

Was macht den Begriff der Person so besonders schwierig?

FÜR M. W. UND ST. F.

Der Begriff der Person ist verwirrend. Woran liegt das?

Begriffe können uns auf unterschiedliche Weise in Verwirrung stürzen. Manche – so mag es scheinen – handeln von für uns grundsätzlich Undenkbarem. Als Beispiel mag der Begriff der Unendlichkeit dienen; Theologen kennen gewiss auch andere. Zweitens gibt es Begriffe, die sich – wie es scheint – auf eine merkwürdige Weise als analysewidrig erweisen. Zwar sind sie – nicht nur dem ersten Anschein nach – harmlose, in ihrer gewöhnlichen Verwendung brav funktionierende Begriffe, die niemand für unzerlegbare Grundbegriffe halten möchte. Wir beherrschen sie lässig, und wir sind uns völlig darüber im Klaren, welches ihre wichtigsten Bestandteile sind; aber darüber hinaus enthalten sie offenbar einen allerletzten Begriffsbestandteil, der sich beharrlich unserem Versuch verweigert, ihn explizit zu machen. Der Begriff des Wissens ist hierfür ein Beispiel. Es ist weitgehend unumstritten, dass er die Begriffe des Wahrseins und des gerechtfertigten Fürwahrhaltens enthält; und es ist ebenfalls weitgehend unumstritten, dass Wissen nicht einfach darin besteht, etwas Wahres mit guten Gründen für wahr zu halten. Doch niemand vermochte es bisher zu sagen, was genau außerdem noch im Begriff des Wissens enthalten ist. Er enthält, so scheint es, noch etwas, etwas Rätselhaftes, das wir – wie es scheint – einfach nicht anzugeben vermögen. Drittens gibt es Begriffe, die bei näherer Betrachtung paradox wirken, obgleich sie höchst bieder und artig zu sein scheinen. Nehmen wir den Begriff des Uninteressantseins. Er lässt sich ohne Weiteres auch im Komparativ und im Superlativ verwenden. Aber ist das uninteressanteste Ereignis aller Zeiten nicht ipso facto eines, das interessant ist? Mich persönlich jedenfalls würde es sehr interessieren; es würde mich nicht bloß interessieren zu erfahren, welches Ereignis das ist, sondern es selbst wäre für mich, gerade als das uninteressanteste, interessant. Oder nehmen wir den Begriff der Überzeugung. Jeder hält jede seiner Überzeugungen für wahr (darin besteht ja gerade das Überzeugtsein); und jeder vernünftige Mensch nimmt an, dass einige seiner Überzeugungen falsch sind. Oder nehmen wir den Begriff der Wahrheit selbst. Das

sogenannte Lügner-Paradox ist seit Jahrtausenden bekannt und ungelöst: »Was ich hiermit sage, ist nicht wahr.« Oder nehmen wir irgendeinen der ungezählten Begriffe, für die sich ein *Sorites*-Paradox konstruieren lässt, wie berühmtermaßen für den Begriff des Haufens selbst.¹

Die begrifflichen Verwirrungen, in die uns der Personbegriff verstrickt, sind nach meinem Eindruck von ganz und gar anderem Zuschnitt. Es ist, zumindest *prima facie*, nicht so, als wäre das Personsein etwas für uns grundsätzlich Undenkbares; oder so, als enthielte es einen mysteriösen »allerletzten« Begriffsbestandteil, der uns noch zur Komplettierung der Explikation fehlt (eher ist es doch so: Uns fehlen schon die unkontroversen ersten Bestandteile, mit denen wir anfangen könnten). Und wir haben, so weit ich sehe, bisher auch keinen zwingenden Grund anzunehmen, dass der Begriff paradoxbehaftet ist.

Warum stürzt uns der Personbegriff überhaupt in Verwirrung? Schließlich ist das Wort »Person«, in seiner gewöhnlichen Verwendung², doch anscheinend nichts deutlich anderes als eine Singularform für das Wort »Leute«. Es bezeichnet Menschen wie Sie und mich. Wenn wir es, unter normalen Gegebenheiten, mit einem Menschen zu tun haben, dann haben wir es mit einer Person zu tun; es bedarf keiner Zusatzinformation über besondere Merkmale dieses speziellen Menschen, um nun noch den »weiteren« Schluss zu ziehen, er oder sie sei eine Person. In Abwesenheit sehr gewichtiger Anhaltspunkte, die dagegen sprächen, oder sehr gewichtiger Gründe, sich des Urteils zu enthalten, ist die Präsumtion, dass der Mensch, mit dem wir es zu tun haben, eine Person ist, nicht nur epistemisch zulässig oder vernünftig – vielmehr ist sie moralisch geboten.³ Wir sind, *ceteris paribus*, gehalten, Menschen als Personen anzuerkennen.

Demnach bringt die richtige *Anwendung* des Begriffs der Person – in einem uns vertrauten, gewöhnlichen konkreten Fall – keine größeren Probleme mit sich als die, die darin liegen mögen, Leute als Leute zu erkennen:

¹ Mancher wird vermuten, *Person* sei ein vager Begriff, d. h. einer, der Grenzfälle zulässt. Und dass er mithin für *sorites*-artige Paradoxe anfällig sei. Ich habe da meine Zweifel. Die traurige Wahrheit ist meines Erachtens, dass der Personbegriff derart undurchsichtig ist, dass sich nicht einmal mit Bestimmtheit sagen lässt, ob er vage ist oder nicht.

² Ausgeklammert sei damit insbesondere auch die Verwendung im Sinne von *juristische Person*. Einen guten Eindruck von den explikativen und ontologischen Schwierigkeiten, die der Begriff der juristischen Person mit sich bringt, gibt Strobach, Niko, »Juristische Personen«, in: *Institutionen und ihre Ontologie*, hg. von G. Schönrich, Frankfurt 2005, 189–210.

³ Man beachte dabei, dass eine Präsumption nicht einfach bloß eine sei's auch noch so plausible Annahme ist. Whately hat es – reichlich lehrmeisterlich, aber sachlich sehr passend – so gefasst: »Gemäß der korrektesten Verwendung dieses Ausdrucks bedeutet eine »Präsumption« zugunsten einer Annahme nicht (wie man sich manchmal irrtümlich ausmalte) ein Überwiegen der Wahrscheinlichkeit zugunsten dieser Annahme, sondern eine derartige *Präokkupation* des Gebiets, dass sich aus ihr ergibt, dass sie festen Bestand hat, bis irgendein hinreichender Grund gegen sie ins Feld geführt wird; kurz, dass die *Beweislast* auf Seiten dessen liegt, der sie

als normale Mitglieder der menschlichen Spezies. Der *Begriff selbst* hingegen ist außerordentlich problembeladen. Zumindest bereitet es einige Schwierigkeiten, in schlichten Worten (oder von mir aus auch in anderen) anzugeben, was eine Person ist – und sei's auch nur im grundlegendsten und dürresten Sinn des Wortes »Person«.

★

An dieser Stelle ist ein Wort zur Klärung passend, das selbst im Lichte der besten gegenwärtigen mir geläufigen philosophischen Diskussionen um Personalität angeraten scheint.⁴ Wenn ich im Folgenden vom Begriff der »Person« (oder, austauschbar, von dem des »Personseins« oder der »Personalität«) spreche, dann habe ich damit keinen psychologischen Begriff im Sinn. *Person*, wie von mir hier betrachtet, ist ein ontologischer Begriff. Er soll eine spezielle Sorte von Entitäten kategorisieren: eine Sorte, die der Erwägung wert ist, wenn die ontologische Frage gestellt wird: Was für Einzeldinge gehören zum Ur-Inventar der Welt, wie sie uns bekannt ist? In Antwort auf diese Frage erwähne ich, ohne jeden Anspruch auf Originalität, folgende Kandidaten: physikalische Körper, Felder, Ereignisse, abstrakte Einzeldinge (Mengen, Zahlen, Propositionen, vielleicht noch andere) und ... Personen. Wohlgermerkt, ich stelle hier keine steile ontologische These auf. Ich behaupte nicht, Personen seien, in der Tat und letzten Endes, Einzeldinge, die zum Ur-Inventar der Welt-wie-wir-sie-kennen gehören, die sich also nicht zurückführen lassen auf Kombinationen von grundlegenderen Einzeldingen. Vielmehr möchte ich sie schlicht zu den Entitäten rechnen, die ernsthaft in die engere Wahl genommen werden sollten. (Descartes zum Beispiel hat sie, wie wir noch sehen werden, zwar als Kandidaten erwogen, entschied sich dann aber dazu, ihnen nicht den ontologischen Ehrenstatus irreduzibler Einzeldinge zuzubilligen.)

Dieser ontologische Begriff der Person jedoch sollte so rein und karg wie möglich gehalten werden. Insbesondere sollte er nicht mit irgendeinem psychologischen Begriff vermischt werden – gleichgültig, wie scheinbar eng dieser mit ihm verwandt ist: wie zum Beispiel der Begriff der Persönlichkeit. Eine Persönlichkeit ist, nach meinem Verständnis, etwas, das eine Person *hat*. Eine Persönlichkeit ist kein Einzelding, sondern ein Universale, das verschiedene Personen – zumindest im Prinzip – gemeinsam haben können.⁵

bestreiten möchte.« (Whately, Richard, *Elements of Rhetoric*, 1828, zitiert nach: ⁶1841, 120; die Hervorhebungen sind von Whately.) Zu einer Skizze einer Theorie der Präsomption siehe Scholz, Oliver, *Verstehen und Rationalität*, Frankfurt a. M. 1999, 148–159.

⁴ Ich denke dabei an Autoren wie zum Beispiel: Bernard Williams, Robert Nozick, David Lewis, Derek Parfit und Martine Nida-Rümelin.

⁵ Und selbst wenn Persönlichkeiten, gewaltsam, als Einzeldinge konstruiert würden, wären die herbeikonstruierten Einzeldinge dennoch solche einer andern Art als der der Personen.

Kurz, es geht mir nicht darum, dass *Person* und *Persönlichkeit* verschiedene Begriffe sind (das ist banal), sondern ich möchte darauf aufmerksam machen, dass in den innigen Beziehungen zwischen diesen beiden Begriffen sozusagen eine klare logische Richtung obwaltet: *Persönlichkeit* ist begrifflich auf *Personalität* angewiesen, aber nicht umgekehrt.⁶

Der dürre ›ontologische‹ Begriff der Person, um den es mir zu tun ist, ist in einer sehr weitreichenden Manier psychologisch neutral oder indifferent. Durch ihn ist, zum Beispiel, die begriffliche Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass ein und dieselbe Person ihre *Persönlichkeit* abrupt und vollständig ändert. (*Menschlichen* Personen mag das natürlich dennoch *naturgesetzlich* unmöglich sein.) Psychische Ähnlichkeit, Kontinuität und bewusste Selbstzugänglichkeit über die Zeit hinweg sind keine *begrifflichen* Merkmale personaler Identität; auch wenn sie de facto Merkmale menschlich-personaler Identität sein sollten. Letzteres anzunehmen haben wir guten Grund. Sobald uns an einem Menschen, von einem Moment zum nächsten, ein sehr tiefgreifender *Persönlichkeitsbruch* begegnete, hätten wir guten Grund, uns auch zu fragen, ob vielleicht die Person nicht mehr dieselbe ist.

Aber, und darauf kommt es mir hier an, es gibt einen basalen ›ontologischen‹ Personbegriff, durch den wir selbst in Fällen abrupter tiefstgreifender *Persönlichkeitsveränderung* (totaler Erinnerungsverlust, total neue Verhaltensweisen usw.) nicht dazu genötigt sind, die transtemporale Identität der betroffenen *Person* ipso facto in Abrede zu stellen. Aus dem dürren Personbegriff, den ich hier (gegen die kräftig bis milde psychologisierende Tradition von Locke bis Lewis und Parfit) geltend mache, ist für solche Fälle schlicht nichts zu holen. Er schweigt sich darüber aus: Mag sein, eine neue Person tritt in ihnen auf; mag sein, die alte bleibt und hat unbegreiflicherweise plötzlich eine andere *Persönlichkeit*. Ich beharre auf diesem ›ontologischen‹ Begriff, weil ich ihn für einen unserer natürlichen halte.⁷ Und weil er grundlegender ist.

★

Etwas, das an dem Begriff der Person zutiefst verwirrend ist, ist dies: sein unerschöpflicher Reichtum. Selbst der basale und dürrste, ›ontologische‹, Begriff der Person ist unerschöpflich vielfältig. Und es ist völlig unklar, wel-

⁶ Man mag verlockt sein anzunehmen, zumindest der spezifischere Begriff der menschlichen Person umfasse das Haben einer *Persönlichkeit*. Aber selbst das erscheint mir zweifelhaft. Vielleicht ist es nur unser Begriff einer *normalen* (oder jedenfalls *nicht beklagenswert reduzierten*) menschlichen Person, zu dem *Persönlichkeit* als Merkmal gehört.

⁷ Keineswegs sei bestritten, dass uns andere, ›psychologische‹, Personbegriffe ebenfalls natürlich sind. Mit ihnen werde ich mich im Folgenden nicht beschäftigen. – Ein wenig ausführlicher habe ich den Unterschied zwischen *Person* und *Persönlichkeit* behandelt in: »Ich, mein Gehirn und mein Geist: Echte Unterschiede oder falsche Begriffe?«, in: Elsner, N./Lüer, G. (Hg.), *Das Gehirn und sein Geist*, Göttingen 2000, 221–243, insb. 227–231.

che seiner Merkmale Kernbestandteile sind – und welche eher an den begrifflichen Rand gehören oder vielleicht sogar nur als von anderen abgeleitet zu betrachten sind.

Um dieses philosophisch reichlich betrübliche Faktum wird es im Folgenden gehen. Ich werde zunächst, sehr kurz, versuchen, einige Belege dafür zu geben, dass es sich tatsächlich so verhält. Ich werde dann versuchen, eine Erklärung für diese Tatsache zu geben. Und ich möchte – nicht ganz so kurz, aber immer noch zu kurz – versuchen, diese Erklärung durch zwei Beispiele aus der Philosophiegeschichte illustrativ zu untermauern. Am Ende werde ich, dann wieder ganz kurz, einen Vorschlag dazu wagen, was man ins Auge fassen sollte, wenn man (wie Michael Welker) das Ziel verfolgen möchte, einen komplexen Begriff menschlichen Personseins wiederzuerlangen.

Betrachten wir die folgende, ziemlich zufällig zusammengestellte Auflistung von Merkmalen, die von unterschiedlichen Denkern akzentuiert wurden, die den Begriff der Person in ihren Theorien zur Anwendung gebracht haben. Eine Person, so heißt es,

- 1 sei ein verstandesfähiges Individuum
- 2 sei verantwortlich für ihr Tun
- 3 habe Würde
- 4 sei kein etwas (*»quid«*), sondern ein jemand (*»quis«*)
- 5 sei frei
- 6 sei eine Einheit aus einem Leib und einer Seele (einem Geist)
- 7 sei alles, dem Worte und Taten von Menschen zuschreibbar sind
- 8 sei ein intelligenter Akteur, des Gesetzes fähig, des Glücks und des Leids
- 9 sei ein von Sachen durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen, ein Zweck an sich und ein Gegenstand der Achtung
- 10 sei eine Entität, der sich sowohl geistige als auch körperliche Eigenschaften zuschreiben lassen
- 11 sei fähig, andere als Personen zu behandeln
- 12 sei zu sprachlicher Verständigung fähig
- 13 habe Bewusstsein und Selbst-Bewusstsein
- 14 sei der Intentionalität zweiter Stufe fähig (sei im Besonderen solcher Wünsche zweiter Stufe fähig, die die Vorbedingung eines freien Willens seien).

Viele dieser Merkmale wirken nicht weniger begrifflich anspruchsvoll als *Personalität* selbst; viele sind vage. Einige mögen durchaus bestreitbar sein. (Gegen 11 zum Beispiel lässt sich einwenden, dass es Formen des Autismus gibt – jedenfalls ist dies immer mal wieder zu lesen –, durch die der Betroffene nicht in der Lage ist, andere als Personen zu behandeln; aber wir wären wohl nicht von vornherein bereit, jedem von einer solchen Krankheit

Befallenen *ipso facto* das Personsein abzusprechen.⁸⁾ Einige dieser Merkmale hängen offenkundig von andern ab; diese Liste ließe sich also verkürzen. Aber noch viel offenkundiger – und für unsere Zwecke auch viel wichtiger – ist dies: Nichts an dieser Liste gibt uns Anlass zu der Annahme, sie sei vollständig. Diese Liste ist eine offene Ansammlung reichlich heterogener Begriffsmerkmale, und nach allem, was wir wissen, ist sie *wesentlich* offen.

Einerseits scheint Personalität etwas Unkompliziertes zu sein; jedenfalls bereitet es uns keine besonderen Schwierigkeiten, Personen von allem andern in der Welt zu unterscheiden. Andererseits haben wir keine klare Idee davon, welches die entscheidenden Begriffsmerkmale der Personalität sind. Beim Nachdenken drängen sich uns schlicht zu viele und zu verschiedenartige Merkmale auf, als dass wir hoffen könnten, zu größerer Klarheit darüber zu gelangen, was wir mit »Person« eigentlich meinen. Und mehr noch: Es scheint unbestreitbar, dass wir bei weiterem Nachdenken zu noch andern gelangen mögen, die ebenfalls als relevante Begriffsmerkmale zu betrachten wären. Zudem haben wir keinerlei Grund zu der Vermutung, das Wort »Person« sei vieldeutig. Es wäre abwegig zu sagen, die oben aufgelisteten Merkmale wiesen auf unterschiedliche Wortbedeutungen hin. »Person« ist offenkundig kein Wort wie »Bank« (Sitzgelegenheit/Finanzdienstleistungsinstitut). Dass »Person« so rein gar nichts von einem Homonym an sich hat, ist es ja gerade, was die wesentliche Offenheit der mit dem Wort assoziierbaren Begriffsmerkmale zu einem *embarrassment of riches* macht.

⁸ Ich neige zu der Annahme, dass Person kein Begriff mit eingebautem Qualitätsstandard, kurz: *QS-Begriff*, ist. Das Kennzeichen eines solchen Begriffs ist dies: Es gehört zu seiner Beherrschung, dass man hinsichtlich der unter ihn subsumierbaren Entitäten deren Klassifizierbarkeit als unterschiedlich gute Exemplifizierungen des Begriffs anerkennt. Wenn B ein QS-Begriff ist, dann gilt mithin: Jemand hat B höchstens dann vollständig gemeistert, wenn er auch eine passende Familie von Begriffen wie die folgende gemeistert hat: *ein exzellentes B, ein gutes B, ein mittelprächtiges B, ein lausiges B* und so weiter. (Man beachte: QS-Begriffe sind nicht *ipso facto* wertend, stehen aber zu wertenden in einer innigen Beziehung.) – Ein Beispiel für einen QS-Begriff ist *Argument*. Niemand hat vollständig verstanden, was ein Argument ist, der keine Idee davon hat, dass oder wie sich Argumente hinsichtlich ihrer Qualität (als Argumente) einordnen lassen. Hingegen mag jemand sehr wohl wissen, was ein logischer Beweis ist, ohne auch nur dazu bereit zu sein, solche Beweise hinsichtlich ihrer Qualität (als logische Beweise) unterschiedlich zu klassifizieren. Mithin ist *logischer Beweis* kein QS-Begriff.

Ich bin mir nicht sicher, was im Hinblick auf Person zu sagen ist. Aber ich halte dies für eine interessante Frage. Denn ich vermute, dass sich aus der entgegengesetzten Annahme, *Person* sei ein QS-Begriff, Argumente – gute Argumente – gegen einen psychologisch neutralen Person-Begriff entwickeln lassen, den ich für grundlegend halte. (Unbezweifelbar sind viele personale Begriffe, d. h. Begriffe, deren logisches Subjekt eine Person sein muss, QS-Begriffe; aber das wiederum ist kein unmittelbarer Hinweis darauf, dass *Person* einer ist.)

Wie ist dieser unersprießliche Überreichtum des Begriffs der Person zu erklären? Eine Antwort auf diese Frage ist historischer Art. Über die Jahrhunderte hinweg wurde dieser Begriff von verschiedenen Denkern als theoretisches Werkzeug verwendet, um ganz unterschiedliche Probleme zu lösen: metaphysische, theologische und ethische; und in den unterschiedlichen Reaktionen unterschiedlicher Denker, mit ganz unterschiedlichen theoretischen Ansätzen, auf die Vielzahl unterschiedlicher Probleme wurden ganz unterschiedliche Merkmale als die begrifflichen Charakteristika des Personseins akzentuiert. Das Wort »Person« war seit sehr langer Zeit eben auch ein technischer, oder semi-technischer, Begriff ganz und gar unterschiedlicher hochtheoretischer Ansätze zur Lösung sehr disparater Probleme.

Dies möchte ich im Folgenden an zwei Beispielen aus der Philosophiegeschichte illustrieren, die ich für aufschlussreich halte. Ich hoffe, in ihnen einige Aspekte der Komplexität und Heterogenität des auf uns gekommenen Personbegriffs freizulegen, der zum Teil auch von Denkern wie Descartes und Locke mitgebildet, neugebildet und vielleicht auch »verbildet« worden ist.



Um zu verstehen, welche Rolle der Personbegriff in Descartes' Theorie des Menschen spielt, ist zu berücksichtigen, dass der Mensch gemäß seiner Metaphysik zwei Entitäten umfasst, die real verschieden sind: den Körper und den Geist (die Seele). Der Körper ist eine materielle, der Geist eine immaterielle Substanz; und dass die beiden real verschieden sind, heißt: Sie können ohne einander existieren. Man beachte dabei, dass diese reale Verschiedenheit kein faktisches Getrenntsein ist, sondern dessen Möglichkeit: Zwei Substanzen nennt Descartes real verschieden, wenn sie getrennt werden können, »zumindest von Gott« [ATVII 78].⁹ In der *Sechsten Meditation* präsentiert Descartes die definitive Version seines berühmten Beweises der realen Verschiedenheit von Körper und Geist.¹⁰ Der entscheidende Dreh des extrem knappen Beweises ist die Prämisse des Cartesischen Denkers, der in den *Meditationen* stellvertretend für uns alle denkt, dass er sich selbst klar&deutlich¹¹ als eine denkende Substanz ohne Ausdehnung begreifen

⁹ Zur Zitierweise: Die Schriften Descartes' werden nach der Ausgabe von Charles Adam und Paul Tannery, *Œuvres de Descartes* (Neuaufgabe Paris 1973) zitiert; die Angabe »ATVII 78« verweist auf Seite 78 des siebten Bands dieser Ausgabe.

¹⁰ Eine Analyse und Kritik dieses Beweises gebe ich in: »Die erste moderne Konzeption mentaler Repräsentation«, in: Meixner, U./Newen, A. (Hg.), *Seele, Denken und Bewusstsein – Zur Philosophie des Geistes von Platon bis Husserl*, Berlin/New York 2003, 153–196, insb. 159–167.

¹¹ Die Schreibweise »klar&deutlich« soll daran erinnern, dass es sich hier um einen Cartesischen Terminus technicus handelt. Zunächst einmal: Eine Idee, oder Perzeption, ist *klar*, wenn sie lebhaft ist (wie die Idee des Schmerzes, wenn man starke Schmerzen hat); sie ist *deutlich*,

kann und den Körper klar&deutlich als eine ausgedehnte Substanz ohne Denken. Wann immer eine Sache klar&deutlich ohne eine andere begriffen werden kann, hätte Gott diese Sachen getrennt voneinander schaffen können. Folglich sind der Denker und sein Körper real verschieden; und das heißt: Beide können ohne einander existieren.

Das ist, für Descartes, eine metaphysische Tatsache. Aber Metaphysik ist nicht alles im Leben. Gerade auch für Descartes nicht. Im Gespräch mit dem Theologen Frans Burman sagt er am 16. April 1648: »Es ist zu beachten, dass man sich nicht [allzu sehr] in die *Meditationen* vertiefen sollte, auch nicht in metaphysische Themen, deren Kommentare und dergleichen. Erst recht sollte man diese Themen nicht noch einmal tiefschürfender angehen, als der Autor [also Descartes selbst] dies getan hat; denn er selbst hat sie tiefschürfend genug in Angriff genommen. Vielmehr reicht es aus, sie einmal allgemein zur Kenntnis zu nehmen und dann der Schlussfolgerung eingedenk zu sein. Andernfalls lenken sie den Geist zu sehr von den physischen und sinnlich wahrnehmbaren Dingen ab und machen ihn unfähig, sich mit diesen zu beschäftigen. Doch es ist im höchsten Maße wünschenswert, dass Menschen gerade dies [sich mit den physischen und sinnlich wahrnehmbaren Dingen beschäftigen] tun, denn daraus ergibt sich eine Fülle von Nutzen für das Leben« (AT V 165). – Ähnlichen Rat hatte er der Prinzessin Elisabeth in einem Brief vom 26. Juni 1643 gegeben: »... ich glaube, daß es sehr notwendig ist, die Prinzipien der Metaphysik einmal im Leben gut begriffen zu haben, denn sie geben uns die Kenntnis von Gott und von unserer Seele. Auch glaube ich, daß es sehr schädlich wäre, den Verstand häufig mit dem Meditieren über diese Dinge zu beschäftigen, ...« (AT III 695).

Die metaphysische Konklusion, dass unser Geist und unser Körper verschiedene Entitäten sind, ist nicht leicht damit in Einklang zu bringen, wie wir uns selbst erleben. Doch diese Konklusion ist unabweisbar wahr. Sie ist durch einen metaphysischen Beweis als absolut gewiss erwiesen; daran beißt für Descartes keine Maus einen Faden ab. Aber das ist eben das, und nur das: Metaphysik, das Terrain des reinen Verstandes. Wie wir uns selbst erleben, das ist etwas anderes. Descartes gesteht zu – ja, legt größten Wert darauf –, dass wir uns nicht als aus zwei verschiedenen Entitäten bestehend erleben, sondern als eine Körper/Geist-Einheit. Jedoch ist diese Einheit nichts, das zum ontologischen Ur-Inventar der Wirklichkeit gehörte: Es gibt keine dritte

wenn sie scharf von allen andern Ideen abgesondert ist (die Idee des Schmerzes ist, laut Descartes, gerade nicht deutlich, denn wir haben eine Tendenz, die Idee des Schmerzes selbst mit der Idee von etwas Schmerzhaftem in der Schmerzursache zu vermengen). – Der Terminus »klar&deutlich« hat jedoch eine ganz besondere Bedeutung für Descartes. Er ist für solche Ideen (Perzeptionen, Gedanken) reserviert, die man deshalb nicht für Fehlrepräsentationen halten kann, weil diese Annahme offenkundig widersinnig wäre.

Basal-Entität, namens »Körper/Geist-Einheit«, die zu unserm Körper und unserm Geist noch hinzukäme. Wenn es darum geht, eine metaphysische Bestandsaufnahme der wirklich existierenden Entitäten zu machen, dann gibt es, streng genommen, nur die beiden Substanzen, Körper und Geist – und die sind wirklich verschiedene Substanzen, wie innig auch immer sie miteinander zusammenhängen mögen. Mithin erleben wir uns – indem wir uns als Körper/Geist-Einheit erleben – in einer Weise, die den metaphysischen Letztgegebenheiten nicht entspricht.

Es ist nun genau diese Körper/Geist-Einheit, die Descartes als *Person* bezeichnet. Jeder verspüre (*éprouve*), ohne zu philosophieren, beständig in sich selbst, schreibt er der Prinzessin im selben Brief, dass er »eine einzige Person [*une seule personne*] ist, die einen Körper und ein Denken gemeinsam hat, welche von solcher Natur sind, daß dieses Denken den Körper bewegen und die Geschehnisse fühlen kann, die diesem widerfahren« (AT III 694).

Jedoch liegt darin, dass wir uns selbst als Personen erleben, nach Descartes kein Fehler – zumindest keiner, den wir vermeiden könnten. Wir sind in unserm Selbst-Erleben nicht metaphysisch nachlässig oder oberflächlich. Vielmehr entwickelt Descartes in einem sechs Wochen zuvor verfassten Brief an Elisabeth (AT III 665 ff.) die bemerkenswerte Auffassung, dass unter den »sehr wenigen« angeborenen Grundbegriffen (*notions primitives*), die »nur durch sich selbst verstanden« werden können und die so sind wie ihre Originale, auch der Begriff der Person ist (also der Begriff menschlicher Körper/Geist-Einheit, oder, wie Descartes an der betreffenden Stelle zu formulieren vorzieht: ein Begriff von »der Seele und dem Körper gemeinsam« [*l'ame & le corps ensemble*]). Diese Auffassung ist bemerkenswert – ja, erstaunlich –, weil es ja, wie wir dem Beweis der realen Verschiedenheit entnommen haben, allerletzten metaphysischen Endes nichts, kein wirklich existierendes Ding, gibt, das unter diesen Begriff fällt. Mithin wäre, so scheint es, der Personbegriff, zumindest metaphysisch gesehen, unausweichlich ein systematisch irreführender Begriff.

Wie kommt Descartes damit zurande? Nun, zunächst einmal konstatiert er, dass zwar der Körper und der Geist vom Intellekt klar&deutlich begriffen werden können, während ihre Einheit – die Person – »vom Intellekt allein nur undeutlich erkannt« werde, »sehr klar hingegen von den Sinnen« (AT III 692). Dies ist so zu verstehen: Wir haben zwar sehr starke und lebhaftes Sinnesideen von der Körper/Geist-Einheit, aber diese Ideen liefern niemals echtes Wissen, denn unsere Sinne können uns überhaupt niemals Ideen liefern, die echtes Wissen konstituieren – nicht einmal, wenn sie sehr klar (d. h. sehr stark und lebhaft) sind. Echtes Wissen besteht in der Perzeption klarer&deutlicher Ideen durch den Intellekt. Nur für solche Ideen gilt Gottes Wahrheitsgarantie. Und nur das, wofür wir Gottes Wahrheitsgarantie

haben, wissen wir wirklich. Nur davon haben wir echtes Wissen: *scientia*, Wissen sensu stricto.¹²

Unsere die Körper/Geist-Einheit betreffenden Ideen werden jedoch – dies verdient, noch einmal betont zu werden – gerade nicht klar&deutlich vom Intellekt perzipiert; darauf legt Descartes großen Nachdruck. Sie können mithin kein echtes Wissen stiften. Wenn Descartes also sagt, die Körper/Geist-Einheit werde von den Sinnen »sehr klar« erkannt, dann dürfen wir nicht übersehen, dass diese Erkenntnis bestenfalls Wissen zweiter Klasse ist – oder, ganz streng genommen: kein echtes Wissen ist. Was wir haben, wenn wir uns als Personen erleben, das sind nichts weiter als lebhaftes Sinnesideen – klare Ideen zwar, aber keine klaren&deutlichen Ideen.

Wozu braucht Descartes den Personbegriff, wenn dieser kein echtes Wissen stiften kann und vielleicht sogar, zumindest metaphysisch gesehen, irreführend ist? Nun, um das, was wir heute das Leib/Seele- oder Körper/Geist-Problem zu nennen pflegen, zu lösen – oder aufzulösen: d. h. gar nicht erst zustande kommen zu lassen. Wie stellt Descartes sich das vor? Etwa so: Sobald der Denker sich, nicht ohne metaphysische Anstrengung, die Ideen des Körpers und des Geistes zur Klarheit&Deutlichkeit gebracht und die unerschütterliche Einsicht in ihre reale Verschiedenheit erlangt hat, stellt sich ihm die Frage, wie diese beiden Substanzen – die eine materiell, die andere immateriell – aufeinander einwirken können. Frans Burman fragt ihn im erwähnten Gespräch: »Aber wie kann das sein? Wie kann die Seele vom Körper affiziert werden und umgekehrt, wenn ihre Naturen völlig verschieden sind?« Darauf Descartes: »Das zu erklären ist höchst schwierig. Aber hier reicht die Erfahrung [*experientia*], die hier so klar ist, daß sie sich auf keine Weise bestreiten läßt, ...« (AT V 163). Der Personbegriff macht die Erklärungslücke erträglich; er ist eine primitive, also nicht weiter zergliederbare, Idee, durch die aus ihr selbst begreiflich wird, »wie die Seele das Vermögen hat, den Körper zu bewegen« (AT III 665). Dieses Begreifen der kausalen Interaktion von Körper und Geist ist keine intellektive Einsicht mittels klarer&deutlicher Ideen, sondern ein hinreichend lebhaftes Erleben mittels klarer Ideen, die allerdings undeutlich sind. Wir erleben uns selbst, solange wir nicht philosophieren, ganz natürlich als Personen (natürlich, weil Gott selbst diese Idee in uns gelegt hat). Und solange wir uns auf diese uns natürliche Art des Begreifens beschränken, tritt das Körper/Geist-Problem einfach nicht auf.

¹² Descartes macht in puncto *menschliches* Wissen sehr feine Unterscheidungen, auf eine von denen wir im Folgenden noch zu sprechen kommen. Es sei nebenbei erwähnt, dass selbst echtes Wissen für ihn noch nicht die höchste Stufe des Wissens darstellt. Auch ein Atheist mag über echtes Wissen verfügen. Doch nur wer um die Existenz Gottes weiß, besitzt *vollkommenes Wissen*; denn nur ihm kann der sogenannte metaphysische Zweifel nichts anhaben. Vgl. dazu Kemmerling, Andreas, *Ideen des Ichs – Studien zu Descartes' Philosophie*, Frankfurt a. M. 2005, Kap. 4, Abschnitt 8.

Daher kommt es, daß die, die niemals philosophieren und nur ihre Sinne verwenden, überhaupt nicht daran zweifeln, daß die Seele den Körper bewegt und der Körper auf die Seele einwirkt. Sie betrachten die eine und den andern wie ein einziges Ding, das heißt: sie begreifen ihre Einheit. Denn die zwischen zwei Dingen bestehende Einheit zu begreifen, heißt: sie wie eine einzige Sache begreifen. Und die metaphysischen Gedanken, die den reinen Verstand ausbilden, dienen dazu, uns mit dem Begriff der Seele vertraut zu machen, und das Studium der Mathematik ... gewöhnt uns daran, sehr deutliche Begriffe des Körpers zu bilden. Aber am Ende geschieht es ausschließlich in der Lebenspraxis, in gewöhnlichen Gesprächen und in der Enthaltung vom Meditieren, daß wir die Einheit von Seele und Körper zu begreifen lernen (AT III 692).

Descartes legt auch an andern Stellen¹³ nahe, dass die Lösung des Körper/Geist-Problems in der Metaphysik (im reinen Denken, in dem der Intellekt sich auf klare&deutliche Ideen kapriziert) nicht zu finden ist. Der richtige Umgang mit diesem Problem liegt darin, es *aufzulösen*. Entscheidend ist die Einsicht, dass uns eine theoretische Lösung verschlossen ist und dass dieses Problem sich schlicht und ergreifend nicht stellt, solange wir uns auf die uns natürlichste Weise mit der Welt und den Menschen (uns selbst eingeschlossen) beschäftigen: als Personen eben. – Und damit ist unsere Ausgangsfrage nach der Funktion des Personbegriffs in der Philosophie Descartes' beantwortet. Der Begriff *Person* ist im Zusammenhang seiner Lehren ein philosophisches Werkzeug zum Zwecke der Auflösung eines Problems – ja, eines Rätsels –, das sich in seiner Metaphysik ergibt.

Der Cartesische Personbegriff kann uns nicht (und soll es, Descartes' theoretischen Absichten entsprechend, ja auch gar nicht) dabei helfen, metaphysische Einsichten in die ultimative Struktur der Wirklichkeit zu erlangen. Er ist nicht klar&deutlich, ist keiner der Begriffe, mit denen wir echtes Wissen erlangen können. Descartes verschärft diesen Punkt furios, wenn er der Prinzessin beiläufig bescheidet: »Mir scheint der menschliche Geist nicht befähigt zu sein, sehr deutlich und zur gleichen Zeit sowohl die Verschiedenheit als auch die Einheit von Körper und Geist zu begreifen; denn dazu ist es nötig, sie wie eine einzige Sache zu begreifen und zugleich wie zwei; und *dies widerspricht sich*« (AT III 693, meine Hervorhebung).

Nehmen wir all dies zusammen, dann lässt sich Descartes' uns hier interessierender Gedanke vergrößernd so zusammenfassen: Wer Metaphysik treibt,

¹³ Zum Beispiel in einem Brief an Arnauld vom 26. Juli 1648, wo er schreibt: »Dass aber der Geist, der unkörperlich ist, den Körper in Bewegung setzen kann, zeigt sich uns durch keine Vernunfterswägung und durch keinen von andern Dingen hergeholtten Vergleich, sondern tagtäglich aufs gewisseste und evidenteste durch unsere Erfahrung [*certissima & evidentissima experientia quotidie ostendit*]. Dies ist nämlich eines von den Dingen, die durch sich selbst gewußt werden – die wir nur unklar machen, wenn wir sie durch etwas anderes erklären wollen« (ATV 222).

wer die ultimative Struktur dessen ergründen möchte, was es de facto gibt und geben könnte, der muss akzeptieren, dass Körper und Geist real verschieden sind. Und dann, solange man mit reiner Metaphysik und sonst nichts befasst ist, kann man sich nicht als Person begreifen, d. h. nicht als die Einheit aus einem Körper und einem Geist. Streng metaphysisch gesehen, ist das nicht nur einfach zu schwierig (für uns Menschen mit unsern beschränkten Verstandesfähigkeiten), sondern schlicht undenkbar: in sich widersprüchlich. Der Personbegriff ist nicht bloß undeutlich, er ist es prinzipiell. Er steht im Konflikt, oder zumindest doch in einer Spannung, mit einer unabweisbaren metaphysischen Tatsache. Nichtsdestotrotz, dieser Begriff (den Gott freundlich genug war, in unsern Geist zu legen) ist von höchstem Wert; er fängt den spezifisch menschlichen Aspekt unserer weltlichen Existenz ein, etwas, das »jeder beständig in sich selbst *verspürt, ohne zu philosophieren*« (AT III 694, meine Hervorhebung). Mit der letzten Wendung, die ich hervorgehoben habe, untertreibt Descartes, bis an den Rand der Schummelei. Wir haben gesehen, was seine eigentliche Aussage sein muss – nicht: *auch, wenn man nicht philosophiert* (im Sinne von: Metaphysik treibt), spürt man das eigene Personsein; sondern: *nur dann, wenn man nicht philosophiert*. Philosophieren steht dem im Wege, dass man sich als Person begreift. Man muss mit dem Philosophieren aufhören (auf die Klarheit&Deutlichkeit des Denkens verzichten), um sich als Person zu begreifen.

Hier nun eine Liste hervorstechender Merkmale des Cartesischen Personbegriffs, wie ich ihn bisher skizziert habe.

- (1) Der Begriff der Person ist der Begriff der Körper/Geist-Einheit.
- (2) Er ist ein angeborener und primitiver, d. h. unzerlegbarer, Begriff.
- (3) Er ist nicht klar&deutlich; es gibt kein echtes Wissen, wo er im Spiel ist. (Wegen seiner Primitivität lässt er sich auch nicht auf klare&deutliche Begriffe zurückführen; er ist also *wesentlich* nicht klar&deutlich.)
- (4) Dennoch ist er von größtem Wert. Praktisch, für unser Leben, weil wir uns nur durch ihn auf die uns natürlichste (und gottgegebene) Weise begreifen; theoretisch, nicht weil er uns hülfe, das Körper/Geist-Problem zu lösen, sondern weil er hilft, es aufzulösen: gar nicht als ein Problem zu nehmen.

Wenn die hier skizzierte, zugestandenermaßen ein wenig unorthodoxe Deutung der Cartesischen Auffassung auf der richtigen Spur ist, dann ist es nicht überraschend, dass Descartes sich niemals mit Fragen der transtemporalen Person-Identität beschäftigt hat. Lange Jahre habe ich mich gefragt – wenn diese persönliche Bemerkung gestattet ist –, warum gerade Descartes, ansonsten ein höchst subtiler Denker zu Themen der Metaphysik des Geistes, sich allem Anschein nach niemals von Fragen bedrängt fühlte, die sich so unmittelbar und vehement aus seinem Körper/Geist-Substanzdualismus zu ergeben scheinen: Fragen der Spaltung und Verschmelzung von Personen,

nach dem In-andere-Körper-Schlüpfen von Geistern (oder dem Andere-Geister-Annehmen von Körpern, falls das einen Unterschied macht) und all das andere bizarre Zeug, das bis auf den heutigen Tag mit erbittertem philosophischen Ernst diskutiert wird.¹⁴

Warum plagte Descartes – gerade er – sich nicht mit diesen Problemen? Eine Antwort liegt verlockend nahe: Weil das für ihn samt und sonders Schein-Probleme waren. Ein Problem, dem seine *prinzipielle* Unlösbarkeit ins Gesicht geschrieben steht, ist ein Schein-Problem. Und Descartes' Auffassung, so könnte man versucht sein zu vermuten, war vielleicht die folgende: »Es gibt überhaupt kein Rätsel der transtemporalen personalen Identität. Ließen sich die relevanten Fragen überhaupt stellen, so müssten sie sich klar&deutlich stellen lassen. Dann gäbe es eine Antwort auf sie. Aber sie lassen sich gar nicht klar&deutlich stellen, denn sie enthalten den Personbegriff wesentlich.¹⁵ Eine Frage, die sich *prinzipiell* nicht klar&deutlich stellen lässt, ist ein Schein-Problem; sie hat schlicht keine Antwort.«

Dies ist allerdings, denke ich, nicht Descartes' Grund für seine Enthaltensamkeit gegenüber Fragen transtemporaler personaler Identität. Die betreffenden Fragen wären für ihn höchstens dann Schein-Probleme, wenn der Personbegriff eine (»materialiter«) falsche Idee wäre, d. h. eine von denen, die »Irrtumsmaterial darbieten« (*materiam praebeant erroris*, AT VII 231), die nichts Reales repräsentieren, aber das, was sie repräsentieren, so repräsentieren, als wäre es etwas Reales.¹⁶ *Person* ist jedoch keine falsche Idee. Was diese Idee repräsentiert, ist etwas Reales (nämlich Körper und Geist als Einheit). Was an ihr, im Vergleich zu Begriffen wie *Körper* und *Geist*, kognitiv minderwertig ist, ist, dass sie ihr Repräsentatum wesentlich undeutlich (*confuse*, wie es bei Descartes heißt)¹⁷ repräsentiert. Dies jedoch beeinträchtigt in keiner Weise die kognitive Vertrauenswürdigkeit des Personbegriffs. Denn sein ganzer Sinn und Zweck besteht ja genau darin, Zwei-Dinge-als-eines betrachtet zu repräsentieren. Der angemessene Anwendungsbereich dieses Begriffs liegt *außerhalb* der Metaphysik. Innerhalb der Metaphysik sind Körper und Geist mit beweisbarer Unausweichlichkeit als zwei real ver-

14 Einen guten Eindruck vom gegenwärtigen Diskussionsstand zu diesen Themen gibt die Anthologie von Martin, R./Barresi, J. (Hg.), *Personal Identity*, Oxford 2003.

15 Sie enthalten ihn *wesentlich* in dem Sinne, dass sie ohne ihn gar nicht gestellt werden können; d. h. sie haben keine kognitiv äquivalente Paraphrase, in der der Personbegriff nicht vorkommt. (Beispiele: »Wäre jemand, nennen wir ihn E. P., der auf der Erde einen Parfischen Teletransporter betritt, dieselbe Person wie derjenige, der auf dem Mars den Teletransporter verläßt, vorausgesetzt, dass der Körper in der Kabine des irdischen Teletransporters sofort anschließend zerstört wird?« – »Würde E. P. zweifach teletransportiert und anschließend zerstört, wären dann die beiden Duplikate dieselbe Person wie E.P.?« – und so weiter.)

16 So die Erläuterung in der *Dritten Meditation*, AT VII 44.

17 »*Confuse*« ist einfach Descartes' Terminus technicus für »nicht deutlich«.

schiedene Dinge zu betrachten. Aber, wie gesagt: Metaphysik ist nicht alles im Leben, schon gar nicht für Descartes, der im Brief an Prinzessin vom 28. Juni 1643 schreibt: »Ich kann wahrheitsgemäß sagen, daß die Hauptregel, die ich in meinen Studien beachtet habe, ..., ist, daß ich niemals mehr als sehr wenige Stunden am Tag auf Gedanken verwandt habe, die die Vorstellungskraft beanspruchen, und sehr wenige Stunden pro Jahr auf Gedanken, die den reinen Verstand beanspruchen; den gesamten Rest meiner Zeit habe ich der Entspannung der Sinne und der Erholung des Geistes gegeben« (AT III 692 f.).

Für Descartes ist der Personbegriff ein tadelloser Begriff für die Zwecke der Lebensführung. In diesem Bereich ist er von größter Wichtigkeit. Fast möchte man sagen: In ihm leben wir. Und es läge ein grundlegendes Missverständnis darin, ihn wegen seines Mangels an Deutlichkeit zu belächeln. Dieser Mangel ist, für sich genommen, kein Makel. Er ist das Kennzeichen vieler guter Begriffe. Ja, die überwiegende Mehrzahl der Begriffe, auf die wir uns verlassen, um unser bescheidenes menschliches Leben zu führen, sind auf justament dieselbe Weise undeutlich: *Hunger, Durst, Liebe, Schmerz, grün, weich, kühl*. Auch in ihnen wird, laut Descartes, nicht das geistige Moment, das in ihnen ist, getrennt von dem körperlichen, das ebenfalls in ihnen ist.

Dennoch, der Personbegriff ist nur ein zweitklassiger Begriff, wenn es um die *Kontemplation der Wahrheit* geht.¹⁸ Die Lebensführung verhält sich zur Kontemplation der Wahrheit etwa so wie ein Zug im Blitzschach zu seiner Analyse ohne Zeitbeschränkung. Ein Zug, der im Zusammenhang der ersten Art ganz tadellos ist, mag dennoch den Standards, die für den Zusammenhang der zweiten Art gelten, nicht genügen.

Mithin kann es auf Fragen der transtemporalen personalen Identität, wegen der prinzipiellen Undeutlichkeit des Personbegriffs, nur unvollkommene Antworten geben – und zwar alle Fragen dieser Art, nicht nur die bizarren, die für unsere zeitgenössische Debatte charakteristisch sind. Keine Antwort könnte echte Gewissheit besitzen. Wahres Wissen, *scientia* in Descartes' anspruchsvollem Sinn, ist auf den Bereich unserer völlig klaren & deutlichen Gedanken beschränkt. Über personale Identität ist echtes Wissen von vornherein ausgeschlossen – es ist mithin kein Thema der Metaphysik, wie Descartes sie konzipiert. Das einzige Wissen, das man sich diesbezüglich erhoffen kann, ist epistemisch zweitklassig, Wissen nur »im moralischen Sinne [*moralis sciendi modus*], das für die Lebensführung genügt« (AT VII 475).¹⁹

¹⁸ Zur Cartesischen Unterscheidung zwischen *usus vitae* und *contemplatio veritatis* siehe z. B. die *Zweiten Erwiderungen* (AT VII 149).

¹⁹ An der betreffenden Stelle, in den *Siebenten Erwiderungen* (auf Bourdins Einwände), setzt Descartes hinzu: »Ich habe oft betont, dass sich dieses [moralische Wissen] vom meta-

Descartes' Auffassung dürfte also eher folgende sein: Fragen der trans-temporalen personalen Identität sind zwar keine Schein-Probleme, aber eben auch keine philosophischen Fragen – keine Fragen, auf die es eine philosophische Antwort gibt. Wären wir *de facto*, in einer konkreten Situation, mit einem der Fälle konfrontiert, die Philosophen seit Locke nicht müde wurden, uns auszumalen, müssten wir versuchen, Antworten zu finden – oder jedenfalls zu einer praktischen Entscheidung darüber zu gelangen, wie wir mit der betreffenden Situation umgehen. In solchen Fällen könnten wir nicht auf *sei's* auch nur ›moralische‹ Gewissheit, ja nicht einmal auf praktisches Wissen [*connaissance pratique*] zurückgreifen. Denn selbst letzteres verlangt zumindest eine feste Glaubensgewohnheit (AT IV 296) – und woher sollten wir diese angesichts unerwartet bizarrer Situationen wohl haben? Nur der gesunde Menschenverstand [*sens commun bon* (AT XI 386), *sensus communis* im nicht-technischen Sinn (AT X 518, 527)] könnte uns dabei als Richtschnur dienen. Den erwähnt Descartes gelegentlich und weiß nur sehr Gutes über ihn zu sagen; eine Theorie über ihn entwickelt er nicht.

Stellen wir uns nun einmal vor, wir würden tatsächlich mit solch einem Fall konfrontiert – zum Beispiel mit einem, in dem »die Seele eines Prinzen, die mit sich das Bewusstsein des bisherigen Lebens des Prinzen trägt, in den Körper eines Flickschusters eintritt und ihn prägt, wobei zugleich dessen eigene Seele ihn verlässt«. ²⁰ Nun stünden wir sehr konkret vor der Frage, ob die Person, die jetzt mit dem Körper des früheren Schusters vor uns steht, dieselbe Person ist wie die, die gestern noch der Prinz war. Der Cartesischen Auffassung zufolge ließe sich auf diese Frage keine Antwort mit Gewissheit geben, nicht einmal mit ›moralischer‹.

Eine engstirnig plumpe Anwendung des Kriteriums transtemporaler personaler Identität, das durch Descartes' Personbegriff selbst nahe gelegt wird, ergäbe unmittelbar eine verneinende Antwort: Nein, die jetzige Schusterkörper-Person ist nicht der frühere Prinz. Dies ergäbe sich, weil Descartes zufolge personale Identität nichts anderes als Identität der Körper/Geist-Einheit sein könnte; und der Bisher-Schuster-Körper und der Bisher-Prinz-Geist bilden ja ohne Zweifel eine andere Einheit als die Körper/Geist-Einheit, die bisher der Prinz war. Aber diese Strategie – zunächst einmal aprioristisch den Schluss zu ziehen, dass die Person, die vor uns steht, jedenfalls nicht der frühere Prinz ist, um dann von diesem Ergebnis im Weiteren so

physischen Wissen ... *aufs äußerste unterscheidet*« (meine Hervorhebung). Der einschneidende Unterschied ist folgender: Nur für metaphysisches Wissen besteht Gottes Wahrheitsgarantie. Gott wäre, was nicht möglich ist, ein Betrüger, wenn unsere vermeintlichen metaphysischen Gewissheiten falsch wären. Was uns hingegen nur ›moralisch‹ gewiss ist, enthält ein epistemisches Risiko, das uns Gott nicht abnimmt.

²⁰ Locke, John, *Essay Concerning Human Understanding*, II.27.15.

auszugehen, als sei es erwiesen – ist es vermutlich nicht, was uns der gesunde Menschenverstand in solchen Fällen nahelegt.

Eher schon würde es dem gesunden Menschenverstand entsprechen, die praktischen Konsequenzen dieses konkreten Einzelfalls in Betracht zu ziehen. (Sollte, zum Beispiel, der Mann mit dem Bisher-Schuster-Körper jetzt für vom Prinzen begangene Verbrechen büßen? Ist die Ehefrau des Prinzen verpflichtet, ihm die Freuden des Ehelebens zu gewähren? Und so weiter.) Werde dir klar darüber, worum in concreto es in der betreffenden Situation geht, und versuche im Lichte von allem, was du – sei's auch nur mit moralischer Gewissheit – weißt, eine der optimalen Lösungen der konkret anstehenden Probleme zu geben! – Dies mag zwar, für eine Empfehlung des gesunden Menschenverstands, ein wenig umständlich klingen. Aber der gesunde Menschenverstand ist erheblich differenzierter als seine philosophischen Verächter das wahrhaben möchten. Seine Maximen mögen sich nicht allesamt als Sechswortsätze ohne Hypotaxe formulieren lassen. Descartes hatte eine sehr hohe Meinung vom gesunden Menschenverstand – da, wo er hingehört. Und für ihn gehört er, wenn ich das richtig deute, eben zu allen Dingen, die es mit Person-Problemen zu tun haben. Besseres wissen wir nicht.

Wenden wir uns kurz einem andern Punkt zu. Es ist der gesonderten Betonung wert, dass für Descartes geistige Identität nicht personale Identität ausmacht. Er hat zwar nie ein Kriterium transtemporaler personaler Identität formuliert, aber angesichts seines Begriffs der Person ergibt sich aus seinen Lehren offenbar folgendes:

Person *A* zum Zeitpunkt *t* ist dieselbe Person wie *B* zum Zeitpunkt *t'* genau dann, wenn (i) der Geist von *A* zu *t* derselbe ist wie der von *B* zu *t'* **und** (ii) wenn der Körper von *A* zu *t* derselbe ist wie der von *B* zu *t'*.

Es ist ein weitverbreiteter Irrtum, anzunehmen, Descartes sei implizit auf ein rein geistiges Kriterium personaler Identität festgelegt. Die Quelle dieses Irrtums ist vermutlich folgende: Descartes' Lehren zufolge könnte ich auch ohne den Körper existieren, den ich nun einmal habe. Ja, ich könnte auch ohne Körper existieren. Aber ich könnte nicht ohne meinen Geist existieren. Und das heißt: Mein Wesen ist mein Geist, und nichts Materielles gehört zu meinem Wesen. Folglich: Wenn der eigene Geist die eigene Total-Essenz ist, dann ist personale Identität ausschließlich durch Geist-Identität konstituiert.

Aber dieser letzte Schritt ist ein Fehlschluss, genauer gesagt: ein Fehlschluss mit der Mehrdeutigkeit. Bei Descartes gibt es zwei Verwendungsweisen des Wortes »ich«. Wenn es im üblichen, »personalen« Sinn verwendet wird, bezeichnet es die Körper/Geist-Einheit des Sprechers. Wenn es aber im »philosophischen« Sinn (*praecise*, wie Descartes sagt) verwendet wird –

und so verwendet es der Denker in den *Meditationen* sehr oft –, dann bezieht der Verwender sich auf sich selbst als eine Entität, deren Existenz er mit äußerster Gewissheit beweisen kann. Anders gesagt, er bezieht sich damit auf seinen Geist. Manchmal unterscheidet Descartes ganz ausdrücklich zwischen diesen beiden Verwendungsweisen, indem er Wendungen wie »ego totus« in Kontrast zu »ego quem novi« gebraucht.²¹ Dass mein Geist mein vollständiges Wesen ist, ist nur in der zweiten Lesart von »mein« eine metaphysische Wahrheit. Die Folgerung, mein Geist sei mein vollständiges *personales* Wesen, wäre ein Fehlschluss.

Descartes ist auf das Kriterium menschlicher transtemporaler Identität festgelegt, das ich gerade erwähnt habe (derselbe Geist und derselbe Körper). Doch wie dieses Kriterium auf die Vielfalt bizarrer Möglichkeiten anzuwenden wäre, die als Probleme transtemporaler personaler Identität diskutiert werden, ist eine Frage, über die er sich in seinen veröffentlichten Schriften schlicht ausgesprochen hat. Und dafür mag er, wie wir gesehen haben, eine Reihe sehr guter Gründe gehabt haben. Erstens haben diese Fragen keine philosophische, jedenfalls keine a priori rechtfertigbare, Antwort. Zweitens haben wir, solange wir solchen Problemen nicht wirklich begegnen, keinen praktischen Grund, uns mit ihnen auseinanderzusetzen. Und drittens haben wir, solange wir nicht die konkreten praktischen Konsequenzen unserer Antworten abschätzen können, nichts Nennenswertes an der Hand, das unsern gesunden Menschenverstand leiten könnte, wenn wir versuchten, zu einer Antwort zu gelangen. Und der gesunde Menschenverstand ist alles, worauf wir in solchen Fällen zurückgreifen könnten.

★

Nun zu Locke. Ihm war der Begriff der transtemporalen personalen Identität wichtiger als der der Person. Die Gerechtigkeit, ob Gottes oder der Menschen, die aller Belohnung und Strafe zukommt, hängt davon ab, ob derjenige, der es getan hat, *dieselbe Person* ist wie derjenige, der belohnt oder bestraft wird. Unsern besten Hinweis darauf, worin unseres Erachtens personale Identität eigentlich, letzten Endes, tatsächlich besteht, den finden wir nicht in der Metaphysik (»dieselbe immaterielle Denk-Substanz«), nicht in der Physik (»derselbe materielle Körper«), auch nicht in der Biologie (»dasselbe menschliche Lebewesen«), sondern darin, wie wir unsere Gesetze im konkreten Einzelfall anwenden. Der Umstand, dass wir den »verrückten Menschen nicht für die Taten des nüchternen Menschen, und auch den nüchternen Menschen nicht für die Taten des Verrückten« (II.27.20) bestrafen – oder solche Bestrafung jedenfalls nicht gerecht finden –, dieser Um-

²¹ Vgl. z. B. die *Sechste Meditation* (AT VII 81), wo er zu »ich als ganzer« hinzusetzt: »insofern ich aus Körper und Geist bestehe«.

stand ist für Locke von äußerster Signifikanz. Ihm zeigt dies folgendes: Wenn es hart auf hart geht und ernsteste praktische Entscheidungen getroffen werden müssen, dann betrachten wir den Verrückten und den, der bei Sinnen ist, als verschiedene Personen (seine Formulierung an der genannten Stelle ist, mit meiner Hervorhebung: »thereby *making* them two Persons«). Sie sind nach Locke zwei Personen, obgleich sie, biologisch gesehen, derselbe Mensch, und physikalisch gesehen, (annähernd) derselbe Körper sind, und auch dann, wenn wir die metaphysische Unterstellung machen, dass ihre immaterielle Denk-Substanz numerisch dieselbe ist.

Wir bestrafen den bei Sinnen Befindlichen – obgleich wir ihn metaphysisch, physikalisch und biologisch mit dem Täter für identisch halten mögen – nicht für das, was der verrückte Täter getan hat. Dieses Faktum, in dem sich widerspiegelt, was wir als gerecht betrachten, ist nach meiner Auffassung Lockes Ur-Tatsache zum Thema transtemporale personale Identität. Gewiss ist seine diagnostische Folgerung aus der Ur-Tatsache – in ihr zeige sich, dass wir personale Verschiedenheit annehmen – bestreitbar; ich selbst halte sie für flagrant fehlschlüssig. (Statt Lockes voreiligen Schluss zu ziehen, könnten wir ganz andere Konklusionen erwägen, zum Beispiel die, dass wir eben, unter gewissen Umständen, diejenige Person nicht bestrafen, die die Tat begangen hat.) Aber hier geht es mir nicht um die Haltbarkeit von Lockes Theorie, sondern um die Herausarbeitung des Problemtyps, der ihn zu seiner Theorie inspiriert, darum, wie er den Person-Begriff zu einer Lösung solcher Probleme einspannen möchte, und auch darum, welche weiterreichenden theoretischen Hintergrundabsichten in seiner Konzeption transtemporaler personaler Identität wirksam werden.

Locke geht es primär um den Begriff der transtemporalen personalen Identität; *Personalität* selbst ist etwas, über das er sozusagen nebenher Klarheit zu erlangen versucht. Wo bringen wir diesen Begriff tatsächlich und verantwortungsvoll – unter Aufbietung des ganzen Ernstes, zu dem wir fähig sind – zur Anwendung, und klügeln nicht einfach nur darüber beim müßigen metaphysischen Spekulieren? Welcher Aufschluss über das Wesen personaler Identität lässt sich aus dieser besonderen Art der Anwendung des Begriffs gewinnen? Die Antworten auf diese Fragen, so verstehe ich Locke, bereiten den Weg zum besten Verständnis, das wir über transtemporale personale Identität erlangen können. Sobald wir erst einmal dieses Verständnis haben, wird die anschließende Klärung des Begriffs der Person ein Leichtes sein. Die unausgesprochene Agenda der Lockeschen Überlegungen im 27. Kapitel des zweiten Buchs seines Essay wäre demnach die folgende: Zwei Gleichungen sind aufzulösen, und zwar in der angegebenen Reihenfolge:

1. Personale Identität = diejenige Beziehung, worin auch immer sie besteht, die es gerecht sein lässt, jemanden für das zu belohnen/bestrafen, was von jemandem in der Vergangenheit getan wurde.

2. Person = diejenige Entität, welche auch immer das sei, die ein passendes Relatum für jene Relation ist.

Berühmtermaßen hat Locke das Bewusstsein (besser: bewusstes Erinnern) als Lösung für die erste Gleichung vorgeschlagen. Die Idee dabei ist, grob gesagt, folgende:

Person *A*, zu *t*, war dieselbe Person wie *B*, zu *t'*, genau dann, wenn *B*s Bewusstsein zu *t'* eine Erinnerung an eine bewusst vollzogene Handlung oder an einen (bewusst) perzipierten Gedanken von *A* zu *t* haben kann – und zwar in der Weise, dass *B* sich daran als etwas eigenes erinnert.

Zur Erläuterung: Wenn *A* das Verbrechen *v* begangen hat, dann besteht die Beziehung zwischen *A* und *B*, die es gerecht sein lässt, nun *B* für *v* zu bestrafen, in folgendem: *B* hat eine (potentielle) Erinnerung daran, *v* begangen zu haben. Oder ein wenig differenzierter, aber wohl die von Locke gemeinte Beziehung wohl genauer erfassend: *B* ist zu *t'* in der Lage, sich an einen Gedanken *Y* zu erinnern, so dass gilt: *Y* war ein Gedanke von *A* zu *t*, durch den *A* sich dessen bewusst war, *v* zu tun. – Der philosophisch springende Punkt daran ist, dass die fragliche Beziehung eine ist, die zwischen *Bewusstseinszuständen* besteht: zwischen einem Bewusstseinszustand *Y* zu *t* (in unserem Beispiel: *As* Gewährsein zu *t*, dass er gerade *v* tut) und einem andern (potentiellen) Bewusstseinszustand *Y'* zu *t'* (entsprechend: *Bs* potentielle Erinnerung an *Y*). Besteht diese psychologische Beziehung zwischen *A* und *B*, dann sind sie »durch dasselbe Bewusstsein ... zu einer Person vereinigt [*united*]« (II. 27.10).

Kaum weniger berühmt ist Lockes ihm offenbar keiner weiteren Diskussion bedürftige Ausgangserläuterung dazu, was eine Person ist:

... wofür Person steht ... ist, denke ich, ein denkendes intelligentes Wesen, das Verstand und Reflexion besitzt und sich selbst als sich selbst betrachten kann, dasselbe denkende Ding zu unterschiedlichen Zeiten und Orten ... (II.27.9).

Wessen es nun bedarf, um die zweite Gleichung in einer Weise zu lösen, die im Lichte der Lösung der ersten theoretisch befriedigend ist, ist dies: eine enge Beziehung zwischen dem so erläuterten Person-Begriff und dem Begriff des potentiellen Bewusstseins, der ja ganz allein transtemporale personale Identität konstituiert. Locke gefällt es, diese Beziehung denkbar eng zu konzipieren. Genau so, wie potentielles Bewusstsein Personen über die Zeit hinweg »vereinigt«, so vereinigt es auch gleichzeitige Geisteszustände zu denen derselben (momentanen) Person. Er fährt an der gerade zitierten Stelle fort:

... [sich selbst als sich selbst betrachten] ... und dies tut es [das denkende intelligente Wesen] nur durch jenes Bewusstsein, das vom Denken unabtrennbar und, wie mir scheint, ihm wesentlich ist: Denn es ist ja jedermann unmöglich zu

perzipieren, ohne zu perzipieren, dass er perzipiert. Wenn wir irgendetwas sehen, hören, schmecken, fühlen, meditativ bedenken oder etwas wollen, dann wissen wir, dass wir dies tun ... Weil Bewusstsein Denken immer begleitet; und weil dies dasjenige ist, was jeden zu dem macht, das er [ich] selbst nennt; und weil er sich selbst dadurch von allen andern denkenden Dingen unterscheidet; deshalb besteht darin allein *personale Identität*, d. h. die Selbigkeit des rationalen Wesens (II.27.9).

Unter der Oberfläche der Lockeschen Theorie personaler Identität, sowohl der transtemporalen als auch der momentanen, ist etwas am Werke, das unsere Aufmerksamkeit verdient. Locke hatte eine starke Abneigung gegen den Substanz-Begriff. Er tadelt die traditionelle Philosophie für die »promiske Verwendung eines derart zweifelhaften Terminus« (II.13.18). Wenn wir das Wort »Substanz« verwenden, meint Locke, dann

... reden wir wie Kinder, die auf die Frage, was für ein Ding das denn sei, das sie nicht kennen, einfach folgende befriedigende Antwort geben: Es sei *etwas*. Dies, wenn es – sei's von Kindern, sei's von Erwachsenen – so verwendet wird, besagt in Wahrheit nicht mehr als: dass sie es nicht wissen, und dass sie von dem Ding, das zu kennen und über das zu reden sie vorgeben, keinerlei deutliche *Idee* haben, und im Hinblick auf es vollkommen unwissend und im Dunkeln sind (II.23.2).

An dieser Stelle wird ein verborgenes theoretisches Desiderat Lockes – auch seiner Konzeptionen zum Thema *Person* – deutlich, das aufs Entschiedenste die Fundamente der Cartesischen Metaphysik in Frage stellt. Eine Person sollte sich, in Lockes philosophischer Analyse, nicht als eine Substanz, gleichgültig welcher Art (materiell, immateriell, was auch immer) ergeben. Genau dies ist es, so vermute ich, was für ihn den Bewusstseinsbegriff für diesen Zusammenhang so unwiderstehlich gemacht hat. Das Bewusstsein konzipiert er als etwas, das nicht von der Art einer Substanz ist, weder einer materiellen, noch einer immateriellen; es ist für ihn kein persistierendes, unteilbares Substratum der geistigen Aktivitäten. (Was genau es ist, lässt er allerdings leider offen.) Während für Descartes der Substanz-Begriff metaphysisch unverzichtbar und kristallklar, der Person-Begriff hingegen wesentlich undeutlich und bloß praktisch unverzichtbar war, hielt Locke den Substanz-Begriff für metaphysisch vermeidenswert und hoffnungslos undeutlich, den Person-Begriff hingegen auch für theoretisch tadellos. Der Bewusstseinsbegriff spielt bei Descartes fast keine Rolle;²² Locke hingegen macht ihn zu einem Zentralbegriff seiner theoretischen Philosophie und wird dadurch philosophiegeschichtlich zum Wegbereiter einer der unseligsten Entwicklungen des Denkens der Neuzeit.

²² Vgl. dazu das fünfte Kapitel meines Büchleins *Ideen des Ichs – Studien zu Descartes Philosophie*, Frankfurt a. M. 2005.

Einiges von dem, was wir bei Locke gefunden haben, sei kurz zusammengefasst; der Übersichtlichkeit halber ordne ich die Punkte so an, dass sie das Lockesche Echo zu den vier Thesen Descartes' abgeben, die ich oben aufgelistet habe.

- (1★) Der Begriff der Person ist der Begriff einer Entität, die das Subjekt von gerechter Belohnung und Strafe sein kann.
- (2★) Er ist weder angeboren (Locke erkennt überhaupt keine angeborenen Ideen an) noch primitiv, sondern vielmehr eine komplexe Idee, die sich auf die Begriffe des potentiellen Bewusstseins und der Erinnerung zurückführen lässt.
- (3★) Er ist klar und deutlich, denn er besteht aus klaren und deutlichen Ideen. (Unser Gebrauch des Wortes »Person« hingegen schafft Dunkelheit.²³)
- (4★) Er ist von größter Bedeutung. Nicht weil er uns hülfe, das Körper/Geist-Problem zu lösen oder aufzulösen (Locke hielt dieses Problem für unlösbar), sondern weil er unsern Konzeptionen von Gerechtigkeit und Selbstsorge zugrunde liegt.

Es wäre vorschnell, aus der bemerkenswerten Diskrepanz der beiden Listen, die ich hier präsentiert habe, die Diagnose abzuleiten, darin zeige sich eben, dass diese beiden Denker gar nicht vom selben Thema handeln, dass sie eben ganz unterschiedliche Begriffe des Personseins haben. Ich halte eine andere Diagnose für passender: Der Begriff der Person lässt, seines übermäßigen inneren Reichtums wegen, krass divergierende theoretische Auffassungen zu; und die Ansätze, die von verschiedenen einflussreichen Denkern (für die Descartes und Locke nur zwei Beispiele unter vielen sind) innerhalb gelegentlich inkommensurabler theoretischer Rahmen und von manchmal völlig verschiedenartigen Motiven geleitet, entwickelt wurden, haben zusätzlich noch disharmonische Spuren in dem hinterlassen, was wir heutzutage fragwürdigerweise für unsere »begrifflichen Intuitionen« zum Thema *Person* zu halten geneigt sind.

★

Wie ich bereits gesagt und in der philosophiegeschichtlichen Abschweifung durch zwei Beispiele zu belegen versucht habe, ist das Wort »Person« seit langer Zeit ein technischer oder semi-technischer Terminus in sehr verschiedenen theoretischen Ansätzen gewesen, in denen es zur Lösung ganz unterschiedlicher Probleme eingespannt wurde. Darüber hinaus erfreut sich dieses Wort, ebenfalls seit langer Zeit, eines allgemeinen Gebrauchs als

²³ Siehe dazu II.27.28. – Genau diese angebliche sprachliche Dunkelheit (*»ill use of Names«*) ließ es Locke als angeraten erscheinen, einen Hinweis seines Freundes Molyneux aufzugreifen und ab der zweiten Auflage (1694) ein eigenes Kapitel über diese Fragen in seinen Essay aufzunehmen.

nicht-technischer Ausdruck, der zwar mit keiner speziellen Theorie oder Problematik verknüpft ist, der aber dennoch unterschwellig unbestimmt vieles von der gerade angedeuteten semantischen Komplexität einflussreicher fachterminologischer Verwendung in seine Bedeutung aufgenommen haben mag. Vielleicht ist das, was sich als semantischer Überreichtum unseres Person-Begriffs manifestiert, nur eine Widerspiegelung dessen, dass wir gar nicht über gemeinsames ›intuitives‹ Verständnis dieses Begriffs verfügen, sondern nur über eine weitgehend erfreulich einheitliche Anwendung auf konkrete Einzelfälle und über eine gelehrte Tradition, die uns eine Mixtur sehr heterogener Begriffsmerkmale hinterlassen hat, die niemals dazu gedacht waren, in *einen* Begriff zusammenzuzießen.

Lein

Doch selbst wenn das richtig wäre, könnte es eine andere Erklärung für den beklemmenden begrifflichen Reichtum von *Personalität* geben. Sie hat es mit einer gewissen Spannung zu tun, die meines Erachtens tief in diesem Begriff angelegt ist.

- (A) Der Person-Begriff ist extensional *anthropozentrisch*, womit ich sagen möchte: anthropozentrisch, was die Extension angeht, die durch seine tatsächliche Anwendung festgelegt ist. Wenn wir Gott (und die Engel) einmal beiseite lassen, dann sind Menschen die einzigen klaren Fälle von Personsein, mit denen wir *vertraut* sind.
- (B) Der Person-Begriff ist intensional *entschieden nicht-anthropozentrisch*. Dieser Begriff soll gerade nicht *derselbe Begriff* sein wie der des Menschen. Er lässt begrifflichen Spielraum: sowohl für Menschen, die keine Personen sind, als auch für Personen, die keine Menschen sind.²⁴

Mitglieder der Spezies Mensch sind begrifflich möglich, denen etwas fehlt – was auch immer es letzten Endes sei –, das zum Personsein notwendig dazu gehört. Und jede Art Kreatur könnte sich als Person herausstellen, wenn sie nur das hat, was auch immer es sei, dank dem wir Personen sind. Märchen, Romane und Filme erinnern uns immer wieder an diesen nicht-anthropozentrischen Begriffsaspekt: Hauffs Storch ist eine Person, Shelleys Monster ist eine Person, Mathisons E. T. ist eine Person; wir sind ziemlich sicher, dass einige der Replikanten in der *Bladerunner*-Verfilmung von Dicks Roman *Do Androids Dream of Electric Sheep?* Personen sind; und Kubrick hat den Computer HAL mit Gusto so in Szene gesetzt, dass wir ins Zweifeln verfallen, ob nicht auch er eine Person ist.

²⁴ Dieser Spielraum wurde dann in der hier ausgeklammerten Verwendung im Sinne von juristische Person exzessiv genutzt. Zu einem besonders hübschen Beispiel, der Anwendung des Personbegriffs auf Brücken seit dem 11. Jh., siehe Becker, H.-J., »Die Steinerne Brücke zu Regensburg als ›Juristische Person‹«, in: *Colloquia für Dieter Schwab zum 65. Geburtstag*, hg. von Klippel, D., Bielefeld 2000, 100–115.

Wenn wir versuchen einzufangen, worin dieser begriffliche Spielraum besteht, und dabei – und das sollten wir unbedingt – unterstellen, dass zumindest schon einmal jeder gewöhnliche, normale Mensch eine Person ist, dann könnten wir es mit zwei Gleichungen wie den folgenden versuchen:

Personalität = das, was auch immer es sei, *ohne* welches ein gewöhnlicher Mensch nur biologisch gesehen ein Mensch wäre.

Personalität = das, was auch immer es sei, *mit* welchem ausgestattet jedes beliebige Wesen zumindest vom selben Rang wäre wie ein gewöhnlicher Mensch.

Die Formulierung der ersten Gleichung macht es hoffentlich deutlich genug: »Gewöhnlicher Mensch« ist hier nicht in einem (bloß) biologischen Sinn zu nehmen. Gewöhnlichkeit kann hier wohl auch nichts statistisch Fixierbares sein, sie muss eine wertende Komponente enthalten. Denn der Ausdruck »Person« selbst hat das ja auch; er dient ja auch als eine Art Ehrenbezeichnung für uns (die wir, wie es sich trifft, gewöhnliche Menschen sind). Es liegt im Person-Begriff, dass an gewöhnlichen Menschen etwas Wertvolles ist: ein jedem rein biologisch betrachteten Menschen akzidentelles Merkmal – eines, das ihm auch fehlen könnte, ohne dass er aufhörte, biologisch ein Mensch zu sein –, kraft dessen er, sozusagen, nicht nur ein Mitglied der Spezies Mensch ist. Mithin sollten wir auch etwas wie das folgende zu den begrifflichen Kern-Tatsachen des Personseins hinzunehmen:

Personalität ist etwas, was auch immer es sei, das jedem, der es hat, einen gewissen Wert verleiht.

Auf den ersten Blick wirken diese Feststellungen, insbesondere die Gleichungen, ein wenig albern, doch ich denke, sie fangen einen wichtigen Aspekt unseres Person-Begriffs ein. Und sie gestatten eine andere, nicht begriffsgeschichtliche Diagnose des begrifflichen Reichtums von *Personalität*. Sie lautet: Die Liste der Merkmale, mit denen sich diese beiden Gleichungen etwa gleichermaßen überzeugend so lösen lassen, dass auch der verschwommene Inhalt der dritten Feststellung respektiert wird, ist wesentlich offen.

★

So viel zu meinem überaus skizzenhaften Versuch, eine Diagnose dafür zu geben, was am Person-Begriff so zutiefst irritierend ist, und wie sich die für ihn charakteristische Unausschöpflichkeit erklären lässt. Was wäre nun zu tun, wenn man versuchen wollte, ein bisschen Ordnung in dieses begriffliche Durcheinander zu bringen? Von einem begrifflichen Durcheinander darf gesprochen werden, wenn wir einfach zu viele »begriffliche Intuitionen« haben und fast nichts, um ihnen eine Struktur zu geben. (Natürlich kann man sich auch in einem Durcheinander leidlich gut auskennen und darin so lala zurechtkommen.) Es gibt fast keine allgemein akzeptierten Restriktio-

nen für *Person*, die es uns gestatten würden, gewisse unserer apriorischen Annahmen über Personalität als definitiv gültig auszuzeichnen und andere als peripher oder gar fragwürdig. (Man vergleiche diese missliche Lage etwa mit der, in der wir uns gegenüber dem Begriff der Wahrheit befinden. Dort haben wir immerhin das Tarski-Schema, das uns eine wesentliche Orientierung gibt.)

Mein Verdacht ist, dass etwas von der Art einer begrifflichen *Analyse* uns hier einfach nicht weiterbringen kann. Wenn wir einfach nur den Begriff anstarren und über seinen Reichtum ins Grübeln verfallen, werden wir in einem Fass ohne Boden versinken. Vielmehr dürfte so etwas wie begriffliche Konstruktion, oder Rekonstruktion, vonnöten sein. Und zu diesem Zweck ist es unvermeidlich, sich darüber klar zu werden, welche theoretische Arbeit der Person-Begriff denn eigentlich leisten soll. Man denke an die beiden oben diskutierten Beispiele zurück. Descartes und Locke wussten sehr wohl, welche theoretischen Ziele sie jeweils mit dem Person-Begriff verfolgten. Das ermöglichte es ihnen, mit Bestimmtheit einen begrifflichen Kern anzugeben, mit dem Begriff einen leidlich wohlbestimmten Sinn zu verbinden. Nur wenn wir uns darüber im Klaren sind, welche Rolle der Begriff in unseren theoretischen Bemühungen spielen soll, wird uns, so vermute ich, das gelingen, was Michael Welker erreichen möchte: einen weniger verwirrenden Begriff menschlicher Personalität wiederzuerlangen.

Zum Schluss eine Warnung. Für dieses theoretisch-konstruktive Vorhaben der Wiedererlangung eines klareren Person-Begriffs sollten wir uns nicht viel Hilfe von den Naturwissenschaften erwarten. Das Beste, das wir uns von ihnen sinnvollerweise erhoffen dürfen, ist, dass sie diesem Unternehmen als ein kritisch kooperatives Korrektiv dienen. Der Naturwissenschaftler mag uns darauf hinweisen (ich erfinde dies als Beispiel zur Illustration dessen, was ich meine), dass eine bestimmte Konzeption von Personalität, die uns vielleicht theologisch attraktiv erscheint (Wiederauferstehung), zur Konsequenz hätte, dass so konzipierte Personen der natürlichen Welt nicht angehören. Doch, wie wünschenswert ein derartiges Korrektiv auch sein mag, es bleibt dem Unternehmen äußerlich. Denn wir dürfen nicht aus den Augen verlieren, dass *Person* schlicht und einfach keine naturwissenschaftliche Kategorie ist. (Das heißt wiederum nicht, dass Personalität sich prinzipiell nicht naturalistisch einfangen lässt. David Lewis, zum Beispiel, hat eine ingenüose naturalistische Explikation von Personalität und transtemporaler personaler Identität entwickelt, die allerdings von einem psychologisch gefärbten Person-Begriff ausgeht.²⁵) Der Punkt, auf den es hier ankommt,

²⁵ Lewis, David, »Survival and Identity« (1976), mit einem Nachwort abgedruckt in: ders., *Philosophical Papers*, Band 1, Oxford 1983, 55–77.

ist folgender: Wir müssten aus eigenen Kräften beträchtliche begriffliche Klarheit über das Personsein erlangt haben, bevor wir vernünftigerweise auf eine naturwissenschaftliche Theorie der Entitäten hoffen dürften, die so verstandenes Personsein exemplifizieren. Wir können den Naturwissenschaftler nicht fragen »Was ist eine Person?« – jedenfalls nicht so (nicht aus derselben fast vollständigen Begriffsunwissenheit heraus und nicht mit derselben Vertrauensseligkeit), wie wir ihn fragen können: »Was ist Materie?«, »Was ist ein Quantum?«, »Was ist ein magnetisches Moment?« und dergleichen.

Die Naturwissenschaften mögen uns Auskunft darüber geben können, was Menschen (ausschließlich als Mitglieder einer bestimmten biologischen Spezies betrachtet) sind, was Störche, Computer und – falls es sie gibt oder gäbe – Extraterrestrische und Replikanten. Sie können uns über deren physikalische und funktionale Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten belehren. Aber wir dürfen nicht darauf hoffen, dass unter den Unterscheidungen, die sich rein naturwissenschaftlich treffen lassen, eine ist – sozusagen schon bereitliegt –, die den Unterschied einfinge zwischen solchen Menschen, Störchen, Computern, Extraterrestrischen und Replikanten, die Personen sind, und solchen, die keine sind. Das wäre kindisch. Die Naturwissenschaften geben Wert-Begriffen mit Entschiedenheit keinen Raum. Das ist keine frivole Engstirnigkeit, sondern eine wohlfundierte Abgrenzung dessen, was in den kognitiven Bereich der Naturwissenschaften fällt und was nicht.