, eine wichtige Entdeckung gemacht.²³⁴ Er hat nämlich gezeigt, dass das »Herz« der Transzendentalien nicht ihre Eigenschaft ist, dass sie jedem Seienden zukommen, sondern dass ihr Wesen frei von jeder Begrenzung ist, sprich, dass ihre jeweilige *ratio formalis* absolute Unendlichkeit zulässt. DUNS SCOTUS nannte solche Wesenheiten *reine Vollkommenheiten*²³⁵. Das heißt jedoch nicht, dass jede reine Vollkommenheit, so wie wir sie in der kontingenten Welt realisiert vorfinden, absolut unendlich ist²³⁶. Die anderen Wesenheiten, die keine reinen Vollkommenheiten²³⁷ sind, heißen dementsprechend *gemischte Vollkommenheiten*. Hierzu sind z. B. Wesenheiten, wie das menschliche Gesicht, die Gestalt oder auch Farben etc. zu zählen, die ein begrenztes Wesen haben, das keine absolute Unendlichkeit zulässt.²³⁸

Es gibt also folglich drei Gruppen von Transzendentalien: a) jede Transzendentalie ist als solche eine reine Vollkommenheit. b) viele Transzendentalien kommen nicht in allen kontingenten Seienden vor (wie z. B. Leben, Freiheit, Wissen etc.) c) solche Transzendentalien, die ausschließlich dem supremen Seienden, also Gott, zuzuschreiben sind.²³⁹

Es ist nun etwas klarer geworden, was die Gemeinsamkeit zwischen dem Wesen der Person und den Transzendentalien ist, nämlich, dass auch das Wesen der Person in seiner *ratio formalis* nicht begrenzt ist, es also absolute Unendlichkeit zulässt, sprich, im skotischen Sinne selbst zu den Transzendentalien gehört. Dieses für das Wesen der Person zu bemerken, ist in der ganzen Diskussion um den Ausdruck »Person« von zentraler und entscheidender

²³⁴ Vgl. Josef Seifert, 2nd Annual Edith Stein Lecture in the University of Steubenville, Ohio, on Sunday Feb. 19, 1995.

²³⁵ Vgl. Duns Scotus, *De Primo Principio*, ch. 4, concls. 3; Vgl. auch: Anselm von Canterbury, *Monologion*, ch. XV; Anselm, *Opera Omnia Ad Fidem Codicum Recensuit Franciscus Salesius Schmitt*, 101-102.

²³⁶ Wie sich leicht erkennen lässt, ist aktuelle Unendlichkeit des Endlichen sogar wesensunmöglich.

²³⁷ Es soll im Weiteren noch andeutungsweise gezeigt werden, dass die Lehre von den reinen Vollkommenheiten von entscheidender Bedeutung ist. »Ohne Erkenntnis reiner Vollkommenheiten könnte es stets ein Jenseits der Person und des Seins und des Erkennens geben und der Metaphysiker wäre auf ein totales Nichtwissen des Seins als solches zurückgeworfen und könnte also nicht Metaphysiker sein, sondern nur einzelne Seinskategorien erforschen.« Seifert, *Gott als Gottesbeweis*, 559.

²³⁸ Es kann z. B. kein unendliches Gesicht geben.

²³⁹ Vgl. Seifert, *Essere E Persona*, Kap. 5.; Also ist alles, was Gott zugeschrieben werden kann im skotischen Sinne eine Transzendentalie und reine Vollkommenheit. In diesem skotischen Sinne hat auch Thomas von Aquin unter der »Kategorie« *der Namen Gottes*, über die sieben üblichen hinaus weitere Transzendentalien aufgezählt.

Bedeutung, wir könnten sogar sagen, ein Nicht-Erkennen dieses Punktes kommt einem Verkennen des eigentlichen Person-Seins gleich.

Doch lässt das Person-Sein, wie wir es behauptet haben, wirklich absolute Unendlichkeit zu? Wir können es prüfen, indem wir uns eine Person vorzustellen versuchen, *über die hinaus nichts Größeres gedacht werden kann*²⁴⁰ und erkennen, dass es im Gegensatz zu »einem menschlichen Gesicht, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann«, nicht selbstwidersprüchlich ist.²⁴¹

Jede Person hat, insofern sie ist, notwendig einen freien Willen, Intellekt, kann prinzipiell geistig fühlen bzw. erleben etc. Diese Eigenschaften sind keine Akzidenzien, die im klassischen Sinne im Person-Sein inhärieren, sondern diese Eigenschaften sind wesensnotwendig mit dem Person-Sein verknüpft. Erstens sind Wille, Intellekt, geistiges Leben der Person etc. selber reine Vollkommenheiten²⁴² und als solche notwendiger Weise vereinbar mit allen anderen reinen Vollkommenheiten, also auch mit dem Person-Sein und zweitens, auch wenn wir nicht wissen, dass Wille, Intellekt, Liebe etc. reine Vollkommenheiten sind, verstehen wir intuitiv, dass eine Person ohne Willen, Intellekt, eine Person, die nicht lieben kann, eine Person, die in etwas Anderem inhäriert, etc. gar keine Person sein kann.²⁴³

Um noch genauer prüfen und verstehen zu können, dass absolute Unendlichkeit mit dem Wesen der Person vereinbar ist, geben wir jetzt kurz die »Haupteigenschaft« einer jeden reinen Vollkommenheit wieder, aus der sich, jedoch nicht rein formal, sondern nur bei gleichzeitiger Kontemplation der *ratio formalis* der jeweiligen reinen Vollkommenheit, alle weiteren notwendigen Eigenschaften ableiten lassen. Die wichtigste Eigenschaft der reinen Vollkommenheit²⁴⁴ ist, folgende.²⁴⁵ a) »dicatur, quod perfectio simpliciter est, quae est

²⁴⁰ Vgl. Anselms Entdeckung des ontologischen Arguments, nämlich: »*Etwas, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann*« (*id quo maius nihil cogitari possit*): Anselm, *Opera Omnia Ad Fidem Codicum Recensuit Franciscus Salesius Schmitt*, 101-102. Anselm, *Opera Omnia Ad Fidem Codicum Recensuit Franciscus Salesius Schmitt*, 101-102.

²⁴¹ Dieser Selbstwiderspruch ist jedoch, wie eine tiefere philosophische Analyse zeigen würde, kein *reiner Denk widerspruch*, sondern einer, der aus der Verletzung wesensnotwendiger Sachverhalte resultiert, der also ontologisch begründet ist. Vgl. Seifert, *Gott als Gottesbeweis*.

²⁴² Vgl. z. B. Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit*.

²⁴³ Letztendlich können wir diesen Sachverhalt natürlich auch aufgrund der ontologischen Vereinbarkeit der reinen Vollkommenheiten einsehen.

²⁴⁴ Um mögliche Verwirrungen bzgl. des oben erwähnten Ausdrucks »Urphänomen« zu vermeiden, möchten ich hier erwähnen, dass zwar jede reine Vollkommenheit ein Urphänomen, aber nicht jedes Urphänomen, wie z. B. die Farbe, eine reine Vollkommenheit ist.

²⁴⁵ Da hier nicht die tiefe und schwierige Lehre der reinen Vollkommenheiten erarbeiten kann, muss ich mich damit begnügen, die Ergebnisse der scotistischen Entdeckung darzustellen und auf das Thema anzuwenden, sprich, die wesentlichen Eigenschaften einer jeden reinen Vollkommenheit aufzuzählen. Es soll für eine tiefere philosophische Analyse und Begründung der reinen Vollkommenheiten auf: Seifert, *Essere E Persona*. verwiesen werden.

simpliciter et absolute melius quocumque impossibile²⁴⁶ (Es wird gesagt, dass eine reine (einfache) Vollkommenheit dasjenige ist, welches einfach und absolut besser ist, als alles andere, was mit dieser nicht vereinbar ist.) b) Eine reine Vollkommenheit ist vollkommen einfach, sprich, irreduzibel (*simpliciter simplex*). c) Jede reine Vollkommenheit ist notwendigerweise vereinbar mit jeder anderen reinen Vollkommenheit.²⁴⁷

Nun kann geprüft werden, ob Person-Sein dem »Hauptkriterium« der reinen Vollkommenheiten entspricht oder nicht. Es kann also folgende Frage gestellt werden: Ist es einfach und absolut besser, Person zu sein, als etwas anderes zu sein, was mit dem Person-Sein unvereinbar ist?

Wenn verstanden wird, was »Person-Sein« eigentlich ist, so kann auf diese Frage nur mit »ja« geantwortet werden. Es ist absolut besser, Person zu sein, als etwas anderes zu sein, was mit dem Person-Sein nicht vereinbar wäre. Das heißt jedoch nicht, dass es absolut besser ist, *diese* Person zu sein anstatt *jene*.²⁴⁸

Wenn es aber absolut besser ist Person zu sein, als nicht Person zu sein, so ist es notwendig, dass Gott²⁴⁹ Person ist. STEIN schreibt hierzu THOMAS VON AQUIN übersetzend:

»Auf die Frage, ob dennoch der Name Person auf Gott anwendbar sei, antwortet der hl. Thomas: »Person bezeichnet das Vollkommenste in der ganzen Natur, nämlich etwas, was in sich selbst Bestand hat, und eine vernunftbegabte Natur (*subsistens in rationali natura*). Da nun alles, was zur Vollkommenheit gehört, Gott zugeschrieben werden muß, weil sein Wesen alle Vollkommenheit in sich enthält, ist es angemessen, Gott den Namen *Person* zu geben, aber nicht im selben Sinne wie bei den Geschöpfen, sondern in einem vorzüglichen Sinn«²⁵⁰. Daß es sich um einen *analogen* Gebrauch des Wortes handelt, ist ja früher schon gezeigt worden²⁵¹. Dieser analoge Gebrauch ist – nach Thomas – auch auf den ursprünglichen Sinn des Wortes *persona* auszudehnen, wonach es die Rollen in einem Schauspiel bezeichnet²⁵². In dieser Bedeutung kommt der Name *Person* Gott allerdings nicht zu im Hinblick auf das, wovon er

²⁴⁶ Duns Scotus, *De Primo Principio*, ch. 4, concls. 3. in Duns Scotus, *Opera Omnia*, III, 237.

²⁴⁷ Es gibt fünf wesensnotwendige Charakteristika einer jeden reinen Vollkommenheit. Vgl. hierzu Duns Scotus, *Opera Omnia*.

²⁴⁸ Vgl. Seifert, *Gott Als Gottesbeweis*, 558.: »Drittens antworten wir auf den zweiten Einwand, dem zufolge das Person-Sein wegen seiner notwendigen einzigartigen Individualität, die immer die Vollkommenheit jeder anderen Person ausschließe, keine reine Vollkommenheit sein könne, was noch dadurch unterstrichen werde, daß es nach Duns Scotus zum Wesen reiner Vollkommenheiten gehört, daß jede reine Vollkommenheit mehr als einem einzigen Subjekt (einer einzigen Person) mitteilbar sei, in der folgenden Weise: es ist in der Tat nicht eine schlechthinnige Vollkommenheit, dieses personale Ich anstatt eines anderen Ichs zu sein, es ist aber sehr wohl eine schlechthinnige Vollkommenheit, überhaupt Person zu sein. Während es ferner nur im Falle eines einpersönlichen Gottes eine schlechthinnige Vollkommenheit sein könnte, diese personale Identität zu besitzen anstatt eine andere Person zu sein, ist es auch keine wesenhaft begrenzte „gemischte Vollkommenheit“, eine bestimmte personale Identität zu besitzen, sondern die je einzigartige - und andere ausschließend - Identität einer bestimmten Person zu besitzen, ist weder eine schlechthinnige Vollkommenheit noch wesenhaft begrenzt. Jedenfalls bleibt es eine schlechthinnige Vollkommenheit, überhaupt Person zu sein und damit auch, jene vom personalen Sein untrennbare einzigartige Individualität und Diesheit zu besitzen, die zu jenem absoluten Bessersein personalen Seins untrennbar gehört.«

²⁴⁹ Dass Gott dreifaltig ist, wie wir Christen glauben, ist nicht *philosophisch* einsichtig, das heißt, wir sind, wenn wir von der Dreifaltigkeit Gottes wissen sollen, auf Seine Offenbarung angewiesen.

²⁵⁰ Aquinas, *STh.*, I q. 29 a 3 corp.

²⁵¹ Stein, *Endliches und Ewiges Sein*, Vgl. Kap. VI, § 4, 4.

²⁵² Ebd., »Eigentlich die Masken, durch die die Worte der Schauspieler »hindurchtönen««. 330.

hergenommen ist, aber doch im Hinblick auf das, was er zum Ausdruck bringen soll. ›Weil nämlich in Komödien und Tragödien Männer von Ruf dargestellt werden, wurde der Name *Person* zur Bezeichnung von Würdenträgern verwendet. . . . Daher geben manche für Person die Definition : ‚Die Person ist eine Hypostase, deren unterscheidende Eigenschaft eine Würde ist (*proprietas distincta ad dignitatem petinente*). Und weil es eine große Würde ist, Träger einer vernunftbegabten Natur zu sein, darum wird jedes Einzelwesen von vernunftbegabter Natur *Person* genannt . . . Die Würde der göttlichen Natur aber übersteigt jede Würde; darum kommt Gott der Name Person im höchsten Maße zu.‹²⁵³»²⁵⁴

Es war jedoch im Laufe der Philosophiegeschichte, auch nachdem der Ausdruck »Person« geprägt worden war, nicht üblich Gott eine Person zu nennen, da man u. a. folgende durchaus berechtigt erscheinende Einwände gegen die mögliche Personalität Gottes vorgebracht hat: a) Anaximander glaubte z. B., dass das *Apeiron*, das völlig Unbegrenzte und Unbestimmte das höchste Sein, der Beginn und das Urprinzip alles anderen ist (*archên kai stoicheion to apeiron*²⁵⁵) und nicht das wesentlich Abgegrenzte, wie z. B. die Person. Es gibt überdies noch weitere Gründe, warum das Person-Sein mitunter nicht als das höchste Sein schlechthin aufgefasst worden ist, wir wollen diese kurz aufzählen.

Gegen die Auffassung, dass Person-Sein das absolut höchste Sein ist, wurden folgende Argumente angeführt: 1. Jede Person ist frei und kann somit vom Guten abfallen, wie soll das auf Gott zutreffen können? 2. Das schlechthinig vollkommene Sein müsse von höchster Allgemeinheit und Abstraktheit sein, dies ist jedoch bei der notwendig individuellen Person nicht möglich. 3. Bei uns menschlichen Personen können wir zwischen Erkennen und Erkanntem unterscheiden, wie soll das bei dem vollkommen, einfachen Gott möglich sein?

Ohne *hier* jeden dieser teilweise sehr tiefen Einwände zu entkräften, scheint mir der »Hauptfehler« der vorgebrachten Einwände darin zu bestehen, dass bestimmte »Mangelercheinungen«, die ihren alleinigen Grund in der »Realisation« von Personen in kontingentem Seienden haben, auf das notwendige Wesen der Person, der *ratio formalis* des Person-Seins, die von solchen Mängeln, wie wir schon oben versucht haben anzudeuten, frei ist, unberechtigtweise übertragen worden sind.²⁵⁶

2.10 Zur Univozität des Personenbegriffs

²⁵³ Aquinas, *STh.*, I q. 29, a 3 ad 2.

²⁵⁴ Stein, *Endliches und Ewiges Sein*, 330.

²⁵⁵ Vgl. Sandywell, "The text of Anaximander: The Apeiron-Fragment," 138ff.

²⁵⁶ Vgl. Seifert, *Gott als Gottesbeweis*, 553. ff. (Hier ist der Versuch einer ausführlicheren Widerlegung unternommen worden.); Dies sind nur einige wesentliche Gründe, warum die antike Philosophie Schwierigkeiten hatte, das absolut höchste Seiende im Sein der Person zu erblicken.

Es soll nun angedeutet werden, dass die Kontroverse, ob das Sein des endlichen Seienden nur auf analoge Weise im Vergleich zum Sein des absolut unendlichen Seienden, dem höchsten Seienden, oder auch auf univoke Weise ausgesagt werden kann, gelöst werden kann. Die Kontroverse ist anhand der zitierten Aussagen von THOMAS VON AQUIN und DUNS SCOTUS deutlich geworden.

Thomas hat recht, dass es keine ontologische Univozität des Seienden geben kann. Denn das Sein des absolut unendlichen Seienden kann nicht von derselben Natur sein, wie das Sein des endlichen Seienden.

Jedoch muss DUNS SCOTUS recht gegeben werden, wenn er zu bedenken gibt, dass ohne einen univoken Seinsbegriff jeder klassische Gottesbeweis unmöglich wäre, da dann mit ihm der logische Paralogismus der *quaternio terminorum* begangen würde.

Wenn von einem univoken Seinsbegriff²⁵⁷ gesprochen wird, so ist damit jedoch nicht notwendig eine ontologische Univozität gemeint, sondern es kann auch, wie auch DUNS SCOTUS dies tut, von einer abstrakten und unbestimmten logischen Univozität ausgegangen werden.

Durch diesen abstrakten und unbestimmten Gebrauch des Ausdrucks »Person« kann in einem logisch univoken Sinne gesagt werden, dass sowohl Gott als auch der Mensch Person ist. Es wird hier der Ausdruck »Person« in einer ganz abstrakten Form gebraucht, nämlich als *ratio formalis* der reinen Vollkommenheit, somit wird durch die *ratio formalis* nichts über die Realisierung der *ratio formalis* in Endliches oder absolut Unendliches ausgesagt, bzw. bestimmt. Das heißt, die *ratio formalis* lässt es offen (unbestimmt), ob sie im kontingenten oder absolut unendlichen Seienden konkret verwirklicht werden wird.

Diese logische Univozität, ist jedoch durch ein gemeinsames ontologisches Moment in allem Seienden begründet, welches *fundamentum in re* genannt wird. Dieses ontologische Moment in allem Seienden ist jedoch nur ein *analoges*.

Es wurde im Rückgriff auf SEIFERT angedeutet – so darf zusammengefasst werden – dass sich die in den obigen Zitaten ausgedrückten Argumente dieser Kontroverse, wenn sie richtig verstanden werden, nicht widersprechen, sondern vielmehr gegenseitig ergänzen und stützen und uns helfen, die Wirklichkeit besser zu verstehen.²⁵⁸

Diesen Abschnitt, in dem es um reine Vollkommenheiten ging, soll mit einem tiefen Gedanken von BONAVENTURA bezüglich des Wissens um die im kontingenten Seienden verwirklichten reinen Vollkommenheiten beschlossen werden. BONAVENTURA erklärt, dass,

²⁵⁷ Vgl. Stockhausen, *Die Inkarnation des Logos*, 106f.

²⁵⁸ Vgl. Seifert, *Essere E Persona*, Kap. 7.

wie man das Krumme nur erkennen kann, wenn man das Gerade kennt, so kann keine reine Vollkommenheit in endlicher Gestalt ohne das Wissen um eine unendliche reine Vollkommenheit erkannt werden.²⁵⁹

2.11 Person – ein geistiges – zugrundeliegendes Sein?

ARISTOTELES hat die Frage nach dem, was das *eigentlich Seiende* ist, damit beantwortet, dass die Substanz das eigentlich Seiende ist. Im Folgenden soll nun geprüft, bzw. angedeutet werden, dass Person-Sein das *eigentlich Seiende* ist.²⁶⁰

Dazu müssen wir uns zuerst fragen, welche Art von Sein eigentlich das Person-Sein ist. Die menschliche Person erfährt sich als »Welt für sich«, als etwas »Für-sich-Seiendes« als eine »vollständige Substanz«, als geistige Hypostase (hypostasis, ousia). Wenn man sich in das Wesen der Person vertieft, indem man es vor dem geistigen Auge kontempliert, so bemerkt man leicht, dass das Person-Sein eine geistige Entität, ein geistiges Zugrundelegendes ist, ein viel ausgeprägteres »Für-sich-Seiendes« als alle anderen Substanzen.²⁶¹ Der Substanzcharakter, der Charakter des »Selbst-Standes«²⁶² kommt dem Sein der Person in viel vollkommenerer Weise zu, als den übrigen Substanzen. Der Mensch ist im aktuierten Person-Sein eine freie, vernünftige Substanz, die ein Ich- bzw. Selbstbewusstsein hat. Der Mensch mit seiner einmaligen und einzigartigen Individualität, ist folglich etwas qualitativ unendlich über alle andersartigen Substanzen Erhabenes. Aber auch wenn diese wesenhaft personalen Eigenschaften nicht aktuiert sind, z. B. bei bewußtlosen Menschen, Embryonen, »Hirntoten«²⁶³ etc., so sind sie dennoch auf der ontologischen Ebene als *aktive Potenz*²⁶⁴ in der personalen Substanz präsent.

²⁵⁹ Vgl. Gilson, *The Philosophy of St. Bonaventure.*; Vgl. auch Fedoryka, "Certitude and Contuition. St. Bonaventure's Contributions to the Theory of Knowledge."

²⁶⁰ Vgl. Seifert, *Essere E Persona*; Seifert, *Gott als Gottesbeweis*.

²⁶¹ Vgl. Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, 17. ff.

²⁶² Vgl. Conrad-Martius, *Schriften zur Philosophie I*.

²⁶³ Die Frage, ab wann der Mensch Mensch bzw. Person ist, ist in der heutigen bioethischen Diskussion von entscheidender Bedeutung. Von ihr können, wie schon eingangs erwähnt worden ist, unzählige Menschenleben abhängen, deshalb seien hier einige m. E. gute Argumente wiedergeben, die Josef Seifert für die These ausführt, dass der Mensch von Anfang an bis zum Lebensende Person ist und daher seine ontologische Personenwürde während seiner gesamten Lebensdauer ohne Ausnahme zu achten ist: »Da ist (1) die klare *biologische Identität* des menschlichen Lebewesens, das jede Verlegung seines Anfangs in einen späteren Zeitpunkt willkürlich und unbegründbar macht. (2) Ferner sind die biologischen Fundamente der philosophischen Argumente für eine spätere Beseelung (etwa jene Thomas von Aquins, der nicht einmal zwischen Menstruationsblutung und frühem Embryo unterschied) längst überholt, denn sie beruhen auf einer abenteuerlich veralteten Biologie. (3) Auch die Periode möglicher Zwillingsbildung kann nicht als schlagendes Argument dafür betrachtet werden, daß in den ersten beiden Schwangerschaftswochen keine Person besteht. Denn obzwar eine Person wesenhaft niemals geteilt werden kann wie organische Zellmaterialien, so könnte doch die Zwillingsbildung entweder zur Zeugung

Eine »Gegebenheit« ist bereits erwähnt worden, bei der man mit Gewissheit erkennen kann, dass die Person nicht ein bloßes Bündel von Eigenschaften ist, sondern ein letztes geistiges Zugrundeliegendes, ein »Träger« von Eigenschaften ist, denn es ist einsichtigerweise unmöglich, dass Liebe in einem materiellen Ding auftreten kann oder für sich alleine²⁶⁵ auftreten könnte. Liebe erfordert notwendigerweise immer ein zugrundeliegendes geistiges Sein, das liebt.²⁶⁶ (*Agere sequitur esse.*)

Um dies tiefer zu verstehen, kann man sich etwas genauer mit der Lehre von dem Wesen der Substanz beschäftigen. Eine Substanz ist also immer ein »Für-sich-Seiendes«, das Träger von Eigenschaften ist und selbst wiederum nicht Eigenschaft von irgendetwas anderem sein kann. Ein weiteres notwendiges Merkmal einer jeden Substanz ist ihre »reale individuelle Ganzheit«. Überdies ist die Substanz immer ein unreduzierbares zugrundeliegendes Sein, dass mehr ist als die Summe seiner Eigenschaften.²⁶⁷ Dies ist auch der Grund für unsere »Ich-

eines neuen Menschen oder erst zum Tod des ursprünglich lebenden und zum Entstehen zweier neuer Menschen führen. Man braucht des übrigen während der Periode der möglichen Zwillingsbildung weder den Tod einer zuerst bestehenden Person noch die Nichtexistenz von Personen anzunehmen. Denn schließlich besteht im Falle des Klonens bis ins Alter eines eindeutig personalen Wesens die Möglichkeit der Bildung von Zwillingen, ohne daß sich in diesem Vorgang eine Person teilen würde. (4) Auch widerspricht die enge Einheit von Leib und Seele einer späteren Beseelung eines zuerst von einer Tierseele beseelten Embryos ebenso wie einer späteren 'Entseelung' des 'Hirntoten', der noch als integrierter Organismus biologisch lebt. [...] Die schlechthin unaufhebbare Personwürde hängt auch keineswegs von der Realisierung der Fähigkeiten der Person ab und besteht deshalb geradeso im Embryo wie im Erwachsenen; sie bleibt auch im Komatösen voll erhalten, was etwa Peter Singer verkennt, wenn er Embryonen und Kindern vor Erwachen des personalen Bewußtseins und sozialer Bezüge das Personsein und die Menschenwürde abspricht und ihre Tötung ähnlich wie jene von Tieren für gerechtfertigt hält. [...] Selbst wenn der Embryo nicht Person wäre, gilt: *in dubio pro vita!* Wir dürfen niemals ein Wesen töten, für dessen Personsein gute Gründe sprechen. Dies wird allgemein im Recht unter der Rubrik fahrlässiger Tötung, aber auch im Rahmen anderer rechtlicher Kategorien anerkannt. So wird jemand verurteilt, der auf ein sich hinter einem Busch bewegendes Wesen schießt, weil er denkt, es könnte vielleicht ein Tier sein, wenn es tatsächlich ein Mensch ist und er nicht mit moralischer Sicherheit ausschließen kann, daß es ein Mensch ist. Aus demselben Grund müßten wir auch den Embryo als Person behandeln, selbst wenn wir nicht mit Sicherheit wüßten, daß er Person ist.« Seifert, "Dimensionen und Quellen der Menschenwürde," 67ff.

²⁶⁴ Die aristotelische Akt- und Potenzlehre ist auch für das richtige Verständnis des Person-Seins und der personalen Akte unentbehrlich, deshalb möchten wir diese hier durch einige Zitate abrisshaft zu verdeutlichen suchen: »Zunächst, wie Aristoteles entdeckte, unterliegt das Wesen, das nur *in real* existierenden Seienden existiert, prinzipiell dem Werden im Sinne des Übergangs von Potenz zu Akt. Pflanzen, Tiere, Menschen usw. sind einer Veränderung unterworfen, in der »was sie sind« (ihr Wesen) sich von einem schlafenden, potentiellen Zustand (Samenkorn z. B.) zu einem voll entfalteten Zustand entwickelt (z. B.) in einer voll ausgewachsenen Pinie). Dabei bestehen hier noch bemerkenswerte Unterschiede. [...] Wenn wir hier mit Aristoteles von »aktiver Potenz« sprechen, meinen wir damit, daß der Mensch in diesem Prozeß des Werdens »das wird, was er auf einer tieferen Ebene schon ist« und das in seiner Natur eine objektive Richtung auf bestimmte Aktualisierungen hin besteht. Im Gegensatz dazu hat ein Stück Holz passive Potenzen zu allen denkbaren Formen und Farben, die in einem Stück Holz rein von außen her realisiert werden können. Die Natur des Menschen hingegen enthält anfänglich in der Realitätsweise einer aktiven Potenz das Sein *in nuce*, das später erwacht. Der gleichbleibende Teil des menschlichen Person-Seins und des menschlichen Wesens ist niemals, wie wir sahen, im bloß potentiellen Zustand, solange er existiert; aber obwohl er immer aktuell eine menschliche Person ist, in ihm anfänglich nur in Potenz und erst später aktuell (*in actu*) existieren.« Seifert, *Sein und Wesen*, 154ff.

²⁶⁵ Das trifft auch für Gott zu, denn mit »für sich alleine« meinen wir wirklich »für sich alleine«, also dass alle anderen reinen Vollkommenheiten ausgeschlossen sind.

²⁶⁶ Als reine Vollkommenheit in unendlicher Realisierung, also in Gott, ist Liebe selbst dieses zu Grundeliegende geistige Sein, da es mit dem Person-Sein identisch ist.

²⁶⁷ Vgl. Seifert, *Leib und Seele*, 26 ff.

Identität«²⁶⁸, dafür dass man sich seit seiner frühen Kindheit bis zu seinem Tod, solange man bei Bewusstsein ist, als ein und dasselbe identische »Ich« erfährt. »Ich« weiß sogar um die Existenz meines Ich-Seins mit absoluter Gewissheit, wie AUGUSTINUS – wie bereits dargelegt – mit dem »Si enim fallor, sum.« gezeigt hat.

»Es gibt somit eine Wesensschicht zeitlicher und geschichtlicher Seiender [der menschlichen Personen], die durch volle Aktualität vom ersten [...] Moment ihrer Existenz ausgezeichnet ist.«²⁶⁹

Aus obigen notwendigen Wesensmerkmalen des Substanz-Seins geht hervor, dass es falsch wär, das Für-sich-Stehen, das Für-sich-Existieren der Substanz dahingehend zu interpretieren, dass die Substanz auch ohne jegliche innere Bestimmung und Eigenschaft existieren könnte, also dass das Substanz-Sein erst »hinter« seinen Bestimmungen und Eigenschaften zu finden sei.²⁷⁰ Auch wäre es inkorrekt anzunehmen, dass alle Bestimmungen und Eigenschaften der Substanz untereinander gleichwertig sind und als solche die Substanz nicht »berühren«. Hierzu gehört auch, wie wir schon oben angedeutet haben, dass z. B. Eigenschaften wie »lieben zu können« nicht reine Akzidenzien (im klassischen Sinne) des Substanz-Seins der Person sind und deswegen auch nicht genauso wie z. B. die Hautfarbe im Substanzsein der Haut inhärieren. Überdies ist mit dem Für-sich-Stehen, dem Für-sich-Existieren und dem Selbst-Stand der Substanz nicht ein »a se esse«, ein Von-sich-selbst-sein, eine *Asēitāt* gemeint.²⁷¹

2.12 Person-Sein – das eigentliche Sein²⁷²

Zu Beginn dieser Arbeit ist schon auf den unüberwindlichen »Hiatus«, die tiefe Kluft hingewiesen worden, die zwischen allem personalen und nicht-personalen Seienden besteht.

Die bisherigen Überlegungen und »Andeutungen« mögen klar gemacht haben, dass besonders die drei wesensnotwendigen Charakteristika einer jeden Substanz (»Selbststand«,

²⁶⁸ Vgl. hierzu auch Levita, *Der Begriff der Identität*.

²⁶⁹ Seifert, *Sein und Wesen*, 156.

²⁷⁰ Genau dieses Missverständnis begeht aber u. a. der in der bioethischen Diskussion vertretende »Aktualismus«, der unberechtigt zwischen Menschsein und Person-Sein unterscheidet und es deswegen für vertretbar hält, einem irreversibel Bewußtlosen, wie dem »Hirntoten«, seine Organe zu entnehmen, da er als Person tot sei und nur noch sein Körper »vegetativ lebe«.

²⁷¹ Vgl. Seifert, *Essere E Persona*, Kap. 8.; Mit Hilfe dieses Wissens über einige Grundmerkmale einer jeden Substanz lassen sich unnötige Missverständnisse über das Wesen des Person-Seins vermeiden, die, wie schon erwähnt, schwerwiegende Konsequenzen haben können. Denn wie u. a. auch Thomas von Aquin in »De ente et essentia« schreibt, ist ein kleiner Fehler am Anfang ein großer am Ende!

²⁷² Seifert, *Essere E Persona*.: Diese ganze Buch ist – nach eigenen Aussagen – wesentlich (vgl. Seifert, *Gott als Gottesbeweis*.) der Begründung dieser These gewidmet.

»Für-sich-Seiendes«; »reale individuelle Ganzheit« und unreduzierbares zugrundeliegendes Sein) erst im eigentlichen und vollkommensten Sinn durch das personale Sein verwirklicht werden, insofern ist Person Substanz »par excellence«.²⁷³

Obwohl in der antiken Philosophie das schlechthin Absolute, wie erwähnt, als das schlechthin Unabgegrenzte betrachtet wurde und somit notwendigerweise apersonal sein musste, findet sich dennoch bei Platon im *Sophistes* folgende bemerkenswerte Stelle, die richtig verstanden begründet, warum das wirkliche und schlechthinnige Seiende nur das personale Seiende sein kann:

»Fremdling: Aber, beim Zeus, wie kann man uns zumuten zu glauben, daß dem absolut Seienden wirklich weder Bewegung noch Leben noch Seele noch Einsicht zukomme, daß es also weder lebendig sei noch denke, sondern in ehrfurchtsgebietender Heiligkeit, bar der Vernunft, in regungsloser Ruhe verharre?

Theaitetos: Ja, das wäre ein höchst bedenkliches Zugeständnis.«²⁷⁴

Die Ausführungen dieses Teilabschnittes sollen mit folgenden Zitaten beschlossen werden, die noch einmal das über allem anderen Seienden erhabene Sein der Person verdeutlichen. Diese Aussagen sind die Endkonklusion tiefer philosophischer Überlegungen²⁷⁵, die hier nicht in ihrer Stringenz zur Einsicht gebracht werden können.

Erst die ihre Berufung in *Freiheit* verwirklichende Person ist das Vollkommenste in der Welt. Und das absolute »Sein selbst«, das unendliche Sein und der Urgrund allen Seins, der die Frage beantwortet: »Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?«, kann nur Person sein.²⁷⁶

Die ungeheuerliche und unverlierbare ontologische Würde und der unaussprechliche Wert des Menschen als Person von Anbeginn seiner Existenz an, kann überhaupt erst richtig verstanden werden, wenn wir verstehen, dass »Personalität und sittliche Vollkommenheit [...] das Herz des Seins und der Wesenskern der göttlichen Vollkommenheit«²⁷⁷ sind.

²⁷³ Diese Einsicht kann hier nur angedeutet werden; für eine ausführliche philosophische Begründung siehe: Seifert, *Essere E Persona*, Kap. 9.

²⁷⁴ Platon, *Sophistes*, 248e-249a, Platon, *Sämtliche Dialoge*.

²⁷⁵ Vgl. Seifert, *Essere E Persona*.

²⁷⁶ Seifert, *Gott als Gottesbeweis*, 546.

²⁷⁷ Ebd., 564.

3 Die menschliche Person: eine substantielle Einheit von Leib und Seele

3.1 Das Erkennen der menschlichen Person:

Der Mensch kann, wie schon dargelegt, als »Person im Leib« bezeichnet werden. Im menschlichen Leib wird der Mensch für sich und andere Menschen sichtbar und erreichbar. Somit kann der Mensch von zwei verschiedenen Ausgangspunkten betrachtet und »analysiert« werden, nämlich vom Leibe oder von seiner personalen Geistseele aus.²⁷⁸ Nun sei der Leib zum Ausgangspunkt der Betrachtung genommen. CONRAD-MARTIUS weist zu Recht darauf hin, dass es einen engeren und weiteren Gebrauch des Begriffs »Leib« gibt.

Es ist wichtig zur »Einsicht in den Unterschied zwischen wahrer leiblicher Leibhaftigkeit [...] und eines bloßen Erscheinungsleibes, wie ihn etwa auch die Toten [...] haben«²⁷⁹ zu gelangen.

»Der leibhafte Leib jeglicher Substanz und Seinsstufe ist *nicht nur* ein wahrer äußerer Ausdruck der Seele, sondern auch und zuerst ihr von ihr selbst aus letztem metaphysischen Stoffgrunde aufgebautes Domizil, ihre reale stoffliche Behausung. Die Geistseele wohnt im Leib in einem realen, existentiell intimen Sinne. Der bloße Erscheinungsleib ist dagegen *nur* ein äußerer Erscheinungsausdruck des Seelenwesens.«²⁸⁰

Innerhalb des menschlichen Leibes können verschiedene Grade der vom Menschen empfundenen personalen Gegenwart unterschieden werden. Z. B. wird im kleinen Finger i. d. R. eine geringere Dichte der Präsenz des menschlichen Ichs »erlebt« als im Kopf oder in der Brust.

Die menschliche Geistseele ist, solange sie mit dem Leib verbunden ist, an ihn gebunden, kann sich also nicht von ihm lösen, auch wenn sie es wollte. Jedoch ist der menschliche Leib, entgegen der Meinung Platons, kein Gefängnis der menschlichen Geistseele, obschon der menschliche Leib natürlich gewisse Aspekte aufweist, die ihn zu Recht als »Gefängnis« der Seele erscheinen lassen, sondern die menschliche Geistseele ist ohne den menschlichen Leib eine *incomplete Substanz*, die erst durch den Leib zur substantiellen Einheit des Menschen wird. Die menschliche Geistseele und der Leib sind, wie gezeigt worden ist,

²⁷⁸ Vgl. hierzu auch Conrad-Martius, *Schriften zur Philosophie III*, 67.

²⁷⁹ Ebd., 75.

²⁸⁰ Ebd.

wesensverschieden, diese Wesensverschiedenheit von materiellem Sein und geistigem Sein ist eine notwendige Bedingung für die Leib-Seele-Einheit des Menschen.²⁸¹

Der Mensch ist somit ein »Mikrokosmos«, der als menschliche Person die substantielle Einheit zweier wesensverschiedener Seinsweisen (materielles Sein und geistiges Sein) ist.

Für die menschliche Geistseele ist der Leib »Medium«, durch das die Seele wahrnimmt und berührt wird²⁸², der Leib ist »Ausdruck der menschlichen Person«²⁸³, wenn auch in eingeschränkter und begrenzter Weise.

Der menschliche Leib wird »belebt« und »geformt« und durch die menschliche Geistseele und ihre metaphysische Schönheit.

Der Leib ist kein *bloßes* Instrument der menschlichen Geistseele, sondern gehört zur ganzen *menschlichen* Person. Ihm kommt eine eminente Bedeutung zu. Solange er der Leib des Menschen ist, besitzt er eine unverlierbare ontologische Würde.²⁸⁴ Die eminente Bedeutung des Leibes wird deutlich, wenn z. B. über seine Rolle bei der Weitergabe des menschlichen Lebens nachgedacht wird. Wenn der Leib auch nicht *causa efficiens* der »personalen menschlichen Geistseele« sein kann, so ist er dennoch eine Ursache bei der Entstehung neuen menschlichen Lebens.²⁸⁵

3.2 Der menschliche Leib und seine Charakteristika

Der menschlichen Leib zeichnet sich, so kann u.a. im Rückgriff auf STEIN und HAMBURGER formuliert werden, durch seine »Geschlossenheit«, also sein Sosein, das ihn als geschlossene und sinnvolle Einheit erscheinen lässt,²⁸⁶ durch seinen »gesetzlich[en] und symmetrischen« Gesamtaufbau, durch seine »vertikale Aufrichtung«, das »Aufrechtstehen«²⁸⁷, den aufrechten Blick des Gesichtes, durch seine Nacktheit, Offenheit und Unverhülltheit der menschlichen Gestalt, durch seine »Doppelform«, also den männlichen und weiblichen Leib aus. WOJTYŁA schreibt hierzu:

²⁸¹ Vgl. Seifert, *Leib und Seele*, 1ff.

²⁸² Ebd., 233ff.

²⁸³ Ebd., 251ff.

²⁸⁴ Vgl. hierzu Seifert, *Leib und Seele*; Bexten, "Was ist der zureichende Grund für die unverlierbare Würde des Menschen?"

²⁸⁵ Seifert, *Leib und Seele*, 267f.

²⁸⁶ Vgl. Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, 33f.

²⁸⁷ Vgl. Seifert, *Leib und Seele*, 251ff.

»Der Mensch ist nicht nur durch sein Selbstbewußtsein und seine Selbstbestimmung Subjekt, sondern auch aufgrund des ihm eigenen Körpers. Der Aufbau dieses Körpers ist solcher Art, daß sie ihm ein echt menschliches Handeln ermöglicht. In diesem Tun bringt der Leib die Person zum Ausdruck. Er ist also in seiner ganzen gleichsam durchlässigen und transparenten Stofflichkeit«²⁸⁸.

Der Mensch ist also eine sinnvolle und »begrenzt« intelligible »Soseinseinheit«. Der menschliche Leib zeichnet sich in seinem Sosein aus als Einheit, als etwas geschlossenes Ganzes. Er ist keine willkürliche Agglomeration von Teilen oder Funktionssegmenten, kein »Haufen« oder »Sack« von etwas, wie dies bei der *chaotischen Soseinseinheit* der Fall ist, sondern, mit HILDEBRAND gesprochen, etwas »objektiv Sinnvolles«. Deshalb kann auch im Gegensatz zu einer chaotischen Soseinseinheit, wie etwa einem Haufen von Streichhölzern, also einer rein »akzidentellen Ordnung« von einem »Typ« mit einer spezifischen »Washeit« gesprochen werden, die jedem solchen Sosein gemein ist. Der menschliche Leib als sinnvolle Soseinseinheit hat überdies ein »inneres Zentrum« einen inneren »Soseinskern«. Ferner kann zwischen der augenfälligen Erscheinung des Leibes, der der zureichende Erkenntnisgrund für die »sinnvolle Soseinseinheit« Mensch ist, und den konstitutiven Elementen (Zusammensetzung der Materie etc.) des menschlichen Leibes unterschieden werden. Mit CONRAD-MARTIUS kann also betont werden, dass

»der »Mensch« in seiner Leibesgestaltung einen unzerreißbaren Typus, eine typische Gestaltganzheit darstellt, so ist er ebenso – dieser Typus *gemäß* – in seiner tatsächlichen Leibesgestaltung als unzerreißbare organische Ganzheit aufgebaut.«²⁸⁹

Der menschliche Leib als eine sinnvolle *Ganzheit* kann auch ein tieferes Verständnis dafür eröffnen, »was eigentlich *Entwicklung* eines lebendigen Organismus ist.«²⁹⁰ Die Ganzheit des menschlichen Organismus ist schon, was u.a. der Göttinger Embryologe BLECHSCHMIDT empirisch belegt hat,²⁹¹ von Anbeginn, also mit der Verschmelzung der Zellmembran der Sperma- mit der Eizelle, zu beobachten.²⁹² Es gilt zu verstehen, dass das sinnvolle Ganze immer mehr ist als die Summe seiner Teile.

»In der Leibesbildung der mehrzelligen Wesen fügen sich schon die ersten, aus der Keimzelle hervorgegangenen ganzheitlichen Hälften zu einer Einheit zusammen, die nun *ihrerseits wiederum die gleiche potenzielle Ganzheitlichkeit besitzen wie die Urzelle selber und die sich zu dieser neuen ganzheitlichen Einheit selber überhöhenden sich ihrer dabei einfügenden und unterordnenden ganzheitlichen Teile!* [...] Man ist kaum fähig, auszudrücken, [...] wie wunderbar dieser ganze Vorgang ist. Im lebendigen Entwicklungsprozeß findet sozusagen eine

²⁸⁸ Johannes Paulus II (Papst), *Communio personarum* I, 81.

²⁸⁹ Conrad-Martius, *Schriften zur Philosophie* I, 405f.

²⁹⁰ Ebd., 406.

²⁹¹ Vgl. z. B. Blechschmidt, *Die vorgeburtlichen Entwicklungsstadien des Menschen*.

²⁹² Vgl. hierzu auch Breuer, *Person von Anfang an?*

beständige Umkehr statt, bei der immer das Letztere das Erste und das Erste das Letztere wird.«²⁹³

Schon aufgrund dieser Überlegungen, wird deutlich, wie falsch es wäre, das *Urphänomen Leben* auf bloße chemisch-physikalische Wirkungszusammenhänge reduzieren zu wollen.²⁹⁴

Überdies deuten diese Überlegungen zur Einheit und Ganzheit des menschlichen Leibes in all seinen Entwicklungsstufen auch die Individualität und Einmaligkeit des Menschen von Anfang an²⁹⁵, als *dieser* Mensch an.²⁹⁶

3.2.1 Der streng gesetzliche und symmetrische Gesamtaufbau des menschlichen Leibes

Der menschliche Leib ist in seiner Idealform, so wie er von den Griechen der Antike in Plastiken dargestellt worden ist, vollkommen symmetrisch. Der menschliche Leib ist von großer Harmonie, da er als Ganzes und auch in all seinen einzelnen Gliedmaßen und Körperabschnitten,²⁹⁷ was seine Proportionen betrifft, den ästhetischen Gesetzmäßigkeiten²⁹⁸ folgt. Somit kann auch der bewegte menschliche Körper als eurythmisch angesehen werden.

»Denn die Natur hat den Körper des Menschen so zusammengesetzt, dass das Antlitz des Kopfes vom Kinn bis zur Höhe der Stirn und zu den untersten Wurzeln der Haare dem zehnten Theil des Körpers entspricht; desgleichen die Fläche der Hand vom Handgelenk bis zum Ende des Mittelfingers eben so viel; der Kopf vom Kinn bis zur Höhe des Scheitels ist der achte, mit Einschluss der unteren Halswirbel; von oberem Ende der Brust bis zur Höhe des Scheitels der vierte Theil. Von der Höhe des Gesichtes selber aber reicht der dritte Theil von dem untern Kinn bis zum unteren Ende der Nase; die Nase von den unteren Nasenflügeln bis zum Ende, in der Mitte der Augenbrauen, ist eben so viel; von dem Ende der Nase bis zu den unteren Haarwurzeln, wo die Stirn gebildet wird, ist gleichfalls der dritte Theil. Der Fuss aber ist von der Höhe des Körpers ein Sechstel; der Ellenbogen ein Viertel; die Brust gleichfalls ein Viertel. Auch die übrigen Glieder haben ihre bestimmten entsprechenden Maßverhältnisse.«²⁹⁹

Die harmonischen Proportionen des gesunden menschlichen Körpers sind besonders anschaulich in der berühmten Skizze des »vitruvianischen Menschen« erkennbar, die Leonardo da VINCI im Jahre 1492 zeichnete. Marcus Vitruvius POLLIO beschreibt dies in seinem Buch »De architectura libri decem«:

²⁹³ Conrad-Martius, *Schriften zur Philosophie I*, 410.

²⁹⁴ Leider kann aufgrund der Fragestellung hierauf nicht weiter eingegangen werden. Vgl. z. B. Seifert, *What Is Life?*

²⁹⁵ Dies hat u. a. der Göttinger Embryologe Blechschmidt empirisch belegt. Vgl. hierzu Blechschmidt, *Die vorgeburtlichen Entwicklungsstadien des Menschen*.

²⁹⁶ Prinzipiell ist es natürlich nicht wesensunmöglich einen dem Leibe nach vollkommen gleichen Doppelgänger mit mir selbst anzunehmen. Vgl. hierzu Conrad-Martius, *Schriften zur Philosophie III*, 75f.

²⁹⁷ Vgl. Zeising, *Von den Proportionen des menschlichen Körpers*, 174ff.

²⁹⁸ Vgl. hierzu auch Hildebrand, *Ästhetik I*.

²⁹⁹ Vitruvius, *De architectura libri X*, 123.

»Ferner ist der Mittelpunkt des Körpers der Nabel. Denn wenn ein Mensch mit ausgestreckten Armen und Füßen auf dem Rücken gelegt wird, und der Mittelpunkt eines Circels in seinen Nabel gestellt und die Kreislinie herumgezogen wird, so werden die Finger beider Hände und die Zehen der Füße von der Linie berührt werden. Und wie die Gestalt der Kreislinie am Körper dargestellt wird, so wird nicht minder ein quadrates Verhältniss an ihm gefunden. Denn vom untern Ende der Füße bis zur Höhe des Kopfes gemessen, und dieses Maas an die ausgebreiteten Hände angelegt wird, so wird man finden, dass die Breite dieselbe ist wie die Höhe, so wie Fläche, die nach dem Winkelmaass [sic] quadratisch gemacht sind.«³⁰⁰

Ferner kann mit ARMIN MÜLLER von einem »»hierarchischen« Aufbau des menschlichen Leibes«³⁰¹ gesprochen werden. Der menschliche Körper besteht aus Gliedern und Organen. »Die Glieder sind relativ geschlossene morphologische Einheiten [...] Der Begriff *Organ* geht über eine rein morphologische Betrachtung hinaus [...] ist orientiert am Funktionieren der Körperteile.«³⁰²

CONRAD-MARTIUS führt hierzu aus:

»Das wesentliche, von Müller entdeckte Moment besteht in einer fast durchgehenden Entsprechung der räumlichen Lage irgendeines Organs oder Funktionsbezirks innerhalb des Organismus mit seinem vitalen *Rang*. Je höher an Rang das Organ oder der Organteil steht, um so mehr rückt seine Lage dem Haupt und Rücken zu, je niedriger sein biologischer Rang ist, um so niedriger ist auch sein »Stellenwert« d.h. um so mehr besitzt er einen nach unten bauchwärts gelagerten Platz.«³⁰³

Es ist somit auffallend, wie im Leib des Menschen sich höchste »Funktionalität« und ästhetische Schönheit zu etwas qualitativ Höherem zu vereinigen scheinen.

»würde man [z. B.] da eine Augenbraue beseitigen, wie fast nichts würde dadurch dem Leibe, aber wieviel an Schönheit genommen, die eben nicht in der Massenhaftigkeit liegt, sondern in der Symmetrie und dem Verhältnis der Einzelteile.«³⁰⁴

3.2.2 Die »vertikale Aufrichtung«, das »Aufrechtstehen« des Menschen

Der Mensch ist im Unterschied zu den meisten Tieren auf zwei Beine aufgerichtet, er besitzt eine aufrechte Gestalt, die vom Boden und Erdhaften gleichsam abgehoben ist. Allein die Aufrichtung des menschlichen Leibes, stellt nach dem Baseler Zoologen PORTMANN, wie CONRAD-MARTIUS bemerkt,

»eine unzerreißbare morphologische und funktionelle Entwicklungsganzheit dar [...], bei der infolgedessen kein Glied, *auch* nicht das der Aufrichtung, die Ursache des anderen darstellen

³⁰⁰ Pollio, *Marci Vitruvii Pollionis de Architectura Libri Decem*, 125.

³⁰¹ Conrad-Martius, *Schriften zur Philosophie I*, 417.

³⁰² Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, 34f.

³⁰³ Conrad-Martius, *Schriften zur Philosophie I*, 417.

³⁰⁴ Augustinus, *De civitate Dei*, 11, 22; übers. von Alfred Schröder. »si unum radatur supercilium, quam propemodum nihil corpori, et quam multum detrahitur pulchritudini, quoniam non mole constat, sed parilitate ac dimensione membrorum.«

könnte, z. B. [ist] die Ausgestaltung der S-förmigen Doppelbiegung der Wirbelsäule, die Voraussetzung des aufrechten federenden Ganges und des schwebenden Tragens des menschlichen Hauptes«³⁰⁵.

Somit drückt der menschliche Leib allein aufgrund seiner Aufgerichtetheit und des erhöhten Blickes die Geistigkeit der menschlichen Person aus. Der menschliche Leib in seiner aufrechten Erscheinungsform zeichnet die menschliche Person als über den anderen naturhaften Dingen stehend aus.

Der Mensch weiß um sich selbst, ist sich seiner selbst bewusst. Seine Kontingenz wird auch u.a. durch sein eingeschränktes Blickfeld leiblich ausgedrückt, er sieht nicht das, was hinter ihm vor sich geht.

Der Mensch ist es, der aufgrund seiner Geistigkeit die Natur zu kultivieren und zu gestalten vermag. Seine beiden Hände³⁰⁶ sind im Gegensatz zu den meisten Extremitäten anderer Lebewesen nicht spezialisiert und weisen deswegen eine sehr hohe Flexibilität und Universalität auf.

»Der Mensch ist weder wie die Pflanze dem Leib noch wie das Tier der Seele völlig anheimgegeben, sondern als ein aus beiden Sphären in sich selbst herausgesetztes Wesen steht der Mensch in freier Selbsthaftigkeit da: als geistbegabte Person. Die Bedeutung der vitalen Rangordnung innerhalb des Lebensorganismus ist jetzt klar. Der Mensch ist ein vegetativ-leibliches, animalisch-seelisches und geistiges Wesen in Einem. In seiner organischen Leibesgliederung ist diese Dreifachheit ausgedrückt. [...] Immer deutlicher wird embryonal [...] die Zentrierung des Nervensystems als leiblicher Träger der persönlich-individualisierten Tendenz in Haupt und Gehirn, immer ausgesprochener das Hinabwandern des Geschlechtsapparats in die unteren und vorderen Region des Leibes. Zwischen Kopf- und Bauchregion aber baut sich die Brustregion ein. ›Während der Kopf allmählich von Atmungsfunktionen [abgesehen von solchen vorbereitender Art (Anmerkung von CONRAD-MARTIUS)] befreit und damit für die höchsten geistigen Leistungen frei wird, gewinnt mit Lunge und Herz die beim Säugetier prägnant abgeschlossene Bruthöhle eine Sonder-Mittelstellung‹ sagt Armin Müller. Man kann also wieder im eigentlichen Sinne – gemäß uralter anthropologischer Weisheit – diese Brustregion als ›Sitz‹ der Seele bezeichnen; wie ebenso das körperliche Herz entsprechend ›inneres‹ Herz, das Basis und zugleich Zentrum nicht nur der Seele, sondern der ganzen leiblich-seelisch-geistigen Totalität ist, hier seine Stätte findet.«³⁰⁷

Warum sieht der Leib des Menschen nicht wie die Körper der Tiere aus? Warum erregen Vorstellungen, wie z. B. Metamorphosen des Menschen, wie sie aus den Mythen der Antiken bekannt sind »instinktive Abscheu«? Oder warum ist der Leib des Menschen nicht z. B. baumartig. Wenn diese Fragen bedacht werden, so wird die gegenseitige Entsprechung von personaler menschlicher Geistseele und personalem menschlichen Leib deutlich.

³⁰⁵ Conrad-Martius, *Schriften zur Philosophie III*, 92.

³⁰⁶ Vgl. hierzu auch Dürers berühmte Zeichnung der »Betenden Hände« (1508).

³⁰⁷ Conrad-Martius, *Schriften zur Philosophie I*, 418.

3.2.3 Die Nacktheit, Offenheit und Unverhülltheit der menschlichen Gestalt

Der menschliche Leib ist von Natur aus nackt, also unverhüllt. Im Gegensatz zu den Körpern der meisten Säugetiere besitzt der menschliche Leib kein Fell, das die Gestalt der Leibesgestalt verdeckt.

Somit drückt der menschliche Leib und insbesondere der nackte menschliche Leib aufgrund der engen und intimen Verbindung von personaler Geistseele und Körper, bzw. der Einheit von Leib und Seele, im Menschen das menschliche Personsein aus. Der menschliche Leib ist also »von Natur« aus geistoffen, auf ein ihn nicht nur in seiner bloßen Form und Gestalt, sondern als das, was er ist, nämlich als menschliche Person erkennendes geistiges Subjekt ausgerichtet. Es kann insbesondere beim menschlichen personalen Geist, der »in« seinem Körper ist und diesen zu einem menschlichen Leib macht,³⁰⁸ von einer *adaequatio* sowohl zwischen ihm und dem erkennenden Subjekt, als auch zwischen seinem Sein und seinem *Ausdruck*, seiner Erscheinung, gesprochen werden.³⁰⁹ Insofern ist auch in einem metaphysischen Sinne der personale Mensch eine Einheit von »verleiblichter Seele und durchseeltem Leib«³¹⁰. Überdies besitzt der menschliche Leib auch eine Offenheit für den ihn ergänzenden komplementären Leib.

Der Leib ist ein Medium des geistigen personalen Seins der Seele, somit stellt der menschliche Leib als beseelter menschlicher Körper den unmittelbaren Erkenntnisgrund des Mensch- und Personseins, des Jemandseins des anderen dar. Im Gegensatz zum indirekten Erkenntnisgrund, wie etwa der Rauch als »Indiz« für das Vorhandensein von Feuer, oder einer nassen Straße, als »Indiz« dafür, dass es vor kurzem geregnet hat, ist der menschliche Leib der *direkte* Erkenntnisgrund des Jemandseins des Anderen.

Der Leib ist Ausdruck des personalen Menschen, in dem auch die »Geschichtlichkeit« des Menschen und seines Geistlebens abbildhaft ausgedrückt wird.

Überdies kann der menschliche Leib bis zu einem gewissen Grad auch moralische Qualitäten der menschlichen Person, bzw. deren »Glanz« *ausdrücken*. Man kann z. B. besonders am menschlichen Gesicht und den menschlichen Augen sowohl den moralischen Glanz ablesen als auch den »ausgebrannten Blick«, der ein Indiz von geistiger Leere, moralische Dekadenz etc. sein kann. Menschen, die z. B. sich konsequent für das Böse

³⁰⁸ Die deutsche Sprache hat hier im Gegensatz zu manchen anderen Sprachen den Vorteil, begrifflich zwischen dem bloßen materiellen Körper und einem beseelten Körper (*Leib*) zu unterscheiden.

³⁰⁹ Seifert unterscheidet zwischen vier verschiedenen Grundbedeutungen des Ausdruckes »Adaequatio« Vgl. Seifert, *Wahrheit und Person I*, 178ff.

³¹⁰ Siewerth, *Der Mensch und sein Leib*, 15.

entschieden haben oder ihre Erfüllung in der maximalen und intensiven sinnlichen Lust sehen und danach leben, prägt sich diese »Geisteshaltung« in ihren Leib ein – »verleiblicht« sich diese Geisteshaltung.

Dies scheint sehr mysteriös zu sein. Wenn jedoch die menschliche Person als eine Einheit von Leib und Seele gesehen wird, ist es nur folgerichtig aufgrund dieser höchst intimen Verbindung von zwei wesensverschiedenen Entitäten, von materiellem und personalgeistigem Sein.

3.2.4 Die »Doppelform« des menschlichen Leibes, als männlicher und weiblicher Leib

Der Mensch als männlicher und weiblicher Typ ist mehr als eine rein anatomisch-biologische Verschiedenheit. Es ist sogar vielmehr so, entgegen verschiedenen ideologischen Behauptungen, dass die unterschiedlichen leiblichen Ausprägungen des leiblichen Mann- und Frauseins auch und besonders Ausdruck der seelisch-psychischen Verschiedenheit sind.³¹¹

»Die gegenseitige – auf das Geistige sich erstreckende – Zuordnung dieser Charaktere verleiht der Liebe zwischen Personen verschiedenen Geschlechtes, noch abgesehen von der kategorialen Eigenart, eine neue Note. Bei der ehelichen Liebe spielt dieses Moment sogar eine derart bedeutende Rolle, daß es nicht eine neue Note *in* dieser Liebeskategorie bedingt, sondern für ihre kategoriale Eigenart als solche fundierend ist. Die eheliche Liebe ist in ihrer kategorialen Eigenart nur zwischen Mann und Frau möglich ist.«³¹²

Insofern das menschliche Geschlecht in den männlichen und den weiblichen Menschen zweigeteilt ist, kann auch insbesondere aus ästhetischer Sicht nicht von dem vollkommenen Menschen gesprochen werden, sondern nur von dem vollkommenen, idealen Mann und der idealen Frau, bzw., dem idealen männlichen und weiblichen Menschentyp.³¹³ Aus anthropologisch-metaphysischer Sicht hingegen schreibt WOJTYŁA:

»Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit sind nicht völlig identisch. Auch wenn der menschliche Leib in seiner normalen Beschaffenheit die Geschlechtsmerkmale an sich trägt und seiner Natur nach männlich oder weiblich ist, so gehört doch die Tatsache, daß der Mensch »Leib«

³¹¹ Hildebrand schreibt hierzu: »Weiblich« und »männlich« sind nicht nur *biologische Charaktere*, sondern bedeuten auch tiefgehende Formverschiedenheit der *geistigen Person* des Menschen.« Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, 44.

³¹² Ebd., 44f. Vgl. auch Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*; Hildebrand, *The Nature of Love*.

³¹³ Vgl. Zeising, *Von den Proportionen des menschlichen Körpers*, 297f. Diese Aussage soll natürlich in keiner Weise die von uns Christen im Glauben angenommen Wahrheit von Jesus Christus, als dem *vollkommen* Menschen und neuem Adam, leugnen.

ist, tiefergehend zur Struktur des Subjekts als Person denn die Tatsache, daß er in seiner leiblichen Beschaffenheit auch männlich oder weiblich ist.«³¹⁴

Es kann auch in der »Doppelform« des Menschen als Mann und Frau »die Uridee seiner Gestaltung in einer Versöhnung und Vereinigung des Prinzips der Einheit mit dem der Zweiheit«³¹⁵ gesehen werden. Dies ist zwar eine von der rein morphologisch-anatomischen Betrachtung des menschlichen Leibes abweichende »Spekulation«, jedoch keine frei schwebende Spekulation, da das Prinzip vom zureichenden Grund auch für die Doppelform des Menschen gültig ist, und somit die Frage nach dem Grund für die Doppelform des Menschen berechtigt erscheint, auch wenn von den rein biologischen »Vorteilen« hier einmal abgesehen werden kann.

Auch drückt der nackte männliche und weibliche Leib in seiner rein äußeren Gestalt und Erscheinung schon den Sachverhalt aus, dass das Geschlecht nicht etwas rein äußerliches ist, sondern zutiefst die menschliche Person prägt. Wie »schrecklich« ist die falsche Vorstellung, dass es einen »Grundtypen« Mensch gibt, zu dem rein äußerlich oder durch äußere Einflüsse das Geschlecht hinzukäme. Allein der männliche und weibliche Leib in seiner spezifischen Einheit und vortrefflichen Schönheit zeigen auf, dass solche Überlegungen falsch sind, da sie nicht auf die Wirklichkeit zutreffen.³¹⁶ Schon durch den eigenen sich selbst bewussten männlichen bzw. weiblichen Leib erfährt die menschliche Person sich als »er« bzw. »sie«³¹⁷

Das sich seines Leibes in seiner Männlichkeit bzw. Weiblichkeit bewusst zu sein, ist außerdem eine notwendige Bedingung, um sich in der ehelichen Liebe ganz dem Partner, und somit auch gerade in seiner Geschlechtlichkeit hinschenken zu können.³¹⁸

³¹⁴ Johannes Paulus II (Papst), *Communio personarum I*, 85.

³¹⁵ Zeising, *Von den Proportionen des menschlichen Körpers*, 297.

³¹⁶ Natürlich hängen die den Leib betreffenden äußeren und inneren geschlechtlichen Ausprägungen des Menschen von der „hormonellen Steuerung“ ab, dies steht aber nicht im Widerspruch zu den obigen Ausführungen.

³¹⁷ Vgl. Johannes Paulus II (Papst), *Communio personarum I*, 99.

³¹⁸ Der Mythos vom Androgynes (Mannweib) oder »Kugelmenschen« aus Platons *Symposion* ist, wie noch genauer deutlich werden wird, sowohl als Erklärungsansatz von Mann und Frau, als auch der Liebe zu kritisieren.

4 Erkenntnis von Personsein in der Liebe

4.1 Eine wichtige Differenzierung – verschiedene Bedeutungen der »Erkenntnis von Personsein«

Wenn von »Erkenntnis von Personsein« gesprochen wird, so kann damit Verschiedenes gemeint sein. Zum einen kann mit diesem Ausdruck der Unterschied zwischen personalem und apersonalem Sein – und auch die jeweils verschiedenen »Erkenntnisgründe« – gemeint sein, zum anderen kann aber auch unter »Erkenntnis von Personsein« die genauere und tiefe Erkenntnis *dieser real existierenden* Person gemeint sein. Bei dieser Art von »Erkenntnis« im weiteren Sinne wird der Unterschied zwischen personalem und apersonalem Sein als bekannt vorausgesetzt, somit wird hier nicht nach dem Was gefragt, z. B. mit der Frage: »Was ist das da für ein Seiendes?«, sondern nach der individuellen »Gestaltung« dieser Washeit, dieser Person gefragt, also danach, wie diese Person konkret in ihrem realen Sosein beschaffen ist.

4.2 Einführende Überlegung

Schon eingangs ist betont worden, das zum notwendigen Sosein der Person u.a. der freie Wille eines geistigen Subjektes, der Intellekt, etc., gehört. Auch ist betont worden, dass dieses Sosein einer jeden Person keine menschliche Erfindung oder eine einfache psychologische Denknötwendigkeit sein kann, sondern die Notwendigkeit des Wesens der Person liegt vielmehr

»in den Sachen selbst, sie hat den Charakter des So-und-so-sein-Müssens, des Nicht-anders-sein-Könnens. Also ist diese apriorische Notwendigkeit eine objektive und im Sein bzw. im Wesen der Sachen selbstfundierte Notwendigkeit.«³¹⁹

Diese im Sein und Wesen der Sache gründende Notwendigkeit ist für den menschlichen Geist intelligibel, er vermag das notwendige Wesen der Person, an Hand seiner eigenen Erfahrung als Person, oder an Hand der Erfahrung³²⁰ von anderen menschlichen Personen zu erkennen. Er versteht, dass *diese* konkrete Person in jedem ihrer verwirklichten Züge eine Verwirklichung in Übereinstimmung mit den notwendigen, im eidetischen Wesen der Person gründenden Wesensgesetzen, ist.

³¹⁹ Seifert, *Die Realistische Phänomenologie als Rückgang auf Platon*.

³²⁰ Wie schon oben dargelegt, kann und muss zwischen Realkonstatierung und Sinneserfahrung unterschieden werden.

4.3 Spezifisch personal

Insofern setzen alle spezifisch geistigen Akte, gemäß dem einsichtigen scholastischen Diktum, *agere sequitur esse*, Personsein bzw. personales Sein voraus. Somit vermag aber auch eine Analyse der personalen Akte größere Klarheit und Aufschluss über das Sosein der Person zu vermitteln, wie u.a. WOJTYŁA³²¹ betont.

Wie das »Herz«³²² gemäß »uralter anthropologischer Weisheit [...] als »Sitz« der Seele«³²³ bezeichnet werden kann, also auch als »Kern« oder »Zentrum« der Person, so scheint die personale Liebe der höchste, intensivste und tiefste Akt unter allen personalen Akten³²⁴ zu sein. Somit scheint auch die Vermutung berechtigt, dass durch eine kontemplative Schau der »personalen« Liebe, bzw. eine »intuitive Analyse« der Liebe einer Person zu einer anderen Person, die größten und tiefsten Erkenntnisse, die für den menschlichen Geist über das *Mysterium* »Person« natürlicherweise intelligibel sind, vermittelt werden können.

Erst die Liebe vermag die Pforten des Personseins zu öffnen, erst oder insbesondere in der Liebe öffnet sich die Person als Person einer anderen Person und wird sich in ihrem *Vollzugsbewusstsein* sich selbst als Person erst recht bewusst. Wie selten handeln, denken und fühlen die Menschen wirklich als *personale* Menschen, die sich ihrer unverlierbaren Würde, Einmaligkeit und Kostbarkeit bewusst sind. Wie selten ist auch die einzig angemessene Antwort auf eine menschliche Person, die einmalig und unvergleichlich kostbar ist. Die einzig angemessene Wertantwort für das Geschenk des Personseins ist »existentielle Dankbarkeit«, dem Schenkenden gegenüber, dem *quo maius nihil cogitari possit* (worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann), doch »existentielle Dankbarkeit« allein genügt nicht, ist in sich unvollkommen, wenn sie sich nicht in der Antwort aller Antworten, der

³²¹ Vgl. Wojtyła, *Person und Tat*.

³²² Gerade bei der Erkenntnis von Personen kommt dem menschlichen Herzen eine fundamentale Bedeutung zu, so dass durchaus mit Recht davon gesprochen werden kann, dass der Mensch ohne sein Herz keine Person erkennen kann. Ferner lassen sich auch auf die Erkenntnis von Personsein folgende Worte Hildebrands anwenden: »Man faßte die gesamte affektive Sphäre meistens als »Leidenschaft« auf und soweit dies geschah, betonte man ihren irrationalen, ungeistigen Charakter. Eine der großen Irrtumsquellen in der Philosophie ist zweifellos die falsche Vereinfachung oder das Nicht-Unterscheiden von Dingen, die trotz scheinbarer oder echter Ähnlichkeit oder Analogie voneinander abgegrenzt werden müssen. Dies ist besonders verhängnisvoll, wenn das Unvermögen zu unterscheiden zur Gleichsetzung eines Höheren mit einem viel Niedrigeren führt. So hat man die affektive Sphäre hauptsächlich schon deswegen so sehr unterschätzt, weil man sie insgesamt mit ihrem untersten Typ identifizierte, darum die Existenz geistiger affektiver Akte leugnete und dem Herzen eine Vernunft und Willen ebenbürtige Stellung verweigerte. Man sah das ganze affektive Gebiet, sogar das Herz, von der Seite der Körpergefühle, emotionalen Zustände oder Leidenschaften im engeren Sinn. Was man diesen Arten von Gefühlen zu Recht abspricht, verweigerte man irrtümlich und unberechtigt einer wertantwortenden Freude, einer tiefen Liebe, einer edlen Begeisterung.« Hildebrand, *Über das Herz*, 25.

³²³ Conrad-Martius, *Schriften zur Philosophie I*, 418.

³²⁴ Diese Redeweise gilt jedoch nur mutatis mutandis von Gott.

»Überwertantwort« der Liebe manifestiert, die anhält so lange man lebt. Diese »Überwertantwort« der Liebe gegenüber dem *quo maius nihil cogitari possit*, dem personalen Geber aller Gaben, also *Lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft*,³²⁵ zeugt von einem tiefen erkennenden Verstehen des Personseins und seiner unschätzbaren Kostbarkeit und Schönheit und kulminiert in der *totalen* Selbstversenkung³²⁶ an den Geber aller Gaben.

Mit HAMBURGER gilt es tiefer die »Verschwisterung« von Schönheit und Liebe zu verstehen³²⁷ und so auch die Liebe als letztendlich einzig »angemessene Berührung« der eigenen und anderer Personen zu erkennen, denn was gibt es Schöneres als die Person?

Liebe erst kann also die Kluft zwischen den verschiedenen Personen als »Welten für sich«³²⁸ überwinden und wird somit zum konstitutiven Element, besser zur »Schafferin« der personalen Gemeinschaft, der Ich-Du-Beziehung, die wiederum ein genuiner Ausdruck des Personseins ist, denn was wäre eine *nur* singuläre Person?³²⁹

4.4 Die tiefe Erkenntnis des menschlichen Leibes und der menschlichen Person in der ehelichen Liebe

4.4.1 Die Schönheit des menschlichen Körpers

Wie eben angedeutet, vermag eine intuitive »Analyse« der Liebe ein tieferes Verständnis des Wesens der Person zu vermitteln, somit vermag auch eine von der Liebe »getragene« Schau und Analyse des menschlichen Leibes, dessen tiefere Bedeutung und Bestimmung in seiner Bräutlichkeit zu offenbaren. Insofern ist auch eine von der personalen Liebe »getragene« Beschreibung des menschlichen Leibes besonders wertvoll.

Es soll hier mit der Schönheit des männlichen Leibes begonnen werden, die verschiedenen Beschreibungen stammen, dem jeweiligen Autor folgend, aus dem Mund von »sich Liebenden«:

³²⁵ Vgl. Deuteronomium, 6,5.

³²⁶ Diese kann natürlich von menschlicher Person zu menschlicher Person verschieden sein.

³²⁷ Hamburger, "Liebe, Schönheit und Einheit," 342ff.

³²⁸ Insbesondere sind hier die menschlichen Personen gemeint.

³²⁹ Auch Spaemann betont dies. Vgl. hierzu Spaemann, *Personen*. Ob allein mit der natürlichen Erkenntnis gesehen werden kann, dass es Personsein notwendig nicht im Singular geben kann, scheint mir fraglich zu sein. Jedenfalls wird dies durch die christliche Offenbarung von der Trinität Gottes bezeugt.

»Mein Geliebter ist weiß und rot, hervorragend unter Zehntausenden.¹¹ Sein Haupt ist feines, gediegenes Gold, seine Locken sind Dattelerispen, schwarz wie der Rabe;¹² seine Augen wie Tauben an Wasserbächen, in Milch gebadet *seine Zähne*, festsitzend in der Fassung;¹³ seine Wangen wie ein Balsambeet, das Würzkräuter sprossen läßt; seine Lippen Lilien, triefend von flüssiger Myrrhe.¹⁴ Seine Arme sind goldene Rollen, mit Türkis besetzt; sein Leib ein Kunstwerk aus Elfenbein, bedeckt mit Saphiren.¹⁵ Seine Schenkel sind Säulen aus Alabaster, gegründet auf Sockel von gediegenem Gold. Seine Gestalt ist wie der Libanon, auserlesen wie Zedern.¹⁶ Sein Gaumen ist Süßigkeit, und alles an ihm ist begehrenswert.«³³⁰

In der Liebes- und Bekehrungsgeschichte »*Josef und Aseneth*« beschreibt der anonyme Autor den Eindruck von ASENETH, JOSEFS³³¹ Frau, von dem schon älteren Vater JOSEFS, namens JAKOB wie folgt:

»(7) Aseneth sah ihn und wurde durch seine Schönheit in Erstaunen versetzt. Denn Jakob war von sehr schönem Aussehen; sein Alter war wie die Jugend eines in der Blüte seines Lebens stehenden Mannes. Sein Haupt war ganz weiß wie Schnee, und sein Haupthaar war ganz gelockt und sehr dicht wie eines Äthiopiens. Sein Bart war weiß und reichte bis auf seine Brust, und seine Augen waren furchtlos und strahlend, seine Nackenmuskeln und seine Schulter und seine Arme waren wie die eines Engels, seine Hüften und Unterschenkel und Füße wie die eines Riesen.«³³²

Die Schönheit des idealen männlichen Leibes ist m. E. besonders gut in der antiken Marmorskulptur *Apollo von Belvedere* vom Künstler getroffen worden.

Bevor auf die Schönheit des menschlichen Leibes näher eingegangen wird, sei noch durch zwei Zitate die Schönheit des weiblichen Leibes beschrieben.

Der Bräutigam beschreibt im *Lied der Lieder* die Schönheit seiner Braut in folgenden Worten:

»Siehe, schön bist du, meine Freundin. Siehe, du bist schön! Deine Augen *leuchten wie* Tauben hinter deinem Schleier hervor. Dein Haar ist wie eine Herde Ziegen, die vom Gebirge Gilead hüpfen.² Deine Zähne sind wie eine Herde frisch geschorener *Schafe*, die aus der Schwemme heraufkommen, jeder *Zahn* hat seinen Zwilling, keinem von ihnen fehlt er.³ Wie eine karmesinrote Schnur sind deine Lippen, und dein Mund ist lieblich. Wie eine Granatapfelscheibe *schimmert* deine Schläfe hinter deinem Schleier hervor.⁴ Dein Hals ist wie der Turm Davids, der rund gebaut ist. Tausend Schilde hängen daran, alles Schilde von Helden.⁵ Deine beiden Brüste sind wie zwei Kitze, Zwillinge der Gazelle, die in den Lilien weiden.⁶ Wenn der Tag verhaucht und die Schatten fliehen, will ich zum Myrrhenberg hingehen und zum Weihrauchhügel.⁷ Alles an dir ist schön, meine Freundin, und kein Makel ist an dir.«³³³

ASENETHS Schönheit wird vom Autor wie folgt beschrieben:

»(9) Sie brachten ihr sauberes Wasser und goss es aus dem Schöpfgefäß in die Schüssel, und Aseneth bückte sich, um ihr Gesicht zu waschen. Da sieht sie ihr Angesicht im Wasser – es war wie die Sonne und ihre Augen wie ein aufgehender Morgenstern und ihre Wangen wie Felder des Höchsten. In den Wangen war Röte, wie Blut eines Menschen. Ihre Lippen waren

³³⁰ Hohelied, 5,10-16.

³³¹ Es handelt sich hier um den alttestamentlichen Josef, der von seinen eigenen Brüdern in die Sklaverei nach Ägypten verkauft worden ist.

³³² Anonym, *Joseph und Aseneth*, 111.

³³³ Hohelied, 4,1-7.

wie eine Rose des Lebens, die aus ihrem Blütenkelch herauskommt. Und die Zähne waren wie Krieger aufgereiht zum Kampf. Und ihr Haupthaar war wie ein Weinstock im Paradies Gottes, der an seinen Früchten Überfluss hat. Und ihr Hals war wie eine bunt schimmernde Zypresse und ihre Brüste waren wie die Berge der Liebe des höchsten Gottes.«³³⁴

Sehr gut ist m. E. durch den Künstler die Schönheit des idealen weiblichen Leibes in der Marmorstatue der *Aphrodite von Kyrene* getroffen.

In den zitierten Texten zur Schönheit des menschlichen Leibes kommt die Bezauberung des Geliebten über die vortreffliche Schönheit des männlichen bzw. weiblichen Leibes und damit des geliebten Mannes oder der geliebten Frau zum Ausdruck. Ferner wird deutlich, dass erst die Liebe zum richtigen »Blick« und Verständnis des menschlichen Leibes in seiner ursprünglichen Nacktheit befähigt. Der menschliche Leib wird somit in der Ehe aber auch in der Kunst³³⁵ in seiner unverhüllten idealen unvergleichlichen Schönheit zum »Gegenstand« der Bewunderung und Bezauberung, der besonders für den Geliebten ein objektives Gut darstellt, aber auch von ihm eine angemessene Wertantwort fordert. Der nackte menschliche Leib *offenbart* mit den Augen eines »Liebenden« betrachtet die unermessliche Erhabenheit, Kostbarkeit und die unverlierbare ontologische Würde der menschlichen Person, sowie die

³³⁴ Anonym, *Joseph und Aseneth*, 101.

³³⁵ An dieser Stelle soll wenigstens abrisshaft anhand von Zitaten aus den Schriften Wojtyłas auf die Darstellung des nackten menschlichen Leibes in der Kunst eingegangen werden, der spätere Papst schreibt: »Im Namen der Wahrheit hat der Künstler das Recht und die Pflicht, den menschlichen Körper und die Liebe zwischen Mann und Frau so wiederzugeben, wie sie in Wirklichkeit sind, er hat das Recht und die Pflicht, die ganze Wahrheit zu sagen. Der Körper ist ein authentischer Teil der Wahrheit des Menschen, die sinnlichen und sexuellen Elemente sind ein echter Bestandteil der menschlichen Liebe. Es ist aber nicht recht, daß dieser Teil den Blick auf das Ganze verstellt, und eben dies geschieht in der Kunst oft. Man muß gründlicher forschen, um herauszufinden, worin eigentlich das besteht, was wir als Pornographie in der Kunst nennen. Es ist eine Tendenz, in der Darstellung des menschlichen Körpers und der Liebe den Akzent auf das Sexuelle zu legen, um beim Leser oder Beschauer die Auffassung hervorzurufen, daß die sexuellen Werte die einzigen Personenwerte und somit auch das einzige Liebesobjekt seien. Diese Tendenz ist verderblich, denn sie zerstört das integrale Bild der Liebe zwischen Mann und Frau. Kunst muß wahr sein, und die Wahrheit über den Menschen ist die, daß er Person ist.« Wojtyła, *Liebe und Verantwortung*, 166.

Außerdem schreibt Wojtyła: »Leider ist der Mensch nicht ein so vollkommendes Wesen, daß der Blick auf einen menschlichen Körper, vor allem auf einen andersgeschlechtlichen, in ihm nur ein uneigennütziges Wohlgefallen und eine uneigennützige Liebe erwachen ließe. In Wirklichkeit ruft er auch Begierde hervor und dem muß Rechnung getragen werden. Doch dies besagt keineswegs, daß die Schamlosigkeit des Lebens einfach in teilweiser oder gänzlicher Entblößung entstehe. Es gibt Umstände, in denen Nacktheit nicht etwas Schamloses ist.« Ebd., 164.

Abschließend sei noch folgendes Zitat von Wojtyła wiedergegeben: »Schamlosigkeit des Körpers kommt erst in dem Moment, wo die Nacktheit eine negative Rolle gegenüber dem Personenwert spielt. Dann kommt es sozusagen zu einer Entpersonalisierung durch die Sexualisierung. Doch lässt sich das vermeiden. Selbst wenn die Nacktheit durch die leibliche Hingabe von Mann und Frau gegeben ist, kann die Personenwürde bewahrt bleiben [...] Obwohl Schamlosigkeit des Körpers nicht einfach in Nacktheit besteht, ist doch eine richtige innere Anstrengung nötig, damit man dem nackten Körper gegenüber nicht eine schamlose Haltung einnimmt. [...] Schamlosigkeit des Erlebens [ist] auch nicht einfach mit der spontanen Regung der Sinnlichkeit identisch [...], die den Leib und den Sexus als mögliches Genußobjekt ansieht. Wie der menschliche Leib an und für sich nicht schamlos ist, so auch nicht die Reaktion der Sinnlichkeit wie die Sinnlichkeit selbst. Schamlosigkeit entsteht im Willen, der die Regungen der Sinnlichkeit übernimmt und die andere Person infolge ihres Körpers und Sexus zur Rolle eines Genußobjektes erniedrigt. [...] Man darf in einer teilweisen Entblößung des Körpers keine Schamlosigkeit erblicken, solange sie eine objektive Funktion erfüllt. Hingegen ist es unschamhaft, ohne objektiven Grund eine Bekleidung zu verwenden, die den Körper bloßstellt, und dies sollte auch als unschamhaft empfunden werden.« Ebd., 165.

Exklusivität der ehelichen Liebe. Dies wird im Hohenlied auf »unübertreffliche« Weise in Bilder aus der Natur verdeutlicht und betont.

Die eigentliche Schönheit der menschlichen Person, so darf zusammengefasst werden, ist nicht allein die Formschönheit des menschlichen Leibes, sondern die metaphysische Schönheit, die Schönheit, die nicht altert – keine »Runzeln« bekommen kann und auch nicht ohne willentliche Zustimmung zerstört werden kann, es ist die *metaphysische* Schönheit der menschlichen Person *qua* Person, die aber auch durch den menschlichen Leib ausgedrückt wird.³³⁶ Diese Schönheit bildet einen geeigneten und beständigen »Grund« für die Liebe, besonders die eheliche Liebe.

4.4.2 Von der bräutlichen Bedeutung des menschlichen Leibes als maskuliner und femininer Leib

Mann und Frau wissen aufgrund ihres ihnen bewussten männlichen bzw. weiblichen Leibes, dass sie füreinander bestimmt sind, einander bedürfen, dass es ihre natürliche Bestimmung ist, Angehörige einer personalen Gemeinschaft zu werden und so auch ihre »Berufung« als menschliche Person zu erkennen – zu entsprechen und so gemeinsam glücklich zu werden und das Menschengeschlecht mit zu erhalten.

Der einzelne Mensch erfährt im und am Leib, durch den er an der äußeren »Welt teilhat [...] daß er »allein« ist.«³³⁷ Der Mensch erkennt sich, obwohl er mit der äußeren Welt durch seinen Leib verbunden ist, als Wesen, das nicht vergleichbar ist mit den anderen Dingen und tierischen Wesen, also als Person im Leib, als menschliche Person. Somit kommt in dieser »Ureinsamkeit«, die gerade auch in der christlichen Offenbarung von Adam und Eva als den Stammeltern überliefert ist und mutatis mutandis jeder Mensch bisweilen bei sich selbst verspürt, die ureigene Selbsterkenntnis des Menschen als Person zum Ausdruck, der als menschliche Person die Gemeinschaft mit anderen menschlichen Personen sucht und somit erst zur »Fülle« seiner eigenen menschlichen Persönlichkeit gelangt.³³⁸ Diese anthropologische Ureinsamkeit findet einerseits Ausdruck im einzelnen menschlichen Leib, in seiner »Zweiheit«, andererseits aber in der bräutlichen Sinnfülle und Bedeutung des menschlichen

³³⁶ Zur genaueren Unterscheidung der Verschieden Arten von Schönheit siehe: Hildebrand, *Ästhetik I*; Bexten, "Is beauty a pure perfection?".

³³⁷ Vgl. Johannes Paulus II (Papst), *Communio personarum I*, 77ff.

³³⁸ Dies ist natürlich nicht so zu verstehen, als sei der einzelne Mensch nicht eine vollkommene Person.

Leibes als männlicher bzw. weiblicher Leib auch seine Überwindung³³⁹. Der menschliche Leib ist somit ein auf die *communio personarum* hingeordneter.

»Das Körperbewußtsein [des Menschen in seiner erlebten Einsamkeit] scheint [...] identisch zu sein mit der Entdeckung der Vielschichtigkeit der eigenen Struktur, die [...] letztlich in der Beziehung zwischen Seele und Leib besteht.«³⁴⁰

Die bräutliche Bedeutung des menschlichen Leibes als Leib einer menschlichen Person und damit auch, wie ALMA VON STOCKHAUSEN es ausdrückt, die »Materie als Schenkungsweise des Geistes«³⁴¹ kommt besonders in der ehelichen Liebe zum Ausdruck, so auch in der schon genannten Erzählung von Josef und Aseneth:

»Und nun komm zu mir, reine Jungfrau! Was stehst du noch fern von mir?« (10) Und Joseph streckte seine Hände aus und rief Aseneth mit einem Wink seiner Augen. Und auch Aseneth streckte ihre Hände aus, lief zu Josef und fiel an seine Brust. Und er umarmte sie und Aseneth umarmte ihn. Und sie umarmten einander lange und liebkosten sich, und beide lebten in ihrem Geist wieder auf. (11) Und Josef küsste Aseneth und gab ihr Geist des Lebens und küsste sie zum zweiten Mal und gab ihr Geist der Weisheit und küsste sie zum dritten Mal und gab ihr Geist der Wahrheit.« 20. (1) Und sie umschlangen einander lange und verflochten die Bande ihrer Hände. Und Aseneth sprach zu Joseph: »Wohlan, mein Herr, tritt ein in unser Haus. Ich habe nämlich unser Haus vorbereitet und ein großes Mahl gemacht.« (2) Sie ergriff seine rechte Hand, führte ihn ins Haus und setzte ihn auf den Thronsessel ihres Vaters. Und sie brachte Wasser, um seine Füße zu waschen. (3) »Es soll doch eine deiner Jungfrauen kommen zu waschen!« (4) Und Aseneth sagte: »Mitnichten, mein Herr, denn von jetzt an bist du mein Herr, und ich bin deine Sklavin. Warum sagst du das, eine andere Jungfrau solle deine Füße waschen? Deine Füße sind ja meine Füße, deine Hände sind meine Hände, deine Seele ist meine Seele.« (5) Sie bedrängte ihn und wusch seine Füße. Joseph betrachtete ihre Hände. Sie waren wie die Hände des Lebens und ihre Finger wie Finger eines von Liebe ergriffen Schnellschreibers. Danach ergriff Joseph ihre rechte Hand und küsste sie. Und Aseneth küsste sein Haupt und setzte sich zu seiner Rechten. [...] 21. (1) Joseph blieb diesen Tag bei Pentephres, und er schlief nicht mit Aseneth, denn Joseph sprach: »Es ziemt sich nicht für einen gottesverehrenden Mann, vor seiner Hochzeit mit seiner Braut zu schlafen.«³⁴²

³³⁹ Dies kann natürlich, aufgrund der Sterblichkeit des Menschen, keine letzte und bleibende Überwindung sein. Somit besitzt diese Einsamkeit des Menschen noch eine tiefere metaphysische Dimension.

³⁴⁰ Johannes Paulus II (Papst), *Communio personarum* I, 80.

³⁴¹ Vgl. Stockhausen, *Die Inkarnation des Logos*, 3. Vgl. hierzu auch: »Wenn die materialen Seinsweisen positiv als Modi der freien Entäußerung des perfekten Selbstbesitzes verstanden würden, dann müssten sie nicht als Formen der Einschränkung der Perfektion des geistigen Selbstbesitzes widersprechen. Sie könnten vielmehr – umgekehrt – als Zeugnisse unableitbarer Schenkung des freien Selbstbesitzes dem Geiste entsprechen.« Ebd., 35. Ferner: »Wenn die Materie in Freiheit dem Geiste geeint ist [...] leibliche Gestalt angenommen hat – dann drückt sie den Akt der Selbstversenkung des Geistes an den anderen Geist aus. Versenkung aber meint: in Freiheit vollzogene Selbstmitteilung an den anderen, bzw. Entgegennahme des anderen in seiner Andersheit. Der Leib als Erstreckung auf den anderen hin, als Einräumung für den anderen, kann als Weise der Einigung mit dem anderen entgegengenommen oder aber gerade in dieser Öffnung für den anderen missbraucht werden bis zur Tötung. Dient mir die Verleiblichung des anderen als Material meiner Selbstwerdung? Ist der andere in seiner leiblichen Selbstentäußerung für mich das Objekt der Produktion und Konsumtion der menschwerdenden Natur? Ist der andere das Mittel der allgemeinen Bedürfnisbefriedigung der in mir herrschenden Naturtriebe? Wird das Du zum Gegenstand der Weiterentwicklung von Natur überhaupt? Oder leuchtet im anderen die vollendete Gestalt dessen auf, der in der Versenkung seines perfekten Selbstbesitzes den anderen als einzigartige Individualität schafft? Entweder ist der andere in seiner leiblichen Erscheinung das Objekt der Selbsterstellung der Natur oder das unvertauschbare Du, dessen leibliches Entgegenkommen für mich nur durch liebende Hingabe beantwortet werden kann. Entweder ist das Resultat leiblicher Begegnung von Mensch zu Mensch zeugende Liebe oder verzehrender Tödestrieb.« Ebd., 414f.

³⁴² Anonym, *Joseph und Aseneth*, 103,105.

Die metaphysische Komplementarität von Mann und Frau, die sich auch im maskulinen und femininen Leib ausdrückt, ist eine notwendige Voraussetzung für die eheliche Liebe zwischen Mann und Frau.³⁴³ Doch ist jeder Versuch, die Heterogenität zwischen Mann und Frau auf eine *rein* biologische zu reduzieren, oder gar jeglichen »ontologischen« Unterschied zwischen dem Mann und der Frau zu leugnen,³⁴⁴ eine starke Form eines ideologischen *Antipersonalismus*, der dem Menschen in keiner Weise gerecht wird, ja vielmehr mit der personalen Würde des Menschen nicht vereinbar ist. Denn erst durch die Geschlechterdifferenz gibt es ein schier unerschöpfliches Potential, das in anderen Formen und Kategorien der Liebe nicht gegeben ist – es ist der »Stoff«, der durch die gemeinsame Liebe ausgestaltet wird und der das »Feuer« der Liebe am Leben erhält. Der männliche Leib besitzt für die Frau und der weibliche Leib für den Mann eine Anziehungskraft, er wird somit zum Stifter von personaler Gemeinschaft. Das leibliche und personal-geistige Voreinander-Unverhüllt-sein ist eine notwendige Bedingung für das ehelichen einander Erkennen von Mann und Frau. Hiermit wird auch die wahre Bedeutung des männlichen und weiblichen Leibes in seiner spezifischen Schönheit – mit seiner bräutlichen Bedeutung – deutlich. In der ehelichen Liebesgemeinschaft ist die personale Unverhülltheit, ist das leibliche Voreinandernacktsein keine Schande – sondern ein Gut. Erst die aus der bräutlichen Liebe organisch erwachsende »Institution Ehe« vermag für Mann und Frau den geeigneten Ort und Bedingung für die »Ganzhingabe« der Liebe, für das personale Einander-ganz-Hinschenken, zu schaffen und zu erhalten. So kann der Mann und die Frau in der ehelichen Liebe zur »personalen Fülle«, zu der der Mensch berufen ist, gelangen. Dies wird besonders an der Bedeutung des menschlichen Leibes erkennbar. Der männliche und weibliche Leib in seiner Nacktheit und personalen Intimität erlangt in der Ehe seine eigentliche Sinnfülle. Er ist nicht etwas »Schandhaftes«, das verborgen werden müsste, sondern Ausdruck und Medium des Mannes in seiner personalen Männlichkeit bzw. der Frau in ihrer personalen Weiblichkeit. Der nackte männliche und weibliche Leib³⁴⁵ wird in der ehelichen Lebensgemeinschaft zum »leibhaftigen Wort der intimen personalen Mitteilung«, der wie WOJTYŁA es ausdrückt,

»die persönliche Intimität der gegenseitigen Mitteilung in ihrer ganzen tiefen Schlichtheit und Reinheit möglich macht. Dieser Fülle der äußeren Wahrnehmung, die durch die körperliche Nacktheit zum Ausdruck kommt, entspricht die innere Fülle des Menschen.«³⁴⁶

³⁴³ Vgl. hierzu: Hildebrand, *Reinheit und Jungfräulichkeit.*; Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*; Hildebrand, *Die Enzyklika Humanae Vitae*; Hildebrand, *Die Ehe*; Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*.

³⁴⁴ Wie es mitunter in der »Genderideologie« vorkommen kann.

³⁴⁵ Eine Analyse der Scham kann hier nicht erbracht werden. Vgl. hierzu Scheler, »Über Scham und Schamgefühl!«; Wojtyła, *Liebe und Verantwortung*.

³⁴⁶ Johannes Paulus II (Papst), *Communio personarum I*, 113.

Durch die Liebe und die Bejahung des anderen als Person wird die natürliche sexuelle Scham der Ehepartner »aufgefangen«, so dass sie frei für die personale Begegnung werden. Das Nacktsein voreinander und sich gegenseitig als *dieser* Mann und *diese* Frau in seiner unverhüllten Männlichkeit bzw. ihrer unverhüllten Weiblichkeit sehen wird somit zum Ausdruck der personalen Freiheit des Menschen, der sich in Liebe der geliebten Person ganz verschenken möchte.

Der Mensch ist sowohl von seiner äußeren leiblichen Erscheinung als auch in seiner biologischen und psychischen Struktur, also Einheit, als menschliche Person auf Vater- bzw. Mutterschaft ausgerichtet und findet somit *besonders*³⁴⁷ in der ehelichen Liebesgemeinschaft von Mann und Frau und in ihrem Geschenk der gegenseitigen Liebe, dem Kind, seine natürliche Erfüllung.

Ferner darf die eheliche Liebe nicht auf die bloßen leiblichen Ausdruckweisen derselben verkürzt bzw. reduziert werden, geschweige denn die leiblichen Ausdrucksweisen der ehelichen Liebe, etwa im Sinne FREUDS, auf das Ausleben des Sexualtriebs reduziert werden. Vielmehr besitzt die eheliche Liebe

»als reine Liebe eine spezifische Qualität [...], die sie allerdings befähigt, sich auf die sinnliche Sphäre auszudehnen bzw. die sinnliche Sphäre als adäquates Ausdrucksfeld der Liebe einzubeziehen, [... doch darf die eheliche Liebe *nicht*] in ihrer Eigenqualität von der Sinnlichkeit her bestimmt werden.«³⁴⁸

Die Einbeziehung der sinnlichen Sphäre in der ehelichen Liebe, ist somit ein *Unterscheidungsmerkmal* gegenüber allen anderen Arten von Liebe.³⁴⁹ Überdies werden durch die komplementäre Bereicherung und Ergänzung der Geschlechter Mann und Frau davor geschützt, ihr eigenes Geschlecht mit seinen Stärken und Schwächen zu verabsolutieren und so der menschlichen Person als Mann und als Frau nicht gerecht zu werden.

³⁴⁷ Dies ist natürlich nicht als *ausschließlich* zu verstehen.

³⁴⁸ Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, 44; Hildebrand, *Die Ehe*; Hildebrand, *Die Enzyklika Humanae Vitae*; Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*; Hildebrand, *The Nature of Love*; Hildebrand, *Reinheit und Jungfräulichkeit*; Wojtyła, *Liebe und Verantwortung*; Johannes Paulus II (Papst), *Communio personarum II*.

³⁴⁹ Vgl. Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, 45.

4.5 Die sich mehr und mehr vertiefende intuitive Erkenntnis *dieser* realen menschlichen Person im Lichte der Liebe.³⁵⁰

Ohne *jegliche* Kenntnis einer anderen Person, also auch der Kenntnis, dass diese andere Person überhaupt existiert, kann es keine Liebe geben. Doch auch wenn gewusst wird, dass eine bestimmte menschliche Person real existiert, reicht *diese* Kenntnis noch nicht aus, die menschliche Person zu lieben. Es scheint der Grundsatz zu gelten, dass personale Erkenntnis und Liebe in einem komplementären Verhältnis zueinander stehen. Eine größere Liebe zu einer anderen Person, unter der Voraussetzung, dass diese auch bejaht und erwidert wird, führt also notwendig auch zu einer tieferen Erkenntnis *dieser* geliebten Person und umgekehrt.³⁵¹ Dieses Prinzip gilt fast für jede verschiedene Kategorie der Liebe. Mit HILDBRAND können 10 »klassische« Kategorien (Grundarten) der *natürlichen* Liebe unterscheiden werden, nämlich:

- »1. Gottesliebe
- 2. Liebe der Eltern zum Kind«
- 3. Liebe des Kindes zu den Eltern
- 4. Liebe der Geschwister untereinander
- 5. Liebe schlechtweg zu einem liebenswert empfundenen Menschen
- 6. Freundesliebe
- 7. Eheleiche Liebe
- 8. Thematische heilige Liebe
- 9. Nächstenliebe
- 10. Gesinnungsliebe«³⁵²

4.6 Die sich mehr und mehr vertiefende intuitive Erkenntnis *dieser* realen menschlichen Person in der ehelichen Liebe

Ganz besonders in der ehelichen Liebe ist die »personale Erkenntnis« der geliebten menschlichen Person von wesenskonstitutivem Charakter für dieselbe. In der ehelichen Liebe gibt es *primär* nicht, wie z. B. in der Freundschaft, eine Wir-Beziehung, also zwei menschliche Personen, die als geistige, *nebeneinanderstehend* Wesen gemeinsam etwas fokussieren oder tun, sondern eine *Ich-Du-Beziehung*, ein *unverhüllt* einander ins Antlitz blicken zweier menschlicher Personen.³⁵³

³⁵⁰ Dies ist natürlich nur für ein kontingentes Wesen und nicht für Gott und Seine comprehensive Erkenntnis gültig.

³⁵¹ Auch Hildebrand hebt hervor, dass »eine Liebe, die als solche nicht auf die geliebte Person blickt, in sich unmöglich ist.« Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, 48.

³⁵² Ebd., 43.

³⁵³ Vgl. hierzu Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*; Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*; Johannes Paulus II (Papst), *Communio personarum II*; Wojtyła, *Liebe und Verantwortung*.

Normalerweise ist jede menschliche Person, insbesondere für den Fremden, eine unzugängliche und in sich verschlossene eigene Welt. Aufgrund der Leibhaftigkeit der menschlichen Person wird zwar sofort erkannt, dass es sich beim fremden Gegenüber um eine menschliche Person, eine »Person im Leib« handelt, was aber *diese* menschliche Person in ihrer Einmaligkeit ausmacht und wie sie als *diese einmalige* menschliche Person ist, bleibt zunächst unerkannt. Zwar dient auch der menschliche Leib als *indicium individuationis*, doch welcher Mensch könnte bei einer flüchtigen Begegnung mit einem anderen Menschen ausschließen, dass er diesen nach einiger Zeit von einem möglichen eineiigen Zwilling oder »Doppelgänger« nicht mehr unterscheiden kann. Somit ist eine tiefere Erkenntnis der menschlichen Person nur möglich, wenn diese sich als Person in ihrem menschlichen Personsein für den andern öffnet, sich ihm in ihrem menschlichen Personsein *mitteilt*. Dies kann natürlich auf vielfältige Weise geschehen.

HILDEBRAND nennt dies das natürliche »Sich-nach-außen-hin-Abschließen« der menschlichen Person »Kruste«, einen natürlichen Schutz der »Intimsphäre eines jeden Menschen«³⁵⁴

Wird diese geistige Schutzkruste der menschlichen Person, die im Gegensatz zum Kind³⁵⁵, besonderes der erwachsenen menschlichen Person zu eigen ist, nicht von innen her, vom »Personzentrum« aus aufgegeben, ist ein echtes Ineinanderblicken zweier menschlicher Personen, ist eine tiefe Erkenntnis dieser Person nicht möglich.

Wie kommt es aber dann zur Liebe zwischen den Menschen, insbesondere zur bräutlichen Liebe zweier Menschen? In diesem Prozess des »Sich-Kennenlernens«, der eine notwendige Vorbedingung für das jeweilige Sich-Öffnen der menschlichen Person darstellt, – das wiederum eine notwendige Bedingung für die Liebe zwischen menschlichen Personen ist – nimmt der menschliche Leib als Ausdrucksform der menschlichen Person eine Schlüsselstellung ein. Denn durch den Leib lernen die menschlichen Personen einander kennen, können sich durch den Leib – z. B. durch die Sprache – dem anderen mitteilen, ihr Inneres offenbaren. Insbesondere in der ehelichen Liebe besitzt der Leib in seiner Männlichkeit und Weiblichkeit Anziehungskraft für das andere Geschlecht, durch die das Sich-Kennenlernen und Sich-Öffnen für den anderen als menschliche Person erleichtert wird.

Haben sich zwei Menschen als *diese* einmaligen menschlichen Personen füreinander geöffnet, so können sie sich gegenseitig in ihr personales Antlitz blicken und können die

³⁵⁴ Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, 50.

³⁵⁵ Das normal entwickelte Kind hat i. d. R. zu vertrauten Person keine ausgeprägte geistige Schutzkruste. Diese kann aber bedingt durch seelische Verletzungen etc. auch beim Kind vorgefunden werden.

unvergleichliche Schönheit und Kostbarkeit des anderen erkennen. Schon ein geringer Hauch dieses unvergleichlichen personalen Glanzes im Antlitz des anderen zieht an, motiviert zum »Sich-Hinbewegen zu der [angeblickten] Person« und führt zur Erkenntnis des unschätzbaren Wertes dieser angeblickten Person, der nur durch die, wie HILDBRAND es ausdrückt, »Überwertantwort«, »jenes [der Liebe eigenen] Sich-Schenken, das zur Einswerdung führt«, ³⁵⁶ beantwortet werden kann. Dieser geheimnisvolle Prozess des Sich-Kennen- und Liebenlernens, der hier nur so unvollkommen angedeutet werden kann, führt zur gegenseitigen Verliebtheit von Mann und Frau.

»Die Verliebtheit hat zur Grundlage ein Erfassen des anderen Menschen, bei dem der Gesamtwertglanz der geliebten Person als den ganzen Menschen durchleuchtet und mit innerer Kostbarkeit erfüllt erscheint. In jeder Bewegung, in jedem Lächeln, im Lebensrhythmus des andern, in seiner Stimme, in seinem Gang usw. spricht das Wesen des anderen in seinem ganzen Zauber zu uns – der andere wird gleichsam »transparent«. Diese »Epiphanie« des ganz individuellen inneren Wesens bis in die Sphäre des äußeren Gebarens hinein geht selbstverständlich weit über die in der normalen Ausdrucksfunktion der äußeren Erscheinung des Menschen generell gegebene hinaus. [...] Für die in der Verliebtheit enthaltene Antwort auf die Wesensart der geliebten Person ist demgemäß eine Totalumfassung derselben bis in die leiblich-vitale Sphäre hinein kennzeichnend. Diese Totalumfassung ist ein formal konstitutives Element der Verliebtheit, abgesehen von dem qualitativen Charakter der trunkenen Entzücktheit.« ³⁵⁷

Was Verliebtheit heißt, wie sie soeben treffend charakterisiert wurde, kommt auch besonders gut zum Ausdruck innerhalb der Poesie, die gleich der Musik mehr aussagen kann als bloße Worte. Folgendes SHAKESPEARE Sonett (128) scheint hier besonders gut das beschriebene eigentümliche Phänomen der Verliebtheit wiederzugeben:

»How oft when thou, my music, music play'st
Upon that blessed wood whose motion sounds
With thy sweet fingers when thou gently sway'st
The wiry concord that mine ear confounds,
Do I envy those jacks that nimble leap
To kiss the tender inward of thy hand,
Whilst my poor lips, which should that harvest reap,
At the wood's boldness by thee blushing stand.
To be so tickled they would change their state
And situation with those dancing chips,
O'er whom [thy] fingers walk with gentle gait,
Making dead wood more blest than living lips:
Since saucy jacks so happy are in this,
Give them [thy] fingers, me thy lips to kiss.« ³⁵⁸

³⁵⁶ Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, 53.

³⁵⁷ Ebd., 57.

³⁵⁸ Shakespeare, *The Riverside Shakespeare*, 1866f. Ins Deutsche übersetzt von Schlegel und Tieck:
»Wie oft, o meine Muse! wenn dein Finger / Aus dem beglückten Holz Musik entspann / Und jenen Wohllaut, meines Ohrs Bezwingen, / Mit süßem Griff den Saiten abgewann, / Beneidet' ich die Tasten, wie zu nippen / Sie deinen zarten Händen eilig nah'n, / Indes errötend meine armen Lippen / An kühnes Holz ihr Recht verschwendet sah'n. / Wie möchten sie um solch Berühren tauschen / Mit jedem Spänlein, das sich tanzend bückt, / Wenn deiner Wanderfinger leises Rauschen / Mehr totes Holz als roten Mund beglückt! / Wenn kecke Tasten denn so schwelgen müssen, / Laß sie die Hand, laß mich die Lippen küssen.

4.6.1 Das Erkennen der menschlichen Person im ehelichen Akt

»Und der Mensch erkannte seine Frau Eva, und sie wurde schwanger«³⁵⁹ Diese Ausdrucksweise für die eheliche geschlechtliche Vereinigung von Mann und Frau in der Ehe ist von großer Tiefe. Im der ehelichen Liebesvereinigung von Mann und Frau, in dem Ein-Fleisch-Werden erkennen sich Mann und Frau auf vielfache Weise. Somit kann dieses »Erkennen« gleichzeitig viele verschiedene Bedeutungen haben und somit auch das *Mysterium* des ehelichen Ein-Fleisch-Werdens, der personalen Gemeinschaft betonen.

Mit HILDEBRAND soll überdies betont werden, dass

»die Aktualisierung der sinnlichen Sphäre [...] in gewisser Weise den ›Zentralakt‹ des Leibes dar[stellt. ...]; er bedeutet den l e b e v o l l s t e n, wachsten Moment, dessen der Leib fähig ist, gleichsam den einzigen Moment, in dem er als Ganzes aktuiert wird.«

Durch jedes eheliche Einfleischwerden erkennen sich Mann und Frau auf das Neue und haben so die Möglichkeit immer tiefer in das Mysterium der personalen Gemeinschaft einzutauchen und die menschliche Person in ihrer Bedürftigkeit und Kontingenzt, aber auch in ihrer Einmaligkeit, unverlierbaren Würde, unschätzbaren Kostbarkeit und hohen Berufung immer besser kennenlernen. Mann und Frau können so immer mehr in ihrer Liebe zueinander wachsen, ihrer natürlichen Berufung entsprechen, die sich als geistige Person in einem Leib verstehen, die Herr ihrer Selbst sind. Überdies wissen sich Mann und Frau in der ehelichen Gemeinschaft in der Nachfolge von »unzählbar« vielen anderen Generationen von Menschen, diese Reflexion, die aber auch im Handeln »intuitiv« oder auch überaktuell bekannt sein kann, macht ferner Mann und Frau die metaphysische und moralische Bedeutung ihrer Handlungen und damit auch die enorme Größe und Verantwortung ihrer Handlungen bewusst – im ehelichen Erkennen weiß sich Mann und Frau als Vater und Mutter, als menschliche Personen, die das Leben weitergeben. Der Ehemann erkennt seine Frau als »Empfangende«, die Ehefrau erkennt ihren Mann als »Gebenden«. In ihrer gegenseitigen Liebe zueinander erfahren sich beide als »Beschenkte« in vielfachem Sinne. Hierzu führt WOJTYŁA treffend aus:

»Der Mann wird nicht nur durch sie, die sich ihm als Person und Frau schenkt, bereichert, sondern auch durch seine eigene Selbsthingabe. Das Sich-Schenken von Seiten des Mannes als Antwort auf die Hingabe der Frau ist für ihn selbst eine Bereicherung; denn hierin äußert und bekundet sich gleichsam das spezifische Wesen seiner Männlichkeit, das durch die Wirklichkeit des Leibes und des Geschlechts die innerste Tiefe des ›Besitzes seiner selbst‹ erreicht, dank der er sowohl zur Selbsthingabe als auch zum Empfang der Hingabe des anderen fähig ist. Der Mann nimmt also nicht nur das Geschenk an, sondern wird zugleich von der Frau als Geschenk aufgenommen, wobei das innere geistige Wesen seiner Männlichkeit zusammen mit der ganzen Wahrheit seines

³⁵⁹ Genesis, 4,1.

Körpers und Geschlechts offenbar wird. Durch diese Annahme und Aufnahme des Geschenks seiner eigenen Männlichkeit bereichert er sich selbst. In der Folge wird diese Annahme, in welcher der Mann sich durch die »aufrichtige Hingabe seiner selbst« wiederfindet, in ihm zur Quelle einer neuen und noch tieferen Bereicherung der Frau durch ihn. Der Austausch ist wechselseitig, und darin offenbaren sich und wachsen die wechselseitigen Wirkungen der aufrichtigen Hingabe und der Selbstfindung.«³⁶⁰

Nach und nach verstehen Mann und Frau in der Ehe, immer tiefer das große Geheimnis der Liebe und verstehen und erfahren sich immer tiefer als »Beschenkte«. Warum leben sie gerade hier und jetzt, so dass sich gerade *dieser* Mann und *diese* Frau kennen und lieben gelernt haben – was ist hierfür der *zureichende Grund*?

Das gegenseitige sich immer tiefer Kennen und Lieben lernen, vermag in Mann und Frau immer mehr Ehrfurcht und Achtung, ja »heiliges« Schauern voreinander – vor dem unermesslichen Geheimnis der menschlichen Person – zu erwecken. Dieses Wissen, Achten, Staunen und Lieben vermag, wenn es auch allzuschnell von den Sorgen und Problemen des Alltags verdrängt zu werden droht, doch letztendlich den einzelnen Menschen in und durch seine und die Probleme seiner Familie zutragen und so stetig dem »transzendenten« Sinn und Ziel der ehelichen Liebesgemeinschaft – dem ewigen Glück³⁶¹ – von dem das *allzu* vergängliche eheliche Glück nur ein schwaches Abbild zu sein scheint, näherzukommen.

Die der ehelichen Liebe wesenskonstitutiv eigene *intentio unionis* wird in der leiblichen Vereinigung der einander liebenden Ehegatten erfüllt und belebt. Im Ein-Fleisch-Werden der liebenden Ehegatten wird Erkennender und Erkannte eins. Sie haben Teil am Geheimnis des geliebten Ehegatten und erkennen im anderen sich selbst. Somit ist die leibliche Vereinigung Ausdruck und Vollzug der ehelichen geistigen *communio personarum*.

Jedoch kann es nur zur vollkommenen ehelichen Vereinigung zweier menschlicher Personen kommen, wenn diese sich vollkommen und *lebenslang* an den Geliebten selbst verschenken, um ihn so glücklich zu machen und seine unschätzbare Kostbarkeit in extatischer Verückung durch ihre Selbstversenkung zu bejahen und zu beantworten.

»Die Verliebtheit schlägt die organische Brücke zu der sinnlichen Sphäre. Durch sie hindurch wird es möglich, daß die sinnliche Sphäre als Ausdrucks- und Erfüllungsfeld der ehelichen Liebe erlebt wird bzw. daß in der Entschleierung der Intimsphäre und in derselben auch eine spezifische Form der intendierten Einswerdung enthalten ist.«³⁶²

Es ist, mit HILDEBRAND gesprochen, die *Gesamtschönheit* des Geliebten, die er qua menschliche Person besitzt, die den Liebenden entzückt und dieser durch seine Selbsthingabe an diesen bejaht. Das Geliebtwerden verwandelt überdies das *Eigenleben* des Geliebten

³⁶⁰ Johannes Paulus II (Papst), *Communio personarum* I, 142.

³⁶¹ Dies soll hier als eine philosophische Spekulation – *cum fundamento in re* – verstanden werden.

³⁶² Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, 57f.

ungeahnt, es wird vom »Glück durchtränkt« und somit qualitativ erhoben. Dies wiederum beglückt den Liebenden – was gibt es Schöneres, als den Geliebten glücklich zu sehen. Es gehört somit wesentlich *insbesondere* zur ehelichen Liebe, nicht ausschließlich das Glück des Geliebten zu ersehnen, da auch das *Eigenleben* des Liebenden durch die Liebe zum direkten objektiven Gut für den Geliebten geworden ist, weil sich die bräutlich Liebenden *gegenüberstehen und tief ineinanderblicken*.³⁶³

Wie in jeder Form der Liebe so ist auch bei der bräutlichen Liebe die *intentio benevolentiae* für eine wirkliche Liebe mit wesenskonstitutiv, wenn auch die Sehnsucht der *intentio unionis* mit dem Geliebten hier mitunter im Vordergrund stehen kann, auch und gerade im ehelichen Ein-Fleisch-werden. Im Konfliktfall zwischen *intentio unionis* und *intentio benevolentiae* entscheidet sich die Liebe, wie das salomonische Urteil verdeutlicht³⁶⁴, immer für die *intentio benevolentiae*, also für das Wohl des Geliebten.

Dieses »Gesetz der Liebe« ist besonders für den ehelichen Akt, das Einander-Erkennen entscheidend und setzt die Bejahung der geliebten Person um ihrer selbst willen voraus (WOJTYŁA nennt diesen Grundsatz »*persona est affirmanda propter se ipsam*«, die personalistische Norm). Bevor hierauf noch näher eingegangen wird, sollen mit HILDEBRAND zwei »Gefahren«, die mit dem Geschlechtsakt verbunden sind, hervorgehoben werden:

»Das Gewaltige, Aufwühlende, Erschütternde des Orgasmus hat [...] geradezu eine Tendenz zur Vergewaltigung des Geistes. In diesem Akt besteht wie sonst nie die Gefahr für den Geist, vom leiblich-vitalen Sein »verschlungen« zu werden, und zwar ist dies in einem doppelten Sinn der Fall. Erstens, weil bei der engen tiefen Verbindung von Leib und Seele, bzw. Geist dieses außer dem Tod tiefste leibliche Erlebnis den Geist in seinen Bereich ganz hineinzuziehen tendiert. [...] Dieses Erlebnis sucht gleichsam das »Darüberschweben des Geistes« zu zerstören und den Zustand einer völligen Umschlossenheit des Geistes vom Leib herzustellen. [...] Die sinnliche Sphäre stellt also in dieser Hinsicht nicht etwas dar, was *allein* durch Mißbrauch gefährlich wird, sondern sie birgt beim [...] Menschen eine immanente Gefahr, die durch das Verhalten des Geistes kompensiert werden muß.«³⁶⁵

»Auch mit Rücksicht auf dieses zweite Moment ist ein besonderes kompensierendes geistiges Verhalten notwendig, durch das dieses »Sichwegschleudern« ein »sanktioniertes Ergriffenwerden« wird, in dem man die innere Ordnung in keiner Weise stört.«³⁶⁶

Zum Erkennen der geliebten Person im ehelichen Akt gehört auch ein Wissen um diese in seiner Männlichkeit bzw. ihrer Weiblichkeit, dies ermöglicht erst ein Einfühlen in die voneinander »verschiedenen Welten«, die Mann und Frau für einander darstellen. Dies wird somit zur Voraussetzung der *intentio benevolentiae*, ohne die es auch keine

³⁶³ Vgl. Ebd., 45.

³⁶⁴ Vgl. Könige I, 3,16-28.

³⁶⁵ Hildebrand, *Reinheit und Jungfräulichkeit*, 90f.

³⁶⁶ Ebd., 96.

Liebesvereinigung, keine *intentio unionis* geben kann. Dieses Verstehen und Einfühlen ist besonders für den Mann wichtig, der gerade im ehelichen Akt auf das Gesamtwohl seiner Frau bedacht sein muss, wenn er der wahren ehelichen Liebe entsprechen möchte.³⁶⁷

Somit ist der Ausspruch »Ubi amor ibi oculus.«³⁶⁸ sehr treffend.

Die Liebe macht die Liebenden und insbesondere die bräutlich Liebenden, um die es hier primär geht, in ihrem *tiefen Ineinanderblicken* für einander sensibler und lässt sie so gegenseitig den personalen Glanz, die vortreffliche *Gesamtschönheit* qua ihres menschlichen Personseins immer tiefer erkennen und lieben lernen. Durch Liebe eröffnet sich somit, hier muss dem hl. AUGUSTINUS gefolgt werden, eine tiefere Einigung der Personen bzw. eine tiefere *communio personarum*, als diese durch eine rein intellektuelle Erkenntnis geschehen würde.³⁶⁹ Jedoch kann die Liebe, die in der bräutlichen Liebe, im Gegensatz zu anderen Typen der Liebe, das eigentliche Thema der *communio personarum* darstellt, nicht gegen die Erkenntnis kontrastiert werden, vielmehr bedingen und vertiefen sich, wie schon oben betont, Erkenntnis und Liebe gegenseitig, so dass es zu einer immer intimeren Einheit der menschlichen Personen in ihrer Liebe zueinander und zur höchsten Person, Gott kommen kann.³⁷⁰

Auch in der ehelichen Liebe ist das Liebesglück, die Liebesfreude so, wie er sich dem Geliebten ganz verschenkt und ihn so glücklich macht, also das gemeinsame Liebesglück, das gemeinsame *frui* der sich liebendenden Ehepartner, so groß wie ihre gegenseitige Liebe. Überdies wird die Freude und das Glück des Geliebten in der Liebe zum direkten objektiven

³⁶⁷ Vgl. hierzu Wojtyła, *Liebe und Verantwortung*, 235f. »Die Liebe muß also als ein Anstreben des wahren Wohls einer anderen Person, somit als das Gegenteil von Egoismus bestimmt werden. Weil sich in der Ehe Mann und Frau auch im Bereich des Geschlechtsverkehrs vereinen, ist es notwendig, dass sie dieses Wohl auch auf diesem Gebiet anstreben. Die Liebe zur Person und die altruistische Einstellung verlangen, dass im Sexualakt der Mann den Höhepunkt der sexuellen Erregung nicht allein erreicht, sondern unter Beteiligung der Frau und nicht auf deren Kosten. Diese Forderung ist im Prinzip erhalten, das wir so detailliert analysiert haben und das, indem es zur Liebe verpflichtet, in der Haltung zum Partner den bloßen Genuß ausschließt. Wie die Sexualwissenschaftler festgestellt haben, weicht die Erregungskurve der Frau von der des Mannes ab: deren Ansteigen und Abklingen erfolgt bei ihr viel langsamer. Anatomisch kommt die Erregung der Frau ähnlich wie die des Mannes zustande (ihr Zenrum befindet sich im Mark S2-S3), doch ihr Organismus weist mehrere erogene Körperstellen auf, was irgendwie einen Ersatz dafür bietet, dass ihre Erregung langsamer ansteigt. Der Mann muss diesem Reaktionsunterschied Rechnung tragen, und zwar nicht aus hedonistischen, sondern aus altruistischen Gründen. Es gibt in diesem Bereich einen von der Natur diktierten Rhythmus, den beide Gatten ausfindig machen müssen, um im gleichen Zeitpunkt den Höhepunkt der sexuellen Erregung zu erreichen. Das subjektive Glücksgefühl, das sie dann erleben werden, wird die Züge des *frui* aufweisen, d.h. derjenigen Freude, die in der Übereinstimmung des Handelns mit der objektiven Naturordnung liegt; Egoismus hingegen - in diesem Fall würde es sich mehr um Egoismus des Mannes handeln - läßt sich vom *uti* nicht trennen, von dieser Verwendung, worin eine Person ihr Vergnügen auf Kosten einer andern anstrebt. Wie man sieht, sind die elementaren Empfehlungen der Sexualwissenschaft mit der Ethik konvergent.«

³⁶⁸ Richard von St. Viktor: *Beni. minor* c. 13 (PL. 196. 10 AB) zit. n. Ostler, *Die Psychologie des Hugo von St. Viktor*, 179.

³⁶⁹ Vgl. s. th. I. II. 28 I. ad 3; Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*, 87.

³⁷⁰ Wie diese genau aufgefasst werden kann gehört zum Bereich der Theologie.

Glück des Geliebten und vermag somit seine eigene Freude zu verdoppeln.³⁷¹ Die eheliche Liebe ist also eine *natürliche* Quelle *unvergleichlicher* Freude und Glückes, die sie erhaben macht über alle sonstigen natürlichen Freuden und Genüsse – über allen Reichtum und alle Macht, so dass wahrhaft dem Autor des Hohen Liedes zugestimmt werden kann, wenn er sagt: »Wenn einer den ganzen Besitz seines Hauses für die Liebe geben wollte, man würde ihn nur verachten.«³⁷²

Das, was der hl. ANSELM über das himmlische Glück und die Gottesliebe geschrieben hat³⁷³, kann mutatis mutandis auch auf die bräutliche Liebe und das eheliche Liebesglück angewendet werden. Somit gilt auch für die eheliche Liebe: »Sie werden sich so freuen, wie sie lieben, sie werden so lieben, wie sie erkennen«³⁷⁴ und durch die immer tiefere Erkenntnis in der Liebe fortschreiten.

Um den Geliebten, bzw. die Geliebte, in der ehelichen Liebe wirklich zu erkennen, muss

»[d]ie ›intentio uniona‹ [...] zum feierlichen Willen geworden sein, dem anderen für immer zu gehören. Sie muß sich in dem sozialen Akt der Übergabe an den anderen für das ganze Leben niederschlagen und in dem objektiven Band, das durch diesen Akt geschaffen wird, eingebettet ruhen. Und diese Übergabe, dieses feierliche Sich-an-den-andern-Binden für das ganze Leben muß in conspectu Dei erfolgen, Gott muß gleichsam der Besitzer dieses Bandes sein.«³⁷⁵

Der Gedanke aus diesem HILDBRAND Zitat ist m.E. auch durch die natürliche Vernunft erkennbar, da es für den Menschen als ein kontingentes Wesen ethisch illegitim ist, sich an ein anderes kontingentes Wesen *vollkommen* zu verschenken, es im engen Wortsinn anzubeten, da jedem kontingenten Wesen hierzu der zureichende ontologische Grund, der etwa einen Akt der *totalen* Ganzhingabe oder Anbetung legitimieren würde, fehlt.

Ferner kann Liebe und schon gar nicht die eheliche Liebe auf einen reinen Willensakt reduziert werden, auch wenn natürlich jede Liebe und insbesondere die eheliche eine positive Willensentscheidung für den Geliebten ist, ihn in seiner *Gesamtschönheit* qua menschliche Person um seiner selbst willen zu bejahen. Vielmehr entspringt die Liebe zu einer Person dem Herzen und schließt eine emotionale, affektive Bejahung des Geliebten ein, die nicht *direkt* durch den Willen diktiert werden kann, wohl aber eine Folge einer willentlichen Grundhaltung des *freien Personenzentrums* ist. Die Liebe vermag vielmehr als ein bloßer Willensakt die gesamte Person und all ihre Handlungen umformend zu durchtränken und lässt

³⁷¹ Vgl. hierzu Anselm, *Monologion, Proslogion: Deutsch, Lateinisch*, Proslogion, cap. XXV.

³⁷² Hohelied, 8,7.

³⁷³ Dies ist natürlich nicht die Lehre des christlichen Glaubens und keine reine Vernunftkenntnis, jedoch kann diese Schilderung mutatis mutandis auf ein Phänomen, das der natürlichen Vernunft zugänglich ist, sofern es damit übereinstimmt, angewandt werden.

³⁷⁴ Anselm, *Monologion, Proslogion: Deutsch, Lateinisch*, Proslogion, cap. XXVI; 242. »Utique tantum gaudebunt, quantum amabunt; tantum amabunt, quantum cognoscent.«

³⁷⁵ Hildebrand, *Reinheit und Jungfräulichkeit*, 99f.

alles in einem neuen, »verklärten« Licht erblicken und befähigt somit, besonders die menschliche Person qua Person in ihrer unschätzbaren Kostbarkeit und Einmaligkeit zu erkennen.

Dieser Sachverhalt ist auch für den ehelichen Akt von entschiedener Bedeutung, denn »der Wille allein [kann] niemals allein eine organische Verbindung zwischen der sinnlichen Sphäre und der Sphäre des ›Herzens‹ und des Geistes herstellen.«³⁷⁶ Somit scheint ein *ausschließlicher Zeugungswille* unzureichend für den ehelichen Akt zu sein³⁷⁷.

»Welcher Art der Zweck auch sei, auf den sich der Wille richtet – solange der eheliche Akt nur von einem Willen getragen ist, bleibt er ein Fremdkörper im Leben des Geistes, [...] steht er doch unorganisch, brutal in das Leben der Person eingreifend, neben der Sphäre des Herzens und des Geistes und behält damit etwas Tierisches. [...] Die eheliche Liebe besitzt gleichsam allein den Schlüssel, um den erlebnismäßigen Sinn dieser Sphäre zu aktualisieren, und um ihr wahres positives Gesicht der Person sichtbar zu machen. Sie vermag im Gegensatz zum bloßen Willen den Akt ehelicher Gemeinschaft von innen her mit der Person zu verbinden, da er ihr spezifischer Ausdruck und spezifisches Erfüllungsfeld ist. Insofern sie e h e l i c h e Liebe ist, vermag sie den Akt ehelicher Gemeinschaft organisch einzubauen in das Leben der Person. [...] Der gute Wille, nicht ›verschlungen‹ zu werden, ist [...] für sich allein imstande, jede Schuld auszuschließen, wenn der Akt ehelicher Gemeinschaft eine Pflicht ist. Aber er ist nicht aus sich heraus imstande, das Verschlungenwerden tatsächlich zu verhüten, das ›Verschlungenwerden‹ zu einem ›Ergriffenwerden‹ umzuformen. Nur die Liebe als wachster, zentralster Akt des Geistes vermag dies. Nur die Liebe stellt eine so zentrale, letztlich wache Aktualisierung der geistigen Person dar, daß sie der höchsten Aktualisierung des Leibes im Akt ehelicher Gemeinschaft ›gewachsen‹ ist. Nur sie vermag daher die Souveränität des Geistes über den Leib auch in diesem Moment aufrecht zu erhalten. Vor allem jedoch kann sie es deshalb, weil sie in ihrer Eigenart als eheliche Liebe in einen inneren organischen Zusammenhang mit der sinnlichen Sphäre zu treten vermag. Sie wirkt also nicht etwa, indem sie als ein neben dem leiblichen Vorgang Stehendes ihn beseitigt, dem Fall analog, daß jemand von den größten körperlichen Schmerzen geistig unberührt bleibt, sondern indem sie den leiblichen Vorgang zu ihrem Ausdruck macht.«³⁷⁸

Überdies besteht ein *natürliches Band* zwischen der ehelichen Liebesunion, dem Einfleischwerden der Geliebten und der Procreation. Diese Tatsache verleiht der Erhabenheit und Größe der *reinen* ehelichen Liebesvereinigung, die in ihrer Reinheit schon eine eigentümliche »*natürliche Heiligkeit*« besitzt, eine unvergleichlich höhere Dimension und Würde. Denn das leibliche Einfleischwerden ist nicht nur Ausdruck und Erfüllung der ehelichen Liebe und insbesondere der *intentio unionis*, sondern diese eheliche Liebe ist der Möglichkeit nach fruchtbar im gemeinsamen Kind, das auf wunderbare Weise zum »beständigen Ausdruck« der ehelichen Liebesvereinigung wird, indem im Kind, in seinem

³⁷⁶ Ebd., 100.

³⁷⁷ Dies heißt natürlich für den gläubigen Christen nicht, dass er deswegen schon sündhaft wäre.

³⁷⁸ Hildebrand, *Reinheit und Jungfräulichkeit*, 100-103.

Wesen und Leib »Mutter und Vater auf neue Weise« vereinigt werden. Dieser Gedanken kommt besonders in SHAKESPEARES Sonett (13)³⁷⁹ zum Ausdruck:

»O that you were yourself! but, love, you are
No longer yours than you yourself here live:
Against this coming end you should prepare,
And your sweet semblance to some other give.
So should that beauty which you hold in lease
Find no determination; then you were
[Yourself] again after yourself's decease,
When your sweet issue your sweet form should bear.
Who lets so fair a house fall to decay,
Which husbandry in honor might uphold
Against the stormy gusts of winter's day
And barren rage of death's eternal cold?
O, none but unthrifths: dear my love, you know
You had a father, let your son say so.«³⁸⁰

Auch wird hiermit der natürlichen »Aufgabe« der Person im Leib entsprochen, denn ab der Pubertät ist der Leib des Mannes auf das »Vaterwerden« und der Leib der Frau auf das »Mutterwerden« ausgerichtet. Diese teleologische Ausgerichtetheit der menschlichen Person auf die »Weitergabe« des Lebens ist nicht nur eine rein physische, sondern auch psychische, die gesamte menschliche Person umfassende und durchdringende.

Mutter und Vater können zwar aus sich heraus der Frucht ihrer Liebe, dem Kind, nicht das Leben schenken, können dem zukünftigen Kind nicht das geistige Lebensprinzip, die personale Geistseele schenken³⁸¹, werden aber, und das unterstreicht ihre Würde und Bedeutung als Eltern, zur Bedingung und Mitursache für eine neue einmalige menschliche Person.

Das eheliche Einfleischwerden ist der vollkommenste Ausdruck der ehelichen Liebe, jedoch darf die eheliche Liebe und ihr Ausdruck nicht auf den Geschlechtsakt *verkürzt* werden, sondern ist unvergleichlich größer und sehr reich an Ausdrucksmöglichkeiten. Somit führt das eheliche Einfleischwerden auch zur Erkenntnis und Anerkennung der eigenen Kontingenz und wird zugleich auch zum Ausdruck der *Transzendenz der Liebe*, die, falls sie wirklich Liebe ist, nicht in der Immanenz, in welcher Form auch immer, »gefangen« bleiben

³⁷⁹ Hier soll von dem größeren Kontext, der Problematik der Sonette Shakespeares und der Adressatenfrage, sowie die sich daraus möglicherweise ergebende negative »Beurteilung« der Frau zugunsten des »Vereinigungsmotiv« von Mutter und Vater im Kind abgesehen werden.

³⁸⁰ Shakespeare, *The Riverside Shakespeare*, 1845. Ins Deutsche übersetzt von Schlegel und Tieck laute Shakespeares Sonette (13) folgendermaßen: »O wärest du dein eigen! Aber du / Gehörest nur in diesem Leben dir. / Darum bereit' auf diesen Schluß dich zu, / Gib einem andern deine holde Zier. / So geht der Schönheit Lehen, das du hast, / Zu Ende nicht: du bist derselbe wieder, / Wenn sich dein schönes Bild, nachdem du selbst erblaßt, / Einst fortgepflanzt auf schöne Kindesglieder, / Wer ließ verfallen ein so edles Haus, / Das Wirtlichkeit in Ehren halten könnte, / Gesichert gegen Wintersturmes Graus / Und ew'gen Todeskampf der Elemente? / O nur Verschwender! – Deinen Vater weißt / Du, Freund: gib, daß dein Sohn auch so den seinen preist.«

³⁸¹ Dies kann nur Gott.

kann und so aus dem inneren Wesen der Liebe heraus unvermeidbar ist, insbesondere die eheliche mit jeglicher Form von Egoismus. Egoismus ist also immer eine Absage, ein »Nein« zur Liebe.

Das wahrhafte Erkennen der geliebten Person, die Bejahung der geliebten Person um ihrer selbst willen, ist nicht *nur* eine intelligible (einsichtige) Wertantwort, bzw. »Überwertantwort« auf den Glanz, die Gesamtschönheit der geliebten Person, sondern diese Einsicht wird auch durch die verschiedenen empirischen Wissenschaften untermauert oder ist zumindest mit ihren Ergebnissen konvergent.

Eine Ablehnung, ein Nicht-Verstehen und Erfüllen der personalistischen Norm³⁸² (»persona est afirmanda propter se ipsam«) geht immer mit einem »Verkennen« der menschlichen Person einher, die eine wirkliche Liebe letztlich nicht möglich macht oder die anfängliche Liebe kompromittiert, hierauf sei nun kurz eingegangen.

4.6.2 Die Gefahr des »Verkennens« der menschlichen Person in der ehelichen Liebe

Die personalistische Norm gilt, wie es schon deutlich gemacht worden ist, prinzipiell im Umgang mit Personen und insbesondere in der ehelichen Liebe, da die eheliche Liebe die tiefste natürliche Form der Vereinigung von Personen darstellt, die somit essentiell das Prinzip »persona est afirmanda propter se ipsam« miteinschließt. Insofern ist es von besonderer, Wichtigkeit, »zerstörerische« Folgen jeglicher Verleugnung der personalistischen Norm deutlich zu machen, bzw., überhaupt erst aufzuzeigen, worin genau eine Verleugnung der personalistischen Norm besteht.

Die sexuelle Sphäre der menschlichen Person darf nicht etwa im Sinne FREUDS auf einen bloßen Trieb oder Instinkt verkürzt werden. In Gegensatz zu den meisten anderen natürlichen Trieben des Menschen ist der Sexualtrieb etwas Besonderes. Im Gegensatz zu allen anderen körperlichen Sphären und Trieben besitzt einerseits die sexuellen Sphäre der menschlichen Person die größte Tiefe, somit unterscheidet sich auch die sexuelle Lust von allen anderen körperlichen Lüsten, wie z. B., die Lust, die ein wohlschmeckendes Essen verursacht. Diese Lust ist, wenn das natürliche Maß gewahrt bleibt, sittlich indifferent. Der Lebenserhaltungstrieb ist zwar ein existentieller, trotzdem ist die Aktuierung, die Befriedigung des Esstriebes, solange genügend Nahrung vorhanden ist, geradezu

³⁸² Vgl. hierzu Wojtyła, *Liebe und Verantwortung*.

nebensächlich. Man kann sich beim Essen unterhalten oder über etwas anderes nachdenken.³⁸³ Andererseits im Gegensatz hierzu vermag die sinnliche Sphäre und ihre Aktuierung nicht nur den gesamten Leib anzusprechen, sondern auch die menschliche personale Geistseele, den Menschen in seinem personalen Zentrum zutiefst zu berühren. Sie ist überdies geprägt durch einen Geheimnischarakter und höchste Intimität. Aus diesem Sachverhalt kann leicht abgeleitet werden, dass die sexuelle Sphäre der menschlichen Person von sittlicher Bedeutsamkeit ist und nicht ohne zureichenden Grund aktuiert werden darf.

»Diese Sphäre enthüllt ihren wahren Charakter und ihren Sinn, ihre Tiefe und ihr Geheimnis nur im Licht der bräutlichen Liebe, nur als ein Erfüllungsbereich der bleibenden, unwiderruflichen Einheit, in der ›zwei ein Fleisch werden‹.«³⁸⁴

Alle bewussten menschlichen Handlungen, also *actiones humanae* sind im Gegensatz zu *actiones hominis* aufgrund der Willensfreiheit³⁸⁵ des Menschen von sittlicher Relevanz. Der Mensch muss somit, wenn er seiner Freiheit, dem menschlichen Personsein gerecht werden will, sich und den anderen Personen über seine menschlichen Handlungen Rechenschaft geben.³⁸⁶

Die Aktuierung der sexuellen Sphäre erfordert, soll sie keinen großen Unwert darstellen, die feste und dauerhafte soziale Institution der Ehe zwischen Mann und Frau³⁸⁷.

Die eheliche sexuelle Vereinigung ist somit ethisch kein neutrales Unterfangen, sondern stellt, mit der richtigen Einstellung vollzogen, einen positiven ethischen Wert dar, ist sittlich gut.³⁸⁸

Jeder einzelne eheliche Geschlechtsakt »muß seine innere Rechtschaffenheit besitzen, denn es kann keine Vereinigung von Personen in der Ehe geben, wenn die Gerechtigkeit fehlt.«³⁸⁹ Damit jeder einzelne eheliche Geschlechtsakt ethisch legitim und gut ist, muß er in

³⁸³ Hildebrand, *Reinheit und Jungfräulichkeit.*, Kap. 1; Wojtyla, *Liebe und Verantwortung*, 19ff; Hildebrand, *Die Enzyklika Humanae Vitae*.

³⁸⁴ Hildebrand, "Der Sinn der Ehe und das Problem der Überbevölkerung," 189.

³⁸⁵ Diese gehört, wie eingesehen werden kann, wesenskonstitutiv zur Person. Für eine detailliertere Begründung der menschlichen Willensfreiheit, sei auf die Verteidigung derselben durch die unterschiedlichen Vertreter der *philosophia perennis* verwiesen.

³⁸⁶ Vgl. hierzu Wojtyla, *Liebe und Verantwortung*, 21f. »Der Mensch nimmt nicht nur die Elemente der äußeren Welt wahr und reagiert darauf spontan oder geradezu mechanisch, sondern er sucht in seiner ganzen Haltung zur Welt, zur Wirklichkeit sich selbst zu behaupten, sein eigenes Ich zum Ausdruck zu bringen – und er muß so handeln, denn die Natur seines Wesens verlangt dies. Der Mensch hat eine von Grund auf andere Natur als die der Tiere. Zu seiner Natur gehört die auf der Reflexion gründende Fähigkeit zu Selbstbestimmung, was darin zum Ausdruck kommt, daß der Mensch in seinem Handeln das, *was er tun will, wählt*.«

³⁸⁷ Nur Mann und Frau können miteinander eine Ehe eingehen, alle anderen Formen des »Zusammenlebens« können nicht als Ehe bezeichnet werden.

³⁸⁸ Sittlicher Wert: Vgl. hierzu Hildebrand, "Die drei Grundformen menschlicher Teilhabe an den Werten," 753.

³⁸⁹ Wojtyla, *Liebe und Verantwortung*, 194.

Übereinstimmung »mit den objektiven Forderungen der personalistischen Norm³⁹⁰«. ³⁹¹ vollzogen werden. »Zahlreiche innere Faktoren und äußere Umstände, die den gegenseitigen Liebesakt der Personen begleiten, neigen dazu, ihn auf ›Genuß‹ zu verkürzen [...] Zu dieser Verantwortung kommt noch die für das Leben und die Gesundheit der Person hinzu.«³⁹² Es ist also »diese Gesamtheit von Grundgütern«, die »den ethischen Wert jedes Aktes des ehelichen Verkehrs«³⁹³ bestimmen.³⁹⁴

Für die Fragestellung dieses Abschnittes ist es wichtig, zwischen der biologischen und der Naturordnung zu unterscheiden. Hierzu schreibt WOJTYŁA:

»Im ehelichen Verkehr zwischen Mann und Frau *begegnen sich zwei Ordnungen: die Ordnung der Natur*, deren Ziel die Fortpflanzung ist, und *die Ordnung der Personen*, die in ihrer Liebe zum Ausdruck kommt und nach ihrer vollen Verwirklichung strebt.«³⁹⁵

»In der Ordnung der Liebe kann der Mensch nur insoweit der Person treu bleiben, als er der Natur treu bleibt.«³⁹⁶

Von Natur aus ist der eheliche Geschlechtsverkehr von Mann und Frau, »angetrieben« durch den Sexualtrieb, auf die *Procreation* (Fortpflanzung) ausgerichtet und strebt diese an. Der eheliche geschlechtliche Akt als eine Liebesvereinigung zweier Personen³⁹⁷, die »Herr« über ihren Sexualtrieb sind, ihn »der Natur treubleibend auf angemessene Weise im ehelichen Akt integrieren und so über den »Determinismus der biologischen Ordnung«³⁹⁸ transzendieren, unterscheidet sich u.a. von der rein biologischen Paarung (*coitus*), die auch analog im Tierreich stattfindet, durch die personale Dimension des ehelichen Geschlechtsverkehrs von Mann und Frau, der Liebesbezeugung (*union*) und ihrer intentionalen Bereitschaft, durch ihre geschlechtliche Liebesvereinigung Vater und Mutter werden zu *können*. Wenn diese intentionale »Offenheit« für mögliches neues Leben durch einen oder beide Ehepartner *positiv* ausgeschlossen wird, so kann dies nur zusammen mit einer »Wesensveränderung« des ehelichen Geschlechtsaktes geschehen, der dann nicht mehr den Charakter *einer Liebesvereinigung* zweier menschlicher Personen (Mann und Frau), aus

³⁹⁰ Eine Person darf also nach Wojtyła niemals so behandelt werden, als sei sie ein bloßes Objekt oder Mittel zu einem Zweck, sondern einer Person gebührt Liebe. Vgl. auch Ebd., 36ff.

³⁹¹ Ebd., 194.

³⁹² Ebd.

³⁹³ Ebd.

³⁹⁴ Vgl. Bexten, "On intuition in spousal love and on the nature of love."

³⁹⁵ Wojtyła, *Liebe und Verantwortung*, 195.

³⁹⁶ Ebd., 198.

³⁹⁷ Vgl. Bexten, "Was ist der zureichende Grund für die unverlierbare Würde des Menschen?"; Bexten, "Lässt Person-Sein absolute Unendlichkeit zu?"; Bexten, "Is beauty a pure perfection?"

³⁹⁸ Vgl. Wojtyła, *Liebe und Verantwortung*, 45.

der möglicher Weise ein neuer Mensch hervorgehen wird³⁹⁹, hat, sondern zu einem »Genuss« zweier Menschen degradiert, die sich gegenseitig, »Knechte« ihres Sexualtriebes seiend, als »Genussobjekte« gebrauchen. Aus einem solchen Geschlechtsverkehr kann nur noch als ein »Unfall« menschliches Leben entstehen.⁴⁰⁰

Wie der Mensch, so kann abschließend formuliert werden, eine Einheit von Leib und Seele, »Person im Leib« ist, so ist auch die bräutliche Liebe weder ausschließlich auf den Leib oder die Seele beschränkt, sondern drückt sich sowohl im Seelischen als auch im Leiblichen aus, jedoch nicht getrennt und unabhängig voneinander, sondern gerade aufgrund der intimen und innigsten Einheit von Leib und Seele, kann die bräutliche Liebe des Menschen nur Ausdruck dieser Einheit sein.

³⁹⁹ Natürlich können die Eltern alleine aus sich heraus keinen neuen Menschen zeugen, dies kann nur geschehen, wenn Gott durch das Erschaffen einer neuen Seele aus dem Nichts mitwirkt.

⁴⁰⁰ Vgl. Wojtyła, *Liebe und Verantwortung*, Kap. 4.

5 Eine »aktueller« Exkurs zur Erkenntnis der Person

5.1 Hirntod: Lebendiger Körper – tote Person?⁴⁰¹

Abschließend soll nun, auch um einerseits das Dargelegte zur Frage nach der Erkennbarkeit von Personsein konkret anzuwenden und andererseits einen Bezug zur Gegenwart zu schaffen, auf die aktuelle Problematik der »Neudefinition« des menschlichen Todes als Hirntod eingegangen werden. In der Hirntoddiskussion steht nämlich die Frage, ob der Hirntote eine menschliche Person ist und auch als solche erkennbar ist oder ob der Hirntote nur ein »biologisch« noch lebender Körper, also keine menschliche Person mehr ist, im Mittelpunkt. Sie ist der *Prüfstein*, die Entscheidungsfrage, an der sich die Gültigkeit, bzw. Ungültigkeit der Neudefinition des menschlichen Todes als Hirntod herausstellen wird.

5.2 Einführung in die Problematik des »Hirntodes«

Neue technische Erfindungen in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts, wie z. B. die mechanische Beatmung und die künstliche Ersetzung der Pumpfunktion des Herzens, machten es möglich, dass Patienten, bei denen ein irreversibler Ausfall wichtiger Gehirnfunktionen diagnostiziert worden war, noch eine gewisse Zeit weiter leben konnten. Auch machte man die Erfahrung, dass künstliche Reanimationsmaßnahmen des Herzens nicht notwendig auch zum Einsetzen der natürlichen Atmung des Menschen führten. So wurden auch durch die neuen Geräte, wie die Herz-Lungen-Maschine, neue Probleme und Fragen bezüglich des »Patientenstatus« aufgeworfen, die u. a. durch P. MOLLARET und M. GOULON wissenschaftlich untersucht und diskutiert wurden. P. MOLLARET und M. GOULON nannten das »neuartige« Phänomen⁴⁰², das heute allgemein unter dem Ausdruck »Hirntod« bekannt ist, »*coma dépassé*« (überschrittenes Koma) und publizierten ihre Erkenntnisse 1959.⁴⁰³

»Die Entwicklung der Hirntoddefinition stand insofern anfänglich im Zeichen einer gänzlich anderen Fragestellung: Es ging ausschließlich um die medizinische Behandlung und das

⁴⁰¹ Vgl. Bexten, „Hirntod“ - Ist der Hirntod der wirkliche Tod des Menschen?“

⁴⁰² Das irreversible Ausfallen von wichtigen Hirnfunktionen, das heute unter der Bezeichnung „Hirntod“ bekannt ist, hat es natürlich schon früher bei Sterbenden gegeben. Neu ist nur der durch die medizinisch-technischen Maßnahmen herbeigeführte länger andauernde Zustand eines mit Ausnahme wichtiger Hirnfunktionen noch lebenden, aber „im Sterben begriffenen“ bzw. vom „Sterben abgehaltenen“ Patienten.

⁴⁰³ Vgl. Mollaret und Goulon, „Le coma dépasse.“; Schwab, Krieger, und Müllges, *Neurologische Intensivmedizin*, 1050ff.

Schicksal einer durch die Intensivmedizin neuartig entstandenen Gattung von Komapatienten. Ab welchem Zeitpunkt befindet sich ein künstlich beatmeter Komapatient unwiederbringlich im Sterben, so dass Wiederbelebungsmaßnahmen im Sinne des Patienten unsinnig würden? Es ist also wichtig festzuhalten, dass der Hirntod ursprünglich von der Intensivmedizin als Problem aufgeworfen wurde, um die Grenze zu ermitteln, ab wann therapeutische Bemühungen gegenüber einem hirnsterbenden Menschen beendet werden dürfen.«⁴⁰⁴

Der medizinisch-technische Fortschritt ermöglichte im zunehmenden Maße Transplantationen von Organen.⁴⁰⁵ Bedingt durch den medizinisch-technischen Fortschritt, der nun das Transplantieren von vielen sowohl paarigen, wie unpaarigen menschlichen Organen ermöglichte, war ein neuer und erheblicher Bedarf an menschlichen Organen entstanden, da das Leben vieler todkranker Menschen durch eine Organtransplantation verlängert werden konnte. Hinzu kommt das Faktum, dass sich Organe wie z. B. Herz, Lunge, Leber oder Nieren nur dann zur Transplantation eignen, wenn sie bis zur Entnahme durchblutet werden. Dies führt zu einem erheblichen Interessenkonflikt, der zwischen dem Leben des organempfangenden und dem des organspendenden Patienten besteht.

So kam es dazu, dass die »klassische Todesdefinition«, der Stillstand des Blutkreislaufes und der Atmung, hinterfragt und eine Neudefinition des Todes gefordert wurde. Diese erfolgte durch das »Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School« mit ihrer »berühmten« und heute in »erweiterter Form« allgemein anerkannten und in nahezu weltweit verbindliches Recht⁴⁰⁶ umgesetzten Erklärung von 1968: dem »Report to examine the definition of brain death«.⁴⁰⁷ Das Ziel dieser Erklärung ist die Neudefinition des Todes, dies wird auch im ersten Satz offen ausgesprochen und dann weiter ausgeführt.

»Unser oberstes Ziel ist es, irreversibles Koma als neues Kriterium für den Tod zu definieren. Es gibt zwei Gründe, warum eine Definition notwendig ist: (1) Verbesserungen bei den wiederbelebenden und unterstützenden Maßnahmen haben zu verstärkten Anstrengungen geführt, um diejenigen, die schwer verletzt sind, zu retten. Manchmal haben diese Bemühungen nur teilweise Erfolg, so dass es dazu kommen kann, dass bei einem Einzelnen sein Herz noch schlägt, während sein Gehirn schon irreversibel beschädigt ist. Es ist sowohl eine große Belastung für Patienten, welche dauerhaft ihre geistigen Fähigkeiten verloren haben, als auch für ihre Familien, die Krankenhäuser und gegenüber denen, die der Krankenhausbetten bedürfen, die aber bereits durch die komatösen Patienten besetzt sind. (2)

⁴⁰⁴ Bergmann, »Tabuverletzungen und Schuldkonflikte in der Transplantationsmedizin,« 127ff.

⁴⁰⁵ Die erste Herztransplantation bei einem Menschen wurde z. B. am 03.12.1967 in Kapstadt in Südafrika durchgeführt. Weltweit sind bislang mehr als 60.000 menschliche Herzen verpflanzt worden. Vgl. Erdmann und Riecker, *Klinische Kardiologie*, 499.

⁴⁰⁶ Vgl. Tröndle, »Der Hirntod, seine rechtliche Bedeutung und das neue Transplantationsgesetz«; Wissenschaftlicher Beirat der Bundesärztekammer, »Richtlinien zur Feststellung des Hirntodes,« 53.

⁴⁰⁷ »Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death.«

Die veralteten Kriterien der Todesdefinition führen zu Kontroversen bei der Beschaffung von Organen für Transplantationen.«⁴⁰⁸

Die schwerwiegenden Probleme, die im »Harvard-Report« zur Begründung der Neudefinition angegeben wurden, lassen sich ohne Frage lösen, wenn die Neudefinition des Todes mit der Wirklichkeit übereinstimmt und keine *willkürliche Setzung* ist. Es muss also im Folgenden geprüft werden, ob der Hirntod des Menschen mit dem *wirklichen* Tod des Menschen gleichgesetzt werden darf.

5.3 Methodische Überlegungen zum Themenkomplex »Hirntod«

Die Frage, ob der irreversible Ausfall der Gesamt- bzw. Teilhirnfunktion⁴⁰⁹ eines bislang lebendigen Menschen mit seinem *wirklichen* Tod, dem »*exitus letalis*«, also dem für den bislang lebendigen Leib tödlichen Auszug der menschlichen Seele, der Trennung der menschlichen Seele vom menschlichen Leib, gleichzusetzen ist oder nicht, ist primär eine philosophisch-theologische Frage⁴¹⁰ und keine medizinische.

Die Medizin ist für die Feststellung des aktuellen Status des Patienten und für die Diagnose des *eingetretenen* Todes zuständig. Folgende klassische »Zeichen« gelten als sichere »Indikatoren« dafür, dass der Tod eingetreten ist: »Rigor mortis« (Leichenstarre), »Livores« (Totenflecken) und die »Autolyse« (Verwesung).

Prinzipiell ist es durchaus möglich, dass der wissenschaftliche Fortschritt in der Medizin dazu führt, die Feststellung des Todeseintritts zu einem früheren Zeitpunkt treffen zu können, als dies in vergangenen Zeiten möglich war. Doch dies heißt nicht, dass es sich auch im Falle der »Neudefinition« des menschlichen Todes als »Hirntod« so verhält.

Für die Klärung der Frage, ob der »Hirntod« des Menschen der *wirkliche* Tod des Menschen ist oder nicht, ist es entscheidend zu wissen bzw. zu ergründen, was »Leben« und »Tod« ist.

⁴⁰⁸ (Übersetzung R. B.): Ebd. Der Originaltext lautet wie folgt: »Our primary purpose is to define irreversible coma as a new criterion for death. There are two reasons why there is a need for a definition: (1) Improvements in resuscitative and supportive measures have led to increased efforts to save those who are desperately injured. Sometimes these efforts have only partial success so that the result is an individual whose heart continues to beat but whose brain is irreversibly damaged. The burden is great on patients who suffer permanent loss of intellect, on their families, on the hospitals, and to those in need of hospital beds already occupied by those comatose patients. (2) Obsolete criteria for the definition of death can lead to controversy in obtaining organs for transplantation.«

⁴⁰⁹ Es gibt, wie noch genauer ausgeführt wird, viele verschiedene Definitionen für den »Hirntod«.

⁴¹⁰ Vgl. Spaemann, »Ist der Hirntod der Tod des Menschen?«; Spaemann, »Is brain death the death of the human being? On the current state of debate«; Seifert, »Brain death and euthanasia«; Breuer, *Person von Anfang an?*, 137ff.

5.3.1 Was ist der Tod des Menschen – ein Überblick

Wenn man nicht versteht, was Leben ist, kann man auch nicht verstehen was der Tod ist.

Es muss versucht werden, das »Wesen« des Todes, die objektive Natur des Todes zu erkennen. Es ist falsch, wie die weitere Analyse zeigen soll, die objektive Natur des Todes zu leugnen und den Tod des Menschen willkürlich, normativ zu definieren. Übereinstimmend mit PLATON, wird in diesem »Exkurs« die These vertreten, dass der Tod die Trennung der Seele vom Leib ist, also primär ein Ereignis metaphysischer Natur, das sich als solches nicht empirisch feststellen lässt, jedoch in seinen Wirkungen im Nachhinein empirisch feststellbar ist. Diese These soll im Weiteren philosophisch geprüft und argumentativ belegt und *einsichtig*⁴¹¹ gemacht werden.

Der Tod ist »das Gegenteil von Leben«⁴¹², also das Ende des Lebens. Die Phase vor dem Tod wird beim Menschen im Gegensatz zum »Verenden« des Tieres als »Sterben« bezeichnet. Sterben ist also ein Prozess, an dessen Ende der Tod steht. Zwischen Leben und Nicht-Leben kann es keinen dritten Zustand geben, genauso wenig wie es etwas zwischen Sein und Nicht-Sein geben kann⁴¹³.

Wie sich auch nicht das Phänomen Leben auf etwas anderes zurückführen oder reduzieren lässt⁴¹⁴, so ist auch der Tod ein letztes irreduzibles Datum. Der genaue Zeitpunkt des Todes lässt sich empirisch, wie schon erwähnt, nicht feststellen.

5.4 Was heißt es zu leben – eine lebendige menschliche Person zu sein?

5.4.1 Besteht ein Wesensunterschied zwischen dem materiellen und seelischen Sein?

Diese Frage ist für die zu erörternde Hauptfrage, nämlich, ob der »Hirntod« der wirkliche Tod des Menschen ist oder nicht, von entscheidender Bedeutung. Wenn es nämlich keinen Wesensunterschied zwischen physischem (materiell) und psychischem (seelisch) Sein gibt, wäre ein Hinterfragen der „Neudefinition“ des menschlichen Todes als Hirntod nicht mehr plausibel, es stünde dann nichts mehr im Weg, den Hirntod als den wirklichen Tod des

⁴¹¹ Die evidenten obersten Prinzipien sind das Fundament und der Ausgangspunkt eines jeden Beweises und somit bekommen Beweise überhaupt erst ihre Berechtigung und Begründetheit durch diese. Es ist daher nicht vernünftig, für etwas *wirklich Evidentes* wiederum einen Beweis zu fordern.

⁴¹² Aristoteles, *Sophistische Widerlegungen*, 10.

⁴¹³ Auch etwas rein Mögliches ist im weitesten Sinne ein Seinsmodus, eben mögliches Sein.

⁴¹⁴ Vgl. Seifert, *What Is Life?*

Menschen anzuerkennen und die »Neudefinition« des menschlichen Todes als einen Erfolg der Naturwissenschaft anzuerkennen.

Gibt es bestimmte notwendige Wesenseigenschaften des materiellen Seins? Um diese Frage zu beantworten, betrachten wir mit unserem geistigen Auge etwas Materielles und müssen feststellen, dass alles materiell Seiende notwendig

a) ausgedehnt ist, einen raumfüllenden Charakter besitzt, dies gilt auch für materielle Eigenschaften wie das Farbig-Sein; hingegen ist es widersinnig, von einem 20 cm² großen Willensakt zu sprechen,

b) teilbar ist, das heißt, dass es aus nicht identischen »Teilen« zusammengesetzt ist und somit zerfallen kann, wie z. B. der menschliche Körper, insbesondere nach dem Tod des Menschen. Absurd ist es aber zu versuchen, die Freude über das Wiedersehen eines guten Freundes (mit einem Küchenmesser) zu zerteilen.⁴¹⁵

Gibt es auch bestimmte notwendige Wesenseigenschaften des psychischen Seins?

Wenn man sich auch zur Beantwortung dieser Frage vor seinem geistigen Auge etwas nicht materiell Erscheinendes, wie z. B. die Freude über das Wiedersehen eines Freundes, einen Willensakt vorstellt, so kann man folgende notwendigen Wesenseigenschaften dieser psychischen Gegebenheiten feststellen, nämlich, dass sie notwendig

a) ein inneres Erleben, ein inneres Bewusstsein von etwas sind (z. B. die Trauer über den Tod eines Familienmitgliedes); hingegen haben wir kein solches inneres Bewusstsein von materiellen Dingen, wie z. B. einer Kerze;

b) immer einen Jemand voraussetzen, der etwas bewusst erlebt, also eine Person, ein bewusstes Subjekt, das Bewusstsein von etwas hat, z. B. davon, dass, wenn ich mich täusche, ich auch bin (*si fallor, sum*); materielle Gegenstände bestehen hingegen unabhängig von menschlichen Personen;

c) »privat« sind, das heißt, nur der jeweiligen Person innerlich unmittelbar bewusst sind, die z. B., einen Schmerz empfindet oder sich über etwas freut; hingegen ist etwas rein Materielles prinzipiell jedem sinnlich offen, sprich erkennbar.

Zwischen dem physischen und psychischen Sein besteht also ein Wesensunterschied, eine substantielle Verschiedenheit.⁴¹⁶

⁴¹⁵ Überdies gibt es noch viele Merkmale des materiell Seienden, die aber nicht jedem materiell Seienden zukommen.

⁴¹⁶ Vgl. auch Aristoteles, *Über die Seele. Griechisch- Deutsch*; Seifert, *Leib und Seele*; Seifert, *Das Leib-Seele-Problem*; Seifert, *What Is Life?*; Elders, *Die Naturphilosophie des heiligen Thomas von Aquin*; Seidl, *Vom Dasein zum Wesen des Menschen*; Stein, *Endliches und Ewiges Sein*; Hölscher, *Die Realität des Geistes*.

Überdies können auch bestimmte Charakteristika, Wesenseigentümlichkeiten des Lebendigen feststellen. Diese seien hier, ohne Vollständigkeit zu beanspruchen und darauf näher einzugehen, aufzählen.

- a) Eigenbewegung,
- b) teleologisches (ziel-, zweckgerichtetes) Ausgerichtet-Sein des Lebens,
- c) Selbstaktualisierung des teleologisch Ausgerichtet-Seins des Lebens (Reproduktion, Fortpflanzung)⁴¹⁷

5.4.2 Wodurch zeichnet sich das Lebendige aus?

Wird von »Leben« gesprochen, so kann damit Verschiedenes gemeint sein. Es sollen hier zwei grundlegende Bedeutungen von »Leben« unterschieden werden, da sie zur Klärung der Hauptfrage dienlich erscheinen. Man kann unterscheiden zwischen »*bios*«, dem Leben, das untrennbar mit der physischen Wirklichkeit verknüpft ist (z.B. das Leben einer Rose oder eines Hundes) und »*zoe*«, dem Leben, das von allem Lebendigen ausgesagt werden kann, also auch von den höheren Formen von Leben, den Personen.

Um zu prüfen, ob so etwas wie eine Seele, ein immaterielles Lebensprinzip bei allem Lebendigen existiert oder nicht, scheint es angebracht zu wissen, was andere Denker, wie z. B. ARISTOTELES, über die Seele schreiben. In seiner Abhandlung *peri psyche* (*De anima*: Über die Seele) schreibt ARISTOTELES⁴¹⁸: »In aller Hinsicht aber gehört es jedenfalls zum Schwierigsten, eine gewisse Glaubwürdigkeit [der Erkenntnis] über sie zu gewinnen.«⁴¹⁹

»Wenn man nun etwas Gemeinsames von jeder Seele sagen soll, so ist sie wohl die erste Vollendung (*entelecheia*) eines natürlichen, organischen Körpers.«⁴²⁰ Somit ist nach *dieser* Aussage ARISTOTELES die Seele dasjenige, was einen *natürlichen, organischen Körper* in seinen Anlagen zur Vollendung geführt hat; was ihn somit von den anorganischen Körpern unterscheidet.

Dieser aristotelische Definitionsversuch der Seele scheint etwas problematisch zu sein, da aus ihm nicht klar hervorgeht, ob die Seele etwas wesentlich Verschiedenes von der Materie

⁴¹⁷ Vgl. Seifert, *What Is Life?*, Kap. 2.

⁴¹⁸ Das griechische Wort für Seele »*psyche*« bedeutete ursprünglich so viel wie »Lebensatem« oder »ausgeatmete Luft«. Wir können hier nicht auf die geschichtliche, sehr komplexe Entwicklung des Ausdrucks »*psyche*« eingehen, sondern verweisen hierzu auf folgende Werke: Rohde, *Psyche*; *Selencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Bickel, *Homerischer Seelenglaube*.

⁴¹⁹ Aristoteles, *Über die Seele. Griechisch- Deutsch*, 3. (De anima A 1, 402a.)

⁴²⁰ Ebd., 63, De anima B 1, 412b, 5. Vgl. auch Aquinas, *STh.*, I, 76, 4 ad 1.

des Körpers ist, also etwas vom organischen Körper Transzendentes, oder ob sie bloß mit den biologischen Phänomenen des organischen Körpers identisch ist.

Weiter schreibt ARISTOTELES in »De anima«, dass diejenigen die richtige Auffassung von der Seele haben, »die annehmen, dass die Seele weder ohne Körper ist, noch (selber) ein Körper ist; denn sie ist kein Körper, wohl aber etwas (Prinzip), was zum Körper gehört«⁴²¹ Hier scheint deutlich zu werden, dass ARISTOTELES Seele (Leben) mit »bios« identifiziert. Die Seele (das Leben), das immateriell (unstofflich) »Zugrundeliegende« ist die »transzendente [»übersteigende«] Ursache der biologischen Phänomene«.⁴²²

Es können drei Bedeutungen von »Entelechie« unterschieden werden⁴²³: a) das Zugrundeliegende des Seienden der lebenden Dinge, b) die Seele als immaterielle Ursache für das Lebendig-Sein der lebenden Dinge, c) der Ursprung unserer direkten, gegebenen, bewussten Selbsterfahrung.

Die verschiedenen organischen Lebewesen betrachtend, scheint es vernünftig, mit ARISTOTELES drei Typen von Seelen- bzw. Lebensprinzipien zu unterscheiden: nämlich die vegetative (nutritive, ernährende), die sensitive (empfindende) und die intellektive (erkennende, verstehende).⁴²⁴ Auch durch die Selbsterfahrung des Menschen kann er erkennen, dass er *eine* Seele hat, die aus den eben genannten *drei Lebensprinzipien* konstituiert ist, ich erfahre mich z. B. als ein und dasselbe Subjekt (Ich), das Sinneswahrnehmungen hat und auch denkt.

Doch lässt sich diese Auffassung, dass die Seele die „transzendente Ursache der biologischen Phänomene“ ist, die sich empirisch feststellen lassen, noch heute vertreten?

Wie es schon oben deutlich geworden ist, besteht ein Wesensunterschied zwischen dem physischen (körperlichen) und psychischen (seelischen) Sein. Für diesen Wesensunterschied muss es, wenn das Prinzip vom zureichenden Grund (*principium rationis sufficientis*) gültig ist, einen zureichenden Grund geben. Noch präziser können wir formulieren, dass es für den Wesensunterschied, der zwischen physischem und psychischem Seienden besteht, einen ontologisch zureichenden Grund geben muss. Im Lichte dieser Überlegung betrachtet, erscheint ARISTOTELES obige Aussage bezüglich der Seele alles andere als obsolet. Es muss vielmehr festgestellt werden, dass der Wesensunterschied, der zwischen physischem und psychischem Seienden besteht, intuitiv eingesehen werden kann. Auch können wir intuitiv verstehen, dass z. B. die Phänomene des biologischen Lebens (*bios*) nicht allein mit

⁴²¹ Aristoteles, *Über die Seele. Griechisch- Deutsch*, 73. (De anima B 1, 414a, 19f.)

⁴²² Vgl. Seifert, *What Is Life?*, 43f.

⁴²³ Ebd., 50ff.

⁴²⁴ Vgl. hierzu auch Seidl, *Vom Dasein zum Wesen des Menschen*, 91.

chemischen, physischen Gegebenheiten und »Gesetzmäßigkeiten« erklärt werden können, sondern einer dem rein Materiellen transzendenten Ursache bedürfen, also von so Etwas, was ARISTOTELES *psyche* (Seele) oder Entelechie nennt.⁴²⁵ »Leben« ist also als solches irreduzibel.

Diese *Einsicht* bringt auch PLATON auf folgende Weise im seinem Dialog *Phaidon* zum Ausdruck:

»Sokrates.	Was muß dem Körper innewohnen, wenn er lebendig sein soll?
Kebes.	Die Seele.
Sokrates.	Ist das immer so?
Kebes.	Wie könnte es anders sein?
Sokrates.	Wovon die Seele Besitz ergreift, dem bringt sie mit ihrem Eintritt auch stets das Leben mit?
Kebes.	Gewiß.« ⁴²⁶

Über diese wichtigen Erkenntnisse hinaus, soll nach weiteren positiven Argumenten für die Existenz, das Vorhandensein einer Seele im Menschen gesucht werden.

5.4.3 Gibt es weitere positive Argumente für die Existenz einer immateriellen Seele des Menschen?

Ein bekannter Beweis für die geistige Substantialität der Seele geht von unserer bewussten Erfahrung aus. Wenn man über die Erfahrung bestimmter Erlebnisse reflektiert, z. B. wenn sich ein Mensch über das Wiedersehen eines lieben Freundes freut oder die Schönheit einer winterlichen Berglandschaft bewundert, so kann eingesehen werden, dass dieses bewusst vollzogene Sein nichts materielles sein kann.⁴²⁷

Überdies sind sich der Mensch, auch wenn sich sein Leib verändert, seiner gleichbleibenden einfachen Individualität bewusst. Auch bemerke »ich«, dass, wenn ich verschiedene Dinge gleichzeitig tue, immer »ich« als mir selbstbewusstes einfaches Subjekt es bin, der diese verschiedenen Dinge gleichzeitig tut und diese Dinge nicht von einer materiellen Vielheit getan werden. Diese Überlegungen lassen sich in folgendem Syllogismus zusammenfassen.

»[1.] Bewusste Erlebnisse (des Menschen) verlangen eine unteilbare einfache, unzusammengesetzte Substanz als Subjekt.
[2.] ... Keine materielle Substanz ist eine unteilbare einfache, unzusammengesetzte Substanz.

⁴²⁵ Vgl. auch Seifert, *What Is Life?*, 54.

⁴²⁶ Platon, *Sämtliche Dialoge*, Phaidon, 105f. Vgl. auch Seifert, *What Is Life?*, 54.

⁴²⁷ Vgl. auch Hildebrand, *Ästhetik I*, 32ff.

Konklusion: Deshalb ist keine materielle Substanz die von bewussten Erlebnissen verlangte Substanz.«⁴²⁸

Ferner hat man eine unmittelbare Selbsterfahrung unseres Bewusstseins, dies drückt sich auch z. B. darin aus, dass man bestimmte Akte nicht setzen kann, ohne das Selbstbewusstsein, das Ich mitzudenken, das diese Akte setzt, z. B., wenn man jemanden liebt, kann man das nicht unabhängig von sich selbst, intentionale Akte schließen immer ein sich selbstbewusstes vernünftiges Subjekt mit ein. Deshalb ist es nur möglich, dass »ich« erkenne, liebe, will etc.

5.4.4 Gibt es beim Menschen eine Einheit von biologischem und geistigem Leben?

Anhand von intentionalen Erlebnissen (z. B. das Erkennen von notwendigen Sachverhalten) kann der Wesensunterschied, der zwischen physischem und psychischem Sein besteht, verdeutlicht werden. Intentionale Erlebnisse sind etwas rein Geistiges, die sich durch keine materiellen Ursachen hervorrufen lassen. Das heißt jedoch nicht, dass diese intentionalen Erlebnisse, diese geistigen Erlebnisse, keine physische Wirkung auf unseren Leib hätten. Aufgrund der intimen Einheit von Leib und Seele im Menschen (hiermit soll keine Identität von Leib und Seele ausgesagt werden), die nur aufgrund der substanziellen Verschiedenheit von Leib und Seele überhaupt möglich ist, können geistige Erlebnisse Einfluss auf unseren Leib haben, z. B. wenn man errötet, weil einem bewusst wird, dass man in einer feierlichen Atmosphäre etwas Unpassendes gesagt hat.

Ferner kann eingesehen werden, dass sich der Geist nie durch ein rein physisches Geschehen erklären, bzw. sich nicht auf dieses reduzieren lässt. So kann etwa ein Computer, der als solcher aus reiner Materie besteht, nie zu Bewusstsein gelangen, nie die von menschlichen Programmierern erdachten Programme verstehen.⁴²⁹

Auch lässt sich unsere einmalige Individualität, dass wir uns als einmaliges »Ich« erfahren, nicht rein physisch oder biologisch erklären.⁴³⁰

⁴²⁸ Seifert, *Das Leib-Seele-Problem*, 123.

⁴²⁹ Der Computer ist und bleibt eben wie sein Name schon sagt, so nützlich er auch sein kann, ein bloßer »Rechner«, oder um mit *Einstein* zu sprechen ein »besserer Bleistift«. Das eben Gesagte kann verdeutlicht werden, wenn man sich einen Schachcomputer vorstellt. Dieser Schachcomputer, „versteht nicht das Schachspiel“, was u. U. auch an »seiner« Spielweise deutlich werden kann, sondern rechnet nach bestimmten Vorgaben des jeweiligen Programms mit oder ohne Zuhilfenahme einer Datenbank (z. B. einer Eröffnungs- oder Endspieldatenbank) eine möglichst gute Zugvariante aus.

⁴³⁰ Der Hirnforscher und Nobelpreisträger *Eccles* schreibt hierzu: »Da materialistische Lösungen darin versagen, unsere erfahrene Einzigartigkeit zu erklären, bin ich gezwungen, die Einzigartigkeit des Selbst oder der Seele auf eine [...] übernatürliche Schöpfung zurückzuführen.« Popper und Eccles, *Das Ich und sein Gehirn*, 261. Vgl. auch Eccles, *Wie das Selbst sein Gehirn steuert*.

Überdies lässt sich aus der *Selbsterfahrung* des Menschen erschließen, dass das »Ich«, als ein und dasselbe einfache psychische Subjekt, es ist, das sowohl Triebregungen empfindet, die es nicht oder nur im eingeschränkten Maße willentlich beeinflussen kann, als auch Geistiges, wie intentionale Akte, setzen kann. Man versteht also, dass der Mensch keinen von seiner Seele verschiedenen Geist hat, sondern vielmehr *eine* »Geistseele«. ⁴³¹ Trotzdem lässt sich zwischen den verschiedenen seelischen »Ebenen« unterscheiden. Man kann also verstehen, dass die *eine* Seele des Menschen aus *drei Lebensprinzipien* konstituiert ist, nämlich dem vegetativen, dem sensitiven und dem intellektiven, wobei das vegetative dem sensitiven und dieses wiederum dem intellektiven Prinzip untergeordnet ist. ⁴³²

Auch ist das Leben einer Person mehr als die Phasen seines aktuellen Bewusstseins. Sind in der Einheit von Leib und Seele, die physisch notwendigen (aber nicht hinreichenden) Bedingungen zum Denken gegeben, so kann die menschliche Person denken. Liegen hingegen die physisch notwendigen Voraussetzungen zum Denken nicht vor, z. B., beim irreversiblen Komatösen, so heißt das nicht, dass dieses Leben kein menschliches Leben ist.

Die *eine* menschliche Seele hat *drei Seelenvermögen* (Prinzipien), kann z. B. das intellektive Seelenprinzip, aufgrund eines physischen Defektes nicht ausgeübt werden, so heißt das nicht, dass dieses nicht auch weiterhin vorhanden ist. Der Mensch behält also seine Geistseele, auch wenn er nicht mehr geistig tätig sein kann.

Ferner kann man die Einheit und Irreduzierbarkeit (Nichtzurückführbarkeit) von vegetativem und mentalem Leben (bios und zoe) bei der menschlichen Person verstehen, indem man folgenden Gedanken geistig »mitvollzieht«: Eine Natur, die kein Leben hat, besitzt auch nicht die Möglichkeit, Person zu sein. ⁴³³ Es lässt sich *verstehen*, dass für die Person »Sein« untrennbar von Leben ist, dies drückt AUGUSTINUS auf folgende Weise aus: »Wer würde einerseits daran zweifeln zu leben, wenn er will, denkt, weiß und urteilt? Sogar, wenn er zweifelt, lebt er...« ⁴³⁴

⁴³¹ Thomas von Aquin bringt ähnliche Argumente.

⁴³² Und zwar in der Weise, »dass das je niedrigere, [...] wenn es in seinem eigenen Akt (= aktuelle Tätigkeit) ist, sich wiederum potentiell verhält zum Akt des höheren Vermögens. Diese Erklärung löst die Schwierigkeit auf, wie zwei Prinzipien, obwohl sie je ihre eigenen, wesentlich verschiedenen Tätigkeiten vollziehen, sich doch zu einer operativen Einheit zusammenfügen sollen.« Seidl, *Vom Dasein zum Wesen des Menschen*, 68.

⁴³³ Bonaventura bringt ähnliche Argumente.

⁴³⁴ Augustinus, *De trinitate*, 10, x, 14. Vgl. auch Seifert, *What Is Life?*, 82ff.

5.5 Ist der Hirntote eine Person?⁴³⁵

ARISTOTELES hat die Frage nach dem, was das *eigentlich Seiende* ist, damit beantwortet, dass die Substanz das eigentlich Seiende ist. Im Folgenden soll nun geprüft, bzw. angedeutet werden, dass Person-Sein das *eigentlich Seiende* ist.⁴³⁶

Es muss gefragt werden, welcher Art von Sein eigentlich das Person-Sein ist. Menschliches Person-Sein wird als »Welt für sich«, als etwas „Für-sich-Seiendes“, als eine »vollständige Substanz«, als geistiges »Zugrundeliegendes-Sein« (hypostasis, ousia) erfahren. Vertieft man sich in das Wesen der Person, so kann verstanden werden, dass das Person-Sein, eine geistige Entität, ein geistiges Zugrundeliegendes ist, ein viel ausgeprägteres »Für-sich-Seiendes« ist, als alle anderen Substanzen (»Dinge«, die nicht Person sind).⁴³⁷ Der Substanzcharakter, der Charakter des »Selbst-Standes«⁴³⁸ kommt dem Sein der Person in viel vollkommenerer Weise zu als den übrigen Substanzen. Wir Menschen sind im aktuierten (verwirklichten) Person-Sein freie, vernünftige und ein Ich-, bzw. Selbstbewusstsein habende Substanzen, mit einer einmaligen und einzigartigen Individualität, folglich etwas qualitativ unendlich Erhabenes über alle andersartigen Substanzen (z. B. leblose Dinge). Aber auch wenn diese wesenhaft personalen Eigenschaften nicht aktuiert sind, z. B. bei bewusstlosen Menschen, Embryonen, »Hirntote«⁴³⁹ etc. so sind sie dennoch auf der ontologischen Ebene als *aktive Potenz* in der personalen Substanz präsent.

Es wurden schon einige Gegebenheiten erwähnt, durch die mit Gewissheit erkannt werden kann, dass die Person nicht ein bloßes Bündel von Eigenschaften ist, sondern ein letztes geistiges Zugrundeliegendes, ein »Träger« von Eigenschaften ist, denn es ist z. B. unmöglich, dass Liebe in einem materiellen Ding oder für sich alleine auftreten könnte. Liebe erfordert notwendigerweise immer ein zugrundeliegendes geistiges Sein, das liebt. (*Agere sequitur esse.*)

Um dies tiefer zu verstehen, muss man sich etwas genauer mit der Lehre von dem Wesen der Substanz beschäftigen. Eine Substanz ist also immer ein »Für-sich-Seiendes«, das Träger von Eigenschaften ist und selbst wiederum nicht Eigenschaft von irgendetwas anderem sein kann. Ein weiteres notwendiges Merkmal einer jeden Substanz ist ihre „reale individuelle

⁴³⁵ Dieser Abschnitt enthält, u.a. auch als zusammenfassende Wiederholung, einige schon durch vorigen Kapitel bekannte Texte.

⁴³⁶ Vgl. Seifert, *Essere E Persona*; Seifert, *Gott als Gottesbeweis*.

⁴³⁷ Vgl. Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, 17ff.

⁴³⁸ Vgl. Conrad-Martius, *Schriften zur Philosophie I*; Conrad-Martius, *Schriften zur Philosophie II*; Conrad-Martius, *Schriften zur Philosophie III*.

⁴³⁹ Vgl. hierzu auch Seifert, „Dimensionen und Quellen der Menschenwürde,“ 67ff.

Ganzheit“. Überdies ist die Substanz immer ein unreduzierbares zugrundeliegendes Sein, das mehr ist als die Summe seiner Eigenschaften.⁴⁴⁰ Dies ist auch der Grund für unsere „Ich-Identität“, dafür, dass der Mensch seit seiner frühen Kindheit bis zu seinem Tod, solange er bei Bewusstsein ist, sich selbst als ein und dasselbe identische »Ich« erfährt.⁴⁴¹ Der Mensch weiß sogar, wie eingangs angedeutet worden ist, um die Existenz seines Ich-Seins mit absoluter Gewissheit, wie sich u. a. im augustinischen »Si enim fallor, sum« *einsichtig* wird. »Es gibt somit eine Wesensschicht zeitlicher und geschichtlicher Seiender [der menschlichen Personen], die durch volle Aktualität vom ersten [...] Moment ihrer Existenz ausgezeichnet ist.«⁴⁴²

Aus obigen notwendigen Wesensmerkmalen des Substanz-Seins geht hervor, dass es falsch wäre, das Für-sich-Stehen, das Für-sich-Existieren der Substanz dahingehend zu interpretieren, dass die Substanz auch ohne jegliche innere Bestimmung und Eigenschaft existieren könnte, also dass das Substanz-Sein erst »hinter« seinen Bestimmungen und Eigenschaften zu finden sei.⁴⁴³ Auch wäre es inkorrekt anzunehmen, dass alle Bestimmungen und Eigenschaften der Substanz untereinander gleichwertig sind, und als solche die Substanz nicht »berühren«. Hierzu gehört auch, wie wir schon oben angedeutet haben, dass z. B. Eigenschaften wie „lieben zu können“ nicht reine Akzidenzien (im klassischen Sinne) des Substanz-Sein der Person sind und deswegen auch nicht genau so wie z. B. die Hautfarbe im Substanzsein der Haut inhärieren.

5.6 Die verschiedenen Bedeutungen des Terminus »Hirntod«

5.6.1 Verschiedene Unklarheiten der »Hirntoddefinition«

Die »Neudefinition« des menschlichen Todes als »Hirntod«, ist in vielerlei Hinsicht unklar und mehrdeutig. Es herrscht weltweit keinerlei Konsens darüber, was diese Definition beinhaltet, also wann jemand als »Hirntoter« zu bezeichnen ist und wann nicht. Diese

⁴⁴⁰ Vgl. Seifert, *Leib und Seele*, 26ff.

⁴⁴¹ Hierzu schreibt Seifert: »Auch innerhalb des individuellen Wesens, etwa des Wesens einer konkreten, individuellen und unaustauschbaren Person, gibt es eine real dauernde Wesenseinsicht, die allen Übergängen von Potenz zu Akt zugrundeliegt. Was immer in mir seit meiner frühesten Kindheit sich verändert hat, ich selbst und das von mir unzertrennliche Wesen haben sich nicht verändert. Es gibt somit eine Wesenseinsicht zeitlicher und geschichtlicher Seiender, die durch die volle Aktualität vom ersten bis zum letzten Moment ihrer Existenz ausgezeichnet ist.« Seifert, *Sein und Wesen*, 155f.

⁴⁴² Ebd., 156.

⁴⁴³ Genau dieses Missverständnis begeht aber u. a. der in der bioethischen Diskussion vertretende »Aktualismus«, der unberechtigt zwischen Menschsein und Person-Sein unterscheidet und es deswegen für vertretbar hält, einem irreversiblen Bewusstlosen, wie dem »Hirntoten« seine Organe zu entnehmen, da er als Person tot sei und nur noch sein Körper »vegetativ lebe«.

Unklarheiten betreffen sowohl den Inhalt der Hirntoddefinition, als auch die Kriterien zu seiner Feststellung.

a) Es gibt u. a. Definitionen, die von »Gesamthirntod« sprechen, andere sprechen von Hirnstammtod oder (neo)cortical death (Gehirnrindentod). Einige setzen auch den »permanent vegetativen Zustand«, Anenzephalismus oder das Appalische Syndrom mit dem Tod (Hirntod) des Menschen gleich.⁴⁴⁴

b) Bis »1978 waren bereits mehr als 30 verschiedene Kriteriengruppen für die Feststellung des Hirntodes weltweit in Gebrauch«.⁴⁴⁵ Das »Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School« von 1968 fordert zur Feststellung des Hirntodes das Erfülltsein folgender Kriterien beim Patienten:⁴⁴⁶

1. Keine Wahrnehmung von Sinnesreizungen und keine Antwort auf Reizungen (Unreceptivity and Unresponsivity)
2. Keine Bewegungen und keine Spontanatmung bzw. Atmung (No Movments or Breathing)
3. Ausfall aller Reflexe (No Refelexes)
4. Ein flaches EEG (Flat Electroencephalogram)⁴⁴⁷

Doch bei diesen »Hirntodkriterien« ist es nicht geblieben, sondern es wurden immer neue Kriterien eingeführt, die i.d.R. weniger restriktiv als die älteren waren.⁴⁴⁸ Für das Verständnis der Problematik um die »Neudefinition« des menschlichen Todes als »Hirntod« ist es wichtig, nach dem zureichenden Grund für diese oben beschriebene Tendenz zu fragen.

⁴⁴⁴ Vgl. z. B. Seifert, "Brain death and euthanasia," 203.

⁴⁴⁵ Geisler, "Ist die Hirntod-Definition aus biologisch-medizinischer Sicht plausibel?," 1.

⁴⁴⁶ Vgl. "Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death."

⁴⁴⁷ Diese Forderung wurde von der »Harvard Medical School« schon 1969 widerrufen Vgl. hierzu u. a. Seifert, *Das Leib-Seele-Problem*, 236.

⁴⁴⁸ »War der nach den Harvardkriterien definierte Tote zu keiner einzigen Reflexreaktion mehr fähig, so gelten mittlerweile in Europa und den USA 17 mögliche Reflexe beim Mann und 14 bei der Frau als mit der Todesdefinition als vereinbar [...]. Laut Statistik der Transplantationsmedizin sind 75 Prozent aller Hirntoten noch in der Lage, sich zu bewegen [...]. Dazu gehören beispielsweise Reflexe der unteren Extremitäten, der Fußsohle, der Achillesferse, Nacken-, Finger-, Rumpf-Beugereflexe sowie Bauch-, Vaginal-, Unterleib- oder Analreflexe, wovon 11 durch Stiche ausgelöst werden [...]. Auch »Reaktionen auf Schmerzreize im spinalen Niveau« - also Symptome, die im Bereich der Wirbelsäule und des Rückenmarks angesiedelt werden - zählen zu den »klinischen Kriterien« des Hirntods [...]. Bei der Eröffnung des Bauchfells und Hautschnitten des Organspenders kann er noch mit einer ansteigenden Herzfrequenz und höherem Blutdruck reagieren, außerdem ist mit Hautrötungen und Schweißsekretionen zu rechnen [...].« zit. n. Bergmann, "Tabuverletzungen und Schuldkonflikte in der Transplantationsmedizin," 127ff. Vgl. auch Geisler, "Ist die Hirntod-Definition aus biologisch-medizinischer Sicht plausibel?."

Im »Harvard-Report« von 1968 werden, wie oben zitiert, zwei pragmatisch motivierte Gründe zur Neudefinition des menschlichen Todes als »Hirntod« genannt, nämlich

- 1.) genaue und juristisch kodifizierte Kriterien für die Beendigung von medizinisch-technischen Unterstützungsmaßnahmen z. B. der Herz-Lungen-Maschine;
- 2.) die Möglichkeit, mehr menschliche Organe für den wachsenden Organbedarf zu Transplantationszwecken zu beschaffen.

Beide genannten Gründe sind, wie schon erwähnt, rein »pragmatische Gründe«, die nicht die Interessen des Patienten reflektieren. Das gilt besonders für den zweiten Grund.

Zum ersten Grund ist zu sagen, dass es ethisch weder gefordert noch verpflichtend ist, einen todkranken Menschen durch den Einsatz von außerordentlichen Mitteln am Leben zu erhalten.⁴⁴⁹ Somit wird deutlich, dass der erste Grund, der vom »Harvard-Report« von 1968 für die »Neudefinition« des menschlichen Todes als »Hirntod« genannt wird, in Wirklichkeit kein zureichender Grund für diese »Neudefinition« darstellt, da auch ohne die definitorische Gleichsetzung des menschlichen Todes mit dem »Hirntod« genaue und juristisch kodifizierte Kriterien für die Beendigung von medizinisch-technischen Unterstützungsmaßnahmen gefunden und erlassen werden können, da es ethisch weder gefordert noch verpflichtend ist, einen todkranken Menschen durch den Einsatz von außerordentlichen Mitteln am Leben zu erhalten.

Der zweite Grund muss somit als Hauptgrund für die definitorische Identifikation von wirklichem Tod mit dem »Hirntod« betrachtet werden. Dieser zweite Grund ist pragmatisch motiviert und entbehrt der theoretischen Begründung und Rechtfertigung. Überdies kann das Einführen dieser neuen Todesdefinition nicht mit der Schaffung von größerer Klarheit begründet werden, was ein möglicher Grund für eine Neudefinition des menschlichen Todes gewesen sein könnte, da dies bei der Neudefinition des menschlichen Todes als »Hirntod« nicht zutrifft.

An der Neudefinition des menschlichen Todes als Hirntod ist zu kritisieren, dass allein pragmatische Gründe immer kritisch betrachtet werden müssen, da die Gefahr besteht, dass sich eine solche Neudefinition nicht nach der Wirklichkeit orientiert, sondern nach den »Bedürfnissen« der Praxis, in diesem Fall nach dem großen Bedarf an transplantationstauglichen menschlichen Organen. Überdies besteht der Verdacht, dass der menschliche Tod als Hirntod neu definiert worden ist, um möglichst viele transplantationstaugliche menschliche Organe zu erlangen, ohne Menschen nach bis dahin geltenden Gesetzen und Vorstellungen töten zu müssen.

⁴⁴⁹ Dies entspricht auch der moraltheologischen Tradition der katholischen Kirche.

c) Der Ausdruck »Hirntod« wird oft äquivok verwendet, nämlich:

1. in der Bedeutung von irreversiblen Ausfall eines Organs (des Hirns). In diesem Sinne können wir auch z. B. vom »Lungentod« sprechen, als dem irreversiblen Ausfall der Lunge, welcher, wie auch der »Hirntod«, zum Tod des Menschen führt.

2. in der Bedeutung als Identifikation mit dem wirklichen Tod des Menschen, da das Gehirn des Menschen als ein Organ aufgefasst wird, das den »Integrationsprozess« leistet, der dem menschlichen Organismus seine ihm überhaupt zum Menschen machende Einheit verleiht. Diese Auffassung des Gehirns, besonders in seiner radikalen Form, ist jedoch sowohl aus philosophischen Gründen (s. u.) als auch aufgrund der unten dargelegten Kritik von Alan SHEWMON, abzulehnen.⁴⁵⁰

Es ist somit ein großer Unterschied, ob wir über den »Tod« eines menschlichen Organes z. B. der Nieren oder den Tod des Menschen sprechen. Insofern ist es wichtig, genau zwischen (1.) und (2.) zu unterscheiden und nicht von (1.) einem »Organtod« auf das Vorliegen von (2.) dem wirklichen Tod des Menschen zu schließen.⁴⁵¹

Trotzdem sind mehrere Formen des biologischen Lebens zu unterscheiden. Nämlich das menschliche Leben in dem Sinne, dass wir damit lediglich lebendige menschliche Zellen wie z. B. Spermien oder Zellkulturen meinen, diese Form von menschlichem Leben kann das Leben des Menschen als ganzen Organismus überleben.

Ferner kann von menschlichem Leben im Sinne von lebendigen oder lebensfähigen Organen oder hochkomplexen teleologischen Zellsystemen gesprochen werden, die als solche mehr als bloße lebendige Zellhaufen sind. In diesem Sinne können wir dann auch von »Organtod« sprechen, nämlich als den irreversiblen Ausfall eines Organs, eines hochkomplexen teleologischen Zellsystems.

Überdies können wir von menschlichem Leben sprechen und damit das Leben des Menschen als einen lebendigen ganzen Organismus meinen. Bei einem Leichnam, in dem noch viele Zellen und vielleicht sogar einige Organe lebensfähig sind, kann jedoch nicht mehr von einem lebendigen ganzen Organismus gesprochen werden, da das einheitsstiftende

⁴⁵⁰ Damit wollen wir jedoch nicht aussagen, dass das lebendige (beseelte) Gehirn eines Menschen nichts für den »Integrationsprozess« des menschlichen Organismus als Ganzem beisteuert.

⁴⁵¹ Z. B. Ist ein Patient, bei dem die Nieren irreversibel ausgefallen sind, deswegen noch nicht als tot bzw. gestorben zu bezeichnen. (Es soll hier jedoch nicht die ungleich höhere Bedeutung, die das Gehirn für das Leben des Menschen besitzt, geleugnet werden.)

Prinzip, das Formprinzip des ganzen fehlt und somit der ursprünglich ganze Organismus in einzelne Zellsysteme und einzelne Zellen zerfallen ist.

d) Wenn Hirntod mit dem irreversiblen Verlust des Bewusstseins gleichgesetzt wird, so ergeben sich neue erhebliche Unklarheiten. Es wären dann auch z. B. Anenzephalie als „hirntot“ zu betrachten. Diese Annahmen würden von der m. E. falschen (wie wir unten versuchen aufzuzeigen) philosophischen These ausgehen, dass der Tod des Menschen mit dem irreversiblen Verlust seiner geistigen Fähigkeiten, seines Ich-Bewusstseins gleichzusetzen wäre, ausgehen. Es wird also fälschlicherweise davon ausgegangen, dass es einen »personalen Tod« gibt, durch den der Mensch seine Persönlichkeit verliert und damit als Mensch stirbt, wenn er irreversibel sein Bewusstsein verliert. Die Person wird also fälschlicherweise als »ein zu bewusster Erfahrung und eigenständigem Handeln befähigtes Individuum«⁴⁵² aufgefasst.⁴⁵³ Wenn aber die Person als »ein zu bewusster Erfahrung und eigenständigem Handeln befähigtes Individuum« aufgefasst wird, entstehen überdies noch neue und größere Unklarheiten, denn ein Individuum, das für eine Zeitdauer zu keiner bewussten Erfahrung und keinem eigenständigen Handeln fähig wäre, wäre keine Person. Dies würde dann auch auf den Schlafenden zutreffen, der, solange er schläft, dieser »Personen«-Definition nicht entspricht. Hinzu kommt die Schwierigkeit, dass ein Funktionsausfall nicht automatisch mit dem Defekt, dem Zerstört-Sein der Funktionsausübung zugrundeliegenden Systems gleichgesetzt werden kann, wie wir uns am Beispiel einer Maschine verdeutlichen können, bei der ein Funktionsausfall verzeichnet wird, da die Versorgung mit elektrischer Energie unterbrochen worden ist. Insofern darf auch nicht einfach der Funktionsverlust des menschlichen Hirns mit der Zerstörung des Gehirns, dem Hirntod gleichgesetzt werden.

⁴⁵² Kurthen M./ Linke D.B./ Reuter B.M.: "Hirntod, Grosshirntod oder personaler Tod?", Med. Klinik, 84/10:483-487, 1989; zit. n. Probst, "Hirntod und Organtransplantation," 8.

⁴⁵³ Vgl. hierzu auch Spaemann, "Ist der Hirntod der Tod des Menschen? Zum Stand der Debatte"; Seifert, *Das Leib-Seele-Problem*, 235ff.

5.6.2 Sind die verschiedenen Hirntoddefinitionen aus medizinischer Sicht plausibel?⁴⁵⁴

Der Funktionsverlust des menschlichen Hirns kann nicht einfach mit der Zerstörung des Gehirns, dem Hirntod gleichgesetzt werden. Wenn die Blutzufuhr zum Gehirn, also die Versorgung des Gehirns mit Sauerstoff (etc.), unterbrochen oder stark vermindert wird, kommt es zu einem Funktionsverlust des menschlichen Hirns und wenn der beschriebene Zustand länger andauert, zur Schädigung des Gehirns. Wenn davon gesprochen wird, dass ein Patient, was den Grad seiner Hirnschädigung angeht, den »point of no return« überschritten hat, so wird damit ausgesagt, dass sein Gehirn irreversibel geschädigt worden ist. Irreversibilität kann jedoch nicht empirisch festgestellt werden, denn empirisch lassen sich keine absolut gewissen Aussagen treffen⁴⁵⁵, empirisch möglich ist nur eine Prognose der Irreversibilität, die mit hoher Wahrscheinlichkeit zutrifft.

Überdies muss zum Schutz des Patienten der »Apnea-Test«, der i. d. R. paradoxerweise ein obligatorisches Kriterium zur Feststellung des »Hirntods« ist, abgelehnt werden, da durch diese Praxis gegen das Wohl des Patienten gehandelt wird, also eine irreversible Hirnschädigung oder Schlimmeres verursacht werden kann.⁴⁵⁶

Auch sprechen i. d. R. diejenigen, die den Hirntod für den wirklichen Tod des Menschen halten, von einem Erloschensein der Gesamtfunktion oder dem totalen Ausfall der Hirnfunktion, jedoch nicht von dem Erloschensein aller Hirnfunktionen, dem Ausfall aller Hirnfunktionen, das heißt auch beim »Hirntoten« kann es noch »periphere« Hirnfunktionen geben, wobei nicht klar zu sein scheint, welche Hirnfunktionen »peripher« sind und welche nicht. Wenn jetzt argumentiert wird, dass alle Hirnfunktionen »peripher« sind, die nicht zur »integrativen« Funktion des Gehirns zählen, so macht man sich des Paralogismus, der *petitio principii*, also eines Zirkelschlusses schuldig, da man voraussetzt, was erst zu beweisen ist, nämlich dass das menschliche Gehirn diese »integrativen« Funktionen in bestimmten »Bereichen« besitze, vielmehr wird argumentiert, so jedenfalls erscheint es, dass alle

⁴⁵⁴ Vgl. hierzu Spaemann, „Ist der Hirntod der Tod des Menschen?“, 137.: „Der wissenschaftstheoretisch geschulte Nichtmediziner, der sich ein objektives Urteil über den *status quaestionis* bilden will, muß die Argumente, die in der Debatte vorgetragen wurden, zu evaluieren suchen. Wo es sich um Ergebnisse empirischer Forschung handelt, die er selbst nicht überprüfen kann, muß er sie mit Gegenargumenten konfrontieren. Soweit diese Gegenargumente ebenfalls empirischer Natur sind und die Korrektheit der mitgeteilten Forschungsergebnisse infrage stellen, muß er sich bis zu weiteren empirischen Überprüfung des Urteils enthalten. Soweit es sich um theoretische Interpretation der Ergebnisse handelt, ist er selbst kompetent, sie zu überprüfen und zu würdigen. Vgl. auch H.E. Msgr. Marcelo Sánchez Sorondo, *Signs of Death*, 137.

⁴⁵⁵ Vgl. hierzu Karl Poppers „Falsifikationskriterium“. Vgl. auch Seifert, *Der Streit um die Wahrheit*, Kap. 11.

⁴⁵⁶ Vgl. Coimbra, „The Apnea Test.“

»Bereiche« des menschlichen Gehirns »integrative« Funktionen besitzen, die nicht peripher sind.⁴⁵⁷

ALAN SHEWMON⁴⁵⁸, ein amerikanischer Neurologe, schreibt zur Beurteilung der »Hirntodproblematik« durch die Schulmedizin:

»Bis zum Ende des letzten Jahrzehntes betrachtete man die Angelegenheit „Hirntod“ als weitgehend erledigt; dem ist nicht mehr so. Eine wachsende Zahl von Experten hat mehrere Grundannahmen dieses Konzeptes noch einmal zu untersuchen und infolgedessen zu verwerfen begonnen.«⁴⁵⁹

Es stellt sich nun die Frage, was aus medizinischer Sicht die Grundannahme des »Hirntod-Konzeptes«, also die Identifikation des Todes des Menschen mit seinem „Hirntod“ bedeutet. Diesem »Hirntod-Konzept« liegt die These bzw. das »Dogma« zugrunde, dass das menschliche Gehirn das Organ sei, das die für das Bestehen des menschlichen Organismus als Ganzem notwendige »integrativen« Funktion leistet, also das »kritische« System des Körpers sei.⁴⁶⁰

In dem ins Deutsche übersetzten Artikel SHEWMONS, »»Hirnstammtod«, »Hirntod« und Tod: Eine kritische Re-Evaluierung behaupteter Äquivalenz« fragt ALAN SHEWMON, was das »kritische System des Körpers« sei (D. h. welcher Teil des Gehirns verhält sich zum Gehirn wie das Gehirn zum Körper?). Der Neurologe ALAN SHEWMON stellt u. a. aufgrund seiner empirischen Forschungsergebnisse,⁴⁶¹ die dem »Hirntod-Konzept« zugrundeliegenden Annahmen infrage, »insbesondere dass

1. das »kritische System des Körpers« das Gehirn ist, und sogar, dass
2. der Körper überhaupt ein solches lokalisiertes »kritisches System« besitzt.«⁴⁶²

ALAN SHEWMONS Thesen, die er aufgrund von empirischen Forschungsergebnissen aufgestellt und auch belegt hat, lassen sich wie folgt zusammenfassen⁴⁶³: Die hauptintegrative

⁴⁵⁷ Vgl. auch Spaemann, „Ist der Hirntod der Tod des Menschen? Zum Stand der Debatte“; Spaemann, „Is brain death the death of the human being? On the current state of debate,“ 130ff.

⁴⁵⁸ Er hat bis 1989 den Hirntod als den wirklichen Tod des Menschen gehalten. Vgl. Shewmon, „„Hirnstammtod“, „Hirntod“ und Tod: Eine kritische Re-Evaluierung behaupteter Äquivalenz“; Shewmon, „Wachkoma und Bewusstsein“; Shewmon, „Is „Brain Death“ actually Death? An Autobiographical Conceptual Itinerary.“

⁴⁵⁹ Shewmon, „„Hirnstammtod“, „Hirntod“ und Tod: Eine kritische Re-Evaluierung behaupteter Äquivalenz,“ 294-295.

⁴⁶⁰ Vgl. Shewmon, „Is „Brain Death“ actually Death? An Autobiographical Conceptual Itinerary.“

⁴⁶¹ Vgl. Die empirischen Forschungsergebnisse können nachgelesen werden in Shewmon, „The brain and somatic integration.“

⁴⁶² Shewmon, „„Hirnstammtod“, „Hirntod“ und Tod: Eine kritische Re-Evaluierung behaupteter Äquivalenz,“ 294.

⁴⁶³ Vgl. hierzu auch Spaemann, „Ist der Hirntod der Tod des Menschen?,“ 465-466.: »Was nun die von Alan Shewmon mitgeteilten Ergebnisse betrifft, so ist mir Kritik, die den Kern seiner Argumentation betrifft, nicht bekannt geworden. Dass sie nicht existiert, schließe ich aus zwei Tatsachen: a. Auf einer internationalen

Leistung des menschlichen Gehirns ist keine somatische Integration, vielmehr ist die hauptintegrative Leistung, die den menschlichen Organismus als Ganzes konstituiert, eine nicht vom menschlichen Gehirn erbrachte oder vermittelte. Die Integration, die den menschlichen Organismus als Ganzes konstituiert, scheint viel mehr eine innere nicht lokalisierbare zu sein. Sie kann auch schon ohne das Gehirn vorhanden sein z. B. beim frühen Embryo.⁴⁶⁴

Auch der deutsche Internist LINUS S. GEISLER stellt auch die Grundannahmen des »Hirntod-Konzeptes«, dass das menschliche Gehirn das »integrative« Organ des menschlichen Organismus sei, infrage. GEISLER schreibt:

»Eine Vielzahl biologischer Phänomene [wie z. B. »Herz-Kreislauffunktion, Nierenfunktion, Verdauung, Regulierung des Wasser- und Mineralhaushaltes, immunologische Reaktionen und Atmung auf Zellebene«⁴⁶⁵], die an Hirntoten zu beobachten sind, gibt es nur bei *Lebenden*, und *keines* davon ist bei Toten feststellbar. Es ist offensichtlich, dass beim hirntoten Menschen von einem „Ende als Organismus in seiner funktionellen Einheit“ (Bundesärztekammer) im Hinblick auf die Vielzahl erhaltener, zum Teil integrativer Funktionen seines Körpers (Kreislauf, Immunsystem, hormonelle Leistungen) nicht die Rede sein kann. Das Kennzeichen des Todes, der irreversible Ausfall der von einem Organismus als Ganzem erbrachten Integrationsleistung liegt offensichtlich nicht vor.«⁴⁶⁶

GEISLER zeigt auch auf, dass die Befürworter der Identifikation von Hirntod mit dem wirklichen Tod des Menschen, wie wir schon an einem anderen Punkt angedeutet haben, in ihrer Argumentation der eigentlichen Frage, dem Problem ausweichen, nämlich wie es möglich ist, dass z. B. eine »tote« (hirntote) schwangere Frau einem gesunden Kind das Leben schenken kann⁴⁶⁷. Der wissenschaftliche Beirat der Bundesärztekammer schreibt hierzu: »Das Fortbestehen einer Schwangerschaft widerspricht nicht dem eingetretenen Hirntod der Mutter. Eine Schwangerschaft wird endokrinologisch von der Plazenta und nicht vom Gehirn der Mutter aufrechterhalten.«⁴⁶⁸ GEISLER bemerkt zu dieser »Erklärung«: »Nur

Konferenz von Transplantationsmedizinern in Havanna, wo *Shewmon* seine Forschungsergebnisse vortrug, gab es eine überraschende Reaktion, nämlich breite Zustimmung. ... b. Das amerikanische National Catholic Bioethics Quarterly veröffentlichte im Herbst 2002 einen Artikel des Editor-in-Chief *Edward J. Furton* »Brain Death, the Soul, and Organic Life«, der ganz der Auseinandersetzung mit Alan *Shewmon* gewidmet ist. In diesem Artikel werden die empirischen Forschungsergebnisse von *Shewmon* nicht bezweifelt und auch keine Literatur genannt, die solche Zweifel rechtfertigen würde. Ich schließe daraus, dass es diese Literatur nicht gibt.« Vgl. auch: Spaemann, »Is brain death the death of the human being? On the current state of debate,« 137.

⁴⁶⁴ Vgl. *Shewmon*, »The brain and somatic integration.«

⁴⁶⁵ Geisler, »Ist die Hirntod-Definition aus biologisch-medizinischer Sicht plausibel?«, 3. Vgl. auch Geisler, L: Anhörung vor dem Gesundheitsausschuss des Deutschen Bundestages am 28. Juni 1995 zum Thema »Bewertung des Hirntodes sowie der engen und der erweiterten Zustimmungslösung in einem Transplantationsgesetz«.

⁴⁶⁶ Ebd., 2f.

⁴⁶⁷ »Die längste Schwangerschaft einer Hirntoten betrug 107 Tage. Sie wurde durch Kaiserschnitt von einem gesunden Jungen entbunden, der sich normal entwickelte« Ebd., 3.

⁴⁶⁸ Wissenschaftlicher Beirat der Bundesärztekammer, »Richtlinien zur Feststellung des Hirntodes,« 56.

die entscheidende Tatsache bleibt unausgesprochen: Die Plazenta befindet sich nicht in einem Vakuum oder einem künstlichen Uterus, sondern in einer lebenden Frau und nur deshalb funktioniert sie.⁴⁶⁹

Die Hirntoddefinition erscheint somit aus medizinischer Sicht alles andere als plausibel zu sein.

5.7 »Common sense« Argumente gegen die Identifikation vom »Hirntod« mit dem wirklichen Tod des Menschen

Jahrtausende lang war es für die Menschen keine Schwierigkeit, den schon eingetretenen Tod anhand der eingangs genannten klassischen »Todeszeichen« wie »Rigor mortis« (Leichenstarre), »Livores« (Totenflecken) und die »Autolyse« (Verwesung) sicher festzustellen. Es bedarf also keiner speziellen medizinischen, geschweige denn speziellen philosophischen Kenntnisse, um zwischen Lebendigen und Nicht-Lebendigen zu unterscheiden.

Wenn man nun einem Menschen, der keine speziellen medizinischen, geschweige denn speziellen philosophischen Kenntnisse besitzt, verschiedene Hirntote vorführen, ihn diese beobachten und *untersuchen* lassen würde, damit er sage, ob diese tot oder lebendig seien, so wird er in den „Hirntoten“ keine Toten erblicken, da sie i. d. R. eindeutige, dem Lebendigen eigene Merkmale, wie z. B. Bewegung, Wachstum, Körpertemperatur, Erzeugung von Keimzellen aufweisen. Auch kann es zu physischen Reaktionen, wie etwa dem Ansteigen der Herzfrequenz, eine Erhöhung des Blutdrucks und zum Erröten der Haut beim Schneiden in die Haut kommen.⁴⁷⁰

Auch wird von vielen, wie z. B. den Menschen, die einem »Hirntoten« nahe stehen und sich für ihn einsetzen, vorausgesetzt, das er noch lebt, ansonsten wäre ihr Einsatz nicht erklärbar, denn wer setzt sich für Tote ein, die nicht mehr die Rechte von Lebenden besitzen?⁴⁷¹

Von diesen Argumenten abgesehen, scheuen viele Menschen, sich bewusst zu machen, bzw. sich zu fragen, was genau mit den »Hirntoten«, den noch lebenden »Organspendern«

⁴⁶⁹ Geisler, „Ist die Hirntod-Definition aus biologisch-medizinischer Sicht plausibel?“

⁴⁷⁰ Solche »Erscheinungen« werden auch von Philosophen wie Kant, *Hedwig Conrad-Martius* etc. als Charakteristika des Lebendigen anerkannt.

⁴⁷¹ Wir scheinen uns in einer ähnlichen Situation zu befinden wie in dem Märchen »Des Kaisers neue Kleider«, jedoch mit dem Unterschied, dass bei uns kein Kind die Möglichkeit hat, den Kaiser zu sehen, um die Wahrheit zu sagen.

oder – aus der Sicht derjenigen gesprochen, die den Hirntod mit dem wirklichen Tod des Menschen gleichsetzen – was mit den »durchbluteten Organbanken« genau geschieht. ANNA BERGMANN beschreibt dies realistisch in ihrem Artikel »Tabuverletzungen und Schuldkonflikte in der Transplantationsmedizin«:

»Der Vergleich mit einer ganz normalen Operation hinkt dennoch aus mehreren Gründen und verhüllt den eigentlichen Charakter der Organentnahme: Das Operationsziel verfolgt keinen therapeutischen Nutzen für denjenigen, der unter das Messer gerät. Mit den Worten von Professor Harten ausgedrückt: "Natürlich, der Tote hat nichts mehr davon, dass man ihn operiert." Der Patient befindet sich also per se in einem verdinglichten Status. Im Falle einer Multiorganentnahme wird er vom Brust- bis zum Schambein aufgeschnitten. Keine Stelle seines Körpers - Kopf, Rumpf, Knochen - muss verschont bleiben. Der soziale und medizinische Umgang mit dem Spender stellt sich als höchst gewalttätig dar, weil der "Tote" mit diversen Messern, Säge, Hammer und Meißel in seiner Integrität verletzt werden darf.«⁴⁷²

Wenn der Hirntote wirklich tot wäre, so wären die Ängste und die psychologischen Nöte, sowie die Schuldgefühle und die gefühlte Abscheu, die sowohl bei Ärzten, als auch Krankenschwestern nach Organentnahmen bei Hirntoten auftreten können⁴⁷³, völlig unbegründet und irrational.

Abschließend soll betont werden, dass sich »[d]ie Aussagen der Wissenschaft [...] vor der elementaren menschlichen Erfahrung rechtfertigen [müssen] und nicht umgekehrt.«⁴⁷⁴

5.8 Fazit: Der »Hirntote« ist als noch lebende Person, die im Begriff ist zu sterben, erkennbar

Die Gleichsetzung des Hirntodes mit dem wirklichen »biologischen Tod« des Menschen, ist also sowohl aus philosophischen, medizinisch-naturwissenschaftlichen, und »common sense« Gründen⁴⁷⁵ als falsch zu bezeichnen und deswegen abzulehnen.⁴⁷⁶

Der Mensch ist eine Einheit von Leib und Seele, eine »Person im Leib«. Wenn der Mensch eine Einheit aus Leib und Seele ist, dann ist der Tod des Menschen eine Trennung von Seele und Leib. Es kann aber kein Leben, auch kein rein biologisches Leben des Menschen bzw. des »Hirntoten« geben, wenn sich die Seele des Menschen schon vom Leib getrennt hat. Wäre also ein irreversibles Hirnversagen die direkte Ursache für die Trennung

⁴⁷² Bergmann, »Tabuverletzungen und Schuldkonflikte in der Transplantationsmedizin,« 127ff.

⁴⁷³ Vgl. Ebd.

⁴⁷⁴ Robert Spaemann in: H.E. Msgr. Marcelo Sánchez Sorondo, *Signs of Death*, 266.

⁴⁷⁵ Auf diese ist die Analyse jedoch nicht eingegangen.

⁴⁷⁶ Auch aus theologisch-religiösen Gründen muss die Gleichsetzung des Hirntodes mit dem wirklichen »biologischen Tod« des Menschen abgelehnt werden. Vgl. Breuer, *Person von Anfang an?*

von Leib und Seele⁴⁷⁷, wie das manche zu behaupten scheinen⁴⁷⁸, so dürfte der »Hirntote« der die Charakteristika vom biologischen Leben aufweist, diese nicht aufweisen.⁴⁷⁹ Da der „Hirntote diese aber aufweist, andernfalls wäre er nicht als »durchblutete Organbank« zu gebrauchen, muss der »Hirntote« durch die menschliche Geistseele beseelt sein und ist somit nicht tot.

»Der lebende Körper ohne funktionsfähiges Gehirn ist nicht ein Sack voll lebendiger Organe, sondern ein hochkomplexes System, das viele Subsysteme nach wie vor koordiniert. Und diese Einheit stiftende Koordination heißt Leben.«⁴⁸⁰

Die *eine* menschliche Seele, ist einfach (unteilbar)⁴⁸¹ und hat *drei Seelenvermögen* (Prinzipien), kann das intellektive (geistige) Seelenprinzip, aufgrund eines physischen Defektes nicht ausgeübt werden, so heißt das nicht, dass dieses nicht auch weiterhin vorhanden ist. Der Mensch behält also seine einfache Geistseele, auch wenn er aufgrund eines Hirndefektes nicht mehr geistig tätig sein kann. Es ist somit falsch, zwischen »biologischem menschlichen Leben« und »personalem menschlichen Leben« unterscheiden zu wollen. Folglich ist der »Hirntote« nicht wirklich tot, sondern ein »Im-Begriff-zu-Sterbender«⁴⁸², der mitunter durch technische Unterstützungsmaßnahmen am Leben erhalten werden kann.⁴⁸³

Es sollte also ein Überdenken des »Hirntod-Konzeptes« einsetzen, um das „Hirntod-Konzept“ zugunsten des bisherigen klassischen »Todes-Konzeptes« fallen zu lassen und die

⁴⁷⁷ Robert Spaemann in: H.E. Msgr. Marcelo Sánchez Sorondo, *Signs of Death*, L.: »Es war Descartes' Vorstellung, dass die Seele in einem bestimmten Körperteil sitzt, Descartes meinte: in der Zirbeldrüse. Die Seele ist also eigentlich nur die forma dieses Körperteils, der dann sozusagen causa efficiens – und nicht formalis – der Lebensfunktionen des Organismus ist. Wenn die Seele forma corporis ist, dann ist sie im Fuß ebenso unmittelbar präsent wie im Gehirn.«

⁴⁷⁸ Vgl. z. B. H.E. Msgr. Marcelo Sánchez Sorondo, *Signs of Death*.

⁴⁷⁹ Vgl. hierzu folgende Aussage von Robert Spaemann: »Die Frage, ob der Hirntod der Tod des Menschen ist, hängt letzten Endes an der Frage, ob künstlich erhaltenes Leben künstliches Leben – also kein Leben – ist, oder ob es fortfährt, natürliches Leben zu sein, auch wenn es nur mit künstlichen Mitteln erhalten wird.« Robert Spaemann in: Ebd., 273.

⁴⁸⁰ Robert Spaemann in: Ebd., XLVIII.

⁴⁸¹ Bei all unseren Handlungen erfahren wir uns z. B. als ein Ich, ein Selbst das etwas tut, auch wenn wir mehrere Dinge gleichzeitig tun.

⁴⁸² Es ist somit abwegig, den Hirntoten als einen undefinierten Zwischenstatus (dritten Status), zu begreifen.

⁴⁸³ Meines Erachtens ist die Hauptargumentation der Verfasser von »Weshalb das Konzept von Hirntod gültig ist als eine Definition von Tod« (ein Exzerpt aus „The Signs of Death“), wie auch aus dem obigen Text hervorgeht, als falsch abzulehnen. Überdies möchte ich darauf hinweisen, dass Dr. Shewmons und Prof. Spaemanns Ablehnung der Neudefinition des menschlichen Todes als "Hirntod" durch die Verfasser der Schrift „Why the Concept of Brain Death is Valid as a Definition of Death“, das ein Exzerpt aus „The Signs of Death“ ist, (http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdscien/2009/excerpt_signs_of_death_51.pdf) (Archived by WebCite® at <http://www.webcitation.org/5sUaSM9zR>) als auf „persönlichen physiologisch / biologischen und philosophischen Ansichten“ basierend (Vgl. S. 32) bezeichnet wird und somit ihre wissenschaftliche Kritik an der Neudefinition des menschlichen Todes als "Hirntod" diskreditiert wird. Doch durch solch eine m. E. wissenschaftlich nicht redliche Vorgehensweise diskreditieren sich Verfasser *dieser* Aussage nur selbst.

fragwürdige Gesetzgebung⁴⁸⁴ wieder zu korrigieren. Die Gesetze, die den »Hirntod« als wirklichen Tod des Menschen anerkennen, sind allein schon aufgrund der nachgewiesenen Unklarheiten bezüglich des »Hirntodes« und der Kriterien zu dessen Feststellung mehr als fragwürdig.⁴⁸⁵

Nur wenn wir den biologischen Tod des Menschen auch für den personalen Tod des Menschen ansehen, können wir mit absoluter Sicherheit eine mögliche Tötung des Menschen, der schon für tot gehalten wird, aber möglicherweise noch lebt, ausschließen und somit dem »ethischen Prinzip« *in dubio pro vita* entsprechen.⁴⁸⁶

Jetzt wird auch deutlich, dass die Frage, ob der »Hirntod« der wirkliche Tod des Menschen ist, in direktem Zusammenhang sowohl mit der »Euthanasie« als auch mit der Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens, steht. Wird der »Hirntod« auch weiterhin als der wirkliche Tod des Menschen betrachtet, so wage ich zu prognostizieren, dass u.a. dadurch – auch und sogar konsequenterweise – sowohl die Euthanasie im weiteren Maße ermöglicht werden wird, als auch der Beginn des menschlichen Lebens nach *rein subjektiven* Kriterien bestimmt werden wird, da ja, wie schon beim Hirntoten, das »biologische menschliche Leben« von dem »personalen menschlichen Leben« zu unterscheiden wäre.

⁴⁸⁴ Vgl. hierzu Tröndle, "Der Hirntod, seine rechtliche Bedeutung und das neue Transplantationsgesetz."

⁴⁸⁵ Es kann sogar durch die unterschiedliche Gesetzeslage zu dem absurden Fall kommen, dass in dem einen Land der Patient laut den gültigen Gesetzen schon verstorben ist, während er nach den gültigen Gesetzen eines anderen Landes womöglich noch lebt. Vgl. hierzu Geisler, "Ist die Hirntod-Definition aus biologisch-medizinischer Sicht plausibel?"

⁴⁸⁶ Vgl. hierzu: Jonas, *Technik, Medizin und Ethik*, 228ff; Jonas, "Gehirntod und menschliche Organbank."

Resümee

Der »aktuelle« Exkurs zur Erkenntnis der Person verdeutlichte noch einmal die fundamentale Wichtigkeit der Fragestellung, die aufgrund ihrer »scheinbaren« Selbstverständlichkeit keiner weiteren Untersuchung zu bedürfen scheint. Erst wenn von dieser Selbstverständlichkeit methodisch abgesehen wird, ist der Blick frei für das erhabene und überaus staunenswerte Mysterium der Person – erst dann wird es möglich, nach der Erkennbarkeit der Person zu fragen und durch diese Fragestellung auch tiefer in das Mysterium der Person »eindringen« zu können – hierzu sollte diese Arbeit eine Anregung sein.

Die Thesen dieser Arbeit können folgendermaßen zusammengefasst werden:

Es gibt Personen, es gibt menschliche Personen, die auch als solche erkennbar sind. Die Person ist ein Urphänomen, das auf nichts anderes zurückgeführt oder reduziert werden kann.

Die Existenz der eigenen Person kann mit absoluter Sicherheit erkannt werden. Dieses sichere Wissen um das eigene Personsein ist für das gesamte geistige Leben des Menschen, für all sein Denken, Handeln und Fühlen von höchster Bedeutung, so dass selbst diejenigen, die das eigene Personsein leugnen oder es für unerkennbar halten, dieses *stillschweigend* wieder voraussetzen, z. B. in der Erkenntnis und auch in jedem anderen menschlichen Akt, der wesentlich auch immer ein *personaler* Akt ist. Kein Mensch könnte überdies »normal« leben oder zu leben versuchen, als wenn er dies nicht besäße, wenn er nicht ein einheitliches, »überzeitliches«, gleichbleibendes, einmaliges personal-geistiges Sein (ein »Ich«) besitzen würde.

Wie zu Beginn der Arbeit versucht worden ist darzulegen, kann allein aufgrund der sicheren *Selbsterkenntnis* des Menschen, der sich als menschliche Person erkennt, der Mensch nicht etwas rein Materielles sein, denn ein rein »materielles System« ist zu keiner Erkenntnis, geschweige denn zur *Selbsterkenntnis*, fähig. Würde Erkenntnis etwas Materielles sein, wäre sie durch die Materie determiniert – es könnte keine absolut gewisse Erkenntnis geben, da andere materielle Einflüsse zu anderen »Erkenntnissen« führen würden. Da aber gezeigt worden ist, dass es etwas gibt, das in seinem »So-sein-müssen und Nicht-anders-sein-können« erkannt werden kann, muss die Erkenntnis etwas Geistiges und nicht Materielles sein.

Ferner ist angedeutet worden, dass die Liebe einer der tiefsten personalen Akte ist – somit erlaubt auch die Liebe den tiefsten Blick »in das« Mysterium Person.

Die in der Liebe vermittelte tiefe Erkenntnis der Person in ihrer Eigentlichkeit ist von höchster metaphysischer Wichtigkeit. Es ist die Erkenntnis, dass zum Wesenskern der *wahren* Person immer die freie innere, im »Personenzentrum« verankerte *Bejahung* des objektiv Guten, der objektiven Werte gehört. Die überaktuelle Bejahung des Guten durch die Person, die auch als »Berufung« der Person bezeichnet werden kann, »aktuiert« die Person in ihrem eigentlichen Personsein – lässt sie in metaphysischem Glanz ihrer Gesamtschönheit erstrahlen, den jede *wahre* Person im Unterschied zur »Unperson« auszeichnet.

Die Erörterung dieses zentralen Aspektes im Erkennen der Person, der leider unberücksichtigt bleiben musste, ist einer eigenen Betrachtung wert.

Zum Schluss sei noch einmal betont, dass die Liebe die vollkommenste und angemessenste Antwort auf die Einmaligkeit und unschätzbare Kostbarkeit der Person ist. In der Liebe kommt das zum Ausdruck, dies darf in Anlehnung an GABRIEL MARCEL gesagt werden, was zutiefst auch der innersten Sehnsucht der menschlichen Person entspricht, nämlich die innere Gewissheit nicht zu »sterben«.

Bibliographie

- “Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death,” Nr. 209. *Journal of the American Medical Association* (1968): 337-343.
- Anonym. “Dû bist mîn, ich bin dîn..” In *Deutsche Literatur des Mittelalters*, 34ff. München: Bayerische Staatsbibliothek, 2003.
- . *Joseph und Aseneth*. Herausgegeben von Eckart Reinmuth. 1. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Anselm, von Canterbury. *Monologion, Proslogion: Die Vernunft und das Dasein Gottes Deutsch, Lateinisch*. Köln: Henger, 1966.
- . *Opera Omnia Ad Fidem Codicum Recensuit Franciscus Salesius Schmitt*. Herausgegeben von Franciscus Salesius Schmitt. Edinburgi: Apud. T. Nelson, 1946.
- Anstötz, Christoph, Rainer Hegselmann, und Hartmut Kliemt. *Peter Singer in Deutschland*. Frankfurt a. M: Peter Lang, 1995.
- Aquinas, Thomas. *Vollständige ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica*. Salzburg: Anton Pustet, 1934.
- Aristoteles. *Metaphysik*. Übersetzt von Hans Günter Zekl. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
- . *Sophistische Widerlegungen*. Übersetzt von J. H. von Kirchmann. Heidelberg: G. Weiss, 1883.
- . *Über die Seele. Griechisch- Deutsch*. Herausgegeben von Horst Seidl. Hamburg: Meiner Felix, 1999.
- Augustinus, Aurelius. *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera Omnia Post Lovaniensium Theologorum Recensionem Castigat: De Civitate Dei*. Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera Omnia Post Lovaniensium Theologorum Recensionem Castigat. BiblioBazaar, 2010.
- Balthasar, Hans Urs von. *Wahrheit - Wahrheit der Welt*. Einsiedeln: Benziger, 1947.
- Bergmann, Anna. “Tabuverletzungen und Schuldkonflikte in der Transplantationsmedizin.” Herausgegeben von Oliver Decker und Ada Borkenhagen 4. Jahrgang - Heft 6 -. *Psychoanalyse, Texte zur Sozialforschung* (August 2000): 127-150.
- Bexten, Raphael. “Hirntod: Lebendiger Körpertote Person? - Ist der Hirntod der wirkliche Tod des Menschen?,” 2010. <http://www.webcitation.org/5sVyhs6MC>. <http://sammelpunkt.philo.at:8080/1906/2/Hirntod.pdf>.
- . “Is beauty a pure perfection?,” 2010. <http://www.webcitation.org/5sVzDd7hH>. <http://sammelpunkt.philo.at:8080/1896/>.
- . “Lässt Person-Sein absolute Unendlichkeit zu?,” 2010.

- <http://www.webcitation.org/5sWbAEpIz>.
http://sammelpunkt.philo.at:8080/1899/1/L%C3%A4sst_Person-Sein-preprint.pdf.
- . “On intuition in spousal love and on the nature of love, as expressed in the life of St Agnes,” 2010. <http://www.webcitation.org/5sVzUmQn5>.
http://sammelpunkt.philo.at:8080/1955/1/St._Agnes_lastversion.pdf.
- . “Was ist der zureichende Grund für die unverlierbare Würde des Menschen?”
Cultura. International Journal of Philosophy of Culture and Axiology vol. VI, Nr. 2 (2009): 161-184.
- Bickel, Ernst. *Homerischer Seelenglaube - geschichtliche Grundzüge menschlicher Seelenvorstellungen*. Berlin, 1925.
- Birnbacher, Dieter. “Hilft der Personenbegriff bei der Lösung bioethischer Fragen?.” In *Menschenleben - Menschenwürde. Interdisziplinäres Symposium zur Bioethik*, 31ff. Hamburg: Lit, 2003.
- Bleichschmidt, Erich. *Die vorgeburtlichen Entwicklungsstadien des Menschen - The Stages of Human Development before Birth*. Basel: Karger, 1961.
- Bochenski, Joseph M. *Die Zeitgenössischen Denkmethoden*. Bern: Francke, 1954.
- Braun, C. *Der Begriff "Person" in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Incarnation*. Mainz: Franz Kirchheim, 1876.
- Breuer, Clemens. *Person von Anfang an?* 1. Aufl. Paderborn: Schöningh, 1995.
- Cajthaml, Martin. *Analyse und Kritik des Relativismus*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 2003.
- Coimbra, Cicero Galli. “The Apnea Test - a Bedside Lethal 'Disaster' to Avoid a Legal 'Disaster'.” In , herausgegeben von Roberto de Mattei, 113-146. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2006.
- Conrad-Martius, Hedwig. *Schriften zur Philosophie - Erster Band*. München: Kösel Verlag, 1963.
- . *Schriften zur Philosophie - Zweiter Band*. München: Kösel Verlag, 1964.
- . *Schriften zur Philosophie - Dritter Band*. München: Kösel Verlag, 1965.
- Descartes, René. *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie: mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. Herausgegeben von Artur Buchenau. Hamburg: Meiner, 1972.
- . *Meditationes de prima Philosophia. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Übersetzt von Christian Wohlers. Hamburg: Meiner, 2008.
- Die Bibel - Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes - Vollständige deutsche Ausgabe*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2005.
- Duns Scotus, John. *Opera Omnia*. 12 Bd. Hildesheim: G. Olms, 1968.

- Eccles, John C. *Wie das Selbst sein Gehirn steuert*. München: Piper, 1996.
- Eckermann, Johann Peter, und Gustav Moldenhauer. *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Leipzig: Philipp Reclam, 1827.
- Elders, Leo J. *Die Naturphilosophie des heiligen Thomas von Aquin*. Weilheim-Bierbronn: Gustav-Siewerth-Akademie, 2004.
- Erdmann, Erland, und Gerhard Riecker. *Klinische Kardiologie*. 4. Aufl. Berlin: Springer, 1999.
- Fedoryka, Kateryna. "Certitude and the Contuition: St. Bonaventure's Contribution to the Theory of Knowledge." *Aletheia VI* (1994): 163-197.
- Geisler, Linus S. "Ist die Hirntod-Definition aus biologisch-medizinischer Sicht plausibel?." Bonn anlässlich der Tagung der Evangelischen Akademie im Rheinland zum Thema: Die Seele und der Tod. Was sagt die Hirnforschung?, Januar 19, 2008. <http://www.webcitation.org/5sUSvmdQU>. http://www.linus-geisler.de/vortraege/0801evak_hirntod-plausibilitaet.html.
- Gilson, Etienne. *The Philosophy of St. Bonaventure*. New York: Sheed & Ward, 1938.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Goethe's Werke*. Stuttgart: J. G. Cotta, 1834.
- H.E. Msgr. Marcelo Sánchez Sorondo, Hrsg. *Signs of Death - The Proceedings of the Working Group 11-12 September 2006*. Vatican City: Päpstliche Akademie der Wissenschaften, 2006.
- Hamburger, Siegfried, Johannes. "Liebe, Schönheit und Einheit." Herausgegeben von Josef Seifert. *Aletheia: International Yearbook of Philosophy: Metaphysics I*, 2. I (1978): 339-350.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. 11. Aufl. Tübingen: M. Niemeyer, 1967.
- Hildebrand, Dietrich von. *Ästhetik I*. 1. Aufl. Regensburg: Habel, 1977.
- . "Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt - Teilveröffentlichung der Salzburger Vorlesung Hildebrands: 'Wesen und Wert menschlicher Erkenntnis' -." In *Anthologie der realistischen Phänomenologie*, herausgegeben von Josef Seifert und Cheikh Mbacké Gueye, 233-252. Frankfurt: Ontos, 2009.
- . "Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt. Teilveröffentlichung der Salzburger Vorlesungen Hildebrands: 'Wesen und Wert menschlicher Erkenntnis'." *Aletheia VI - Theory of knowledge and ethics*. *Aletheia International Yearbook of Philosophy* (1994): 2-27.
- . *Das Wesen der Liebe*. Regensburg: J. Habel, 1971.
- . "Der Sinn der Ehe und das Problem der Überbevölkerung." In *Stimmen der Zeit*, 169:185-201. 87. Freiburg: Herder, 1962.
- . "Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens." In *Anthologie der realistischen Phänomenologie*, herausgegeben von Josef Seifert und Cheikh Mbacké Gueye, 209-

231. Frankfurt: Ontos, 2009.
- . “Die drei Grundformen menschlicher Teilhabe an den Werten.” In *Anthologie der realistischen Phänomenologie*, I:753-783. Frankfurt a. M: Ontos, 2009.
- . *Die Ehe*. München: J. Müller, 1929.
- . *Die Enzyklika Humanae Vitae*. Regensburg: Habbel, 1968.
- . *Ethik*. 2. Aufl. Berlin: Kohlhammer 1959.
- . *Metaphysik der Gemeinschaft: Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*. 3. Aufl. Regensburg: Hebbel, 1975.
- . *Moralia: Nachgelassenes Werk*. Regensburg: Habbel, 1980.
- . *Reinheit und Jungfräulichkeit*. München: Kösel & Pustet, 1927.
- . *The Nature of Love*. 1. Aufl. South Bend, Ind: St. Augustines Press, 2009.
- . *Über das Herz*. Regensburg: Habbel, 1967.
- . *Was ist Philosophie?* Stuttgart, Berlin: Kohlhammer, 1976.
- Hoeres, Walter. “Der veruntreute Thomas - Rahners Fehlstart in Freiburg.” In Berger, David, Hrsg. *Karl Rahner - Kritische Annäherungen*, 151-169. 1. Aufl. Siegburg: Respublica, 2004.
- . *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*. München: A. Pustet, 1962.
- . *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1969.
- Hölscher, Ludger. *Die Realität des Geistes: Eine Darstellung und phänomenologische Neugründung der Argumente Augustins für die geistige Substantialität der Seele*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 1999.
- Horn, Christoph. *Augustinus, De civitate dei*. Berlin: Akademie Verlag, 1997.
- Hume, David. *The philosophical works of David Hume*. London: Edinburgh, 1826.
- Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen - Erster Theil - Prolegomena zur reinen Logik*. Leipzig: Veit, 1900.
- . *Logische Untersuchungen - Zweiter Theil - Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. 1. Aufl. Halle a. d. S: M. Niemeyer, 1901.
- Huxley, Aldous. *Brave New World*. New York: Harper Perennial Modern Classics, 2006.
- Johannes Paulus II (Papst). *Communio personarum [II]: Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe : Katechesen 1981 - 1984*. St. Ottilien: EOS-Verl., 1985.
- . *Communio personarum [I]: Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan : Katechesen 1979 - 1981*. St. Ottilien: EOS-Verl., 1985.

- Jonas, Hans. *Technik, Medizin und Ethik*. Frankfurt: Insel, 1990.
- . "Gehirntod und menschliche Organbank: zur pragmatischen Umdefinierung des Todes." *Jonas, H.: Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. (Frankfurt aM: Suhrkamp) (1987): 219–241.
- Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Herausgegeben von Theodor Fritsch. Leipzig: Philipp Reclam, 1786.
- . *Kritik der reinen Vernunft*. Werke in sechs Bänden. Insel-Verlag, 1787.
- . *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, und Logik*. Herausgegeben von Karl Rosenkranz und Friedrich Wilhelm Schubert. Leopold Voss, 1838.
- Kany, Roland. *Augustins Trinitätsdenken: Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu "De trinitate"*. Mohr Siebeck, 2007.
- Kleist, Heinrich von. *Sämtliche Werke und Briefe*. Herausgegeben von Helmut Sembdner. München: Hanser, 1993.
- Krieg, Max. *Fritz Mauthners Kritik der Sprache: eine Revolution der Philosophie*. 2. Aufl. München: G. Müller, 1914.
- Ledić, Juraj-D. *Heideggers »Sach-Verhalt« und Sachverhalte an sich. Studien zur Grundlegung einer kritischen Auseinandersetzung mit Heideggers Seinsbegriff*. Frankfurt a. M: Ontos, 2009.
- Levita, David J. de. *Der Begriff der Identität*. Frankfurt a. M: Suhrkamp, 2002.
- Locke, John. *An essay concerning human understanding*. London, 1823.
- Mauthner, Fritz. *Wörterbuch der Philosophie: neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. Bd. 2. 2. Aufl. Leipzig, 1923.
- Mollaret, P., und M. Goulon. "Le coma depasse." Nr. 101. *Revue Neurologique* (1959): 3-15.
- Mühlen, Heribert. *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus: Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person*. Werl (Westf.): Dietrich-Coelde-Verl., 1954.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Die fröhliche Wissenschaft: ("la gaya Scienza")*. E. W. Fritsch, 1887.
- Ostler, Heinrich. *Die Psychologie des Hugo von St. Viktor: Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie in der Frühscholastik*. Münster: Aschendorff, 1906.
- Pascal, Blaise. *Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées)*. Übersetzt von Ewald Wasmuth. Berlin: Verlag Lambert Schneider, 1963.
- Pfänder, Alexander. *Logik*. 3. Aufl. Tübingen: M. Niemeyer, 1963.
- Platon. *Philosophische Bibliothek, Sämtliche Dialoge, 7 Bände*. Sonderausgabe der Philosophischen Bibliothek. Hamburg: Meiner, 2004.

- . *Platons Werke*. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher. Berlin: G. Reimer, 1856.
- Pollio, Karl Lorentzen Vitruvius. *Marci Vitruvii Pollionis de Architectura Libri Decem*. BiblioBazaar, LLC, 2009.
- Popper, Karl R., und John C. Eccles. *Das Ich und sein Gehirn*. München: Piper, 2008.
- Probst, Charles. "Hirntod und Organtransplantation." 19. Jahrgang; Ausgabe 2 (Juni 1997): 4-13.
- Rohde, Erwin. *Psyche; Selencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. 4. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1907.
- Sandywell, Barry. "The text of Anaximander: The Apeiron-Fragment." In *Presocratic reflexivity: the construction of philosophical discourse c. 600-450 BC*, 138ff. Routledge, 1996.
- Scheler, Max. "Über Scham und Schamgefühl." In *Schriften aus dem Nachlass - Zur Ethik und Erkenntnislehre*, 53ff. Der Neue Geist Verlag, 1933.
- Schwab, Stefan, Derk Krieger, und Wolfgang Müllges. *Neurologische Intensivmedizin*. 1. Aufl. Berlin: Springer, 1999.
- Schwarz, Balduin. *Der Irrtum in der Philosophie - Untersuchungen über das Wesen, die Formen und die psychologische Genese des Irrtums im Bereiche der Philosophie, mit einem Überblick über die Geschichte der Irrtumsproblematik in der abendländischen Philosophie*. Münster i. W: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1934.
- . *Wahrheit, Irrtum, Und Verirrungen: Die sechs Grossen Krisen und sieben Ausfahrten der Abendländischen Philosophie: Gesammelte Aufsätze*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996.
- Scotus, Johannes Duns. *Über die Erkennbarkeit Gottes: Texte zur Philosophie und Theologie*. Meiner, 2002.
- Seidl, Horst. *Vom Dasein zum Wesen des Menschen: Erörterungen zur philosophischen Anthropologie zwischen Tradition und Gegenwart*. Olms, Georg, 2001.
- Seifert, Josef. *Back to Things in Themselves: A Phenomenological Foundation for Classical Realism*. 2. Aufl. Studies in classical and phenomenological realism. Boston: Routledge & K. Paul, 1997.
- . "Brain death and euthanasia." *Philosophy and Medicine* 66 (2000): 201-228.
- . *Das Leib-Seele-Problem und die Gegenwärtige philosophische Diskussion: Eine systematisch-kritische Analyse*. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
- . *Der Streit um die Wahrheit: Wahrheit und Wahrheitstheorien. De Veritate - Über die Wahrheit*. 2. Ontos, 2009.
- . *Die realistische Phänomenologie als Rückgang auf Platon und als kritische Reform des Platonismus* "Aletheia VI (Theory of Knowledge and Ethics) (1993-1994): 116-

162.

- . „Dimensionen und Quellen der Menschenwürde.“ In *Menschenleben – Menschenwürde. Interdisziplinäres Symposium zur Bioethik*, herausgegeben von Walter Schweidler, A. Neumann, und Eugen Brysch, 67ff. 1. Aufl. Hamburg: Lit-Verlag, 2002.
- . *Discours des Méthodes - The Methods of Philosophy and Realist Phenomenology*. Frankfurt am Main: Ontos, 2009.
- . *Erkenntnis Objektiver Wahrheit: Die Transzendenz Des Menschen in D. Erkenntnis*. 2. Aufl. Salzburg: Putstet, 1976.
- . *Essere E Persona: Verso Una Fondazione Fenomenologica Di Una Metafisica Classica E Personalistica*. 1. Aufl. Pubblicazioni del Centro di ricerche di metafisica 6. Milano: Vita e pensiero, 1989.
- . *Gott als Gottesbeweis: Eine Phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996.
- . *Gott als Gottesbeweis: Eine Phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*. 2. Aufl. Heidelberg: C. Winter, 2000.
- . *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*. Salzburg: Pustet, 1973.
- . „Person und Individuum - über Hans Urs von Balthasars Philosophie der Person und die philosophischen Implikationen seiner Dreifaltigkeitstheologie,“ Nr. 13. Forum katholische Theologie (1997): 81-105.
- . *Sein und Wesen*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 1996.
- . *Überwindung des Skandals der reinen Vernunft: Die Widerspruchsfreiheit der Wirklichkeit - trotz Kant*. Alber-Reihe Philosophie. Freiburg: Alber, 2001.
- . *Wahrheit und Person: Vom Wesen der Seinswahrheit, Erkenntniswahrheit und Urteilswahrheit. De Veritate - Über die Wahrheit I*. Frankfurt: Ontos, 2009.
- . *What Is Life?: The Originality, Irreducibility, and Value of Life*. Rodopi, 1997.
- Shakespeare, William. *The Riverside Shakespeare*. Herausgegeben von G. Blakemore Evans. Houghton Mifflin Harcourt, 1997.
- Shewmon, Alan. „"Hirnstammtod", "Hirntod" und Tod: Eine kritische Re-Evaluierung behaupteter Äquivalenz.“ In *Menschenleben - Menschenwürde. Interdisziplinäres Symposium zur Bioethik*, 293-316. Münster - Hamburg - London: Lit, 2003.
- . „Is "Brain Death" actually Death? An Autobiographical Conceptual Itinerary.“ *Aletheia: International Yearbook of Philosophy: Ethics and Medicine* VII (2002): 287-320.
- . „Wachkoma und Bewusstsein.“ In *Was den Mensch zum Menschen macht: eine Gesprächsreihe zur Bioethik-Diskussion*, 71-81. Münster - Hamburg - London: Lit,

2003.

———. “The brain and somatic integration: insights into the standard biological rationale for equating brain death with death.” *Journal of Medicine and Philosophy* 26, Nr. 5 (2001): 457–478.

Siebert, Annerose. *Wahn der Vollkommenheit?* Münster: Lit, 1999.

Siewerth, Gustav. *Der Mensch und sein Leib*. 2. Aufl. Einsiedeln: Johannes, 1953.

Spaemann, Robert. “Is brain death the death of the human being? On the current state of debate.” In *The Signs of Death*, herausgegeben von H.E. Msgr. Marcelo Sánchez Sorondo, 130ff. Vatican City: Päpstliche Akademie der Wissenschaften, 2006.
http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdscien/documents/rc_pa_acdscien_doc_20020103_index_general_en.html.

———. “Ist der Hirntod der Tod des Menschen? Zum Stand der Debatte.” In *Normkultur versus Nutzenkultur*, herausgegeben von Thomas S. Hoffmann und Walter Schweidler, 457–470. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2006.

———. *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*. 2. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta, 2006.

———. “Sind alle Menschen Personen?.” In *Menschenleben - Menschenwürde. Interdisziplinäres Symposium zur Bioethik*, herausgegeben von Walter Schweidler, Herbert A. Neumann, und Eugen Brysch, 45-50. Münster - Hamburg - London: Lit, 2003.

Stein, Edith. *Der Aufbau der menschlichen Person: Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*. 1. Aufl. Gesamtausgabe 14. Freiburg (i. Br.) Basel, Wien: Herder, 2004.

———. *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Freiburg i.Br.: Herder, 1950.

———. *Zum Problem der Einfühlung*. Bd. 5. 1. Aufl. Edith Stein Gesamtausgabe. Freiburg (i. Br.) Basel, Wien: Herder, 2008.

Stockhausen, Alma von. *Die Inkarnation des Logos - Der Angelpunkt der Denkgeschichte*. 3. Aufl. Weilheim-Bierbrunn: Gustav-Siewerth-Akad, 2008. <http://www.siewerth-akademie.de/dokumente/inkarnation-auf3-3008.pdf>.

Sukopp, Thomas. *Menschenrechte: Anspruch und Wirklichkeit. Menschenwürde, Naturrecht und die Natur des Menschen*. 1. Aufl. Tectum Verlag, 2003.

Tröndle, Herbert. “Der Hirntod, seine rechtliche Bedeutung und das neue Transplantationsgesetz.” In *Festschrift für Hans Joachim Hirsch zum 70. Geburtstag am 11. April 1999*, 779-793. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

Vitruvius, Marc. *De architectura libri X*. Gothae: H. Scheube, 1857.

Wald, Berthold. *Person und Handlung bei Martin Luther*. Weilheim-Bierbrunn: Gustav-Siewerth-Akademie, 1993.

———. *Substantialität und Personalität*. Paderborn: Mentis, 2005.

Waldstein, Michael. "Expression and Knowledge of Other Persons." *Aletheia II* (1981): 125-129.

Wenisch, Fritz. *Die Philosophie und ihre Methode*. Salzburg: Universitätsverlag Anton Pustet, 1976.

Wissenschaftlicher Beirat der Bundesärztekammer. "Richtlinien zur Feststellung des Hirntodes" 95, Nr. 30. *Deutsches Ärzteblatt* (Juli 24, 1998): 53-60.

Wojtyla, Karol. *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*. Übersetzt von August Berz. München: Kösel-Verlag, 1979.

———. *Person und Tat*. Übersetzt von Anna-Teresa Tymieniecka. Freiburg: Herder, 1987.

Zeising, Adolf. *Neue Lehre von den Proportionen des menschlichen Körpers, aus einem bisher unerkannt gebliebenen, die ganze Natur und Kunst durchdringenden morphologischen Grundgesetze entwickelt und mit einer vollständigen historischen Übersicht der bisherigen Systeme*. Leipzig: Rudolf Weigel, 1854.