

IDENTITÄT VON PERSONEN

INAUGURALDISSERTATION
ZUR ERLANGUNG
DES AKADEMISCHEN GRADS
EINES DOKTORS DER PHILOSOPHIE
DER UNIVERSITÄT MANNHEIM

VORGELEGT VON
JOHANNE FÖRSTER

MANNHEIM, IM NOVEMBER 2003

Identität von Personen

	Seite
0. Einleitung	1
1. Der Begriff der Person	
1.1 Geschichte des Personenbegriffs	9
1.2 Bedingungen des Personenseins	17
1.3 Selbstbewusstsein und Selbstvertrautheit	26
1.4 Praktisches Selbstverständnis	42
1.5 Autonomie und volitionale Nötigung	49
1.6 Moralische Aspekte des Personenseins	62
1.7 Zusammenfassung zum Personenbegriff	75
2. Identität von Personen	
2.1 Personale Identität als Kontinuität des Bewusstseins	84
2.1.1 Die Thesen von John Locke	88
2.1.2 Kritik an Locke aus der Perspektive der praktischen Philosophie	97
2.1.3 Kritik an Locke aus bewusstseinstheoretischer Perspektive	99
2.1.4 Kritik an Locke aus logisch-semantischer Perspektive	104
2.1.5 Der Zirkularitätseinwand	106
2.1.6 Die Konzeptionen von Gottfried Wilhelm Leibniz	111
2.1.7 Leibniz' Kritik an Locke	115
2.1.8 Kants bewusstseinsphilosophische Konzeptionen zur Identität von Personen	131
2.2 Personale Identität als praktische Einheit	155
2.2.1 Grundsätzliches zur praktischen Identität von Personen	157
2.2.2 Die qualitative Identitätsfrage	179
2.2.3 Der Bezug zum Leben einer Person	192
2.2.4 Normative und evaluative Aspekte	217
2.3 Zusammenfassung zur Identität von Personen	238

3. Die Identität von Personen in den Sozial- und Kulturwissenschaften	
3.1 Der sozial- und kulturwissenschaftliche Identitätsbegriff	248
3.2 George Herbert Mead: Die soziale Prägung der individuellen Identität	
3.2.1 Meads Konzeptionen	256
3.2.2 Philosophische Kritik	259
3.2.3 Sozialwissenschaftliche Rezeption und Kritik	266
3.3 Identitätsmodelle in der Nachfolge Meads	272
3.4 Erik Erikson: Die emotionale, unbewusste Dimension personaler Identität	285
3.4.1 Entwicklungspsychologische Aspekte	290
3.4.2 Identität als Gefühl	298
3.4.3 Soziale Aspekte	307
3.5 Die Individualisierungsthese: Wird Identität hergestellt?	
3.5.1 Darstellung der Individualisierungsthese	314
3.5.2 Kritik an der Individualisierungsthese und warum Identität nicht hergestellt wird	325
4. Schluss	342
Literatur	350
Erklärung	

0. Einleitung

Wenn in der Philosophie die Identität von Personen diskutiert wird, dann kann sich diese Diskussion auf **zwei Themenkomplexe** beziehen, auf einen eher von theoretischen Fragestellungen geprägten Bereich, den der analytischen Metaphysik, und auf einen, der sich der Identität von Personen als einem praktischen Phänomen zuwendet. Innerhalb der **theoretischen Diskussionslinie** untersucht man vor allem die Kontinuität einer Person über die Zeit und den Raum hinweg, also ihre **diachrone Identität** oder ihre raum-zeitliche **Persistenz**.¹ Im Mittelpunkt steht hier die Frage, wie, unter welchen Bedingungen und anhand welcher Kriterien sich eine Person reidentifizieren lässt, wie man also feststellen kann, ob eine Person zu Zeitpunkt T1 mit derselben Person zu Zeitpunkt T2 identisch ist. Um diese Frage zu beantworten, gilt es auch zu klären, was eine Person als Person ausmacht, auf welche Weise und mit welchen begrifflichen Mitteln sich eine Entität überhaupt als eine Person individuieren und identifizieren lässt. Zu Beginn des Kapitels 2.1 der vorliegenden Arbeit werde ich die Debatte der analytischen Metaphysik von ein wenig genauer skizzieren.

Innerhalb dieser theoretischen Diskussionslinie wird "Identität" **relational** verstanden, als Gleichheitsbeziehung zwischen einer Person zu Zeitpunkt T1 mit derselben Person zu Zeitpunkt T2, und man stößt vor allem auf zwei Arten von **Problemen**: Zum einen ist es gerade die zeitliche Erstreckung des menschlichen Lebens, die die Anwendung des Identitätsbegriffs auf Personen erschwert oder gar unmöglich erscheinen lässt. Denn graduell verändert sich eine Person ständig, sie ist nie zu zwei Zeitpunkten vollständig dieselbe. Damit gilt ein Teil der Auseinandersetzung den Möglichkeiten der **Relativierung des Identitätsbegriffs** resp. der Frage, wie, anhand welcher logischer und sprachphilosophischer Mittel er zu erläutern ist. Zum anderen arbeitet man – u. a. im Rahmen von Gedankenexperimenten – mit einem Verständnis von Personen, das sich einer praktischen, nicht-reduktiven Betrachtungsweise als **defizitär** darstellt: Man geht

¹ Mitunter wird diese Identität auch die "numerische Identität einer Person über die Zeit hinweg" genannt, vgl. z. B. Renn 1997, S. 265; weil mit dem Ausdruck "numerische Identität" jedoch allein die Identität einer Person als Einzelne und Einzige thematisiert wird (vgl. Tugendhat 1979, S. 284 f., S. 290), möchte ich von dieser Formulierung Abstand nehmen. Neben der diachronen lässt sich auch die synchrone Identität von Personen befragen, die räumliche Einheit, die eine Person zu einem bestimmten Zeitpunkt im Raum bildet. In der theoretischen Philosophie werden Fragen der synchronen Identität von Personen jedoch eher selten behandelt, sie stellen sich vor allem in den Sozialwissenschaften und in der Psychologie, etwa bei der Diskussion (zumeist pathologischer Fälle

davon aus, dass Personen bestimmte Entitäten mit räumlich und zeitlich klar determinierbaren Eigenschaften darstellen, ohne die **spezifische, irreduzibel subjektive Perspektive** zu beachten, unter der Personen selbst sich, ihr eigenes Leben und ihre Umwelt wahrnehmen. Personen jedoch sind nicht nur Wesen mit bestimmten Eigenschaften und Kompetenzen, sondern auch solche, die sich und ihre Identität bewusst zum Gegenstand der Reflexion und ihres Wollens machen können, sie durchlaufen ihre Existenz und ihr Leben nicht nur, sondern führen dieses Leben selbst.²

Im Gegenzug zur theoretischen Diskussionslinie ist man deshalb innerhalb der **praktischen Philosophie** um ein umfassendes Konzept des Personenseins bemüht. Hier gilt die Untersuchung der Identität von Personen nicht allein den Fragen der Persistenz, sondern ganz allgemein den vielfältigen Bedingungen und Möglichkeiten der Existenz von Personen und der praktischen Lebensführung. Im Mittelpunkt der Diskussion stehen hier die innere Verfassung und Entwicklung personaler Existenz sowie der Einfluss, den der soziale Charakter menschlichen Lebens auf sie hat. Meist markiert ein **normativer Begriff von Personen** den Ausgangspunkt der Überlegung: Ein Individuum zeichnet sich *als Person* dadurch aus, dass es zu sich selbst, seinen mentalen Zuständen, Intentionen und Interessen sowie zu seinem Handeln reflexiv Stellung beziehen und sich in diesen Stellungnahmen von bestimmten Wertvorstellungen und Idealen (z. B. der Rationalität, der Autonomie oder des guten Lebens) sowie von moralischen und sozialen Normen leiten lassen kann. Auf diese ethisch-normativen Bestimmungen des Personenbegriffs und des personalen Lebens komme ich im ersten Teil der vorliegenden Arbeit ausführlich zu sprechen.

Unter der Identität von Personen versteht man in der praktischen Philosophie die **Einheit**, die eine Person als vernunftbegabtes Handlungssubjekt zeit ihres Lebens und über ihre divergierenden Bestimmungen und Eigenschaften hinweg bildet. Der Ausdruck "Identität" bezieht sich hier auf "praktische, soziale, historische, biographische, kognitive, voluntativ-motivationale, emotional-affektive und imaginative Aspekte konkreter menschlicher Existenzen."³ Hier wird der Identitätsbegriff also nicht allein in einem diachronen Sinn, sondern in seiner **qualitativen Ausprägung** in Anspruch genommen, bezeichnet ein **komplexes**

von) multipler Identität oder wenn zu klären ist, wie eine Person als einheitliches Zentrum ihrer verschiedenen Rollen oder "Teil-Identitäten" gelten kann

² vgl. Quante 1995, S. 54

³ Straub 1996, S. 60

Bündel der Eigenschaften, die sich eine Person im Lauf ihrer Lebensgeschichte angeeignet (oder auch wieder abgelegt) hat und die zusammengenommen die Persönlichkeit oder den Charakter einer Person bilden. Zu diesen Eigenschaften zählen neben den genuin charakterlichen Ausprägungen auch die mentalen und reflexiven Kompetenzen einer Person, ihre Meinungen und Überzeugungen, die Werte und Normen, an denen sie sich in ihrem Handeln orientiert, ihre Fähigkeit, in ihrem Verhalten andere Person zu achten und ihnen soziale Anerkennung zukommen zu lassen, aber auch ihre eigene Biografie, ihre Lebens- und Bewusstseinsgeschichte. In dieser qualitativen Bedeutung ist auch in den **Sozial- und Kulturwissenschaften** von der Identität einer Person die Rede. Dort stehen die sozio- und kulturspezifische Genese und die Strukturmerkmale der inneren Verfassung oder Persönlichkeit eines Menschen zur Debatte, wobei in jüngerer Zeit vor allem der gestalterische Aspekt personaler Identität betont wird: Diesem zufolge stellt die Identität von Personen einen lebenslang offenen Konstruktions- oder Konstitutionsprozess dar, im Zuge dessen eine Person das, was sie ist und ausmacht, ihre praktische Identität also, aktiv herstellt.

Innerhalb der praktischen Philosophie und in den Sozial- und Kulturwissenschaften wird die Identität einer Person **nicht** – wie in der theoretischen Diskussionslinie – als etwas betrachtet, das einer Person **allein kennzeichnend** zugeschrieben wird. Man geht vielmehr davon aus, dass sie sich nicht unabhängig von der **spezifischen Perspektive** erörtern lässt, unter der eine Person sich selbst und ihr Leben wahrnimmt. Gemäß eines praktischen Verständnisses ist die Identität von Personen immer auch als das Produkt individueller Erfahrungen, Überzeugungen und Intentionen, das Ergebnis von Prozessen der Selbstausslegung und der Interpretation der eigenen Lebensgeschichte zu verstehen. Insofern weist sie eine **reflexive und narrative Struktur** auf und bezieht auch jene Aussagen mit ein, die eine Person als Antwort auf die "**klassische**" **Identitätsfrage** "Wer, resp. was für ein Mensch bin ich und wer, was für ein Mensch will ich sein?"⁴ vorbringt. Unter anderem bildet die Antwort auf diese Frage das besondere Verhältnis ab, das eine Person zu sich selbst hat, ihr **praktisches Selbstverhältnis**. Unter einem praktischen Selbstverhältnis wird die Art und Weise der Stellungnahme einer Person zu sich selbst verstanden, bei der sie die faktischen und auch die normativen Voraussetzungen betrachtet und

⁴ vgl. Tugendhat 1979, S. 289, vgl. Straub 2000 a, S. 170, Keupp u. a. 1999, S. 10

reflektiert, denen ihr Handeln ausgesetzt ist und die in ihm gemacht werden.⁵ Dem praktischen Selbstverhältnis kommt bei den Überlegungen zur praktischen Identität einer Person also eine besondere Rolle zu. **Zusammengefasst** könnte man sagen: Die Identität einer Person verstanden als praktische Einheit impliziert das Bewusstsein der Person ihrer selbst als des kontinuierlichen Bezugspunkts des eigenen Lebens und Erlebens, meint die Herausbildung einer (einigermaßen) kontinuierlichen und kohärent strukturierten, angemessenen und handlungskonstitutiven Auffassung ihrer selbst und deren gelungene Ausgestaltung auf praktischer Ebene.

Die Untersuchungen der **vorliegenden Arbeit** beziehen sich auf dieses zweite, praktische Verständnis der Identität von Personen. Es soll genau geprüft und dargelegt werden, was mit der Rede von der **praktischen Identität einer Person** gemeint ist und welche Aspekte menschlicher Subjektivität nicht darunter fallen. Um diese Untersuchungen vorzunehmen, werde ich sowohl philosophische als auch sozial- und kulturwissenschaftliche Forschungsergebnisse konsultieren. Die vorliegende Arbeit ist also – trotzdem sie sich maßgeblich als eine philosophische versteht – **interdisziplinär** angelegt. Den **Anlass** zu einer Untersuchung der genauen Bedeutung und der Implikationen der Rede von der praktischen Identität einer Person bildet die Tatsache, dass innerhalb der verschiedenen Ansätze in der Philosophie und in den Sozial- und Kulturwissenschaften unter dem Titel "Identität von Personen" **sehr divergente Phänomene** debattiert werden und man in den einzelnen Ansätzen mit unterschiedlichsten Begriffen, inhaltlichen Vorannahmen und methodischen Parametern arbeitet. Insofern ist es kaum möglich, ein klares Bild über die Debatte zur Identität von Personen zu erlangen. Mein Ziel ist es, diesen Konfusionen entgegenzuwirken und zu erörtern, was die praktische personale Identität genau meint.

Grundsätzlich gehe ich bei meinen Überlegungen davon aus, dass die Bedeutungen des Ausdrucks "**Person**" resp. die Implikationen des Personenseins einen maßgeblichen Einfluss darauf ausüben, was unter der **praktischen Identität** einer Person zu verstehen ist. Insofern bildet den Ausgangspunkt meiner Erörterungen ein **anspruchsvoller Personenbegriff**, der in der Lage ist, den unterschiedlichsten

⁵ vgl. Tugendhat 1979, S. 31; Tugendhat spricht vom praktischen, resp. reflektierten Selbstverhältnis als von einem "Sichzusichverhalten", vgl. zu den Einzelheiten ebd. Kap. 7–12, ich werde noch darauf zurückkommen. Habermas warnt davor, dem praktischen Selbstverständnis den Status eines Wissens einzuräumen, das in einzelne Propositionen zerlegbar ist, vgl. Habermas 1988, S. 207 f. Beim praktischen Selbstverständnis handelt es sich also um eine Art und Weise, wie eine Person sich selbst thematisiert, zu sich selbst Stellung bezieht.

Bestimmungen, Eigenschaften und Phänomenen des Personenseins und des personalen Lebens in adäquater Weise Rechnung zu tragen. Nur ein solcher anspruchsvoller Personenbegriff kann den starken begründungstheoretischen Ansprüchen standhalten, denen er mitunter in der Ethik und Moralphilosophie ausgesetzt ist. Wer einem Menschen zuspricht, eine Person zu sein, der schreibt ihm damit bestimmte **Eigenschaften** und Kompetenzen zu, die für Personen und nur für Personen gelten.

Zu diesen Eigenschaften zählen an prominentester Stelle die introspektiven und reflexiven Fähigkeiten einer Person sowie das Vermögen zu rationalem, autonomem und damit verantwortlichem Handeln. Genauso bedeutsam ist die spezifische **erstpersönliche Perspektivität subjektiver Selbst-, Fremd- und Weltwahrnehmung**, die Tatsache, dass Personen sich, ihr Leben und ihre Umwelt aus einem phänomenal gefärbten, irreduzibel subjektiven Blickwinkel heraus wahrnehmen. Diese Perspektivität hat nicht nur zahlreiche epistemologische Konsequenzen, sondern birgt auch ethisch-normative Implikationen, die für die praktische Identität einer Person von großer Bedeutung sind: Aus dem erstpersönlichen Blickwinkel einer Person auf sich, ihr Leben und ihre Umwelt heraus generiert die betroffene ein spezifisches, praktisch wirksames **Verhältnis zu sich selbst**, das wesentlich von gewissen **höherstufigen evaluativ-normativen Vorstellungen** getragen wird, an denen die betroffene Person sich in ihrem Tun und Lassen orientiert. In profiliertester Form werden die praktischen Konsequenzen der irreduzibel subjektiven Perspektivität personalen Lebens und Erlebens derzeit von Ernst Tugendhat, Harry Frankfurt und Dieter Sturma thematisiert. Im ersten Teil der vorliegenden Arbeit werde ich ihre Überlegungen sowie generell die wichtigsten Bestimmungen des Personenbegriffs ausführlicher erläutern.

Auf die genuin **epistemologischen Implikationen** der irreduziblen Subjektivität personaler Selbst-, Fremd- und Weltwahrnehmung werde ich im Kapitel 2.1 zu sprechen kommen. Zu ihnen zählt u. a. das Vermögen von Personen, sich in kriterienloser und irrtumsresistenter Art an die eigenen Erlebnis- und Bewusstseinszustände zu erinnern. Im Rekurs auf diesen Sachverhalt erklärt **John Locke** die individuelle Bewusstseinskontinuität zum Garanten für die diachrone Identität einer Person über Raum und Zeit hinweg. Dabei weist seine Theorie diverse Schwächen auf, die u. a. deswegen genauere Beachtung verdienen, weil mit ihrer Bearbeitung durch **Gottfried Wilhelm Leibniz** und **Immanuel Kant** deutlich wird,

wie die erstpersionliche Perspektivitat subjektiver Selbst-, Fremd- und Weltwahrnehmung zustande kommt und auf welche Weise generell das subjektive Bewusstsein strukturiert und also zu erklaren und zu analysieren ist. Vor allem zeigt sich, dass zwischen zweierlei deutlich zu trennen ist: Der Tatsache, dass eine Person auf irreduzibel subjektive Art und Weise mit sich selbst, ihren eigenen mentalen Aktivitaten oder auch korperlichen Zustanden vertraut ist, und ihrer Fahigkeit, sich ihrer selbst als raumzeitlich identisches Handlungssubjekts bewusst zu sein.

Im Anschluss an diese epistemologischen Vorklarungen werde ich im Kapitel 2.2 der vorliegenden Arbeit die **praktische Identitat von Personen** selbst ausfuhrlich diskutieren. Grundsatzlich lasst sich – wie die Untersuchungen von Ernst Tugendhat zum praktischen Selbstverstandnis von Personen zeigen – die praktische Identitat einer Person nicht ohne den Bezug auf das **Leben** analysieren, das die Person fuhrt. Eine besondere Bedeutung kommt dabei der **Kontinuitat und Koharenz** des Handelns einer Person zu: Von ihrer Identitat in einem praktischen Sinn kann nur dann die Rede sein, wenn eine Person in Tun und Unterlassen ein gewisses MaB an Kontinuitat und Koharenz an den Tag legt – vor allem aus **normativen Grunden**: Nur eine Person, die sich in ihrem Handeln und Verhalten an Grundsatzten und MaBstaben orientiert, die eine gewisse Dauerhaftigkeit, Stabilitat und Konsistenz aufweisen, kann in sozialen Zusammenhangen als **Person** gelten, als verantwortliches und zurechnungsfahiges Wesen. In ausfuhrlicher Form haben dies Dieter Sturma und Michael Quante deutlich gemacht. Ich werde ihre Untersuchungen diskutieren und einige systematische Bestimmungen zur praktischen Identitat einer Person erortern, – u. a., dass der Identitatsbegriff, der der praktischen Identitat von Personen zugrunde liegt, ein qualitativer ist, trotzdem von der praktischen Identitat einer Person nur im Rekurs auf **diachrone Bestimmungen** die Rede sein kann. Deutlich machen werde ich auch, dass die praktische Identitat von Personen selbst nicht als ein **prozessuales Gebilde** zu verstehen ist, wie es mitunter in den Sozial- und Kulturwissenschaften behauptet wird.

Hinsichtlich der Kernbestimmungen der praktischen Identitat von Personen, ihrer ethisch-moralischen Anteile, hat **Charles Taylor** verdeutlicht, dass die praktische Identitat Einzelner maBgeblich von bestimmten **normativ-evaluativen MaBstaben, Werten und Regeln** sowie von der Vorstellung getragen wird, die eine Person von ihrem Wohlergehen und ihrem individuellen **Guten** hat. Wer oder was eine Person ist – so fuhrt Taylor vor – bemisst sich wesentlich an den normativen Forderungen,

denen sie in ihrem Leben und Handeln nachkommt, resp. den evaluativen Zielen und Präferenzen, denen sie anhängt. Einen nicht unbedeutenden Anteil an gerade den normativen Aspekten personaler Identität haben die **sozialen Einflüsse**, denen eine Person in ihrem Leben und ihrer alltäglichen Lebensführung ausgesetzt ist. In ihrem Handeln und Verhalten folgt sie zahlreichen ethisch-moralischen Erwartungen, die ihre soziale Umwelt an sie richtet, und erklärt diese unmerklich zu Bestandteilen des eigenen praktischen Selbstverständnisses. Insofern ist die individuelle Identität einer Person immer auch sozial geprägt und ohne diese soziale Prägung kaum denkbar.

Der dritte Teil der vorliegenden Arbeit gilt dem Nachweis, an welchen Stellen die sozial- und kulturwissenschaftliche Forschung die philosophischen Überlegungen zur praktischen Identität von Personen zu ergänzen vermag. Betroffen sind hier vor allem zwei Punkte: Zum einen hat **G. H. Mead** gezeigt, in welchem starkem Maß die individuelle Identität einzelner Personen von überindividuellen, kollektiven und sozialen Einflüssen geprägt ist. In seiner Nachfolge geht man davon aus, dass die Identität einer Person eine Syntheseleistung darstellt, die sich der Anpassung an und der Abgrenzung von kollektiven Identifikations- und Verhaltensmustern verdankt. Sie gilt als die gelungene **Balance** zwischen konventioneller Adaption sowie der Erfüllung von Rollenerwartungen und autonomer Individuation oder Selbstbehauptung. Verfehlt ist es, dabei von der Existenz mehrerer Identitäten einer Person auszugehen: *Eine* Person hat *eine* Identität, die sich in ihren diverse Aspekten und Dimensionen auf verschiedene Weise in unterschiedlichen Lebens- und Handlungskontexten äußert, nicht aber in einzelne Teil-Identitäten aufgespalten werden kann. Nachdem ich diese Konzeptionen vorgestellt und ihre Bedeutung für eine philosophische Diskussion der praktischen personalen Identität genauer erläutert habe, werde ich mich zum anderen den Überlegungen **Erik Eriksons** zuwenden, der sich sehr ausführlich mit den **emotionalen Faktoren** und **unbewussten Prägungen** der Identität von Personen auseinander gesetzt hat. Seine Untersuchungen zeigen unter anderem, dass die Identität von Personen keinesfalls eine durch und durch reflexive Angelegenheit ist, die vor allem auf die Vernunftfähigkeit als hervorstechende Eigenschaft von Personen zurückgeführt werden kann. Auch macht er deutlich, dass die individuelle Identitätsentwicklung mehr oder auch weniger gut und gelingend verlaufen kann, dass mit dem Ausdruck "praktische Identität" also auch etwas über die seelische Gesundheit einer Person ausgesagt wird.

Den Schluss der vorliegenden Arbeit bildet eine Auseinandersetzung mit der These, eine Person stelle ihre Identität selbst her. Beliebte ist diese These vor allem bei den Vertretern der sog. **Individualisierungstheorie**. Diese besagt, dass unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen, die durch zunehmende Individualisierung, Pluralisierung, Enttraditionalisierung, Flexibilisierung, Beschleunigung und Globalisierung gekennzeichnet sind und die die Eigeninitiative einer Person besonders fordern, nur davon ausgegangen werden kann, dass eine Person ihre Identität eigens und aus sich selbst entwirft, bestimmt und realisiert. Mit dieser These wird der betroffenen Person selbst in epistemischer und in praktischer Hinsicht die alleinige Autorität über ihre Identität zuerkannt, und dies ist aus philosophischer Perspektive heraus nicht haltbar. Ich möchte die Grenzen der Individualisierungstheorie und ihrer Vorstellungen praktischer personaler Identität markieren und einige Gründe anführen, warum man auf der philosophischen Auffassung beharren sollte, dass Identitätsfeststellungen grundsätzlich anhand intersubjektiv überprüfbarer Kriterien getroffen werden.

Insgesamt wird im Zuge der vorliegenden Untersuchungen deutlich werden, dass die praktische Identität von Personen ein sehr umfassendes und komplexes Konzept darstellt, das verschiedenste Bestimmungen und Implikationen unter sich vereint. Für sich genommen widersprechen sich diese einzelnen Bestimmungen und Implikationen mitunter und man sollte versuchen, diese Widersprüchlichkeit auszuhalten und gelten zu lassen, ohne sich dabei zu konfusen oder verfehlten Aussagen zur praktischen Identität von Personen bewegen zu lassen. Nicht adäquat ist eine Reduktion der unterschiedlichen Bestimmungen und Implikationen praktischer personaler Identität zugunsten einer möglichst gradlinigen und einfachen philosophischen Interpretation und Analyse. Damit würde man eine grundlegende Eigenschaft des Lebens und Erlebens von Personen leugnen: die Vielfalt und Komplexität dieses Lebens und Erlebens. Im Folgenden hoffe ich, dies angemessen zu berücksichtigen.

1. Der Begriff der Person

Wie in der Einleitung bereits erwähnt, bildet ein nicht-reduktionistisches, umfassendes Konzept der Person, das den vielfältigen epistemologischen und praktischen Aspekten und Phänomenen des Personenseins, des personalen Lebens und Erlebens Rechnung zu tragen vermag, den Ausgangspunkt einer angemessenen praktischen Untersuchung der Identität von Personen. Ein solches Konzept der Person möchte ich im Folgenden vorstellen. Ich möchte einen Begriff von Personen entwickeln, der auf die Besonderheiten personaler Existenz und des Lebens von Personen abgestimmt ist. Ein solcher Begriff – so wird sich zeigen – ist als ein **semantisch und normativ gehaltvolles Konzept** zu verstehen, das sich **nicht** in funktionalistischer, szientistischer oder physikalistischer Weise reduzieren lässt.⁶ Der Begriff der Person setzt sich vielmehr aus irreduziblen epistemischen, ethischen und moralischen Bestimmungen zusammen, die eine Naturalisierung oder auch eine Reduktion auf das Konzept eines (kausal determinierten) *homo oeconomicus* ausschließen. Für die Frage nach der Identität von Personen bedeutet dies, dass auch sie sich nicht in reduktiver Weise anhand von Fragestellungen erörtern lässt, die sich allein auf die Bedingungen und Kriterien der Reidentifikation einer logisch bestimmten, raumzeitlich persistierenden Entität beziehen. Vielmehr kann die Identität von Personen nur unter Gesichtspunkten der praktischen Philosophie und unter Einbeziehung der **besonderen erstpersionlichen Perspektive** erläutert werden, die Personen auf sich, ihr Leben und ihre Umwelt haben.

Nun weist der Personenbegriff weder in seiner Entstehungsgeschichte noch in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion noch im alltäglichen Sprachgebrauch eine **eindeutige Bedeutung** auf. Er stellt vielmehr ein sehr stark kulturell geprägtes Konzept dar, das – wie bereits an seiner Geschichte deutlich wird – deutliche konstruktive Züge trägt.⁷ Die unterschiedlichen Bedeutungen und Implikationen, die dem Personenbegriff in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion zukommen, sind z. T. darauf zurückzuführen, dass der Ausdruck "Person" Gegenstand verschiedenster theoretischer und praktischer philosophischer Disziplinen ist. Innerhalb dieser unterschiedlichen philosophischen Disziplinen wird mit verschiedenen Parametern und Methoden gearbeitet, und so bietet die gegenwärtige Debatte auf den ersten Blick ein sehr **uneinheitliches Bild**. Auch bestehen zwischen

⁶ vgl. Sturma 2001 a, S. 16, zum Folgenden ebd. S. 13

⁷ vgl. Sturma 1997, S. 54

den einzelnen Disziplinen, in denen der Personenbegriff auftaucht, sehr komplexe Verweisungszusammenhänge, finden sich bei Ansätzen unterschiedlichster Prägung und Ausrichtung mit partiell völlig konträren Argumentationszielen oftmals dieselben Bestimmungen von Personalität wieder und tauchen diese Bestimmungen des Personenseins zur Unterstützung sehr differenter Argumentationsziele auf.

Die komplexe Verwobenheit wird nun nicht selten zur Unterstützung der Ansicht benutzt, der Personenbegriff sei per se ein Konzept, das sich jeder eindeutigen Fassung entziehe, sei vielmehr als ein semantisch offener und per se vager Begriff zu verstehen, der jede klare inhaltliche Angabe von vornherein ausschließe.⁸ Diese Ansicht ist jedoch nicht zutreffend. Der Begriff der Person ist zwar ein **sehr komplex strukturierter Begriff**, der dennoch über einen **recht klar konturierten Kern** verfügt und dessen Implikationen sich einigermaßen genau erläutern lassen. Dies zu versuchen, ist ein weiteres Ziel des folgenden Kapitels der vorliegenden Arbeit. Ich möchte die Tatsache, dass der Personenbegriff am Schnittpunkt der verschiedenen theoretischen und praktischen philosophischen Disziplinen angesiedelt ist, zur Entwicklung eines umfassenden, nicht-reduktionistischen Verständnisses der Person fruchtbar machen, das wiederum die Basis bildet, auf der ein umfassendes und nicht-reduktionistisches Konzept der praktischen Identität von Personen generiert werden soll.

Dazu werde ich im folgenden Kapitel 1.1 zunächst kurz einige **Grundzüge der Geschichte des Personenbegriffs** skizzieren. Es soll in den wichtigsten Aspekten deutlich werden, wie sich diese Geschichte vollzog und welche Bedeutungen und Implikationen dem Personenbegriff in ihr zukamen, vor allem, weil diese Bedeutungen und Implikationen auch auf gegenwärtig vertretene Auffassungen vom Personensein einen großen Einfluss ausüben. Man findet sie z. B. in jenen listenartigen Spezifizierungen von bestimmten Eigenschaften und Kompetenzen wieder, die angeben, welche Bedingungen ein Wesen erfüllen können und welche Fähigkeiten es aufweisen muss, um "Person" genannt zu werden. Obwohl diese einzelnen Fähigkeiten und Kompetenzen ihre Relevanz nicht selten erst im Bezug auf Probleme der praktischen Philosophie entfalten, ist der eigentliche disziplinäre Ort dieser Auflistungen und ihrer Diskussion in der theoretischen Philosophie anzusiedeln.⁹ Hier bilden die Ausführungen **Daniel Dennetts** und **Dieter**

⁸ Konersmann 1993 und Oksenberg-Rorty 1983 argumentieren in dieser Art

⁹ vgl. Quante 2001, S. 191

Birnbachers, wie sie im Kapitel 1.2 der vorliegenden Arbeit dargelegt werden, den gegenwärtigen Stand der Forschung ab. Aufschlussreich ist eine kurze Vorstellung ihrer Überlegungen zum einen, weil damit exemplarisch deutlich wird, welche gängigen Bestimmungen der Personenbegriff in sich vereint. Deutlich wird zum anderen aber auch, wie stark diese Bestimmungen ineinander verwoben sind. Diese Verwobenheit und die komplexe Struktur des Personenbegriffs lässt sich kaum auf eine schlichte Auflistung bestimmter Merkmale reduzieren. Insofern sind dem Verfahren der Erörterung des Personenseins in Form einer additiven Spezifizierung bestimmter personentypischer Eigenschaften und Merkmale, wie Dennett und Birnbacher sie vorführen, einige Grenzen gesetzt.

Wie bereits in der Einleitung angedeutet, bildet der **spezielle erstpersionliche Blickwinkel**, aus dem heraus Personen sich, ihr Leben und ihre Umwelt wahrnehmen, einen wichtigen Kernpunkt eines nicht-reduktionistischen Personenbegriffs. Der systematische Ort der Erläuterung dieser epistemologischen Besonderheit des Selbstbewusstseins von Personen ist die theoretische Philosophie, genauer die Bewusstseinsphilosophie. Hier wurden in den vergangenen Jahren unterschiedliche Modelle diskutiert, die jeweils ihre eigenen Stärken und Schwächen aufweisen. In jüngerer Zeit hat **Dieter Sturma** einen überzeugenden Versuch unternommen, die Stärken dieser Ansätze zu vereinen und ihre jeweiligen Schwächen zu vermeiden. Diese Überlegungen werde ich im Kapitel 1.3 der vorliegenden Arbeit kurz vorstellen.

Auch in **praktischer Hinsicht** ist die **irreduzibel subjektive Perspektive** einer Person auf sich und die Welt von Bedeutung. Personen vollziehen nicht allein ihre Existenz als kausal determinierte Wesen, sondern können sich zu ihrem Dasein willentlich verhalten und ihr eigenes Leben nach selbst gewählten Parametern und Gründen selbst führen. Ganz der kantischen Tradition folgend, wird deshalb der Begriff der Person in der praktischen Philosophie nicht selten im Rekurs auf die der **Autonomie** sowie die der **Willens- und Handlungsfreiheit** erläutert. Wie die Arbeiten **Ernst Tugendhats** und **Harry Frankfurt**s zeigen, lässt sich dabei die Autonomie einer Person nur im Rekurs auf ein evaluativ-normatives Selbstbild, ein **praktisches Selbstverständnis**, verständlich machen. Dieses praktische Selbstverständnis wiederum ist zwingend an die spezifisch erstpersionliche Perspektive der betroffenen Person gebunden und bildet zusammen mit dieser einen unabdinglichen Bestandteil einer nicht-reduktionistischen Auffassung des

Personenseins und des Begriffs der Person. Ich werde in den Kapiteln 1.4 und 1.5 der vorliegenden Arbeit ausführlicher erörtern, warum.

Das Leben von Personen vollzieht sich *inter alia* im **sozialen Raum**. Diese intersubjektive Seite der personalen Existenz bringt Fragen der **Verantwortlichkeit** und der gegenseitigen **moralischen Achtung** mit sich. Anders als andere Lebewesen – so wird im Anschluss an Kant immer wieder hervorgehoben – sind Personen durch ihre Autonomie und Vernunftbegabung zu moralischem Handeln in der Lage, dazu, einander – und auch anderen Lebewesen gegenüber – gewisse Rechte zuzugestehen und bestimmten Pflichten nachzukommen. Auch hier liefern die Überlegungen **Dieter Sturmas** wichtige Hinweise: Er zeigt, dass Personen – anders als voreilige Kant-Interpreten es behaupten – trotz des objektiven Charakters des kategorischen Imperativs aus **internen, irreduzibel subjektiven Gründen** heraus moralisch handeln. Nur im Rekurs auf diese spezifisch subjektiven Gründe ist überhaupt verständlich zu machen, was moralisches Handeln wirklich meint. Damit wird der spezifisch erstpersönlichen Perspektive einer Person auf sich und die Welt wiederholt eine wichtige Funktion zugewiesen. Dass die **Adressaten oder Objekte** dieses moralischen Handelns – anders als bei Kant – nicht nur Personen sind, möchte ich im Kapitel 1.6 anschließend anhand der Erläuterungen von **Martin Seel** zeigen.

Anhand der präsentierten Ansätze lässt sich natürlich nur ein **cursorischer Überblick** über die gegenwärtige Diskussion zum Begriff der Person und zum Personensein liefern, der andere wichtige Aspekte der Diskussion nicht einbezieht. So habe ich zum Beispiel sämtliche personalitätstheoretische Überlegungen, die aus der Philosophie der Gerechtigkeit – etwa aus den Arbeiten von John Rawls – stammen, hier nicht berücksichtigt. Auch anthropologische oder kulturwissenschaftliche Untersuchungen musste ich hier aus Platz- und Prioritätsgründen beiseite lassen. Vor allem möchte ich im Folgenden herausarbeiten, welche Aspekte, Faktoren oder Bestimmungen sich bereits aus einer Analyse des Begriffs der Person ergeben, die für ein **umfassendes praktisches Verständnis der Identität von Personen** wichtig sind. Wenn es um ein praktisches umfassendes und nicht-reduktionistisches Verständnis der Identität von Personen geht, muss dabei ein nicht-reduktionistischer Begriff der Person vorausgesetzt werden. Die Implikationen eines solchen Begriffs aufzuspüren, ist Hauptziel dieses Kapitels.

1.1 Geschichte des Personenbegriffs

In seiner Geschichte weist der Personenbegriff zahlreiche Bedeutungen auf, die sich partiell sowohl auseinander entwickelt haben als sich auch widersprechen können.¹⁰ In all diesen Bedeutungen und den sie prägenden Auseinandersetzungen ist keine eindeutige und klare Entwicklungslinie rekonstruierbar, oftmals finden sich inhaltliche Bestimmungen aus ihren Ursprungskontexten hinaus in andere Kontexte transferiert. Dennoch lassen sich **zwei grundlegende Linien oder Diskussionsstränge** ausfindig machen, zwischen denen ein gewisses Spannungsverhältnis besteht:¹¹ **Zum einen** bezeichnete der Ausdruck "Person" das raumzeitlich identifizierbare Individuum im gesellschaftlichen Umfeld, den einzelnen (körperlich verfassten) Menschen also, wie er über seine Stellung in der Öffentlichkeit, seine sozialen Beziehungen und die aus diesen Beziehungen erwachsenden Rechte und Ansprüche definiert ist. Diese intersubjektivistische oder **soziale Bedeutung des Personenbegriffs** und ihre Herleitung sind vor allem im antiken und dem allgemeinen Sprachgebrauch des Mittelalters präsent, leiten jedoch auch die Überlegungen Hegels an und finden sich in allen rechtsphilosophischen Definitionen des Personenseins, auch im gegenwärtig geltenden bürgerlichen Recht, wieder.¹²

Hier wird der Einzelne nicht unvermittelt zur Person erklärt, sondern vor allem durch seine **Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft**, als Träger von Eigenschaften, die ihm als Angehöriger einer – wie auch immer genauer zu spezifizierenden – Allgemeinheit zukommen. Eine nicht unwesentliche Rolle spielt dabei die **Körperlichkeit von Personen** oder die menschliche Gestalt: So wie aus der Verletzlichkeit des menschlichen Körpers gewisse Rechte und Pflichten erwachsen, so bringt die personale Existenz im sozialen Raum generell die Einhaltung bestimmter Gesetze und Regeln der gegenseitigen Achtung und Anerkennung mit sich. Auch das moderne **sozialphilosophische Denken** bezieht sich auf diese empirisch fundierte und stark interaktiv geprägte Auffassung von Personalität, der Ausdruck "Person" bezieht sich hier auf menschliche Entitäten, die qua Körper

¹⁰ vgl. zur Geschichte des Personenbegriffs im Allgemeinen Konersmann 1993, Brassler 1999, Scherer 1989, Teichert 2000; Sturma 1997, Kapitel II, S. 44–57; zum Personenbegriff in der Antike und im Mittelalter vgl. besonders Fuhrmann 1989, Fuhrmann 1979, Forschner 1993, Kible 1989, Fetz 1988, Kobusch 1997; zum neuzeitlichen Personenbegriff vgl. Hauser 1993; Mohr 2001, Siep 1992 und auch Höffe 1992

¹¹ vgl. zum Folgenden auch Ausborn-Brinker 1999, S. 15–18

identifizierbar sind, innerhalb gesellschaftlicher oder institutioneller Strukturen bestimmte Rollen übernehmen und in diesen Rollen als gesellschaftliche Wesen mit Rechten und Pflichten miteinander interagieren.

Innerhalb des **zweiten Diskussionsstrangs** wird der Begriff der Person mit bestimmten mentalen Kompetenzen des einzelnen und einzigartigen menschlichen Individuums in Verbindung gebracht, die wiederum besondere praktische Fähigkeiten mit sich bringen: Person ist ein Individuum aufgrund seines Vermögens, **Bewusstsein und Selbstbewusstsein** zu entwickeln und sein Handeln nach **vernünftigen, rationalen Regeln** oder auch **moralischen Gesetzen** zu planen und zu vollziehen. Weil sich diese Auffassung vor allem an den spezifischen mentalen Fähigkeiten des **einzelnen vernunftbegabten Individuums** festmacht, an der individuellen Erfüllung bestimmter deskriptiver und normativer Qualifikationen, kann sie im Gegensatz zur sozialen als die **individualistische** Begründung des Personenseins bezeichnet werden. Ihre Vorläufer findet diese individualistische Begründung in der christlichen Tradition, insbesondere bei Boethius ("persona est naturae rationalis individua substantia") und bei Thomas von Aquin, der das herausragende Kennzeichen von Personalität – die Freiheit der Person und ihre daraus abgeleitete, besondere Würde – auf ihre Vernunftfähigkeit zurückführte.

Trotz dieser mittelalterlichen Vorläufer und ihrer bisweilen substanztheoretischen Begründung ist die individualistische Vorstellung von Personalität eine genuin **neuzeitliche Auffassung**, die – initiiert durch die Überlegungen Descartes´ zur subjektiven Introspektion – vor allem im Rekurs auf **mentalistische Parameter** begründet wird und die eine spezifisch moderne Auffassung menschlicher Subjektivität und Individualität zur Basis hat. Charakteristisch für diese Auffassung ist u. a. der Hinweis auf die **irreduzible, spezifisch subjektive Perspektive**, die eine Person sich selbst, ihrem Leben und ihrer Umwelt gegenüber einnimmt. Der Hinweis auf diese erstpersönliche Perspektive bildet ein zentrales Element der Auffassung Lockes und ist bei ihm mit wichtigen praktischen Implikationen verknüpft. Locke zufolge richtet sich die Vernunft und Handlungsfähigkeit der einzelnen Person darauf, negative soziale Sanktionen zu vermeiden, sie zeichnet sich durch das vorausschauende Interesse am eigenen Glück und Wohlergehen aus.

¹² auch die Auffassung der Person bei Johann Gottlieb Fichte ist diesem Diskussionsstrang zuzuordnen, vgl. zu Fichte Mohr 2001, S. 115–131 und die Beiträge in Siep 1992

Bei **Kant** wird die Herleitung von Personalität aus der Vernunftbegabung des singulären Individuums in gewisser Weise zu ihrem Höhepunkt getrieben. Person ist das menschliche Individuum hier als Subjekt des unbedingt geltenden Moralgesetzes, weil es sein Handeln unter Regeln und Maximen stellen kann, die es sich selbst gesetzt hat. Als ein solchermaßen zu autonomem Handeln fähiges Wesen ist die Person **Zweck an sich**. Diese Auffassung von Personalität ist eine explizit **normative**, die sich in ähnlicher Weise auch schon bei Thomas von Aquin findet: Als reflexionsbegabtes Wesen, dessen Handlungsfreiheit in der ihr eigenen Vernunft wurzelt, kommt der Person eine einzigartige Dignität und Würde zu, ein absolut geltender moralischer Wert. Anders als Thomas jedoch verbindet Kant die unhintergehbare Würde der Person mit absolut geltenden moralischen Pflichten und führt den Status des Personenseins wesentlich auf die Fähigkeit des Individuums zurück, diesen Pflichten nachzukommen. Obwohl sie innerhalb der kantischen Konzeptionen nicht im Zentrum steht, ist dabei jene irreduzibel subjektive erstpersönliche Perspektive, aus der heraus eine Person sich und ihre Existenz wahrnimmt, durchaus präsent. Und obwohl Kants Überlegungen vor allem auf transzendentalen Argumenten beruhen, versteht er den Ausdruck "Person" immer auch als einen spezifischen Rechtsbegriff, ohne daraus freilich so weit reichende Konsequenzen zu ziehen, wie Hegel es tat.

Wie bereits oben erwähnt, lassen sich innerhalb dieser beiden **Diskussionsstränge keine klaren und eindeutigen Entwicklungslinien** nachweisen, haben sich die unterschiedlichsten Auffassungen wechselseitig beeinflusst und finden sich in den einzelnen Auffassungen immer wieder Elemente anderer, in ihrer Begründung oder grundsätzlichen Ausrichtung stark divergierender Konzeptionen wieder. Insofern stellt auch die Aufteilung in soziale und individualistisch geprägte Zugangsweisen zum Problem der Definition von Personalität selbst eine (Re)Konstruktion dar, die es jedoch erleichtern kann, in der Geschichte des Personenbegriffs überhaupt eine gewisse Struktur ausfindig zu machen. Mit ihrer Hilfe lassen sich u. a. in vereinfachter Form die Argumente vorführen, mit denen die jeweiligen Auffassungen kritisiert werden.¹³ So wird gegen die intersubjektivistisch geprägte Linie oftmals ins Feld geführt, sie vernachlässige den besonderen Charakter und die individuellen Motive, die das Handeln des Einzelnen anleiten (deutlich zeigt sich dies vor allem in der Kritik an behavioristischen Ansätzen). Gegen die individualistische Art und Weise der Herleitung von Personalität, bei der der Status

der Person dem singulären und besonderen Einzelnen als per se vernunftbegabtem Wesen zukommt, lässt sich hingegen geltend machen, sie vernachlässige sowohl die "natürliche Intuition", gemäß derer die **Körperlichkeit** menschlicher Wesen eine notwendige Bedingung von Personalität darstellt, als auch die gesellschaftliche Herkunft und Verwendungsweise des Personenbegriffs. In ersten Ansätzen kann man auch die gegenwärtige Diskussion um den Personenbegriff anhand dieser beiden Stränge erläutern und finden sich in zahlreichen Konzeptionen diverse Elemente dieser beiden Zugänge zum Verständnis des Ausdrucks "Person". Oftmals jedoch verbinden die einzelnen Diskussionsansätze Charakteristika beider Linien und ist die gegenwärtige Debatte insgesamt zu komplex und vielfältig gestaltet, als dass sie sich sinnvoll auf nur zwei Strömungen reduzieren ließe.

Insgesamt lässt sich also feststellen, dass der Begriff der Person als ein sehr stark kulturell bestimmtes Konzept zu verstehen ist, ein **semantisch vager, offener und "improvisatorischer" Begriff**, der deutliche konstruktive Züge aufweist und im Verlauf seiner Geschichte und auch in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen mit den unterschiedlichsten Konnotationen und Implikationen belegt wird.¹⁴ Um diese Ambivalenzen aufzulösen, wird mitunter behauptet, die Bedeutung des Begriffs "Person" bestehe in eben seiner Entstehung und Geschichte.¹⁵ Gegen diese Vorgehensweise muss eingewandt werden, dass der Personenbegriff trotz seiner unterschiedlichen Fassungen mit mehr oder minder gewichtigen **normativen Konnotationen** belegt ist und im philosophischen Diskussionsfeld auch das Fundament zur Begründung starker normativer und moralischer Ansprüche bildet. Diese Ansprüche können nur schwer im Rekurs auf ein Konzept gerechtfertigt werden, das allein als eine kulturelle Konstruktion oder Setzung betrachtet werden kann. Wie man gerade den normativen Aspekten des Personenbegriffs in der gegenwärtigen Diskussion begegnet, soll in den Kapiteln 1.4 und 1.5 der vorliegenden Arbeit gezeigt werden. Zunächst jedoch zu solchen Ansätzen, die die Zuschreibung des Status der Person zu einem Wesen von dem Vorhandensein bestimmter Eigenschaften und Kompetenzen abhängig machen.

¹³ vgl. Ausborn-Brinker 1999, S. 17

¹⁴ vgl. Konersmann 1993, S. 227, Sturma 1997, S. 54, Sturma 2001, S. 11, S. 17 und S. 54

¹⁵ vgl. Oksenberg-Rorty 1983, S. 148 f.

1.2 Bedingungen des Personenseins

Die Überlegungen Daniel Dennetts und Dieter Birnbachers zielen darauf, anhand einer Auflistung von bestimmten Fähigkeiten und Kompetenzen, die Personen und nur Personen zukommen, über die Bedeutung und den Anwendungsbereich des Begriffs "Person" aufzuklären. Ein solches Verfahren hat gewisse Vor- und Nachteile. Der wichtigste Vorteil besteht darin, dass dieses Verfahren ein rein deskriptives ist, also frei von normativen Setzungen oder Unterstellungen. Dadurch ermöglicht es, die **Lücke** zu füllen, die zwischen den grundlegenden und unspezifischen Thesen zum Personensein besteht, wie sie von logisch-semantic Seite her vorgebracht werden, und den normativen Implikationen des Personenbegriffs, wie u. a. Harry Frankfurt sie erläutert.¹⁶ Auch lässt sich mithilfe eines solchen Vorgehens ablesen, mit welchen (deskriptiven oder normativen) **Implikationen und Konnotationen** der Personenbegriff besetzt ist – was Personensein im Einzelnen alles beinhaltet. Diesem **semantischen Gewinn** stehen jedoch auch diverse Nachteile gegenüber, die am Schluss des vorliegenden Abschnitts genauer erörtert werden. Zunächst jedoch zu den Thesen von Dennett und Birnbacher selbst.

Daniel Dennett benennt insgesamt sechs notwendige Bedingungen von Personalität, die in ihrer numerischen Reihenfolge aufeinander aufbauen, d. h. die jeweils vorausgehende Bedingung zur notwendigen Basis haben:¹⁷ **Erstens** kann nur dann eine bestimmte Entität "Person" genannt werden, wenn sie ein **rationales oder vernunftbegabtes Wesen** darstellt, wobei Dennett den Ausdruck "Rationalität" zunächst in einem schwachen Sinn verwendet, unter rationalem Handeln ein ziel- oder zweckgerichtetes Handeln versteht. **Zweitens** muss ein solches Wesen über **Bewusstseinszustände** verfügen, die anhand von psychologischen, mentalen oder – wie Dennett es nennt – "**intentionalen**" **Prädikaten** klassifiziert werden können. Diese intentionalen Prädikate bezeichnen Intentionen im Allgemeinen, also Meinungen, Wünsche, Hoffnungen, Befürchtungen, Absichten, Wahrnehmungen, Erwartungen usw. **Drittens** – so Dennett weiter – hängt die Beantwortung der Frage, ob einer Entität der Status einer Person zukommt, von der **dieser Entität gegenüber eingenommenen Haltung oder Einstellung** ab. Person wird ein Wesen demnach dadurch, dass es von anderen als Person behandelt wird. Diese ersten drei

¹⁶ Auf logisch-semantic Ebene bilden die Arbeiten von Peter Strawson den gegenwärtigen Stand der Forschung ab, vgl. Strawson 1972. Strawson erläutert eine Person als Träger bestimmter körperlicher und mentaler Prädikate, vgl. zu Strawson vor allem Ausborn-Brinker 1999

¹⁷ vgl. zum Folgenden Dennett 1981, S. 305–307

Bedingungen sind Dennett zufolge notwendige Bedingungen der Personalität, sie zeichnen jedoch nicht nur Personen, sondern alle sog. "**intentionalen Systeme**" aus, worunter Dennett belebte und unbelebte Entitäten und Objekte versteht,

"deren Verhalten (zumindest manchmal) dadurch erklärt und prognostiziert werden kann, dass diesem System *Meinungen, Wünsche* und andere Intentionen zugeschrieben werden."¹⁸

Ob das entsprechende Objekt diese Meinungen, Wünsche und andere Intentionen tatsächlich hat oder haben kann, ist dabei zweitrangig. Wichtig ist allein, dass sich das betroffene Objekt in den Augen seines Gegenübers der von ihm unterstellten Intentionalität fügt, dass also die dem Objekt unterstellte Intentionalität ein wirksames Mittel zur Erklärung des Verhaltens des betroffenen Objekts darstellt. In diesem Sinn können nun auch Maschinen, die gemäß bestimmter Mechanismen funktionieren, Tiere und sogar Pflanzen als intentionale Systeme betrachtet werden – was also genau unterscheidet Personen von diesen Wesen und Objekten? – Zunächst werden diverse belebte und unbelebte Objekte als potenzielle Personen mittels der **vierten Bedingung** ausgegrenzt, der Fähigkeit eines Wesens, die ihr gegenüber eingenommene Haltung oder Einstellung erwidern zu können. Dieses Vermögen zur **reziproken Erwidern** der ihnen gegenüber eingenommenen Haltung unterscheidet alle einfachen intentionalen Systeme von sog., "intentionalen Systemen zweiter Stufe", also von Entitäten,

"denen wir nicht nur einfache Meinungen, Wünsche und andere Intentionen zuschreiben, sondern auch Meinungen, Wünsche und andere Intentionen *über* und *mit Bezug auf* Meinungen, Wünsche und andere Intentionen."¹⁹

Mit anderen Worten: Ein intentionales System zweiter Stufe ist zu Intentionen zweiter Stufe fähig, die Formen haben wie

"*S meint, dass T wünscht, dass p* oder *S hofft, dass T befürchtet, dass q* und reflexive Fälle wie *S meint, dass S wünscht, dass p*."²⁰

¹⁸ Dennett 1981, S. 306, vgl. zum Folgenden ebd. S. 307; zudem – so Dennett ebd. weiter – sind die ersten drei Bedingungen wechselseitig voneinander abhängig: "Vernünftig (rational) zu sein heißt, Intentionen zu haben, was wiederum heißt, Objekt einer bestimmten Haltung zu sein."

¹⁹ Dennett 1981, S. 308 f.

²⁰ Dennett 1981, S. 309; vgl. zum Folgenden weiter ebd. S. 312 f.

Diese Intentionen zweiter Stufe – so hebt Dennett deutlich hervor – müssen nicht sprachlich verfasst oder repräsentierbar sein, sie sind vielmehr auch manchen Tieren zuzuschreiben, die – wie diverse Täuschungsmanöver zur Verwirrung von Fressfeinden zeigen – durchaus in der Lage sind, auf die ihnen unterstellten Intentionen zu reagieren und sie für ihre Zwecke zu instrumentalisieren. Diese sprachliche Verfasstheit von Intentionen, die mit der **Fähigkeit zur verbalen Kommunikation** verknüpft ist, stellt vielmehr die **fünfte Bedingung** der Zuschreibung von Personalität dar – eine Bedingung, für die Dennett zufolge die reziproke Unterstellung von Intentionen zweiter Stufe die Basis bildet. Dass dem so ist, begründet Dennett mit einem Hinweis auf die Sprach- und Bedeutungstheorie von Paul Grice:²¹ Grice zufolge kommt verbale Kommunikation dadurch zustande, dass die Sprecherin dem Hörer die Erkenntnis ihrer Intention unterstellt, bei ihm eine bestimmte Reaktion hervorzurufen, an der sie ablesen kann, dass sie von ihm verstanden wurde. Hier – so Dennett – wird nicht mit der wechselseitigen Unterstellung von Intentionen nur zweiter Stufe gearbeitet, die Sprecherin legt vielmehr ein Verhalten an den Tag, für das – wiewohl nicht zwingend bewusst – eine **Intention dritter Stufe** tragend ist: Sie erwartet vom Hörer, dass er ihre Intentionen betreffs seines Verhaltens mit einer entsprechenden Reaktion beantwortet.

Dieses Vermögen zur verbalen Kommunikation anhand der Unterstellung von Intentionen dritter Stufe bildet nun Dennett zufolge die notwendige Basis der **sechsten und letzten Bedingung** des Personenseins, der Fähigkeit, **Selbstbewusstsein** zu entwickeln. Der Begriff des Selbstbewusstseins, den Dennett hier ins Feld führt, ist jedoch kein cartesisch-epistemologischer, der sich auf das bloße reflexive Bewusstsein seiner selbst reduzieren lässt, sondern ein genuin **praktischer Begriff**. Unter Selbstbewusstsein versteht Dennett das Vermögen, sich selbst, seine Intentionen und Handlungen einer reflektierten Betrachtungsweise zu unterziehen, die impliziert, dass man sich selbst die Verantwortung für sein Tun und Unterlassen zuschreibt und dieses Tun und Lassen mit rationalen Argumenten zu rechtfertigen weiß. Selbstbewusstsein in diesem Sinn der kritischen Selbstreflexion und Selbstbewertung lässt sich für Dennett nur dadurch erreichen,

²¹ vgl. Dennett 1981, S. 313, zur Verdeutlichung wird im Folgenden die männliche und die weibliche Form verwandt; vgl. zum Weiteren ebd. S. 315

"dass man gegenüber sich selbst nicht nur die Haltung eines Kommunikationspartners einnimmt, sondern die eines Partners, der ... Rechenschaft fordert und überzeugt."²²

Insgesamt sind die sechs Merkmale, die Dennett anführt, für ihn notwendige, nicht aber hinreichende Bedingungen, um einem Wesen den Status einer Person zuzuschreiben. Verantwortlich dafür ist der **normative Charakter** des Personenbegriffs, an dem auch Dennett trotz seines funktionalistischen Zugangs zum Problem der Analyse des Personenbegriffs festhält. Auch für den bekennenden Physikalisten Dennett also stellt der Begriff der Person ein **normatives Konzept** dar, eines, das sich nur unter Einbeziehung des Vermögens einer Person zu moralischem Handeln und Verhalten vollständig erläutern lässt. Deskriptive und moralische Bestimmungen des Personenseins gehen für Dennett dabei ineinander über resp. auseinander hervor. Der deskriptive und der moralische Begriff der Person bilden für ihn "zwei verschiedene unstabile Anhaltspunkte auf demselben Kontinuum", wobei das Zutreffen der sechs von ihm genannten Merkmale die notwendige Basis bildet, um eine Person als moralisches Wesen zu klassifizieren. Zur Erläuterung des moralischen Charakters des Personenbegriffs führt er an, dass in dem Fall, in dem eine Person unrechtmäßig handelt, jedoch alle Schuld und Verantwortung von sich weist, ein solches Verhalten Zweifel aufkommen lässt, ob ihr überhaupt der Status "Person" zugeschrieben werden kann.²³

Als moralisches Konzept hingegen bildet der Begriff der Person für Dennett ein **normatives Ideal**, eine Kennzeichnung, die auf Wesen zutrifft, die auf der Grundlage der gegenseitigen Unterstellung von Vernunft und der Empfänglichkeit für rationale und moralische Argumente miteinander interagieren. An dieser Stelle fragt sich jedoch, wo, an **welchen Merkmalen oder Charakteristika** Dennett die Übergänge zwischen deskriptiv spezifizierbaren und normativen oder moralischen Aspekten des Personenseins und der personalen Existenz genau verortet. Die Charakterisierung des Personenbegriffs als eines normativen oder moralischen steht genau betrachtet **völlig unverbunden** neben den eigentlichen argumentativen Bemühungen Dennetts, seiner Entwicklung eines allein deskriptiv begründeten Personenbegriffs. Zwar macht Dennett geltend, dass zwischen beiden Begriffen Verbindungen bestehen, führt aber nicht genau aus, wo und welche. Damit aber fällt er genau jener funktionalistischen Reduktion zum Opfer, zu deren methodischem

²² Dennett 1981, S. 320, vgl. zum Folgenden ebd. S. 309, zum folgenden Zitat ebd. S. 320

²³ vgl. Dennett 1981, S. 321, vgl. ebd. S. 305; zum Folgenden vgl. ebd. S. 319

Fundament er sich zwar bekennt, die er aber dennoch mit der Postulierung des Personenbegriffs als eines normativen Ideals vermeiden will. Ob **Dieter Birnbacher**, der sich dem Begriff der Person und dem Personensein auf ähnliche Art und Weise wie Dennett nähert, den normativen Charakter des Personenbegriffs besser abzubilden vermag, werde ich im Folgenden prüfen.

Auch **Birnbacher** verbindet die Frage nach den **deskriptiven Bedingungen** des Personenseins direkt mit einer **genuin moralischen Thematik**. Ihm zufolge führt "(d)ie Analyse des Personenbegriffs ... auf einen implizierten moralischen Begründungs- und Ableitungszusammenhang zwischen deskriptiven und normativen Merkmalen."²⁴ Dieser Ableitungszusammenhangs fußt auf der **These**, dass Personen *deswegen* ein bestimmter normativer Status zugeschrieben wird, und der Personenbegriff *deshalb* ein normativer ist, *weil* Personen bestimmte deskriptive Merkmale aufweisen, die Nicht-Personen fehlen. Dabei macht sich der normative Charakter des Begriffs der Person vor allem an der **Zuschreibung moralischer Rechte fest**:

"Die Verknüpfung des Begriffs "Person" mit der Anerkennung von Rechten ist ... eindeutig eine *semantische* oder *analytische* Verknüpfung – eindeutiger als bei anderen Begriffen, die zur Begründung solcher Rechte gemeinhin herangezogen werden, etwa dem Begriff "Mensch".²⁵

Für Birnbacher bildet also der Besitz von moralischen Rechten eine **notwendige Bedingung** dafür, ein Wesen als Person zu klassifizieren. "Person" wird ein Wesen vor allem genannt, weil ihm ein bestimmter moralischer Status und bestimmte moralische Rechte zukommen. Insofern ist in der Suche nach jenen **deskriptiven Merkmalen**, die Personen und nur Personen auszeichnen, zugleich die Suche nach einer tragfähigen **ethischen Begründung moralischer Rechte** zu sehen. Daraus, dass der Besitz von moralischen Rechten eine notwendige Bedingung des Personenseins ist, folgt weiter, dass sich die Suche der nur auf Personen zutreffenden deskriptiven Merkmale auf die Spezifizierung bestimmter **Fähigkeiten** konzentriert. Zur Begründung führt Birnbacher an, dass dem Wesen, das ein höheres Maß an Fähigkeiten und Fertigkeiten an den Tag legt, auch mehr Rechte zuzugestehen sind.

²⁴ Birnbacher 2001, S. 311, vgl. zum Folgenden ebd.

²⁵ Birnbacher 2001, S. 310, ebd. erklärt Birnbacher, dass die normative Komponente beim Personenbegriff den semantischen Status einer logischen Implikation hat; vgl. zum Folgenden ebd. S. 310, S. 316 und S. 312

Birnbacher präsentiert diese Fähigkeiten in Form einer Liste, die sich in kognitive und moralische Fähigkeiten unterteilt:²⁶

A. Kognitive Fähigkeiten:

A 1 Intentionalität, Fähigkeit zu Urteilen, Denkfähigkeit

A 2 Zeitliche Transzendenz der Gegenwart
(Zukunftsbewusstsein/Erinnerungsfähigkeit)

A 3 Selbstbewusstsein, Ichbewusstsein

A 4 Selbstdistanz, Präferenzen zweiter Stufe

A 5 Rationalität, Vernünftigkeit

B. Moralische Fähigkeiten:

B 1 Autonomie, Selbstbestimmung

B 2 Moralfähigkeit, Moralität

B 3 Fähigkeit zur Übernahme von Verpflichtungen

B 4 Fähigkeit zur kritischen Selbstbewertung

Zur Erläuterung seiner grundlegenden These, dass der moralische Status einer Person und die Tatsache, dass ihr moralische Rechte zukommen, allein auf das Zutreffen bestimmter **deskriptiver Merkmale** zurückführbar ist, differenziert Birnbacher zwischen **minimalistischen** und **maximalistischen** Explikationen des Personenbegriffs:

"Minimalistische Explikationen des Personenbegriffs beschränken sich darauf, den Besitz des Personenstatus an den Besitz einer der kognitiven Bedingungen zu knüpfen; maximalistische Explikationen fordern u. a. auch den Besitz moralischer Fähigkeiten."²⁷

Um einem Wesen den Status "Person" zuzuerkennen und die damit verbundenen moralischen Rechte, reicht in Birnbachers Augen ein **minimalistischer** oder – wie er ihn auch nennt – "vortheoretischer" Personenbegriff, der sich auf die Merkmale A 1, A 2 und A 3 beschränkt, aus. Diese drei Fähigkeiten bilden also die **notwendigen deskriptiven Bedingungen des Personenseins**: "Eine Person muß urteilen, handeln, in die Zukunft blicken und einen Begriff von sich selbst haben können."²⁸ Dass

²⁶ vgl. Birnbacher 2001, S. 312 f.; zum Begriff der "Präferenzen zweiter Stufe" vgl. die Ausführungen zu den Überlegungen Harry Frankfurt im Abschnitt 2.2.4 der vorliegenden Arbeit

²⁷ Birnbacher 2001, S. 313

²⁸ Birnbacher 2001, S. 313, vgl. zum folgenden Zitat ebd. S. 315

gemäß dieser minimalistischen Explikation auch einigen höher entwickelten Säugetieren der Personenstatus zuzusprechen ist, stellt für Birnbacher kein Problem dar. Auch verweist er darauf, dass der empirischen Forschung zufolge Primaten und manche Meeressäuger über A 3 verfügen, die Fähigkeit zu Selbstbewusstsein. Insofern würden Menschenaffen, Wale und Delphine menschlichen Kleinkindern nahestehen und seien ihnen dieselben Rechte zuzuschreiben wie jenen, "u. a. auch ein Recht auf Leben." Dazu müsse jedoch noch einige weitere empirische Forschung geleistet sowie bedacht werden, dass Selbstbewusstsein kein einheitliches, sondern ein in sich gestuftes Phänomen darstellt.²⁹ Im Gegenzug hält er einen **umfassenden Personenbegriff**, der moralische Fähigkeiten impliziert, für entbehrlich. Inwieweit eine Person bei ihrem Planen, Handeln und ihrem Verhalten sich selbst und ihrer Zukunft gegenüber moralische oder normative Vorgaben berücksichtigt, ist für ihren Personenstatus nicht relevant: "Ein durch und durch egoistisches Verhalten schließt den Personenstatus nicht aus."³⁰

Durch sein Votum für einen solchen minimalistischen Personenbegriff ist nun – wie oben dargelegt – auch manchen Wesen der Status "Person" zuzusprechen, die dem üblichen Sprachgebrauch und einem alltäglichen Verständnis nach keine Personen im eigentlichen Sinn darstellen. Birnbacher rechtfertigt dies mit dem Hinweis, dass nicht eine bestimmte **Quantität** deskriptiver Charakteristika des Personenseins ein Wesen als Träger moralischer Rechte auszeichnet, sondern die **Qualität** dieser Charakteristika:

"Welche Rechte einem Wesen zukommen, hängt weniger davon ab, über *wieviele* der für den Personenstatus notwendigen Fähigkeiten es verfügt, als davon, über *welche* es verfügt."³¹

Deutlich wird hier noch einmal, dass Person zu sein für Birnbacher wesentlich heißt, Träger bestimmter moralischer Rechte zu sein. Umgekehrt aber ist Personalität keine notwendige Bedingung für die Zuschreibung moralischer Rechte, auch nicht derjenigen Rechte, die Personen zukommen: "Nicht-Personen können nicht nur moralische Rechte haben, sie können auch dieselben Rechte haben wie Personen."³² Letzten Endes macht Birnbacher geltend, dass zur Fundierung jener moralischen

²⁹ vgl. Birnbacher 2001, S. 315, vgl. ebd.: "Mit der Fähigkeit, sich von anderen und seiner Umwelt zu unterscheiden, ist erst die elementarste Stufe erreicht. Eine zweite Stufe ist mit der Fähigkeit erreicht, sich eigene Körperteile und eigene körperliche Zustände zuzuordnen, eine dritte damit, eigene innere Zustände, psychische Akte und Handlungen auf sich zu beziehen."

³⁰ Birnbacher 2001, S. 313

³¹ Birnbacher 2001, S. 317, zum Folgenden vgl. ebd. S. 316

Rechte, die Personen notwendig als Personen auszeichnen, nur in zweiter Hinsicht die Fähigkeiten des betroffenen Wesens ausschlaggebend sind. Einen wesentlich besseren Kandidat zur Begründung des moralischen Status eines jeden "Person" zu nennenden Wesens sieht er in bestimmten **Bedürfnissen oder Interessen**, die nicht nur Personen haben, sondern z. B. Menschen im Allgemeinen oder auch andere Lebewesen – oder auch künstliche Lebewesen oder Maschinen, die über eine Art von Bewusstsein verfügen.³³ Das ausschlaggebende Kriterium solcher bewusstseinsfähiger Maschinen – mag es sie (eines Tages) real geben oder nicht – und das Kriterium dafür, ihnen Personenstatus zuzuordnen, sei ihre Fähigkeit zu phänomenalem Bewusstsein, zu Gefühlen, Empfindungen und Stimmungen. Von dieser Empfindungs- und damit Leidensfähigkeit – so Birnbacher weiter – sei kaum anzunehmen, dass sie sich zwingend an mikrophysikalischen Strukturen festmacht (also an der biotischen oder biologisch spezifizierbaren Ausstattung eines betroffenen Wesens), sondern an systemaren resp. funktionalen Eigenschaften des betroffenen Bewusstseins – das eben auch das Bewusstsein einer Maschine sein könnte.

Diese These nun, dass nicht die Fähigkeiten, sondern das Empfindungsvermögen, die Bedürfnisse und Interessen eines Wesens für die Zuschreibung des Personenstatus ausschlaggebend sind, wirft die Frage auf, worin dann jener Ableitungszusammenhang eigentlich besteht, den Birnbacher zwischen den deskriptiven Merkmalen des Personensein und den moralischen Rechten, die Personen notwendig zukommen, herstellt? – Wie oben erläutert, hält Birnbacher einerseits daran fest, dass sich Personen von Nicht-Personen vor allem durch solche deskriptiven Merkmale unterscheiden, die bestimmte **Fähigkeiten** bezeichnen. Andererseits argumentiert er, dass die nur für Personen charakteristischen moralischen Rechte einem Wesen eben gerade nicht aufgrund seiner Fähigkeiten, sondern seiner **Bedürftigkeiten** zugesprochen werden müssen. Besteht hier nicht ein Widerspruch? – Der Punkt ist, dass Birnbacher bei seiner Beschreibung des Personenbegriffs als eines zwingend normativen Begriffs, der das Zugeständnis moralischer Rechte notwendig impliziert, auf ein Verständnis des Personenseins rekurriert, dem ein **maximalistisches** Konzept von Personen unterliegt, eines also, das an den Besitz von jenen moralischen Fähigkeiten gebunden ist, die er in seiner Auflistung unter B 1 bis B 4 vorstellt. In einem nächsten Schritt dehnt er den

³² Birnbacher 2001, S. 316

³³ vgl. Birnbacher 2001, S. 318 f., zum Folgenden vgl. ebd.

Anwendungsbereich eben dieses normativen und maximalistischen Personenbegriffs auf jene Wesen aus, denen seiner eigenen Argumentation zufolge nur anhand eines **minimalistischen** Personenkonzepts der Status "Person" zuzuerkennen ist – eben indem er die moralischen Rechte einer Person auch anderen belebten und unbelebten Wesen zuspricht, die die kognitiven Minimalbedingungen A 1 bis A 3 erfüllen.

Problematisch ist ein solches Vorgehen vor allem, weil Birnbacher mit seinem Votum für die Bedürftigkeit eines Lebewesens als Kriterium seiner Personalität den **Personenbegriff selbst unangemessen weit fasst** und damit eben der normative Charakter dieses Begriffs und mit ihm die begründungstheoretischen Leistungen des Personenbegriffs, die Birnbacher ja selbst zu Stützung seiner Thesen fruchtbar macht, verschwimmen. Mit dem Hinweis auf die Empfindungsfähigkeit eines Meeressäugers oder gar einer "bewusstseinsfähigen" Maschine lässt sich die Verpflichtung zu moralischem Verhalten unter menschlichen Personen nur schwer begründen – dazu unterscheiden sich die moralischen Rechte, die menschlichen Personen oder Menschen im Allgemeinen zukommen, zu stark von jenen Rechten, die Tieren oder anderen Lebewesen zuzurechnen sind. Weiteres dazu findet sich im Kapitel 1.6 der vorliegenden Arbeit.

Um zusammenzufassen: Wie an den Konzeptionen Dennetts und Birnbachers deutlich wird, wirft der Versuch, den Personenbegriff über eine Auflistung von bestimmten Fähigkeiten zu klären, die nur Personen charakterisieren sollen, einige Probleme auf. Bei Dennett bleibt offen, wie deskriptiver und moralischer Personenbegriff genau miteinander in Verbindung stehen, Birnbacher hingegen dehnt den Anwendungsbereich des Personenbegriffs unangemessen weit aus, sodass sein normativer Charakter zu verschwimmen droht. Damit zeigt sich der große **Nachteil** von Verfahren, wie Dennett und Birnbacher sie anwenden: Wer sich allein auf die additive Spezifizierung bestimmter Merkmale des Personenseins konzentriert, läuft Gefahr, die **komplexe Struktur des Personenbegriffs** zu übersehen. Diese Struktur lässt sich jedoch nicht auf eine logisch-kausale Abfolge oder Ableitung einzelner Merkmale auseinander beschränken, vielmehr vereint das Konzept "Person" in sich Bestimmungen, die nicht einer eindeutigen Linie folgend auseinander hervorgebracht werden. Wer sich an einer Konstruktion eines eindeutigen Ableitungszusammenhangs versucht, der fällt – wie Dennett – auf mehr oder minder versteckte Weise einer funktionalistischen Reduktion zum Opfer oder bringt – wie Birnbacher – interne Inkohärenzen zutage, die den normativen

Charakter des Personenbegriffs und seine ethischen Begründungsleistungen auflösen.

Hinsichtlich einer nicht-reduktionistischen Philosophie der Person ist der Ertrag der Überlegungen Dennetts und Birnbachers also vor allem ein **negativer**. In keinem der Ansätze tauchten jene spezifischen Merkmale auf, die den Personenbegriff als ein epistemisch und normativ gehaltvolles, **irreduzibles** Konzept ausweisen. Dies liegt vor allem daran, dass in keinem der Ansätze auf die spezifisch subjektive, **erstpersönliche Perspektive** hingewiesen wurde, die eine Person auf sich, ihr Leben und ihre Umwelt hat. An diese erstpersönliche Perspektive knüpfen sich zum einen **epistemische Besonderheiten**, die Personen von allen anderen Lebewesen unterscheiden, zum anderen hat der subjektive Standpunkt einer Person **praktische Implikationen** und Konsequenzen, die dem normativen Status des Personenbegriffs zugrunde liegen. Wie die Ausführungen Dennetts zeigen, lassen sich diese Normativität und der moralische Charakter des Personenbegriffs nicht allein funktionalistisch begründen und Birnbachers Überlegungen machen deutlich, dass man bei der Statuierung moralischer Rechte und Ansprüche, die an das Personensein gebunden sind, sehr differenziert vorgehen muss. Im Kapitel 1.6 der vorliegenden Arbeit werde ich mich noch einmal dem Begriff der Person in der Moralphilosophie zuwenden. Zunächst jedoch möchte ich jene epistemischen Besonderheiten aufzeigen, die sich mit der spezifisch subjektiven Perspektive verbinden, aus der heraus eine Person sich, ihr Leben und ihre Umwelt wahrnimmt. Diese Besonderheiten sind vor allem Gegenstand der jüngeren Debatte zum Bewusstsein und Selbstbewusstsein, diese werde ich also im Folgenden kurz skizzieren.

1.3 Selbstbewusstsein und Selbstvertrautheit

Bereits in den frühen Phasen seiner Geschichte ist der Personenbegriff mit den besonderen Bewusstseinskompetenzen in Verbindung gebracht worden, die Personen und nur Personen aufweisen. So definiert **Boethius** eine Person als ein vernunftbegabtes Wesen und legt damit die Grundlage für eine neuzeitliche Fassung des Personenbegriffs, wie sie z. B. **John Locke** vorlegt. Für ihn ist eine Person

"a thinking intelligent Being, that has reason and reflection, and can consider it self as it self, the same thinking thing in different times and places; which it does only by that consciousness, which is inseperable from thinking, and as it seems to me essential to it".³⁴

Spätestens seit Locke hat sich der Rekurs auf die Bewusstseinskompetenzen, insbesondere auf das **Selbstbewusstsein** als eines der prominentesten Merkmale etabliert, um Personen von Nicht-Personen zu unterscheiden. Personen – so das gängige Verständnis – sind Wesen, die anders als andere Lebewesen sich ihrer selbst bewusst werden und ein Verständnis ihrer selbst, ihrer Existenz, ihres Lebens und ihrer Geschichte entwickeln können. Wie an dieser Aufzählung bereits deutlich wird, impliziert die Rede von Selbstbewusstsein einer Person **theoretische** und auch zahlreiche **praktische** Aspekte, Selbstbewusstsein ist also nicht allein ein epistemologisches, sondern auch ein **praktisch relevantes**, ethisches und moralisches Phänomen. In diesem Kapitel werden vor allem seine epistemischen Aspekte diskutiert, im folgenden Kapitel 1.4 möchte ich die praktischen Implikationen des Phänomens Selbstbewusstsein erörtern. Die Ausführungen beider Abschnitte werden zeigen, dass die spezifische Verfassung und Struktur des Selbstbewusstseins von Personen es nahe legt, den Begriff der Person und das Phänomen Personalität in **nicht-reduktionistischer Manier** zu erläutern. Personen – so wird deutlich werden – nehmen sich und ihr Leben aus einem **irreduzibel subjektiven Blickwinkel** wahr, ihr Erleben ihrer selbst und ihrer Umwelt ist also mit einem spezifischen phänomenalen Gehalt belegt, der sich nicht in funktionalistischer oder naturalistischer Weise reduzieren lässt. Wie in dem Zitat ebenfalls anklingt, kommt dem subjektiven Selbstbewusstsein im Zusammenhang mit dem Problemkreis "Identität von Personen" eine besondere Bedeutung zu. So, wie Personen in der Lage sind, ein speziell verfasstes Bewusstsein ihrer selbst zu entwickeln, so sind sie sich auch ihrer **Identität über die Zeit** hinweg auf besondere Weise bewusst. Anders als außen stehende Dritte braucht die Person selbst keinen speziellen Anhaltspunkt und keine besonderen Hilfsmittel, um ihre eigene Identität über Raum und Zeit hinweg festzustellen. Verantwortlich dafür ist die Einheit, die das subjektive Bewusstsein über Raum und Zeit hinweg bildet. Im Kapitel 2.1 der vorliegenden Arbeit werde ich mich genauer damit auseinander setzen. Zunächst jedoch möchte ich klären, was der Ausdruck "Selbstbewusstsein" genau bezeichnet.

³⁴ Locke 1975, Book II, Ch. 27, § 9, S. 335; vgl. zu Locke auch Abschnitt 2.1.1 der vorliegenden Arbeit

In der Geschichte der Philosophie ist "**Selbstbewusstsein**" ein relativ junger Fachbegriff, der vor allem dazu dient, das Phänomen menschlicher Subjektivität zu fassen. Seine Ursprünge liegen in der Philosophie der **Aufklärung**, in prominentester Form hat sich Descartes mit dem menschlichen Vermögen beschäftigt, sich selbst zum Gegenstand der eigenen Reflexion zu machen. Diese Fähigkeit zum reflektierten subjektiven Selbstbezug unterscheidet Menschen – vor allem aber Personen – von anderen Lebewesen, sie bot sich also als ein **idealer Kandidat** an, um die antiken und mittelalterlichen Definitionen der Person als vernunftbegabtes Wesen – resp. vernunftbegabte Substanz – durch eine neuzeitliche Konzeption zu ersetzen. Infolge rekurierte man gerade zur Definition des Begriffs Person und des Personenseins wiederholt auf die spezifisch menschliche Fähigkeit zum subjektiven Selbstbezug, zur bewussten und reflektierten Thematisierung der eigenen Existenz und des eigenen Lebens.

In der **gegenwärtigen philosophischen Debatte** im deutschsprachigen Raum konkurrieren zwei Modelle des Selbstbewusstseins miteinander, eine – vor allem von Ernst Tugendhat vertretene – radikal **intersubjektivistische** Konzeption und eine – vor allem durch Dieter Henrich propagierte – Auffassung, die u. a. unter Bezug auf die **idealistische Philosophie und phänomenologische Aspekte** die subjektivistischen Züge des Phänomens Selbstbewusstsein hervorhebt.³⁵ Jenseits des Atlantiks fand vor allem in den Siebziger- und Achtzigerjahren eine Diskussion darüber statt, ob eine strikt naturalistische oder physikalistische Zugangsweise allen Aspekten subjektiven Selbst- und Weltbezugs in ausreichendem Maße Rechnung zu tragen vermag. Bekannteste Wortführer dieser Debatte waren Thomas Nagel, Daniel Dennett, und Richard Rorty. Diese Diskussion schloss sich recht bald mit einer anderen, gleichfalls in den Staaten geführten Auseinandersetzung zusammen, in deren Mittelpunkt Fragen der logischen und semantischen Darstellung von Problemen der Intentionalität und des sprachlichen Bezugs auf Gegenstände und Ereignisse thematisiert wurden. Hier sind als bekannteste Namen die von Carlos Castaneda, David Lewis und John Perry zu nennen. Beide Diskussionen sind vor allem durch die Arbeiten Manfred Franks in die deutschsprachige Debatte hineingetragen worden.³⁶ Die Probleme, die sich bezüglich des Selbstbewusstseins diesseits und jenseits des Atlantik stellen, sind strukturell ähnlich: Muss man, um die verschiedenen Aspekte von Subjektivität zu beschreiben, von einer **irreduziblen**,

³⁵ vgl. Tugendhat 1979; Henrich 1970 und Henrich 1989

³⁶ vgl. Frank 1991, Frank 1994, vgl. auch die Arbeiten in Bieri 1981

irreferenziellen Komponente subjektiven Erlebens und Verstehens ausgehen, oder lässt sich Subjektivität in all ihren Aspekten in **intersubjektiv fassbare** und zugängliche Phänomenbeschreibungen übersetzen?

Der gemeinsame Bezugspunkt der deutsch- und der englischsprachigen Debatte, der sich vor allem durch den Zusammenschluss der beiden Auseinandersetzungen jenseits des Atlantiks herausbildete, liegt in den Arbeiten des späten **Wittgenstein**. Zum einen hat Wittgenstein anhand des **Privatsprachenarguments** die Unmöglichkeit aufgezeigt, nur subjektiv zugängliche, innere Zustände zu thematisieren, ohne dabei auf ein intersubjektiv zugängliches Vokabular zurückzugreifen.³⁷ Zum anderen hat er deutlich gemacht, dass das **Gewahrwerden von inneren Zuständen** nicht zwingend auf einer cartesischen Introspektion beruht, sondern dass es innere Zustände gibt, die dem betroffenen Subjekt **unmittelbar und kriterienlos** zugänglich sind. Bei diesen Zuständen macht die Frage nach den Evidenzkriterien für das Zutreffen des jeweiligen Zustands, etwa in der Form: "Woher weißt du, dass du fröhlich/verstimmt/müde ... bist?", schlicht keinen Sinn.

Diese beiden Argumente markieren die **konzeptionellen Grenzen**, innerhalb derer die Selbstbewusstseinsproblematik heute angesiedelt ist. Genauso, wie das Privatsprachenargument für gültig erklärt wird, so wird allgemein davon ausgegangen, dass es einen eigentümlichen epistemischen Standpunkt der ersten Person gibt, der der Person einen kriterienlosen und irrumsresistenten Zugang zu den eigenen Bewusstseinszuständen ermöglicht. Mit diesen Bewusstseinszuständen – so die allgemein akzeptierte These – ist die Person unmittelbar vertraut, sie sind der betroffenen Person immer schon auf eine besondere, für andere unzugängliche Art "erschlossen".³⁸ **Uneinigkeit** herrscht nun darüber, wofür dieses Phänomen, diese "Perspektivität" oder diese "Autorität der ersten Person" spricht und wie es konzeptionell zu verwerthen ist. In der Unmittelbar- und Kriterienlosigkeit des Zugangs zu den eigenen Bewusstseinszuständen liegt nämlich ein **fundamentales Problem**: Wenn ich mich in einem mir unmittelbar zugänglichen Bewusstseinszustand befinde, gibt es innerhalb dieses Zustands nichts, was mir indiziert, dass *ich* es bin, der oder die ihn hat.³⁹ Gleichzeitig aber sind mir meine Bewusstseinszustände zweifelsfrei und irrumsresistent als *meine* zugänglich oder

³⁷ vgl. zu Wittgenstein, resp. dem Privatsprachenargument: Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen, §§ 243–315, Frankfurt, 1971, S. 112 ff.

³⁸ vgl. Klotz 2000, S. 90

³⁹ vgl. Mohr 1988, S. 70

bewusst. Zur Aufklärung darüber, wie das Phänomen des unmittelbaren Zugangs zu den eigenen Bewusstseinszuständen konzeptionell zu verwerthen ist, stellen sich **folgende Fragen:**

1) Ist die besondere Erschlossenheit als ein propositional fassbares, verifizierbares Wissen zu verstehen? – Tugendhat bejaht dies, Henrich und seine Schüler verneinen es. Für sie gibt es eine eigentümliche Art erstpersonaler Intentionalität, die nicht propositional verfasst (und damit nicht in sprachlicher Form direkt vermittelbar) ist.

2) Ist die besondere Erschlossenheit eine Form des Selbstbezugs eines Subjekts oder einer Person? – Wieder nimmt Tugendhat positiv, Henrich negativ Stellung.

3) Liegt der Gewissheit, dass es *meine* Bewusstseinszustände sind, zu denen ich unmittelbar Zugang habe, eine Identifikationsleistung zugrunde? – Falls dem so sein sollte, muss auch diese Identifikation kriterienlos vonstatten gehen, und es stellt sich die Frage, ob die Rede einer "kriterienlosen Identifikation" sinnvoll ist. Dass sich hier die Frage nach einer möglichen Identifikationsleistung überhaupt stellt, hängt mit den cartesianischen Wurzeln der Selbstbewusstseinsproblematik zusammen. Das cartesianische Subjekt der Introspektion wendet sich in einem reflexiven Akt auf sich selbst zurück und identifiziert sich selbst als die Entität, die die Introspektion vollzieht. Descartes hatte aber die Einsichten des späten Wittgenstein noch nicht bedacht, dass die eigenen Bewusstseinszustände unmittelbar und damit in irrtumsresistenter Weise zugänglich sind.

Generell scheint es in der Philosophie akzeptiert, dass eine **Identifikation** immer eine Identifikation "als etwas" ist, also eine propositionale und sprachlich vermittelbare Struktur besitzt. Bezogen auf die Selbstbewusstseinsproblematik lässt sich die obige Frage 3) also umformulieren: Schreibt sich ein Subjekt – das im folgenden "Peter" genannt werden soll – selbst die eigenen Bewusstseinszustände als der intersubjektiv identifizierbaren Person "Peter" zugehörige zu oder ist Peter sich der eigenen Bewusstseinszustände *als der eigenen* gewiss, ohne dass er sich "als Peter" identifiziert hat? – Diese Frage verweist auf einen Nebenschauplatz der Selbstbewusstseinsdiskussion, der gern zu begründungstheoretischen Zwecken aufgesucht wird. Im Mittelpunkt steht dort die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der **Verwendung des Personalpronomens der ersten Person singular.**

Wieder gibt es zwei Positionen: **Intersubjektivistisch** orientierte Selbstbewusstseinstheoretiker wie Tugendhat meinen, dass die Verwendung des Ausdrucks "ich" aus der Perspektive der dritten Person gelernt wird.⁴⁰ Gemeint ist folgender Vorgang: Durch Beobachtung stellt das betroffene Individuum fest, dass außen stehende Personen es mit "sie" oder "er", sich selbst aber mit "ich" bezeichnen. Das betroffene Individuum nun verwende den Ausdruck "ich" so, wie ein Dritter es mit "sie" und sich selbst mit "ich" bezeichnet. Hier tritt die Identifikationsleistung, die anhand der Verwendung von "ich" vorgenommen wird, deutlich hervor, das Individuum identifiziert sich als denjenigen, auf den der Ausdruck "ich" zutrifft.

Gegen die intersubjektivistische Position werfen Sidney Shoemaker, David Lewis und Roderick Chisholm u. a. ein, dass eben jene Identifikationsleistung nur vollzogen werden kann, wenn eine **unmittelbare Selbstvertrautheit** vorausgesetzt wird.⁴¹ Eine Person – so argumentiert man – muss immer schon unmittelbar mit sich vertraut sein, bevor sie in der Lage ist, den Ausdruck "ich" zu verwenden. In Anlehnung an den späten Wittgenstein wird geltend gemacht, dass der **Subjekt-Gebrauch** von "ich" dem **Objekt-Gebrauch** gegenüber vorgängig ist (und nicht umgekehrt, wie die intersubjektivistisch orientierten Theoretiker behaupten). Dem Subjekt-Gebrauch des Personalpronomens "ich" liegt die unmittelbare Erschlossenheit der eigenen mentalen und körperlichen Zustände als der eigenen zugrunde, er äußert sich in Sätzen, bei denen eben die Frage: "Bist du sicher, dass du es bist, der müde/verstimmt ... usw. ist?" sinnlos ist. Dem Objekt-Gebrauch von "ich" liegt eben eine Identifikation seiner selbst zugrunde, er äußert sich in Sätzen, in denen eine Person sich selbst Eigenschaften oder Zustände zuschreibt, die andere genauso gut (oder gar besser) an ihr wahrnehmen können wie sie selbst. Beispiele sind hier: "Ich bin 170 cm groß", "Ich bin ein launischer Mensch" usw.

Soweit nun dem Objekt-Gebrauch von "ich" ein Lernprozess und eine selbstidentifikatorische Leistung zugrunde liegen – wie erklärt sich nun der Subjekt-Gebrauch von "ich"? – Auch hier wird die Verwendung von "ich" mit einer **Identifikationsleistung** gleichgesetzt, die allerdings dadurch zustande kommt, dass sich die betroffene Person in einer Beschreibung wiedererkennt. Hier wird die korrekte Verwendung von "ich" als ein "Resultat gelungener

⁴⁰ vgl. Tugendhat 1979, 4. Vorlesung, S. 68–90

⁴¹ vgl. dazu die Beiträge in Frank 1994

Sprachkonditionierung⁴² gesehen, und damit ist man evtl. gar nicht so weit entfernt von der intersubjektivistischen Position. So wird – u. a. durch Carlos Castaneda – gegen die Auffassungen von Lewis und Chisholm argumentiert, dass sie eben das nicht leisten können, was die Intersubjektivisten erläutern, sprich worauf genau die sinnvolle und korrekte Verwendung von "ich" basiert.⁴³ Der besondere Unterschied zwischen den beiden Positionen macht sich jedoch vor allem daran fest, dass Shoemaker, Lewis, Chisholm u. a. die **subjektive Selbstvertrautheit als notwendige Bedingung** allen expliziten Selbstbezugs verhandeln, die Vertreter der intersubjektivistischen Position jedoch nicht.

Je nachdem nun, wie die Fragen 1) bis 3) beantwortet werden, kommt man zu zwei verschiedenen Konzeptionen von Bewusstsein, einer – von Henrich so betitelten – **egologischen** und einer **nicht-egologischen Konzeption**.⁴⁴ Die Vertreter Ersterer sind der Ansicht, dass sich Selbstbewusstsein nur im Bezug auf ein identifiziertes Subjekt plausibilisieren lässt, und folgern, dass jede Form von Bewusstsein bereits eine Form von Selbstbewusstsein impliziert. Selbstbewusstsein ist demgemäß als ein propositionales oder intentional verfasstes Bewusstsein der eigenen Bewusstseinszustände zu verhandeln. Die Vertreter der nicht-egologischen Position hingegen beharren auf dem spezifisch irreferentiellen und irreduzibel subjektiven Charakter nur subjektiv zugänglicher Bewusstseinszustände und konfrontieren sich dadurch mit der Frage, wie und woher das "Selbst", d. h. das Subjekt des Bewusstseins von sich selbst, erläutert werden kann. Gegen die Vertreter der egologischen Konzeptionen wird vonseiten der nicht-egologischen Positionen eingewandt, dass ihre Erläuterungen nur unter zirkulären Voraussetzungen möglich sind. Der umgekehrte Einwand gegen eine nicht-egologische Erklärung liegt darin, dass sie den zu erklärenden Sachverhalt, das Selbstbewusstsein selbst, zum Verschwinden bringt.

Angesichts dieser beiden – je für sich problematischen – Positionen stellt sich nun die Frage, ob es eine Möglichkeit gibt, den Schwierigkeiten beider Positionen angemessen zu begegnen. Es sind ja zwei Prämissen, die keine der beiden Positionen leugnen will, das **Privatsprachenargument** und die ausgezeichnete, **autoritative Art**, in der eine **Person** selbst mit ihren **Bewusstseinszuständen** vertraut ist. Anhand einer Neuinterpretation des Privatsprachenarguments und im Rekurs auf Kants

⁴² vgl. Bieri 1982, S. 10 f.

⁴³ vgl. die Beiträge von Castaneda in Frank 1994

Überlegungen zur Subjektivität hat nun **Dieter Sturma** versucht, aus dieser Problemlage einen Ausweg zu finden.⁴⁵ Sturma umgeht mögliche Zirkel Einwände, indem er annimmt, dass im Selbstbewusstsein nicht auf das eigene Ich oder Selbst, sondern auf die eigene **Existenz** Bezug genommen wird. Dadurch kann seine Selbstbewusstseinstheorie sowohl der unmittelbaren Selbstvertrautheit des Subjekts als auch seiner intersubjektiven, raumzeitlichen Existenz Rechnung tragen. Im Folgenden soll Sturmas Ansatz kurz skizziert werden.

Sturmas Ziel ist die Entwicklung einer **nicht-reduktionistischen Philosophie der Person**, die dem Subjektcharakter personalen Daseins eine zentrale Bedeutung beimisst. Damit ist die Tatsache gemeint, dass Personen über eine irreduzibel subjektive Erlebnisperspektive verfügen, die in der Ontologie des Reduktionismus, für den nur physikalisch beschreibbare Ereignisse als wirklich gelten, nicht abgebildet werden. Entsprechend identifiziert Sturma den physikalistischen Reduktionismus als seinen wichtigsten Opponenten und generiert seine nicht-reduktionistische Philosophie der Person in Auseinandersetzung mit und Kritik an eben diesem Ansatz. Im Zentrum der nicht-reduktionistischen Ontologie, die die Basis für Sturmas Konzeptionen bildet, steht die **Irreduzibilität des subjektiven Erlebens**. Mit Verweis auf Thomas Nagel argumentiert Sturma, dass die Rede von Erlebnissen wesentlich an die Perspektivität eben des Erlebens gekoppelt ist und dass sich Erlebnisse nicht wie Ereignisse in physikalistischen Begriffen erfassen lassen, die einem objektiven, non-perspektivischen Standpunkt zuzuordnen sind.⁴⁶ Gegen Nagel jedoch bringt Sturma vor, dass der alleinige Verweis auf die Irreduzibilität des subjektiven Erlebens nicht ausreicht, um eine nicht-reduktionistische Philosophie der Person zu fundieren, wie Sturma sie vor Augen hat. Wesentlicher Bezugspunkt von Sturmas Überlegungen ist ein **gehaltvoller Personenbegriff**, dem zufolge Personen

"zumindest prinzipiell Subjekte sind, denen Freiheit, Zurechenbarkeit und Selbstbestimmung zukommt, und die dementsprechend reflektierte und praktische Selbstverhältnisse im sozialen Raum initiieren können."⁴⁷

⁴⁴ vgl. Henrich 1970

⁴⁵ vgl. Sturma 1997, vor allem Kap. 4; alternativ hat Klaus Düsing das Phänomen Selbstbewusstsein als eine stufenweise Distanznahme von der unmittelbaren Selbstvertrautheit zu komplexen Arten des Selbstbezugs dargestellt. Da auf keiner der Stufen die Beziehung des Subjekts zu sich selbst eine symmetrische ist, umgeht Düsing mögliche Zirkel Einwände, vgl. Düsing 1997

⁴⁶ vgl. Sturma 1997, Kap III, S. 58–96

Ein solcher Personenbegriff – so kritisiert Sturma an Nagel – kann nicht allein im Rekurs auf die besondere erstpersionliche Erlebnisperspektive begründet werden, denn ein bloß bewusstes, und sei es auch perspektivisches Erleben enthält noch nicht **Reflektiertheit**, die für Personen kennzeichnend ist. Zur Begründung führt er an:

"Das inhaltliche und methodische Zentrum der Reduktionismuskritik ist die interne Struktur von Erlebniszuständen einer Person, die selbst dann in der Fluchtlinie expliziter Reflexivität stehen, wenn sie nicht von selbst-referentiellen Aufmerksamkeitszuständen begleitet werden."⁴⁸

Personen – so Sturma – sind nicht allein Inhaber bewusster Erlebnisse, sondern sich auch bewusst, dies zu sein. Insofern erfasst nicht schon der Bewusstseinsbegriff, sondern erst die Rede von der "**reflektierten Erlebnisperspektive**" das Wesentliche an Personen. Diese reflektierte Erlebnisperspektive

"steht für eine spezifische Bewußtseinsqualität, durch die sich der erweiterte Sinn von Erlebnissen – vor allem das einzelne Erlebnisse begleitende Bewußtsein, subjektiv als Person zu existieren, erschließt."⁴⁹

Weiter ist in die reflektierte Erlebnisperspektive zumindest implizit ein Bewusstsein des **sozialen Raums** eingeschrieben, in dem Personen existieren, "das Bewußtsein ..., was es heißt, als einzelne Person mit anderen Personen in einer subjektunabhängigen Welt zu leben und zu handeln", – einer Welt, die eine Vielzahl je subjektiver Perspektiven unter sich fasst. Insofern ist dieses Bewusstsein **handlungswirksam**, "nicht einfach ein kontemplativer Zustand, sondern praxisverändernd."

Mit der reflektierten Erlebnisperspektive will Sturma die perspektivische Spezifität und die Reflexivität des individuellen Erlebens als Kennzeichen von Personen besonders hervorheben. Entsprechend bildet die Verfassung des **subjektiven Selbstbewusstseins** einen wichtigen Bestandteil seiner Philosophie der Person. Ausgangspunkt aller Überlegungen Sturmas zum subjektiven Selbstbewusstsein ist die **cartesische Selbstgewissheit** des "Ich denke". In dieser unmittelbaren und infalliblen Selbstgewissheit sieht er zunächst ein wichtiges Argument dafür, dass Selbstbewusstsein sich im Modus **unmittelbarer Selbstvertrautheit** vollzieht,⁵⁰ zunächst also nimmt Sturma explizit gegen eine intersubjektiv orientierte

⁴⁷ Sturma 1997, S. 59

⁴⁸ Sturma 1997, S. 82

⁴⁹ Sturma 1997, S. 82, vgl. zu den folgenden Zitaten ebd.

Selbstbewusstseinstheorie Stellung. Zur Begründung führt er an, dass sich eine Person, die sich ihrer selbst bewusst ist, nicht wie in anderen Fällen intentionalen Bewusstseins irgendwelche Objekte oder Sachverhalte 'vor Augen' hält und diese zum Gegenstand ihres Bewusstseins macht. Vielmehr bezieht sie sich immer schon und unmittelbar auf sich selbst und ihre Erlebnisse und rechnet sich diese *als ihre* zu, ohne sie *als die ihren* identifizieren zu müssen. Was damit Selbstbewusstsein von anderen herkömmlichen Formen intentionalen Bewusstseins unterscheidet, ist das **Fehlen jeder identifikatorischen Leistung**, auch hier argumentiert Sturma im Sinn einer nicht-egologischen Konzeption. Wer sich im Zustand des Selbstbewusstseins befindet, muss sich resp. die eigenen mentalen oder körperlichen Zustände, die er oder sie sich bewusst macht, nicht eigens *als sich selbst* oder *als die eigenen Zustände* identifizieren. Er weiß Sturma gemäß vielmehr unmittelbar, dass er resp. sie *selbst* es ist, die oder der von ihm resp. ihr selbst thematisiert wird. Insofern ist im Fall von Selbstbewusstsein auch **kein referenzieller Irrtum** möglich,

"(e)ine Person kann sich im Selbstbewußtsein niemals darüber täuschen, daß sie es ist, die sich in diesem oder jenem Bewußtseinszustand ihrer selbst gewiß ist."⁵¹

Diese **Selbstgewissheit** "ist ein gleichermaßen unbezweifelbares wie exklusives Erlebnis", was auch impliziert, dass nur die Person selbst, die sich jeweils im Zustand des Selbstbewusstseins befindet, Kenntnis davon hat,

"wie es ist, sich in diesem Zustand zu befinden, und nur sie kann ein phänomengerechtes Bewußtsein davon haben, daß sie ihrer selbst gewiß ist."⁵²

Diese zweifelsfreie Selbstgewissheit und die epistemische Ausschließlichkeit, mit der die betroffene Person selbst ein Bewusstsein ihrer selbst entwickeln kann, sprechen in Sturmas Augen dafür, dass Selbstbewusstsein eine bestimmte Form **qualitativen Bewusstseins** (ein *Wissen, wie es ist ...*), mit einschließt. ⁵³ Dies wiederum impliziert, dass es einen **exklusiven Bereich der Privaten** geben muss, der dem Modus expliziten Bewusstseins vorausgesetzt ist. Damit wird Wittgensteins

⁵⁰ vgl. Sturma 1997, S. 103, vgl. zum Folgenden ebd.

⁵¹ Sturma 1997, S. 104, vgl. zu dem folgenden Zitat ebd.

⁵² Sturma 1997, S. 104

⁵³ vgl. Sturma 1997, S. 108, vgl. zum Folgenden ebd. sowie ebd. S. 113: "Die Bedingungen der Möglichkeit epistemischer Selbstverhältnisse müssen auf jeden Fall eine Form privater Sprache und möglicherweise auch private Objekte einschließen, denn anders lässt sich die irreduzible Bedeutung und konstitutive Funktion des Subjekts von Selbstverhältnissen nicht in die Philosophie der Person einführen."

Privatsprachenargument nicht gelehnet, es wird nur in seiner Geltung eingeschränkt. Mit dem Verweis, dass zwischen privaten Objekten des subjektiven Bewusstseins und privaten Sprachen zu trennen ist, argumentiert Sturma:

"Der Sachverhalt, daß ich mich in Sprachhandlungen, die meine Bewußtseinszustände ausdrücken, nicht exklusiv auf private Objekte oder Ereignisse beziehen kann, impliziert nicht, daß es keine exklusiven und subjektivitätstheoretisch irreduziblen Eigenschaften von Personen gibt, wie sie etwa in den Sätzen des Selbstbewußtseins angezeigt werden."⁵⁴

Paradebeispiele dieser Sätze des Selbstbewusstseins sind solche, die vom **Subjekt-Gebrauch des Personalpronomens "ich"** bestimmt werden, also solche, in denen das betroffene Individuum die eigenen mentalen oder körperlichen Zustände thematisiert und bei denen die Frage: "Bist du sicher, das *du* es bist, der Zahnschmerzen hat" keinen Sinn macht. Mit solchen Sätzen wird Sturma zufolge ein **Phänomenbereich des Subjektiven** ausgegrenzt, in dem die betroffene Person selbst die alleinige epistemische Autorität innehat. Durch diesen Verweis auf einen Phänomenbereich des Subjektiven bekennt sich Sturma nun eindeutig zu einem Verständnis von Selbstbewusstsein, das Henrich ein nicht-egologisches nennen würde, eines also, das nicht auf einem vorgängig intersubjektiv zu identifizierenden oder identifizierten Subjekt des Bewusstseins basiert. Für Sturma stellt **Selbstbewusstsein generell ein irreduzibel subjektives Phänomen** dar, das "weder auf andere Fälle von Bewußtsein noch auf intersubjektive Bewußtseinsprozesse reduziert werden kann."⁵⁵ Damit aber – so Sturma weiter – wird **weder** ausgeschlossen, dass Selbstbewusstsein **intentional strukturiert** ist, also auf etwas gerichtet, noch dass es als ein **Reflexionsphänomen** erklärt werden muss:

"Es wird lediglich gesagt, daß die Weise, in der eine Person Bewußtsein von sich hat, deswegen einzigartig ist, weil sie die zweifelsfreie Selbstgewißheit unmittelbar einschließt."⁵⁶

⁵⁴ Sturma 1997, S. 113, vgl. ebd. S. 115: "Der berechtigte Einwand, daß sich Personen in Selbstbeziehungen nicht exklusiv auf private Objekte oder Ereignisse beziehen, ist kein Argument für die weitergehende Annahme, daß es keine exklusiven epistemischen Selbstbeziehungen in der subjektiven Perspektive geben könne. Es muss sowohl in semantischer als auch in subjektivitätstheoretischer Hinsicht zwischen der Vorstellung von privaten Objekten im Sinne privat zugänglicher Referenten und dem Begriff epistemischer Egozentrik unterschieden werden. Das Privatsprachenargument ist denn auch keine Subjektivitätskritik."

⁵⁵ Sturma 1997, S. 105

⁵⁶ Sturma 1997, S. 105

Wie schafft Sturma es nun, den Verfehlungen und Problemen einer nicht-egologischen, radikal subjektivistischen Konzeption von Selbstbewusstsein zu entgehen? Diese bestehen ja – wie bereits oben erläutert – vor allem darin, das Phänomen des Selbstbewusstseins zum Verschwinden zu bringen, eben nicht genau erläutern zu können, wie ein Bewusstsein seiner selbst als des Subjekts oder Trägers der eigenen mentalen oder körperlichen Zustände und Aktivitäten überhaupt zustande kommen kann. Tatsächlich macht Sturma geltend, dass Selbstbewusstsein trotz seines irreduzibel subjektiven Charakters ein **reflexiver Sachverhalt** und **intentional auf etwas gerichtet** ist.⁵⁷ Diese letzten Bestimmungen nun implizieren gemäß der üblichen Selbstbewusstseinskonzeptionen, dass im Selbstbewusstsein ein expliziter Bezug auf sich selbst und damit die Identifikation seiner selbst als des Objekts des eigenen Bewusstseins gegeben sein muss – also genau jene **identifikatorische Leistung**, deren Vorliegen Sturma leugnet. – Wie also lässt sich die von Sturma behauptete Reflexivität und Intentionalität des subjektiven Selbstbewusstseins damit vereinbaren, dass eine Person im Zustand des Selbstbewusstseins unmittelbar mit sich vertraut ist und sich nicht eigens als Träger der eigenen Zustände identifizieren muss?

Auf den Punkt gebracht: **Sturmas Lösung** besteht darin, Selbstbewusstsein als etwas zu erklären, das inhaltlich und strukturell vor allem auf das **cartesische "Ich denke"** resp. auf die (auf Kant zurückgehende) Erweiterung des "Ich denke" zum "Ich existiere denkend" zurückgeführt werden muss. Im "Ich denke" findet sich sowohl die subjektive Selbstgewissheit bestätigt, die unmittelbare, infallible und kriterienlose Zuschreibung eigener Zustände, als auch die reflexive und intentionale Struktur, die Selbstbewusstseinsphänomene auszeichnet. Im Einzelnen lautet die Argumentation Sturmas folgendermaßen: Im "Ich denke", resp. der Erweiterung des "Ich existiere denkend" thematisiert eine Person ihre eigenen Bewusstseinszustände, mit denen sie unmittelbar, auf irreduzibel subjektive und infallible Art vertraut ist. Insofern ist das "Ich denke" Paradebeispiel für den Subjekt-Gebrauch des Personalpronomens "ich" und – so Sturma – damit auch **Paradebeispiel für eine private Sprache**:

"Seine eigenartige Grammatik konstituiert einen Sinnzusammenhang im Modus expliziten Bewußtseins, der als solcher nur dem zugänglich ist, der sich in ihm befindet."⁵⁸

⁵⁷ vgl. Sturma 1997, S. 106 ff.

⁵⁸ Sturma 1997, S. 121, vgl. zum folgenden Klotz 2000, S. 106

Wie an dem Zitat bereits anklingt, muss das "Ich denke" gleichzeitig als eine **reflexive Selbstthematization** des subjektiven Bewusstseins gelesen werden, als ein Bezug auf sich selbst, in dem sich eine Person "im Modus expliziten Bewusstseins", also in intentionaler Weise *als etwas* thematisiert. Damit wird auch der Forderung, ein adäquater Begriff von Personen müsse einer gewissen Reflexivität genügen, Rechnung getragen. Dieser Selbstbezug ist Sturma zufolge allerdings **nicht nach dem Subjekt-Objekt-Modell** zu verstehen, ist kein Objektbezug nach Art der drittpersonalen Referenz. Zur Begründung führt er an, dass das Subjekt für sich selbst **nur als reflektierte**, nicht aber als Instanz in den Blick kommt, die die Selbstreflexion initiiert. Insofern stellt die Selbstbezüglichkeit des Selbstbewusstseins für ihn "nicht die Reflexionsform eines Prozesses, sondern die eines Subjekts."⁵⁹ dar. Als reflektierte Instanz jedoch macht eine Person im "Ich denke" resp. dem "Ich existiere denkend" nicht allein die eigene Bewusstseinstätigkeit zum Thema der Reflexion, sie bemerkt nicht allein, dass sie mental aktiv ist. In diesen beiden paradigmatischen Sätzen des subjektiven Selbstbewusstseins wird eine Person sich vielmehr – und dies ist der zentrale Punkt von Sturmas Argumentation – ebenso zweifelsfrei wie ihrer mentalen Aktivitäten ihrer **Existenz** bewusst, sie bezieht sich also implizit immer schon auf die Tatsache, dass sie existiert.

Dieses **Implikationsverhältnis von denken und existieren** besteht keinesfalls im Sinn einer logischen, sondern allein einer bewusstseinsphilosophischen Abhängigkeit, ist jedoch Sturma gemäß das hervorstechendste Merkmal des "Ich denke". Dabei jedoch wird die eigene **Existenz nicht als ein deskriptiv identifizierbarer Referent** etabliert, auf den sich die betroffene Person wie auf etwas bezieht, das außerhalb ihrer selbst ist.⁶⁰ Dem widerspricht ja bereits die Selbstgewissheit, die das Selbstbewusstsein auszeichnet. Das Bewusstsein der eigenen Existenz, wie es im "Ich denke" zutage tritt, vollzieht sich vielmehr ebenso unmittelbar, infallibel und ohne Rekurs auf eine identifikatorische Leistung, wie die Selbstgewissheit des "Ich denke" selbst. Gleichzeitig muss die eigene **Existenz**, wie sie dem Subjekt im Zustand des Selbstbewusstseins begegnet, als **raumzeitlich bestimmbar, empirisches Dasein** aufgefasst werden. Analog lässt sich das "Ich existiere denkend" als ein unmittelbares Wissen davon deuten, in raumzeitlich bestimmter Weise und zugleich im Bewusstsein des eigenen Daseins zu existieren,

⁵⁹ Sturma 1997, S. 113, vgl. dazu Klotz 2000, S. 106; vgl. zum folgenden Sturma 1997, S. 121 f.

⁶⁰ vgl. Sturma 1997, S. 101, zum folgenden Zitat vgl. ebd. S. 120

zeigt sich im "Ich denke" resp. im "Ich existiere denkend" das "bewußte Verhältnis einer Person zu ihrer Existenz" Für Sturma wird mit beiden Sätzen hervorgehoben,

"daß das Evidenzerlebnis des Selbstbewußtseins *uno actu* das explizite Bewußtsein der eigenen Existenz, die ersichtlich empirisch bestimmt ist, einschließt."⁶¹

Eine Person ist sich ihrer raumzeitlich bestimmten, empirischen Existenz in selbstgewisser Weise bewusst – das ist der **Kern der Selbstbewusstseinskonzeption Sturmas**. An dieser Stelle wird nun deutlich, wie Sturma irreduzibel subjektive Bestimmungen des Selbstbewusstseins und die intersubjektive Bedingungen eines adäquaten und sinnvollen Verständnisses desselben miteinander vereint. Einerseits basiert seine Konzeption auf der **irreduziblen subjektiven Selbstgewissheit** und Selbstvertrautheit, mit der dem Subjekt des Selbstbewusstseins die eigenen mentalen und körperlichen Zustände und Aktivitäten bewusst sind. Andererseits stellt die (selbst)bewusste Thematisierung der eigenen Zustände und Aktivitäten einen **reflexiven Selbstbezug** dar, ein reflexives Phänomen, bei dem eine Person sich selbst thematisiert und ihr Bewusstsein auf sich selbst, die eigenen mentalen oder körperlichen Zustände oder Aktivitäten richtet. **Nicht-zirkulär** sind Sturmas Konzeptionen, weil er offen legt, wie diese Thematisierungen und diese intentionale Gerichtetheit stattfinden können, **ohne** dass eine **identifikatorische Leistung** erbracht wird. Und durch den Verweis, dass es die eigene **Existenz** ist, die einem Subjekt im Selbstbewusstsein immer auch entgegentritt, ist Sturma zugleich in der Lage, unter genau diesen nicht-zirkulären Voraussetzungen zeigen zu können, dass Selbstbewusstsein als das Bewusstsein eines Subjekts von sich selbst möglich ist – eben als Bewusstsein der eigenen Existenz. Dieses Bewusstsein tritt einer Person im "Ich denke" unmittelbar entgegen, ohne allerdings selbst ein allein phänomenal zu erfassender Sachverhalt zu sein. Trotzdem Sturma nämlich daran festhält, dass mit der Selbstgewissheit des "Ich denke" ein Phänomenbereich des Subjektiv-Privaten ausgegrenzt wird, konstituiert sich für ihn gleichzeitig das "Ich denke" nur im Rekurs auf **intersubjektiv zugängliche Mittel** der Verständigung und Kommunikation. Um sinnvoll über einen Phänomenbereich des Subjektiven zu berichten und um sich generell sinnvoll über sich selbst zu verständigen, ist auch die Person, die zu ihren eigenen Zuständen einen exklusiven epistemischen Zugang besitzt, auf eine **öffentliche Sprache** angewiesen. Sturma nennt diese Abhängigkeit eine

⁶¹ Sturma 1997, S. 121

"semantische Symmetrie", der eben die Autorität der ersten Person in epistemischer Asymmetrie gegenübersteht.⁶²

Als expliziter Bezug zur eigenen Existenz ist Selbstbewusstsein bei Sturma nicht allein ein epistemologisch relevantes, sondern auch ein Phänomen der **praktischen Philosophie**. Grundlage einer praktischen Interpretation der subjektiven Selbstgewißheit ist die Tatsache, dass das Subjekt des Bewusstseins sich im "Ich denke" in einer Weise bewusst wird, die die unmittelbare Gegenwart immer schon überschreitet:

"Die existentielle Betroffenheit, die die Selbstgewißheit begleitet, deutet ausdrücklich darauf hin, daß das unmittelbare Bewußtsein ihrer selbst für eine Person nicht einfach ein punktuell erlebnis ist."⁶³

Aufgrund der im "Ich denke" resp. dem "Ich existiere denkend" gegebenen temporär unabhängigen und kontinuierlichen Möglichkeit des Bezugs auf die eigene Existenz lässt sich diese weiter als ein **praktischer Sachverhalt** verstehen, in dem dem Subjekt des Bewusstseins das eigene Dasein als ein sich zeitlich erstreckendes Dasein in einer Welt bewusst wird, die von anderen Menschen und Personen bevölkert ist. Zur Erläuterung dieser praktischen Dimensionen der Selbstbewusstseinskonzeption Sturmas ist es wichtig, dass Selbstbewusstsein für ihn eine **reflexives Phänomen** darstellt, bei dem sich der Reflektierende auf seine eigene Existenz, auf sich selbst als innerweltlich und empirisch existierendes Subjekt bezieht. Wie bereits oben erläutert, kommt dabei das Subjekt des Selbstbewusstseins nur als reflektierte, nicht aber als reflektierende Instanz in den Blick. Trotzdem kann ein so verstandenes reflexives Selbstverhältnis allein im Sinn eines bloß betrachtenden, kontemplativen Selbstbezugs verstanden werden:

"Denn das Verhalten des Subjekts als reflektierte, raumzeitlich lokalisierte Instanz wird durch die Reflexion nicht lediglich gespiegelt, sondern vielmehr verändert, und ist daher als selbstbestimmtes Handeln zu fassen."⁶⁴

⁶² vgl. Sturma 1997, S. 118 f.; der Ausdruck "semantische Symmetrie" stellt eine Abwandlung von Tugendhats Konstruktion der veritativen Symmetrie dar, die Sturma jedoch ebd. S. 118 mit dem Argument zurückweist, dass bei Sätzen, die die subjektive Selbstgewissheit zum Ausdruck bringen, verifikationistische Kriterien schlicht keine Anwendung finden. Dass dem so ist – so Sturma ebd. S. 133f weiter – „ist aber nicht einfach ein Beleg für ihre Sinnlosigkeit, sondern allenfalls Ausdruck der begrenzten Anwendbarkeit des verifikationistischen Überprüfungsverfahrens.“

⁶³ Sturma 1997, S. 123, vgl. zum Folgenden Klotz 2000, S. 106

⁶⁴ Klotz 2000, S. 106, vgl. Sturma 1997, S. 138 ff.

Das Subjekt des Selbstbewusstseins ist bei Sturma also per reflexivem Selbstbezug, per Selbstthematisierung immer schon ein empirisch und praktisch bestimmtes, bewusstes, zu freiem und verantwortlichem Handeln befähigtes Subjekt. Die Grundlage für diese Konstruktion findet sich in der Auffassung Sturmas, dass sich das Subjekt des Selbstbewusstseins im "Ich denke" immer schon auf seine empirische, raumzeitlich bestimmte Existenz bezieht. Ob sich diese Konstruktion angesichts der Bestimmungen des Personenseins, wie sie in der praktischen Philosophie diskutiert werden, aufrechterhalten lässt, wird u. a. Gegenstand des folgenden Abschnitts sein.

Um zusammenzufassen: Anhand der Untersuchungen Sturmas zum subjektiven Selbstbewusstsein ist es möglich, dieses als ein Phänomen zu erörtern, das zum einen einen irreduzibel subjektiven Charakter aufweist, zum anderen aber kein solipsistischer Zustand, sondern ein immer auch intersubjektiv bestimmtes Selbstverhältnis ist. Durch den Hinweis, dass sich eine Person in der subjektiven Selbstgewissheit des "Ich denke" nicht allein auf die eigenen Bewusstseinsaktivitäten, sondern immer auch auf die eigenen Existenz bezieht, gelingt Sturma eine Selbstbewusstseinskonzeption, die sich nicht auf das Vorliegen einer identifikatorischen Leistung stützt und die damit problemlos dem Vorwurf der Zirkularität entkommen kann. Durch eben denselben Hinweis lässt sich auch jeder Vorwurf, Selbstbewusstsein entbehre aufgrund seines irreduzibel subjektiven Charakters seines eigentlichen Gegenstands, als verfehlt entlarven. Damit lässt sich in abgesicherter Weise ein **wichtiges Merkmal von Personen** statuieren: Personen sind Wesen, die sich und ihr Leben aus einem irreduziblen erstpersönlichen Blickwinkel heraus wahrnehmen, die über ein essenziell subjektives Bewusstsein ihrer selbst und ihrer Identität verfügen. Dies gilt es auf jeden Fall festzuhalten.

1.4 Praktisches Selbstverständnis

Obwohl ein nicht-reduktionistisches Verständnis des Personenseins (nicht zuletzt aufgrund der im letzten Abschnitt aufgezeigten Besonderheiten des Selbstbewusstseins von Personen⁶⁵) davon auszugehen hat, dass der Begriff der Person am **Schnittpunkt** der unterschiedlichen theoretischen und praktischen philosophischen Disziplinen angesiedelt werden muss, ist der eigentliche systematische und historische Ort des Personenbegriffs die **praktische Philosophie**, die Ethik und Moralphilosophie. Dies wurde ja auch bereits an der Geschichte des Personenbegriffs deutlich, er stellt ein wesentlich praktisch bestimmtes Konzept dar, das sich – wie die verschiedenen Ansätze der intersubjektivistischen Linie der Geschichte des Personenbegriffs zeigen – in wesentlichem Maß dem konkreten Zusammenleben von Menschen verdankt. An dem **sozialen** Charakter der menschlichen Existenz machen sich vor allem die einzelnen **moralphilosophischen** Bestimmungen des Personenbegriffs fest, die ich im Kapitel 1.6 der vorliegenden Arbeit kurz vorstellen werde. Zuvor möchte ich hier auf einige generelle praktische Aspekte des Personenseins eingehen.

Dabei steht der **Begriff der Autonomie** im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen. Die These, das besondere und nur Personen auszeichnende Merkmal sei ihre Autonomie, ihr Vermögen zu einem selbstbestimmten Handeln nach selbst gesetzten Regeln, Gesetzen, Maximen oder Prinzipien, geht auf die Konzeptionen **Kants** zurück, auf die man sich in der gegenwärtigen Ethik und Moralphilosophie sowie in der Philosophie der Person oft bezieht.⁶⁶ Kant zufolge sind Personen und nur Personen zu einem Handeln und Verhalten in der Lage, das sich an Regeln, Gesetzen – oder wie es bei ihm heißt – Maximen ausrichtet, die die Person selbst sich gesetzt hat. Das ist mit der **Autonomie der Person** gemeint, ein freies und selbstbestimmtes Handeln nach selbst gesetzten Regeln. Voraussetzung eines solchen Handelns ist es zum einen – und dies hatte bereits Kant betont –, dass das betroffene Wesen zur **Vernunft** fähig ist, dass also Personen ihre Handlungen vernünftig planen, durchführen und begründen können. Als vernunftbegabtes Wesen ist eine Person in der Lage, sich reflexiv mit sich selbst auseinander zu setzen und auch in **normativ-evaluativer** Hinsicht die eigenen Taten, Handlungspläne und auch die eigene Verfassung, den eigenen Charakter kritisch zu durchdenken, mit anderen Worten:

⁶⁵ vgl. Sturma 2001 b, S. 335

sie kann ein **praktisches Selbstverständnis**, eine normativ-evaluative Selbstauffassung ausbilden. In diesem praktischen Selbstverständnis resp. in der Fähigkeit, ein solches zu generieren, aufrechtzuerhalten und weiterzuentwickeln, ist eine weitere **Voraussetzung oder Implikation autonomen Handelns** zu sehen, auf die man allerdings erst in jüngerer Zeit aufmerksam wurde. Wegweisend sind hier die Überlegungen **Ernst Tugendhats**, die ich gleich kurz vorstellen werde.

Unter anderem wird an Tugendhats Überlegungen deutlich, dass die Erläuterung eines praktischen Selbstverständnisses nur möglich ist, wenn dabei die besondere **erstpersönliche Perspektive** in Betracht gezogen wird, die eine Person auf sich, ihr Leben und ihre Umwelt hat. Hier zeigen sich also die praktischen Konsequenzen und Implikationen des irreduzibel subjektiven Standpunkts einer Person zu sich und der Welt, die im vergangenen Abschnitt den zentralen Bezugspunkt der Überlegungen zum Selbstbewusstsein von Personen bildeten. Und man sieht, dass die Fähigkeit zum **autonomen Handeln** nur demjenigen Individuum zu Eigen sein kann, das sich, sein Leben und seine Umwelt aus einem **spezifisch subjektiven, irreduziblen Blickwinkel** heraus wahrnimmt. Indirekt betont dies auch **Harry Frankfurt**, dessen Konzeptionen ich im Kapitel 1.5 im Anschluss an die Thesen Tugendhats vorstellen möchte. Zum einen hat Frankfurt ein **mehrstufiges Konzept der Wünsche** einer Person entwickelt, anhand dessen sich das Konzept der **Willensfreiheit**, welches eine Voraussetzung zur Autonomie und ein weiteres zentrales Kennzeichen personaler Existenz bildet, sehr gut erläutern lässt. Zum anderen – und das ist für eine nicht-reduktionistische Philosophie der Person wichtiger – beweist Frankfurt zufolge gerade diejenige Person ihre Autonomie, die sich ihren "volitionalen Nötigungen" hingibt. Damit meint Frankfurt bestimmte Handlungswünsche, die sich auf Lebewesen oder Dinge beziehen, die einer Person besonders am Herzen liegen und um deren Willen sie mitunter nicht anders kann, als auf eine bestimmte Weise zu handeln. Hier kommt dem besonderen, **irreduzibel subjektiven Standpunkt einer Person** eine zentrale Funktion zu: Nur im Rekurs auf ihn lassen sich volitionale Nötigungen und damit der **Begriff personaler Autonomie** erläutern. Im Folgenden werde ich genauer aufzeigen, wie sich die Argumentation im Einzelnen vollzieht. Zunächst jedoch zum praktischen Selbstverständnis bei Ernst Tugendhat.

⁶⁶So hat Dieter Sturma, auf den in dieser Arbeit stark Bezug genommen wird, seine Ideen maßgeblich in Anlehnung an Kant entwickelt, vgl. Sturma 1997, vor allem Kap. IV.5 und VI.3

Unter einem **praktischen Selbstverständnis** lässt sich im Anschluss an Ernst **Tugendhat**, der diesen Begriff prägte, die Stellungnahme einer Person zu sich selbst verstehen, bei der die im eigenen Handeln gemachten **Voraussetzungen** thematisiert und reflektiert werden.⁶⁷ Zu diesen Voraussetzungen gehören a) **Meinungen** über faktische Sachverhalte und b) **Wünsche und Absichten**, die sich an intersubjektiv geteilten **Wertvorstellungen** und Normen orientieren. Innerhalb der Reflexionsprozesse, die die Ausbildung des praktischen Selbstverständnisses kennzeichnen, nimmt die Person zu beidem – zu den faktischen Bedingungen des eigenen Handelns wie zu den Wünschen, Plänen und Absichten, die realisiert werden sollen – je zustimmend mit "Ja" oder ablehnend mit "Nein" Stellung. Meinungen über faktische Sachverhalte kommen in **assertorischen Äußerungen** zum Ausdruck, die zustimmend als wahr oder ablehnend als falsch erachtet werden können. Analog lassen sich gemäß der **verifikationistischen** Position Tugendhats Wünsche und Handlungsabsichten sowie die Normen und Wertvorstellungen, auf denen sie beruhen, zustimmend als "**wahr**" – d. h. gerechtfertigt – resp. ablehnend als "**falsch**" – d. h. nicht gerechtfertigt – beurteilen. Daneben gibt es – gerade im Hinblick auf normative und evaluative Voraussetzungen des Handelns – natürlich auch die Möglichkeit des **Befragens** oder **Erörterns**. Grundsätzlich aber haben alle im Zuge der Ausbildung eines praktischen Selbstverhältnisses angestellten Überlegungen und Reflexionen dieselbe **Ja/Nein-Struktur** wie Stellungnahmen zu assertorischen Äußerungen. Sie beziehen sich allesamt auf die Voraussetzungen des eigenen Handelns und lassen sich Tugendhat gemäß (deshalb) aus der intersubjektiven Perspektive der dritten Person anhand des Maßstabs der Wahrheit, der "Wahrheitsfrage"⁶⁸ erörtern.

Nun können zu den Meinungen über Sachverhalten auch jene **Meinungen** gehören, die eine Person von sich selbst hat hinsichtlich ihrer **Eigenschaften** und **Merkmale**, ihrer eigenen Handlungs-, Willens- und Affektdispositionen, ihres Charakters. Sie zum Gegenstand der eigenen Reflexion zu machen, heißt für Tugendhat jedoch nur, sich auf **theoretische Weise** um Selbsterkenntnis zu bemühen, ein epistemisches Selbstverhältnis auszubilden, bei dem man sich die Frage stellt, wer resp. was für ein Mensch man in Wahrheit ist.⁶⁹ Dabei ist diese Art der **theoretischen Selbsterkenntnis** nicht mit der irreduziblen Selbstvertrautheit gleichzusetzen, die

⁶⁷ vgl. hier und zum Folgenden Tugendhat 1979, S. 28–31

⁶⁸ Tugendhat 1979, S. 31

⁶⁹ Diese Art der Selbsterkenntnis sieht Tugendhat im *gnothi seaton*, im Delphischen Orakel des "Erkenne dich selbst" verwirklicht, vgl. Tugendhat 1979, S. 28; vgl. zum Folgenden ebd. S. 144

eine Person den eigenen mentalen Zuständen und Aktivitäten entgegenbringt. Im Gegenteil kann sie nur aus der intersubjektiven Perspektive der dritten Person gewonnen werden. Weiter ist sie wohl eine Voraussetzung dafür, ein **praktisches Selbstverhältnis** auszubilden, lässt sich jedoch nicht mit diesem gleichsetzen, denn zu den Voraussetzungen des eigenen Handelns, die im praktischen Selbstverständnis thematisiert werden, gehören neben Meinungen über Faktisches ja auch die eigenen **Wünsche und Handlungsabsichten**. Wer diese thematisiert und reflektiert – so Tugendhat weiter – fragt danach, was er oder sie selbst **in Wahrheit will**.⁷⁰ Diese Frage stellt sich vor allem, wenn es gilt, sich von den Erwartungen, Wünschen und Forderungen anderer Personen zu distanzieren, die Normen und Werte, auf denen diese Erwartungen und Wünsche beruhen, zu hinterfragen, sprich **selbstbestimmt** zu handeln. Zu einem solchen Handeln nun sind Tugendhat zufolge nur **Personen** befähigt, Personen sind für ihn handelnde Wesen,

"wobei es für ihr Handeln charakteristisch ist, daß es erstens in intersubjektiven Zusammenhängen steht und dass es zweitens innerhalb dieser Zusammenhänge die Möglichkeit der Selbstbestimmung hat."⁷¹

Insofern ist die Ausbildung eines **praktischen Selbstverhältnisses** etwas, was allein **Personen** als selbstbestimmt handlungsfähigen Wesen vorbehalten ist. Auch bei Tugendhat findet sich also der Rekurs auf **Selbstbestimmung** und **Autonomie** als Kennzeichen, die das Handeln von Personen von dem Tun und Verhalten anderer Lebewesen unterscheiden und die damit geeignet sind, Personen und nur Personen zu charakterisieren. Gleichzeitig wird hier eine wichtige Implikation der Konzepte der Selbstbestimmung und der Autonomie deutlich, die auch für die Ideen Harry Frankfurts eine tragende Funktion hat: Die Entwicklung von Selbstbestimmung und Autonomie ist an ein **evaluatives Selbstbild** gebunden, an eben das **praktische Selbstverständnis**, wie es in der Frage: "Was will ich wirklich oder in Wahrheit?" überprüft wird. Wer in reflexiver und auch in reflexiv-normativer Form die eigenen Handlungsabsichten und -ziele befragt, wer im Modus des praktischen Selbstverständnisses überprüft, was er wirklich will, der bestimmt sein Handeln letztendlich im Rekurs auf ein bestimmtes evaluativ-normativ gefärbtes Bild seiner selbst. Inhaltlich ist dieses evaluativ-normative Selbstbild von den Meinungen und Wertvorstellungen bestimmt, die eine Person hegt. Zu vermuten ist aber auch, dass **charakterliche Prägungen** resp. die **Persönlichkeit** der betroffenen Person bei der

⁷⁰ vgl. Tugendhat 1979, S. 30 und ebd. S. 146

Entwicklung und Genese des evaluativ-normativen Selbstbildes sowie des praktischen Selbstverständnisses eine wichtige Rolle spielt.

Die Fähigkeit, ein praktisches Selbstverständnis auszubilden, ist ein impliziter Bestandteil aller Vorstellungen personaler **Autonomie**, bei denen Autonomie als das Vermögen verstanden wird, zu sich, seinen Taten und Handlungsabsichten kritisch Stellung zu beziehen. Dies meint aber auch, dass die Fähigkeit zum autonomen Handeln an die **spezifisch subjektive Perspektive** geknüpft ist, die eine Person sich selbst, ihrem Leben und ihrer sozialen Umwelt gegenüber einnimmt. Tugendhat betont dies nicht eigens, doch machen seine Überlegungen es implizit deutlich: Wer die eigenen Handlungswünsche und Absichten und damit die Normen und Werte, auf denen sie beruhen, hinterfragt, wer also in evaluativ-normativer Weise über sich selbst und sein Tun nachdenkt sowie darüber, was er wirklich will, der stellt diese Fragen von jenem ureigenen, spezifisch subjektiven Standpunkt aus, den er sich selbst und der Welt gegenüber einnimmt. Jede philosophische Konzeption, für die die Fähigkeit zur Autonomie und Willensfreiheit einen definitorischen Bestandteil personaler Existenz bildet, führt also implizit die Voraussetzung des spezifisch subjektiven Standpunkts einer Person mit sich – ob ausgewiesen oder nicht.

Dennoch – und das ist nicht minder wichtig – sind die **reflexiven Stellungnahmen** einer Person zu sich selbst und die Bewertungen ihrer eigenen Wünsche und Taten, die im praktischen Selbstverständnis vollzogen werden, **keine autistischen, solipsistischen Unternehmungen**. Mit dem Nachweis, dass personale Autonomie sich nur im Rekurs auf ein praktisches Selbstverständnis ausbilden kann, wird also gleichzeitig und nahezu unmerklich auch ein erster Schritt getan, um den **Begriff der Person** intersubjektiv zu verankern, seinen **sozialen Charakter** deutlich zu machen: Die praktisch-normativen Selbstreflexionen, die eine Person im Zug der Genese ihres praktischen Selbstverständnisses anstellt, wurzeln zu einem großen Maß in **interpersonalen Beziehungen**, in durch sie erworbenen **Erfahrungen, Regeln und sozialen Normen**. Dieser soziale, intersubjektive Aspekt verlangt eine besondere Beachtung, denn hier zeigt sich auch, dass eine **Person nur *inter alia* zum autonomen Wesen** werden kann, dass **Autonomie nicht Autarkie** bedeutet, Selbstbestimmung nicht mit Selbstgenügsamkeit, Selbstherrschaft und absoluter sozialer Unabhängigkeit gleichgesetzt werden kann. (In gewisser Weise lässt sich das Konzept von Autonomie, das für den Gedanken einer Person als eines

⁷¹ Tugendhat 1979, S. 29

selbstbestimmt handelnden Wesens tragend ist, als ein nur **formal bestimmtes** verstehen, als eines, das allein verlangt, dass die betroffene Person selbst entscheidet, wie sie handelt, was sie in Wahrheit will. Über die Inhalte und Wertvorstellungen, die für diese Entscheidungen leitend sind resp. selbst ihren Gegenstand bilden, wird hingegen nichts gesagt.)

Dass Personen gerade als autonome, selbstbestimmte und selbstreflexive Wesen auf ihre Mitmenschen und ihre soziale Umwelt angewiesen sind, kann auf zwei Ebenen verdeutlicht werden, auf rein sprachlich-epistemologischer und auf praktischer Ebene: Auf **epistemologischer Ebene** kann eine Person sich – wie die sprachanalytischen Ausführungen Tugendhats und die Darlegungen des vergangenen Abschnitts zur Selbstbewusstseinsthematik zeigen – bereits aus logisch-semanticen Gründen nur mithilfe **intersubjektiv geltender Kriterien** und einer sozial gültigen Sprache in propositionaler Form auf sich selbst beziehen und zu gegenständlicher Selbsterkenntnis gelangen. Der Erste, der dies deutlich machte, war Wittgenstein mit seinem Privatsprachenargument. In jüngerer Zeit hat eben Tugendhat diesen Sachverhalt durch das Argument plausibilisiert, dass ein Individuum nur dann zur propositionalen Selbstreferenz in der Lage ist, wenn es über die Möglichkeit verfügt, sich in sprachlicher Form, mittels des Ausdrucks "**ich**" auf sich selbst zu beziehen.⁷² Die Fähigkeit einer Person, sich selbst mittels der Verwendung des Personalpronomens der ersten Person singular zu thematisieren, bildet den Schnittpunkt zwischen dem subjektiven Erleben des eigenen Bewusstseins oder der eigenen inneren Verfassung und der Möglichkeit des Individuums, sich selbst *als etwas*, in propositionaler Form zum Gegenstand der eigenen Introspektion und Reflexion, zu machen. Um sich also selbst zum Gegenstand der eigenen Betrachtung und Reflexion zu machen, ist ein Individuum darauf angewiesen, dass es seine eigenen inneren Zustände, Wahrnehmungen und Erlebnisse in **propositionaler Form als etwas** verstehen kann. Und dieser propositional strukturierte Bezug auf sich selbst und die eigene innere Verfassung ist einem Individuum nur dann möglich, wenn es sich selbst "ich" nennen kann. Dies wiederum ist ein Resultat der Fähigkeit zum intersubjektiven kommunikativen Austausch, des Vermögen, sich sprachlich korrekt und verständlich auszudrücken. Für sich selbst verständlich wird ein Individuum also nur, wenn es sich mit anderen verständigen und sie verstehen kann.

Diese epistemologische Konstruktion findet im sozialen Alltag eine praktische Entsprechung, von der dann nicht das theoretische, sondern das **praktische Selbstverständnis** direkt betroffen ist: Wie dem verbalen Austausch, der sprachlichen Kommunikation, so liegen auch der **sozialen Interaktion** Regeln zugrunde, **Maßstäbe, Normen und intersubjektiv akzeptierte Werte**, an denen sich die einzelnen Individuen orientieren und ihr (verbales) Verhalten bemessen. Sowohl in ihren nicht-normativen also auch in ihren wertenden Stellungnahmen zu sich selbst ist eine Person also immer auch von intersubjektiven Meinungs- und Handlungsstandards oder auch den Äußerungen anderer zur eigenen Person beeinflusst – und getragen: Die intersubjektiven Standards bieten die Möglichkeit zur Orientierung, können einer Person behilflich sein, angemessene von unangemessenen Selbstbildern oder auch Handlungsidealen zu unterscheiden. In nicht unwesentlichem Maß funktioniert die intersubjektive Orientierung über den Mechanismus der **sozialen Anerkennung**: Wie eine Person sich selbst versteht, bemisst sich auch daran, auf welche Aspekte ihres Selbstverständnisses ihre Mitmenschen mit positiver Anerkennung resp. negativer Ablehnung reagieren. Dass sich also das praktische Selbstverständnis einer Person immer auch nach Maßgabe ihrer sozialen Umwelt herausbildet, zeigt, dass eine Person gerade als ein autonomes und selbstbestimmtes Wesen sozial anerkennungsbedürftig ist.

Insofern meint die Rede vom praktischen Selbstverständnis einer Person immer auch ein Bewusstsein **der sozialen Anerkennung**, von der die Person zur Genese und Entwicklung eines adäquaten Verständnisses ihrer selbst abhängig ist. Diese soziale Bedürftigkeit steht nun – wie es die ursprüngliche Wortbedeutung nahe legen mag – keinesfalls im krassen Gegensatz zur **eigentlichen Autonomie**, zur **Selbstbestimmung** der Person selbst. Im Gegenteil wird vielmehr deutlich, dass autonomes Handeln nicht ein Handeln entgegen aller sozialer Maßstäbe sein muss, sondern auch wesentlich darin bestehen kann, intersubjektiv geltende Maßstäbe und Werte zu bestätigen. Die Regeln, Maßstäbe, Normen und Werte, die eine Person in ihrem praktischen Selbstverständnis verankert und zu denen erklärt hat, die ihr Tun anleiten sollen, sind nicht aus dem leeren Raum gegriffen, sondern haben im **sozialen Leben** und Zusammenleben ihren **Ursprung** und sind auf soziale Bestätigung angewiesen. In der **Adaption dieser Maßstäbe** im praktischen Selbstverständnis liegt ein wesentlicher Bestandteil personaler Autonomie, konstituiert sich eine Person als Person. Zur Person, zu einem autonom und

⁷² vgl. Tugendhat 1979, Kapitel 3–6

selbstbestimmt handelnden Wesen, wird sie also nur durch die Anerkennung, die andere Personen ihr dafür zukommen lassen.

Um zusammenzufassen: An den Überlegungen Ernst Tugendhats und im Anschluss an sie wurde vor allem Folgendes deutlich: Wenn es für **Personen** und nur Personen kennzeichnend ist, dass sie zu **Autonomie** und Willensfreiheit in der Lage sind, dann muss auch die Fähigkeit, ein **praktisches Selbstverständnis** auszubilden und weiterzuentwickeln, zu den essenziellen Charakteristika von Personen gerechnet werden. Die normativ-evaluativen Stellungnahmen zu sich selbst und den eigenen Handlungsabsichten, die eine Person im Modus des praktischen Selbstverständnisses generiert, setzen weiter voraus, dass die betroffene Person sich selbst, ihr Leben und ihre soziale Umwelt aus einem **spezifisch subjektiven, irreduziblen Blickwinkel** heraus wahrnimmt. Diese erstpersönliche Perspektive bildet ein zentrales Moment eines nicht-reduktionistischen Verständnisses des Personenseins, hier zeigen sich also die praktischen Seiten jener Irreduzibilität subjektiver Standpunkte, auf denen eine nicht-reduktionistische Philosophie der Person aufbaut. Gleichzeitig sei davor gewarnt, die **intersubjektiven Prägungen und Einflüsse** zu übersehen, denen ein praktisches Selbstverständnis immer auch ausgesetzt ist. Als Voraussetzung autonomen Handelns ist auch ein spezifisch subjektiv verwurzeltes praktisches Selbstverständnis auf soziale **Anerkennung** angewiesen. Dass ein umfassendes Konzept der praktischen Identität von Personen einer analogen Struktur folgt, werde ich im Kapitel 2.2 der vorliegenden Arbeit zeigen. Zunächst jedoch sollen anhand der Thesen Harry Frankfurts noch einmal die Begriffe der Willensfreiheit und der Autonomie ein wenig genauer beleuchtet werden.

1.5. Autonomie und volitionale Nötigung

Harry Frankfurts Konzeptionen sind für eine nicht-reduktionistische Philosophie der Person aus zwei Gründen interessant: Zum einen gelingt es Frankfurt, den Begriff der **Willensfreiheit**, der eine wichtige Implikation des Konzepts personaler Autonomie bildet (und damit ein genauso zentrales Kennzeichen des Personenseins wie eben diese Autonomie selbst), anhand eines Schemas von mehrstufig gegliederten Wünschen sehr gut zu erläutern. Zum anderen legt er damit den Grundstein für seine recht unkonventionellen, aber plausiblen Überlegungen zur **Autonomie** der Person, die er vor allem in seinen späteren Arbeiten entwickelt hat.

Anhand dieser Überlegungen zeigt sich deutlicher noch als bei Tugendhat, dass die Vorstellung personaler Autonomie notwendig an die Idee eines irreduzibel subjektiven erstpörsönlichen Standpunkts geknöpft ist.

Für **Frankfurt** besteht das besondere Kennzeichen, das Personen von anderen Lebewesen und von Menschen im Allgemeinen unterscheidet darin, dass nur Personen in der Lage sind, **Wünsche zweiter Stufe** auszubilden.⁷³ Diese Wünsche zweiter Stufe beziehen sich auf **Wünsche erster Stufe**, auf einfache Wünsche, dass etwas der Fall sein möge oder nicht, oder auf Wünsche, etwas Bestimmtes zu tun oder zu unterlassen. Zur Generierung dieser Wünsche erster Stufe – so Frankfurt – sind zahlreiche Lebewesen in der Lage und diese Wünsche können bewusst oder unbewusst sein. Mitunter sind sie kaum eindeutig und es kann auch sein, dass das betroffene Individuum sie nur vermeintlich hegt, sich also im Irrtum über sie befindet. Nur **Personen** allerdings können zu diesen Wünschen erster Stufe **reflexiv Stellung nehmen**, können es bejahen oder ablehnen, bestimmte Wünsche oder Vorlieben zu haben. Indem sie solcherart ihre Wünsche selbst zum Gegenstand ihres Wollens machen, stellen sie ihre "Fähigkeit zur reflektierenden Selbstbewertung" unter Beweis, zeigen also das, was mit Tugendhat als **praktisches Selbstverständnis** zu bezeichnen ist. Dieses auszubilden ist also auch nach Frankfurt Personen und nur Personen vorbehalten, nur **Personen** können sich wünschen, durch bestimmte und nicht durch andere **Wünsche** zum **Handeln** gebracht zu werden. Ein gutes Beispiel ist der Wunsch nach Schokolade: Nicht selten wünscht eine Person auf erster Stufe, Schokolade zu essen, und gleichzeitig wünscht sie auf zweiter Stufe, nicht den Wunsch nach Schokolade zu haben und dass dieser Wunsch sie nicht dazu bringen möge, tatsächlich eine Tafel aufzumachen und zu essen.⁷⁴ Zur Differenzierung zwischen Wünschen erster und zweiter Stufe führt Frankfurt weiter das Beispiel dessen an, der auf erster Stufe einen bestimmten Wunsch hat, sich auf zweiter Stufe aber eindeutig wünscht, dieser Wunsch auf der ersten Stufe möge unerfüllt bleiben.

Mittels der Differenzierung zwischen Wünschen erster und zweiter Stufe nun definiert Frankfurt den **Begriff des Willens** sowie die weiter gehenden Begriffe der

⁷³ vgl. Frankfurt 1981, S. 288 f., zum folgenden Zitat vgl. ebd. S. 288

⁷⁴ Anders verhält es sich Frankfurt gemäß mit Rauchern und anderen Drogensüchtigen: In ihrem Fall liegen nicht Wünsche unterschiedlicher Stufen im Widerstreit, sondern zunächst nur Wünsche erster Stufe, vgl. Frankfurt 1981, S. 293; der Süchtige wider Willen jedoch wünscht darüber hinaus auf zweiter Stufe, dass der eine und nicht der andere seiner Wünsche handlungswirksam sei, er identifiziert sich durch die Ausbildung eines handlungswirksamen Wunsches zweiter Stufe, einer

Willensfreiheit und der **Autonomie einer Person**. Frankfurt zufolge handelt eine Person nur dann autonom und willensfrei, wenn sie gemäß der Wünsche erster Stufe handelt, die sie auf zweiter Stufe tatsächlich begrüßt und von denen sie tatsächlich wünscht, dass sie sie zum Handeln veranlassen.⁷⁵ In diesem Fall, also wenn jemand auf zweiter Stufe möchte, dass ihn ein bestimmter Wunsch in Form seines Willens zum Handeln bewegt, spricht Frankfurt von **Volitionen zweiter Stufe**. Volitionen zweiter Stufe werden dann verwirklicht, wenn eine Person gemäß der Wünsche erster Stufe handelt, von denen sie auf zweiter Stufe möchte, dass sie sie zum Handeln bewegen. Diese handlungswirksamen Volitionen zweiter Stufe und nicht allgemein Wünsche zweiter Stufe spezifiziert Frankfurt als **Merkmal des Personenseins**. Damit will er jedoch nicht das klassische Kennzeichen von Personen, ihre Vernünftigkeit, einfach umstandslos übergehen:

"Denn allein dank ihrer Vernunft ist eine Person fähig, sich ihres eigenen Willens kritisch bewußt zu werden und Volitionen zweiter Stufe zu bilden. Daher setzt die Willensstruktur einer Person voraus, daß sie ein vernünftiges Wesen ist."⁷⁶

Anhand des Begriffs der Volitionen zweiter Stufe erläutert Frankfurt nun die Begriffe der **Willens-** und der **Handlungsfreiheit**. Beide Begriffe sind unabhängig voneinander, die Handlungsfreiheit also weder eine notwendige noch eine hinreichende Bedingung dafür, den Begriff der Willensfreiheit zu definieren. Die **Handlungsfreiheit** einer Person bezieht sich auf ihre Wünsche erster Stufe, kann sie sie verwirklichen, ist sie in ihrem Tun frei. Handlungsfreiheit wird weiter zahlreichen Tieren zugeschrieben und Einschränkungen der Handlungsfreiheit sind meist durch äußere Umstände verursacht. Wer jedoch durch solche Umstände seiner Handlungsfreiheit beraubt ist, nicht mehr tun kann, was er möchte, kann dennoch in seinem **Willen frei** sein, ist frei zu wollen, was er wollen möchte.⁷⁷

Zur genaueren Erklärung dessen, was die Begriffe der Autonomie und **Willensfreiheit** meinen, nimmt Frankfurt nun auf den Begriff der Volitionen zweiter Stufe Bezug: Soweit diese Volitionen zweiter Stufe mit dem Willen einer Person (also ihrem handlungswirksamen Wunsch) übereinstimmen, handelt eine Person autonom gemäß ihrem freien Willen. Mit anderen Worten: Die Autonomie und Willensfreiheit

Volition zweiter Stufe, mit einem der beiden Wünsche und zieht sich von dem anderen zurück, vgl. ebd. S. 294; vgl. zum Folgenden ebd. S. 290

⁷⁵ vgl. Frankfurt 1981, S. 289 f., zum Folgenden vgl. ebd. S. 292

⁷⁶ Frankfurt 1981, S. 293

⁷⁷ vgl. Frankfurt 1981, S. 295, zum Folgenden vgl. ebd. S. 296

einer Person besteht darin, dass sie ihre einzelnen Wünsche erster Stufe einer reflexiven Prüfung auf einer höheren Stufe unterziehen und auf dieser reflektierten zweiten Ebene einen dieser Wünsche zu ihrem handlungsrelevanten Willen erklären kann. **Personen** sind Frankfurt zufolge also Wesen, die in ihrem Willen frei sind, die sich in Form von Volitionen zweiter Stufe wünschen können, durch bestimmte Wünsche oder bestimmte Motive zum Handeln bewegt zu werden. Voraussetzung dafür ist – und das erwähnt Frankfurt nicht explizit –, dass sie in der Lage sind, ein **praktisches Selbstverständnis** auszubilden, zu den eigenen Handlungsabsichten, -zielen und -wünschen reflexiv und wertend Stellung zu nehmen. Dies sei an dieser Stelle noch einmal erwähnt, denn hier zeigt sich zum einen eine große Nähe zu den Überlegungen Tugendhats, zum anderen tritt mit eben dem praktischen Selbstverständnis ein wesentliches Merkmal einer nicht-reduktionistischen Philosophie der Person hervor.

Was nun – so Frankfurt weiter –, wenn zwei oder gar mehrere **Volitionen zweiter Stufe** miteinander in **Konflikt** stehen? – In diesem Fall kann eine Person Wünsche und Volitionen noch höherer Stufe ausbilden:

"Theoretisch gibt es kein Ende in der langen Reihe von Wünschen höherer und immer höherer Stufe; nichts außer einem geraden Verstand und vielleicht einer rettenden Ermüdung hindert jemanden, wie besessen die Identifikation mit einem seiner Wünsche zu vermeiden, ehe er nicht einen Wunsch der nächsthöheren Stufe gebildet hat."⁷⁸

Ein solcher **Aufschub** allerdings kann auch zur Zerstörung dessen führen, was unmittelbar und wesentlich zum **Personensein** gehört, der Fähigkeit zur kritischen und reflexiven Stellungnahme zu sich selbst und seinen Wünschen. Mit anderen Worten: Durch Unentschlossenheit oder die Unfähigkeit, sich für ein bestimmtes Tun zu entscheiden, gerät das **praktische Selbstverständnis** einer Person in Gefahr. Um dies resp. einen immer weiter fortschreitenden Aufschub zu verhindern, muss sich eine Person durch die entsprechende Volition zweiter Stufe entschlossen mit einem ihrer Wünsche der ersten Stufe **identifizieren** und diesen zu ihrem handlungswirksamen Willen erklären. Interessant und auf ersten Blick sehr irritierend ist es nun, dass Frankfurt in der Identifikation einer Person mit einem bestimmten Wunsch keinesfalls eine **aktive Leistung** sieht.⁷⁹ Dies scheint dem Konzept des praktischen Selbstverständnisses zu widersprechen, der aktiv

⁷⁸ Frankfurt 1981, S. 297, zum Folgenden vgl. ebd.

vollzogenen reflexiven Stellungnahme zu den eigenen Wünschen, Handlungszielen und den normativen Idealen, die hinter diesen Wünschen und Zielen stehen. Will Frankfurt hier andeuten, dass es nicht in der Macht der Person selbst steht, zu welchen Ergebnissen sie bei diesen Selbstreflexionen kommt? – Damit würde er die Vernünftigkeit einer Person, ihr Vermögen zum strukturierten Denken und Entscheiden massiv infrage stellen.

Dies zu tun, liegt jedoch keinesfalls in Frankfurts Absicht, im Gegenteil. Er möchte darauf hinweisen, dass im System der Wünsche und Volitionen einer Person eine gewisse **Kohärenz** herrschen muss, damit diese Person als **willensfrei, autonom** gilt und in der Lage ist, sich in wahrhaftiger authentischer Form im Modus des praktischen Selbstverständnisses auf sich selbst zu beziehen. Voraussetzung all dessen ist ein Wille, der nicht weiter aufgeschoben wird, sondern "unified" und in "inner cohesion" ist. Zur Kennzeichnung des eher passiv zu charakterisierenden Zustands, in dem der Wille einer Person diese Merkmale aufweist, führt Frankfurt die Begriffe der "**wholeheartedness**" resp. des "**caring**" ein.⁸⁰ Unter "wholeheartedness" ist die Kohärenz innerhalb der Wünsche einer Person und ihrer Volitionen zweiter Stufe zu verstehen, sowohl zwischen den Wünschen erster und den Volitionen zweiter Stufe als auch innerhalb verschiedener Wünsche und Volitionen zweiter Stufe. Gleichzeitig jedoch darf der Zustand der "wholeheartedness" **nicht** mit einem **Erlebniszustand** oder einer bestimmten kognitiven Einstellung der Person verwechselt werden, er bildet vielmehr ein **logisches Merkmal** des Systems der Wünsche und Volitionen einer Person. Dennoch ist die "wholeheartedness" von einer gewissen "self-satisfaction"⁸¹ begleitet, die darauf zurückzuführen ist, dass die betroffene Person im System ihrer Wünsche und Volitionen eine gewisse Kohärenz hergestellt hat. Mit "**caring**" schließlich meint Frankfurt die Sorge um etwas, die Personen umtreiben kann und die zu längerfristig ausgerichteten Wünschen führt (etwa, dass es einer nahe stehenden Person gut gehen möge), auch wenn diese Wünsche nicht in jeder Situation handlungswirksam resp. überhaupt Kandidaten dafür sind, handlungswirksam zu werden.⁸² Auf der langfristig angelegten Sorge um etwas fußt letzten Endes jene Kohärenz im System der Wünsche und Volitionen einer Person, die ihr die entschlossene Identifikation

⁷⁹ vgl. Frankfurt 1999, S. 104 f.; zu den folgenden beiden Zitaten vgl. ebd. S. 100 und S. 139

⁸⁰ vgl. Frankfurt 1988, S. 159–176, vgl. auch Frankfurt 1999, S. 98–107; vgl. dazu auch Quante 2000, S. 123–125

⁸¹ Frankfurt 1999, S. 102

⁸² vgl. Quante 2000, S. 126 f., zum Begriff des "caring" bei Frankfurt 1999, S. 155–180

mit einem ihrer Wünsche ermöglicht, jene Identifikation, durch die sie ihre Willensfreiheit und damit ihre Autonomie beweist.

Mit diesem Konzept der Willensfreiheit und des Begriffs der Person nun – so Frankfurt in seinem frühen Aufsatz abschließend – sei entgegen üblicher Auffassungen in der Philosophie noch nichts über die Bedingungen **moralischer Verantwortung** gesagt.⁸³ Gemäß der üblichen Auffassung, die vor allem auf Kant zurückgeht, kann derjenige, der sich autonom und willensfrei für oder gegen ein bestimmtes Verhalten entscheidet, für seine Taten zur Verantwortung gezogen werden, er ist gerade als autonome, willensfreie Person für sein Tun moralisch verantwortlich. Frankfurt dagegen argumentiert, dass anhand einer solchen Auffassung der Zusammenhang zwischen moralischer Verantwortung und Willensfreiheit **missverstanden** würde:

"Es ist nicht wahr, daß jemand nur dann für seine Handlung moralisch verantwortlich ist, wenn er in seinem Willen frei war, als er handelte. Er kann auch dann für eine Tat moralisch verantwortlich sein, wenn sein Wille durchaus nicht frei war."⁸⁴

Wie ist das zu verstehen? – Der Punkt, auf den Frankfurt aufmerksam machen möchte, ist folgender: Frankfurt will zeigen, dass es eine **irrige Annahme** ist zu denken, eine Person könne wortwörtlich völlig **willensfrei über ihren Willen verfügen**, könne sich also umstandslos willentlich dafür entscheiden, etwas Bestimmtes zu wollen resp. etwas anderes nicht zu wollen. Er erläutert dies genauer:

"Nehmen wir an, daß jemand tat, was er tun mochte, daß er es tat, weil er es tun mochte, und daß der Wille, der sein Handeln leitete, sein Wille war, weil es der Wille war, den er zu haben wünschte. Dann handelt er frei und nach eigenem freien Willen. Auch wenn wir nun annehmen, er hätte anders handeln können, so hätte er doch nicht anders gehandelt. Und wenn wir annehmen, er hätte einen anderen Willen haben können, so hätte er doch nicht gewollt, daß sein Wille ein anderer gewesen wäre."⁸⁵

Wie frei ist also eine Person in ihrem Willen? – Die Annahme, dass ein Wille, über den eine Person entgegen erstem Augenschein doch nicht frei verfügen kann, ein Wille ist, der ihr **aufgezwungen** wurde, erweist sich ebenfalls als falsch. Denn die Person wünschte ja, dass ihr Handeln genau von dem Willen geleitet wurde, von

⁸³ vgl. Frankfurt 1981, S. 299

⁸⁴ Frankfurt 1981, S. 299

⁸⁵ Frankfurt 1981, S. 299 f.

dem es geleitet wurde. Wenn nun aber davon ausgegangen werden muss, dass ein Handelnder keinesfalls in seinem Wollen vollkommen frei ist, dann

"ist für die Einschätzung moralischer Verantwortung die Frage ganz unerheblich, ob die Alternativen, gegen die er sich entschied, wirklich im Bereich seiner Möglichkeiten lagen."⁸⁶

Für Frankfurt wird moralische Verantwortung nicht notwendigerweise durch mangelnde Freiheit oder fehlende Handlungsalternativen untergraben, sondern durch so etwas wie **uneigentliche Handlungsmotive**, durch Entfremdung von den ursprünglichen eigenen Wünschen also. Paradebeispiel eines nicht-willensfreien Wesens ist für Frankfurt der **unfreiwillig Drogensüchtige**. Er ist nicht nicht-willensfrei, weil er nicht handlungsfrei ist, also dem Zwang zum Drogenkonsum unterliegt. Nicht-willensfrei ist er vielmehr, weil sein Wille, mit dem Drogenkonsum aufzuhören, nicht handlungswirksam wird.

Gegen Frankfurts Konzeptionen wurden zahlreiche **Einwände** formuliert, an die an dieser Stelle nicht im Einzelnen eingegangen werden kann.⁸⁷ In seinen späteren Schriften von 1988 und 1999 hat Frankfurt einige von ihnen aufgegriffen und entkräftet, bei der Erläuterung zum Problem des Aufschubs von Wünschen und Volitionen habe ich bereits einige Neuerungen Frankfurts berücksichtigt. Die für den **Begriff der Autonomie** zentrale Innovation der Theorie Frankfurts besteht in dem Entwurf eines Konzepts **volitionaler Nötigung**. Dieses besagt, dass Personen mitunter nicht anders als auf eine bestimmte Art und Weise handeln können, weil es ihnen **in besonderer Weise am Herzen** liegt, so und nicht anders zu handeln. Wie bereits in seinem frühen Aufsatz beharrt Frankfurt darauf, dass eine Person **nicht** vollkommen beliebig **festlegen kann, was sie will**:

"We cannot have, simply by asking, whatever we will want."⁸⁸

Im Gegenteil gibt es Situationen und Umstände im Leben von Personen, die sie nötigen, etwas Bestimmtes und nichts anderes zu wollen. Ursachen dieser **volitionalen Nötigungen** sind Menschen, Lebewesen oder Dinge, um die eine Person sich sorgt und die sie liebt, aber auch die Werte oder Ideale, denen sie sich verpflichtet sieht. Diese Lebewesen, Dinge oder Ideale müssen dabei keinen

⁸⁶ Frankfurt 1981, S. 300

⁸⁷ vgl. dazu die Zusammenfassungen bei Quante 2000, Baumann 2000, Kapitel 5.2., S. 156–177 und Betzler 2001 sowie die Beiträge in Betzler/Guckes 2000

absoluten, objektiven Wert aufweisen, ihr evaluativer Gehalt, die Tatsache, dass sie einer Person bevorzugt am Herzen liegen, erklärt sich vielmehr aus **spezifisch persönlichen, irreduzibel subjektiven Motiven**. An dieser Stelle nun, an der die erstpersönliche Perspektive einer Person auf sich und die Welt sehr viel deutlicher als bei Tugendhat angesprochen wird, verankert Frankfurt sein wirklich unkonventionelles Verständnis von Autonomie: Um als **autonom** gelten zu können, muss es einer Person gelingen, ihr gesamtes **volitionales System** (also all ihre Wünsche und Volitionen) in **kohärenter Form** an diejenigen grundsätzlichen Wünschen und Volitionen auszurichten, die diese Menschen, Lebewesen, Dinge oder Ideale betreffen. Soweit eine Person ihre unterschiedlichen Wünsche und Volitionen hinsichtlich welcher Aspekte ihres Lebens auch immer auf jenen Wünschen und Volitionen aufbaut, die die ersten und unbeeinflussbaren Gegenstände ihrer Sorge und ihres Wollen betreffen, legt sie den Grundstein für ihre eigene Autonomie – und hierin liegt die besondere **Pointe** der Auffassungen Frankfurts zum **Autonomiebegriff**:

Autonom handelt die Person, die zur entschlossenen und "vollherzigen" Identifikation mit ihren Wünschen erste Stufe in der Lage ist. Dies aber ist sie vor allem dadurch, dass ihr handlungswirksames Wollen in **letzter Hinsicht** von Dingen, Lebewesen, Personen, Werten oder Idealen bestimmt ist, die ihr besonders am Herzen liegen und um derentwegen sie **nicht anders kann**, als auf eine bestimmte Art und Weise zu handeln. In gewisser Weise erklärt Frankfurt mit dieser Konstruktion die **Kennzeichen zwanghaften Tuns** zu solchen des **freien Handelns und der Selbstbestimmung**. Ihre Autonomie stellt diejenige Person unter Beweis, die nicht anders kann, als sich in ihrem Wollen und Handeln von Menschen, Lebewesen, Dingen oder Idealen bestimmen zu lassen, die ihr – und ggf. nur ihr – besonders am Herzen liegen. Auf jeden Fall aber zeigt sich hier der **irreduzibel subjektive Charakter** jener letzten Identifikationen, die die Basis für Frankfurts Konzept personaler Autonomie bilden.

Was vor allem zu einem Wollen und Handeln treibt, das nicht anders kann, ist für Frankfurt die **Liebe** – paradigmatisch die Liebe der Eltern zu ihrem Kind.⁸⁹ Die Liebe formuliert kategorische (und nicht logische) unbedingte **Notwendigkeiten**, denen die Person unbedingt Folge zu leisten hat, die ihr keinen Spielraum für

⁸⁸ Frankfurt 1999, S. 101, zum Folgenden auch Quante 2000, S. 128 f.

⁸⁹ vgl. Frankfurt 1999, S. 134; zum Folgenden vgl. ebd. S. 130, zum folgenden Zitat S. 137

Verhandlungen lassen. Für Frankfurt ist die Liebe also kein psychisches Datum, sondern eine "**configuration of the will**", die voluntative Zwänge formuliert, Willensakte resp. ein bestimmtes Wollen vorgibt, das nicht zwingend rational oder mit guten Gründen zu rechtfertigen ist, aber **unbedingte Autorität** genießt:

"The necessities of love are not rational, of course, but volitional; love constrains the will rather than the understanding."⁹⁰

Generell kann sich der Liebende **nicht aussuchen**, wen oder was er liebt – "what he loves is not a voluntary matter" – und genau das macht die Autonomievorstellung Frankfurts so interessant: Der Liebende "cannot help being selflessly devoted to his beloved. In this respect, he is not free ... **Love is not a matter of choice.**"

Gleichzeitig bestimmt Frankfurt die **Autonomie** einer Person, ihre Fähigkeit zu selbstbestimmtem und auch selbstverantwortlichem Handeln, mit Bezug auf eben dieses Verständnis von Liebe – und zwar in expliziter Abgrenzung zum Kantischen Autonomiebegriff:

"In my opinion, actions may be autonomous, whether or not they are in accordance with duty, when they are performed out of love."⁹¹

Durch die Liebe – so Frankfurt weiter –, dadurch, dass eine Person etwas oder jemanden liebt, bestimmt sie, was sie will. Dabei haben die Aktivitäten, die die Liebenden aus ihrer Liebe heraus vollziehen, Selbstzweckcharakter, sie werden um ihrer selbst willen vollzogen. Dieses **selbstzweckhafte Handeln und Wollen** bildet für Frankfurt den **Inbegriff autonomen Handelns** – ein Handeln, das nicht auf die Erfüllung heteronomer Zwecke gerichtet, sondern autonom selbstzweckhaft sich selbst Sinn und Objekt ist. Dass ein solches Handeln letzten Endes auf **irreduzibel subjektiven** Identifikationen, Motiven und Gründen basiert, tut seiner Autonomie keinen Abbruch. Im Gegenteil zeigt Frankfurt, dass ein Handeln, das sich – wie das Handeln aus der Liebe heraus – selbst Sinn und Objekt ist, immer ein von subjektiven Gründen getragenes Tun ist und anders gar nicht verständlich gemacht werden kann.

Daneben zeichnet sich die Liebe durch eine gewisse **Reflexivität** aus: Ein Liebender, der das Wohl des Geliebten um dessentwillen selbst wünscht, identifiziert sich mit

⁹⁰ Frankfurt 1999, S. 141, zu den folgenden Zitaten vgl. ebd. S. 135, Hervorhebung von mir, J. F.

den Wünschen des Geliebten und macht sie zu seinen eigenen.⁹² Damit verändert er selbst seine **eigene Persönlichkeit**, bildet ein evaluativ oder **normativ gefärbtes Selbstkonzept** aus und damit verbunden auch eine gewisse **Sorge um sich selbst**. Durch den Hinweis auf diese Reflexivität wird auch die Behauptung Frankfurts verständlicher, dass eine Person über eine **essenzielle Willensnatur** verfügt, die bestimmt, was sie liebt: "(W)hat a person loves is a defining element of his volitional nature." Letzten Endes erläutert Frankfurt auch den Autonomiebegriff im Rekurs auf diese essenzielle Willensnatur:

"What autonomy requires is not that the essential nature of the will be a priori, but that the imperatives deriving from it carry genuine *authority*."⁹³

Diese **essenzialistischen Vorstellungen** mögen auf den ersten Blick befremden, stellen jedoch einen wichtigen Bestandteil der Konzeptionen Frankfurts dar. Frankfurt geht davon aus, dass es so etwas wie eine "**essential nature**" oder "essence" einer Person gibt, die auch ihrer praktischen Identität zugrunde liegt und die durch jene Faktoren im Leben einer Person konstituiert wird, die Gegenstand ihrer Sorge sind – ob die betroffene es will oder nicht. Die "essence of a person" ist also wesentlich durch den Willen der Person bestimmt, der wiederum durch spezifische persönliche, also irreduzibel subjektive Gründe und Motive sowie durch (kontingente) Umstände ihres Lebens, die die Person bestimmte Menschen, Lebewesen oder Dinge lieben lässt, präformiert wird. In dieser Gleichzeitigkeit so divergent scheinender Bestimmungen ist jedoch kein Widerspruch zu sehen, sondern ein konstitutives Moment der Willensnatur einer Person:

"The essence of a person... is a matter of contingent volitional necessities by which a person is as a matter of fact constrained."⁹⁴

Letzten Endes sind es die **Notwendigkeiten der Liebe**, die dadurch, dass sie unseren Willen bestimmen, das bestimmen, was uns als **Personen** ausmacht – "they mark our volitional limits and thus they delineate our shape as persons." Plausibel ist dies

⁹¹ Frankfurt 1999, S. 131, vgl. zum Folgenden ebd. S. 132 f.

⁹² vgl. Frankfurt 1999, S. 138 f., vgl. dazu auch Quante 2000, S. 132 f.; vgl. zu dem folgenden Zitat Frankfurt 1999, S. 132

⁹³ Frankfurt 1999, S. 135

⁹⁴ Frankfurt 1999, S. 138, vgl. zum folgenden Zitat ebd. ; vgl. ebd. S. 137: "The fact that a person loves something does imply, however, that he cannot help caring about its interests and that their importance to him is among the considerations by which he cannot help wanting his choices and his conduct to be guided. His readiness to serve the interests of his beloved is ... an element of his established volitional nature, and hence his identity as a person."

insofern, als der Liebe, gerade wenn sie sich als Sorge definiert, ein **Interesse an Kontinuität und Stabilität** innewohnt, das – über den Umweg der Identifikation mit dem Geliebten – **auch die eigene Person**, genauer: das eigene praktische Selbstverständnis, betrifft.⁹⁵ Wer liebt, sorgt sich um die Geliebte, und da diese ein Interesse an dem Wohl und der Stabilität der eigenen Person hat, entwickelt auch der Liebende selbst eine gewisse Sorge um sich und ein Interesse an der eigenen Stabilität und Gesundheit, das in seine Wünsche und Volitionen einfließt. Mit anderen Worten: Sein evaluatives Selbstbild, sein **praktisches Selbstverständnis** wird durch die Liebe zu einer anderen Person maßgeblich beeinflusst und ggf. verändert. Ohne Rekurs auf dieses **evaluative Selbstbild** sind die Konzeptionen Frankfurts zur **Autonomie von Personen** nicht verständlich – und hier zeigt sich wiederholt, welche wichtige Funktion der Figur des praktischen Selbstverständnisses auch innerhalb der Ideen Frankfurts zukommt. Spätestens mit dem Verweis auf die volitionalen Notwendigkeiten, die die Liebe hervorbringt, zeigt sich also,

"daß eine angemessene Analyse personaler Autonomie, wie sie von Frankfurt angestrebt wird, auf das Konzept personaler Identität im Sinn eines evaluativen, sich in der Biographie manifestierenden Selbstverständnisses einer Person, kurz: auf das Konzept der Persönlichkeit, verweist."⁹⁶

Um zusammenzufassen: Insgesamt beinhalten die Überlegungen Frankfurts zahlreiche wertvolle Hinweise, die zur Erläuterung eines nicht-reduktionistischen Verständnisses des Personenseins fruchtbar gemacht werden können. Frankfurt führt vor, dass eine Person vor allem dadurch zu sich und ihren Handlungswünschen Stellung nimmt, also vor allem dadurch **ein praktisches Selbstverständnis** an den Tag legt, dass sie ihre einfachen Handlungswünsche in Form von Wünschen zweiter Stufe bewertet. Soweit dabei ihre einfachen Handlungswünsche mit bestimmten handlungswirksamen Volitionen zweiter Stufe deckungsgleich sind, beweist die Person ihre **Willensfreiheit** und damit ihren epistemischen und ethischen Status als Person. Am Fall konfligierender Volitionen zweiter Stufe, wenn also eine Person sich nicht entscheiden kann, welchem einfachen Handlungswunsch sie nachgeben soll, erläutert Frankfurt die Grundpfeiler seines Konzepts von **Autonomie**: Autonom handelt jene Person, die sich auf der zweiten Ebene der Bewertung der eigenen Handlungswünsche, -absichten und -ziele, also auf der Ebene des praktischen Selbstverständnisses, vollherzig und entschlossen mit bestimmten Handlungswünschen erster Stufe identifiziert. Im Idealfall werden diese

⁹⁵ vgl. Quante 2000, S. 133 f.

Identifikationen von Menschen, Lebewesen, Dingen oder Idealen angeleitet, die der betroffenen Person besonders am Herzen liegen, die sie liebt. Grundlage dieser Identifikationen sind mitunter sehr individuelle, strikt persönliche Vorstellungen, Ideale und Motive.

An diesen Fällen der volitionalen Nötigung zeigt sich also die **irreduzibel subjektive Basis der Autonomie von Personen** – ohne dass dies dem kantischen Autonomiegedanken tatsächlich widersprechen muss. Denn bei Frankfurt wie bei Kant ist ein autonomes Handeln eines, das **um seiner selbst willen vollzogen** wird, ein Tun, das nicht dem Erreichen heterogener Ziele dient, sondern sich selbst Sinn und Zweck ist. Bei Kant richtet sich dieses Handeln nach einem objektiv gültigen Gesetz aus, das der Person aufgrund ihrer Vernunftnatur zugänglich ist und das sie auf diese verpflichtet. Frankfurt argumentiert dagegen, dass nicht objektive, sondern allein irreduzibel **subjektive Gründe** zu einem selbstzweckhaften Handeln bewegen können: Jene Person handelt autonom, die zum Wohl oder im Sinn der Menschen, Lebewesen, Dinge oder Ideale agiert, die sie liebt und die für sie in sich selbst Zweck und Ziel ihres Tuns bilden. Letzten Endes bezeichnet Frankfurt mit Autonomie die Fähigkeit einer Person, ihr ganzes Wollen und Wünschen, ihr gesamtes **volitionales System in kohärenter Form** an jenen grundsätzlichen Wünschen und Taten zu orientieren, die diese geliebten Menschen, Lebewesen, Dinge oder Ideale betreffen. Diese explizit subjektive Prägung personaler Autonomie widerspricht den Gedankengängen und Konzeptionen Kants nur, wenn die **irreduzibel subjektiven Handlungsmotive**, auf die Frankfurts Vorstellung von Autonomie aufbaut, tatsächlich jenen **objektiven Vernunftprinzipien zuwiderlaufen**, an denen sich ein autonomes Handeln nach Kant auszurichten hat. Dies jedoch muss gar nicht der Fall sein. Im folgenden Abschnitt der vorliegenden Arbeit wird anhand einiger Überlegungen Dieter Sturmas weiter deutlich werden, in welchem Ausmaß auch Kants Konzeptionen zur Autonomie und zum moralischen Handeln auf subjektiv generierten Gründen beruhen.

Eine weitere Besonderheit der Auffassung Frankfurts ist nun, dass es ihm zufolge **nicht** in der Macht oder Wahl der betroffenen Person liegt, welche Menschen, Lebewesen, Dinge oder Ideale ihr besonders am Herzen liegen, **wen oder was sie liebt**. Dies deutet sich schon anhand des Konzepts der volitionalen Nötigung an, und damit verleiht Frankfurt dem Begriff der **Autonomie** einen nahezu **zwanghaften**

⁹⁶ Quante 2000, S. 117

Charakter: Soweit Autonomie ein beherztes Tun um eines geliebten Lebewesens oder Gegenstands willen darstellt, man sich aber dieses Lebewesen oder diesen Gegenstand nicht aussuchen kann, scheint das autonome Handeln gerade jene **Selbstbestimmtheit** zu verlieren, die es dem gängigen, auf Kant zurückgehenden Verständnis nach auszeichnet. Doch sollte man auch genau schauen, ob zwischen Frankfurts Gedanken und denen Kants tatsächlich ein Widerspruch besteht. Selbstbestimmtheit meint bei Kant, dass das autonom handelnde Individuum selbst festlegt, welchen Regeln, Maximen oder Gesetzen es in seinem Tun folgt. Was aber **letzter Sinn und Zweck** dieses Handeln ist, steht auch bei **Kant** nicht frei zur Wahl: Es ist die **Person**, die einen Zweck an sich bildet und die es um ihrer selbst willen zu achten und zu schützen gilt. Ein direkter Widerspruch zu den Ideen Frankfurts besteht hier eigentlich nicht. Auch kann ein Handeln um bestimmter geliebter Lebewesen und Gegenstände willen, trotzdem diese Liebe nicht vollständig zur Disposition steht, weiter als ein **freiwilliges Tun** bezeichnet werden, denn die **Willensfreiheit** einer Person konstituiert sich ja gerade durch die vollherzige Identifikation einer Person mit einem Handlungswunsch erster Stufe, der diese Lebewesen und Gegenstände betrifft.

Dass eine Person in dem, was sie liebt, nicht vollständig frei ist, führt Frankfurt auf die "**volitional nature**" oder "volitional essence" zurück, die jede Person auszeichnet. Diese essenzielle Natur einer Person sollte jedoch nicht zur Vorstellung eines immateriellen substanziellen Wesenskerns verführen, sie wird vielmehr von jenen durchaus **kontingenten und unbeeinflussbaren Faktoren** getragen, auf denen das Leben einer jeden Person immer auch aufbaut. Insofern wird mit der "volitional essence" einer Person vor allem ihr **praktisches Selbstverständnis** angesprochen, in dessen Mittelpunkt ja gemäß Tugendhat die Frage "**Was will ich wirklich** oder in Wahrheit?" steht. Die Beantwortung dieser Frage ist – wie bereits erläutert – an ein evaluativ-normatives Selbstbild gebunden – und genau dies ist auch mit der Konstruktion der "volitional essence" einer Person angesprochen. Im Unterschied zu Tugendhat betont Frankfurt allerdings in doppelter Weise, dass die Inhalte dieses praktischen Selbstverständnisses einer Person **nicht immer frei zur Auswahl** stehen: Zum einen verweist er auf jene Menschen, Lebewesen, Dinge oder Ideale, die für die Person Werte, Zwecke, Ziele in sich selbst bilden können, zum anderen macht er auf eben die Kontingenz der Lebensumstände einer Person aufmerksam, die immer auch einen Einfluß darauf hat, wie die Person sich selbst versteht und was sie will. Diese Hinweise sind für ein **nicht-reduktionistisches Verständnis des Personenseins** sehr

wertvoll: Sie zeigen auf, dass das Leben und die Existenz als Person immer auch die Forderung mit sich bringt, mit Zufällen, Unberechenbarkeiten, Situationen und Ereignissen umzugehen, die sich der bewussten willentlichen Einflussnahme entziehen. Dies betrifft sowohl Unwägbarkeiten, die von **außen**, durch die soziale Umwelt etwa, an die Person herangetragen werden, also auch gewisse **intern verursachte** Untiefen des eigenen Bewusstseins, wie sie Phänomenen der Selbsttäuschung und der Willensschwäche zugrunde liegen.

Auch bestätigen diese beiden Arten von Unwägbarkeiten, dass der **personalen Autonomie** Grenzen gesetzt sind: So wie sich anhand der Thesen Tugendhats zeigte, dass die selbstreflexiven Willensbestimmungen des praktischen Selbstverständnisses immer auch von bestimmten Normen und Maßstäben beeinflusst werden können, die für die **soziale Umwelt** der Person charakteristisch sind und denen die Person schlicht ausgesetzt ist, so führt auch Frankfurt vor, dass Autonomie nicht mit Autarkie gleichzusetzen ist. Anhand der Überlegungen Tugendhats wurde deutlich, dass die Entwicklung eines praktischen Selbstverständnisses immer auch der **sozialen Anerkennung** bedarf. Frankfurt verdeutlicht darüber hinaus, dass es das Leben selbst sein kann, das die Selbstbestimmung einer Person einschränkt – sei es nun in Form unwägbarer äußerer Umstände, sei es, weil eine Person aus ureigenen, spezifisch und irreduzibel subjektiven Gründen nicht anders kann, als bestimmte Lebewesen, Dinge oder Ideale zu lieben. Im Kapitel 2.2 der vorliegenden Arbeit werde ich darlegen, was diese Art von Beschränkungen für den Begriff der praktischen Identität von Personen bedeutet. Im folgenden Abschnitt soll zuvor kurz skizziert werden, in welcher Weise und mit welchen Implikationen der Begriff der Person Gegenstand der Moralphilosophie ist.

1.6 Moralische Aspekte des Personenseins

Eng mit den Überlegungen zur **Autonomie von Personen** hängen solche betreffs der **moralischen Verantwortung** zusammen. Dieser Zusammenhang besteht schlicht darin, dass ein Wesen, das wie eine Person autonom und nach eigenen Gesetzen handelt, für seine Handlungen zur Verantwortung gezogen werden kann. Nicht irgendeine externe Instanz bestimmt, wie die Person handelt, sondern allein sie selbst – also ist sie allein für ihre Taten verantwortlich. An dieser Stelle vollzieht sich der Übergang von der Philosophie der Person resp. der Ethik zur

Moralphilosophie, und auch auf moralphilosophischem Gebiet haben die Überlegungen Kants großen Einfluss. Für Kant erklärt sich der Übergang zwischen Ethik und Moralphilosophie aus der Fähigkeit zum autonomen und selbstverantwortlichen Handeln nach eigenen Regeln oder Gesetzen, die Personen auszeichnet. In dieser Fähigkeit erblickt Kant die ausschlaggebende Bedingung für die Möglichkeit, moralisch zu handeln, mit anderen Worten: Weil eine Person als vernünftiges Wesen zum selbstbestimmten und autonomen Tun fähig ist, muss sie moralisch handeln, gemäß des moralischen Gesetzes, das bei Kant seinen paradigmatischen Ausdruck im **kategorischen Imperativ** findet: "Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne."⁹⁷ Der kategorische Imperativ schöpft also seine Geltung vor allem aus der **Vernunftbegabung** der Personen, die ihm eben aufgrund dessen unterworfen sind, insofern ist der im kategorischen Imperativ enthaltene Personenbegriff immer schon ein vernünftig bestimmter. Als vernunftbegabtes und zur Autonomie fähiges Wesen ist die Person bei Kant ein **Zweck an sich**, ein aus objektiven unhintergehbaren moralischen Gründen zu schützendes und zu achtendes Lebewesen.

Gerade in moraltheoretischer Hinsicht bilden die Überlegungen Kants einen zentralen Bezugspunkt der heutigen Philosophie der Person. Gleichzeitig wird an ihnen die doppelte Stellung oder Funktion deutlich, die Personen in der Moralphilosophie zukommt: Als vernunftbegabte und zum autonomen Handeln fähige Wesen sind Personen **Subjekte** der moralischen Achtung und des moralischen Miteinanders. Zugleich bilden sie als Zweck an sich den Gegenstand, das **Objekt** eben dieser interpersonalen moralischen Anerkennung. Im Folgenden werde ich zwei der gegenwärtigen Adaptionen kantischer Ideen vorstellen, die sich mit eben diesen beiden unterschiedlichen Aspekten der Moralphilosophie auseinander setzen. Zur Erörterung der Person als Subjekt der moralischen Anerkennung lege ich kurz einige Überlegungen Dieter **Sturmas** dar. Dann zeige ich anhand der Konzeptionen Martin **Seels**, dass die Person nicht das einzige und alleinige Objekt der moralischen Anerkennung ist.

Sturmas Erörterungen zielen vor allem darauf, einer zu rigorosen Lesart des kantischen kategorischen Imperativs den Boden zu entziehen, einer Lesart, die sich in der Ansicht äußern könnte, Kant würde einen strikten objektivistischen,

⁹⁷ Kant 1995 b, A 54, S. 140

kontextblinden Formalismus vertreten, der sich allein auf die absolute und bedingungslose Geltung des moralischen Gesetzes stützt und bar jeder Vorstellung gelebter menschlicher Subjektivität sei. Zwar gesteht Sturma zu, dass der kategorische Imperativ nur von einem objektiven, impersonalen und unpersönlichen Standpunkt aus formulierbar ist, äußert aber gleichzeitig die Vermutung, dass "es einen impersonalen Standpunkt im unmittelbaren Wortsinn gar nicht geben kann."⁹⁸ Der Grund dafür liegt darin, dass **Standpunkte per se Subjekte** voraussetzen, die sie einnehmen. Insofern – so Sturma weiter – ist "(i)m moralphilosophischen Kontext ... ein impersonaler Standpunkt dementsprechend immer ein **Standpunkt individueller Personen.**" Durch den kategorischen Imperativ wird dieser subjektive Standpunkt überschritten, werden Handlungsperspektiven etabliert, die sich an **Kriterien des intersubjektiven Miteinanders** orientieren. Mit dem kategorischen Imperativ wird

"(a)n das Subjekt praktischer Selbstverhältnisse ... die Forderung gestellt, den Standpunkt der ersten Person auf vernünftig bestimmte Weise um die Perspektiven der zweiten und dritten Person zu erweitern."⁹⁹

Sturma weist darauf hin, dass moralisches Handeln letzten Endes auf individuellen **persönlichen** und damit **internen Bestimmungsgründen** beruht und sich also nicht allein aus der externen Perspektive beurteilen lässt. Aus externer Perspektive kann man wohl über die Legalität einer Handlung befinden, moralisches Handeln hingegen "zeigt sich in einem Sollen, das in der Perspektive der ersten Person wirksam wird". Dies tut es nicht, weil moralische Forderungen sich immer in konkreten Handlungskontexten erheben, sondern weil Personen als vernunftbegabte Wesen durch den kategorischen Imperativ prinzipiell in der Lage sind, ihren eigenen **erstpersönlichen Standpunkt moralisch zu transzendieren.** Dabei – so Sturma weiter –

"stehen die Darlegungen zum impersonalen Standpunkt immer unter der Voraussetzung des moralisch falliblen Charakters vernünftiger Individuen".¹⁰⁰

Personen können sich moralisch korrekt verhalten, können aber auch anders handeln. Was eine Person zu einer moralisch Handelnden werden lässt, ist auch

⁹⁸ Sturma 1997, S. 205, vgl. zum folgenden Zitat ebd., Hervorhebung von mir, J. F.

⁹⁹ Sturma 1997, S. 206, vgl. zum Folgenden ebd. S. 209, vgl. zu dem nächste Zitat ebd. S. 210

¹⁰⁰ Sturma 1997, S. 210, zum folgenden Zitat vgl. ebd. S. 213

Sturma zufolge ihre **Autonomie**, wobei autonomes Handeln als ein Handeln zu verstehen ist, bei dem ein Individuum gemäß eines Gesetzes agiert, das es sich selbst auferlegt. Oder anders ausgedrückt: "Autonomie ist das reflexive Verhältnis der subjektiven Perspektive zum impersonalen Standpunkt." Kennzeichnend für die Autonomie von Personen ist es also, dass diese sich

"in einem reflektierten Zustand, der sich an den Kriterien praktischer Vernunft orientiert, auf ihr Verhalten im sozialen Raum (beziehen, J. F.). Das Resultat der moralischen Selbstbeziehungen sind 'tiefere' bzw. reflektiertere Selbstbewertungen, mit denen zugleich qualitative Unterschiede hinsichtlich der Art und Weise hervortreten, wie das Leben einer Person im moralischen Sinn zu führen ist."¹⁰¹

So verstanden, besteht die Autonomie einer Person in ihrer Fähigkeit, durch ihre **praktische Vernunft** eine Verbindung und Vereinigung zwischen strukturell verschiedenen und kontextual mitunter stark divergierenden Aspekten ihres Lebens herzustellen und kontextübergreifend ein Verhalten an den Tag zu legen, das kohärent und von der sozialen Umgebung als das Verhalten ein und derselben Person erkennbar und bewertbar ist. Verbinden und vereinigen muss die betroffene Person dabei ihre höchst persönlichen, irreduzibel subjektiven Vorstellungen, Handlungsmotive und Wünsche und bestimmte objektiv geltende resp. intersubjektiv akzeptierte und etablierte Normen, Maßstäbe und Werte. Dies betrifft in besonderer Weise das moralische Handeln und Verhalten, auch hier muss Autonomie nicht im kantischen Sinn als ein Handeln gemäß des absolut geltenden moralischen Gesetzes aufgefasst werden, sondern lässt sich letztendlich als **Relation** zwischen strukturell verschiedenen Aspekten ein und desselben personalen Lebens begreifen, dessen sachlicher Ausdruck eben genau darin besteht,

"daß Moralität nur vom subjektiven Standpunkt ausgedacht werden kann, der Gedanke moralischer Autonomie aber nur unter Voraussetzung eines impersonalen Standpunkts rekonstruierbar ist."¹⁰²

Unter der Voraussetzung, dass moralisches Handeln das Ergebnis einer Vereinigung objektiv geltender Handlungsprinzipien oder -gesetze mit subjektiven Handlungsgründen oder -motiven ist, wird auch verständlich, warum letzten Endes die **Person als Handelnde** und nicht ihre einzelnen Handlungen einer **moralischen Bewertung** unterzogen werden. Denn das Handeln, das sie an den Tag legt, darf als

¹⁰¹ Sturma 1997, S. 213, zum Folgenden vgl. weiter ebd. S. 211

¹⁰² Sturma 1997, S. 211, zum Folgenden vgl. ebd. S. 218

Ergebnis einer Vermittlung irreduzibel subjektiver mit ausschließlich objektiven Handlungsbestimmungen gelten, verantwortlich ist die Person also für diese Vermittlungsleistung, die sie immer wieder und immer wieder neu erbringen muss. Als ganze ist die Person deswegen Objekt moralischer Bewertungen, weil sie im Zuge dieser Vermittlungen zur **Kohärenz und Rationalität** aufgerufen ist, zu einem Verhalten, das für andere nachvollziehbar und in dem sie als die Person erkennbar ist, als die sie sich selbst versteht. Diese Forderung nach Kohärenz findet sich zum einen in den Selbstzuschreibungen von Personen bestätigt, "bei aller Kontextualität nicht *vollständig* von außen determiniert zu sein"¹⁰³, zum andern in den Bewertungen des Verhaltens anderer Personen, die für ihre Taten zur Verantwortung gezogen werden und denen damit selbstverständlich unterstellt wird, nach Regeln und Gesetzen zu handeln, denen sie persönlich zugestimmt haben.

Deutlich wird an diesen Überlegungen Sturmas vor allem eines: Auch in moraltheoretischer Hinsicht ist der **subjektive erstpersionliche Standpunkt**, den eine Person auf sich, ihr Leben und die Welt hat, unverzichtbar. Auch wenn die Gedankengänge Kants die Vorstellung vom moralischen Handeln als einem Handeln gemäß strikter, absolut und objektiv geltender Gesetze bar jedes persönlichen Einflusses beflügeln, so kann Sturma zeigen, dass schon allein die Vorstellung eines solchen Handelns in sich widersprüchlich ist: Einen strikt objektivistischen Standpunkt kann es schlicht nicht geben, weil schon das Konzept des Standpunkts ein **Subjekt** voraussetzt, das diesen Standpunkt einnimmt. Insofern ist das moralische Handeln als ein Tun zu verstehen, das immer auch **subjektiven Gründen und Motiven** folgt, dessen Wurzel in der **Vermittlung** irreduzibel subjektiver mit strikt objektiven Gründen und Motiven zu finden ist. Genau in dieser Fassung aber ist es als ein **autonomes Handeln** zu begreifen, als eines, bei dem eine Person als selbstbestimmtes und selbstverantwortliches Wesen für ihr Tun einsteht. Hier bestätigt sich also, was bereits im vergangenen Abschnitt deutlich wurde: dass Autonomie von Personen nicht meint, diese müssten nach (Moral)Gesetzen leben und agieren, die mit den je persönlichen, ggf. evaluativ-normativen Besonderheiten ihrer Existenz und ihres Selbstverständnisses nichts zu tun haben und die keine Rücksicht auf diese Spezifitäten nehmen. Im Gegenteil sind Autonomie und moralisches Handeln nur unter der Voraussetzung eines irreduzibel subjektiven Standpunkts und Verständnisses von sich und der Welt denkbar. Diese Irreduzibilität wird nur durch einen nicht-reduktionistischen Begriff der Person

¹⁰³ Sturma 1997, S. 217

eingefangen, von einem solchen Begriff der Person ist also auszugehen, wenn die Identität von Personen untersucht werden soll. Dies soll im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit geschehen, zuvor möchte ich jedoch anhand der Thesen Martin Seels noch kurz zeigen, aus welchen Gründen heraus Personen nicht nur Personen, sondern auch anderen Lebewesen gegenüber moralischen Respekt und Schutz beweisen sollten.

Den Ausgangspunkt der Überlegungen **Martin Seels** bildet die Frage, **welche Individuen** oder Subjekte Gegenstand resp. **Adressat moralischer Rücksicht**, Achtung oder Anerkennung sind, m. a. W., wer diejenigen sind, die eine moralische Berücksichtigung verdienen und denen gegenüber der Einzelne moralische Verpflichtungen hat.¹⁰⁴ Diese Frage lässt sich Seel zufolge nur mithilfe eines Rekurses auf eine **Ethik der wechselseitigen Anerkennung** beantworten, auch wenn diese Ethik zur vollständigen Auslotung der Reichweite moralischer Anerkennung und Rücksicht keine ausreichenden Mittel bereithält. Unter einer Ethik der wechselseitigen Anerkennung ist eine Konzeption zu verstehen, bei der die **Subjekte** moralischen Verhaltens und der moralischen Verpflichtung gleichzeitig die **Objekte** oder **Adressaten** dieses Tuns und dieser Verpflichtung darstellen, der zufolge moralische Rechte und Pflichten also etwas sind, das Subjekte einander wechselseitig zugestehen bzw. voneinander fordern. Getragen wird eine solche Ethik der Anerkennung durch den **Respekt** und die **Rücksicht**, die moralfähige Subjekte einander gegenüber wechselseitig an der Tag legen, Rücksicht vor allem darauf, die Bedingungen des Wohlergehens und des guten Lebens des je anderen nicht zu verletzen. Grundvoraussetzung für diese Art wechselseitiger Achtung ist es, dass die moralfähigen Subjekte zur **Einsicht** in den **sachlich-inhaltlichen Grund der Ethik** in der Lage sind, also zu der Einsicht,

"daß die anderen auf Grundbedingungen des gedeihlichen Lebens ebenso angewiesen sind, wie ich selbst und daß ich deshalb von ihnen nichts (an Rücksicht und Solidarität) verlangen kann, was ich ihnen nicht auch meinerseits zuzugestehen bereit bin."¹⁰⁵

Eine solche Einsicht nun ist allein Individuen möglich, die über die **reflexiven Kompetenzen** von **Personen** verfügen, und dies entspricht auch Seels Konzeption. Für ihn konzentriert sich die Moral der Ethik der wechselseitigen Anerkennung auf

¹⁰⁴ vgl. Seel 1995, S. 256, vgl. zum Folgenden ebd. S. 259 und S. 262

¹⁰⁵ Seel 1995, S. 259, vgl. zum folgenden Zitat ebd. S. 260

den "Respekt *unter* Personen und damit trivialerweise *gegenüber* Personen." Unter **Personen** versteht er dabei

"Lebewesen, die sich überlegend und stellungnehmend zu der Art und Einheit ihres Lebens verhalten können – was zugleich bedeutet: alle *moralfähigen* Individuen."¹⁰⁶

Nach diesem Verständnis nun sind **keineswegs alle Menschen Personen**, und damit treten auch die **Grenzen einer Ethik der wechselseitigen Anerkennung** zutage, denn moralische Verpflichtungen bestehen **nicht nur gegenüber Personen**, sie sind nicht die einzigen Adressaten oder Objekte moralischer Achtung und moralischen Verhaltens. Letzten Endes fasst Seel Moralität als eine dreistellige Relation auf:

"Sie ist eine Form des Zusammenlebens von Subjekten, in der auf eine Klasse von Individuen Rücksicht genommen wird, zu der keineswegs nur moralfähige Subjekte gehören. Moralische Rücksicht ist Respekt unter Personen, gegenüber Personen und Nicht-Personen."¹⁰⁷

Denn – so könnte man anfügen – auch **Nicht-Personen** können um ihr eigenes **gutes Leben** besorgt sein, und die Rücksicht auf das gute Leben des anderen bildet ja den **Kern** aller moralischen Achtung. Als Grundsatz der Moral formuliert Seel entsprechend: "*Handle so, daß du jederzeit allen gegenüber die Möglichkeiten eines für sie guten Lebens respektierst.*" Soweit Nicht-Personen Objekt oder Adressat der moralischen Achtung oder Rücksicht sind, sind sie es, weil auch ihnen an einem guten Leben gelegen sein kann, es ihnen gut oder übel ergehen kann – kurz: weil sie **leidensfähig** sind. Die Adressaten der Moral sind entsprechend alle leidensfähigen Wesen, wobei Seel zwischen dem **moralischen Adressat** (im Allgemeinen) und dem **moralischen Gegenüber** (im Besonderen) unterscheidet:

"Alle, die überhaupt moralische Rücksicht verdienen, sind in der Position *moralischer Adressaten*. Diejenigen, denen gegenüber jedes moralische Subjekt besondere Verpflichtungen hat, sind zusätzlich in der Position eines *moralischen Gegenübers*."¹⁰⁸

Trotz der Notwendigkeit, den Kreis der tatsächlichen Adressaten der Moral über den Kreis von Personen hinaus auf alle zu erweitern, denen an einem guten Leben gelegen sein kann, hält Seel daran fest, dass der **verpflichtende Charakter** moralischer Forderungen sich nur im Rekurs auf die **wechselseitige moralische**

¹⁰⁶Seel 1995, S. 260

¹⁰⁷Seel 1995, S. 260 f.; vgl. zum folgenden Zitat ebd. S. 264

Achtung und Rücksicht unter Personen plausibilisieren lässt. Gerade was die Verbindlichkeit und den verpflichtenden Charakter von moralischen Regeln angeht, so lassen sich diese nur im Bezug auf eine Ethik der wechselseitigen Anerkennung, die auf dem mutual und reziprok zugestandenen Respekt zwischen Personen beruht und die Moral als Beziehung unter und zwischen moralischen Subjekten auffasst, erläutern, denn nur eine solche Ethik

"kann überhaupt verständlich machen, was es heißt, anderen »etwas schuldig zu sein.«. Der Sinn moralischer Verpflichtungen lässt sich allein ausgehend von einem Verpflichtetsein unter moralfähigen Subjekten verstehen."¹⁰⁹

Anders als eine Mitleidsethik, die sich auf das kontingente Mitgefühl leidensfähigen Individuen gegenüber stützt, baut eine Ethik der wechselseitigen Anerkennung auf eine Vorstellung von Moral, die von **überprüfbaren und nachvollziehbaren Prinzipien** geleitet wird und die offen ist für eine **reflexive Anwendung**: Die moralischen **Subjekte** sind zugleich Objekte und **Adressaten** der Moral, moralischen **Pflichten** korrespondieren moralische **Rechte** und umgekehrt. – Nun fragt es sich allerdings angesichts der zu begrenzten Reichweite der Ethik der wechselseitigen Anerkennung, wie man aus dem symmetrischen Verhältnis wechselseitiger Anerkennung, das eine Ethik des Respekts zwischen Personen kennzeichnet, ableiten resp. begründen kann, dass auch Nicht-Personen jene moralische Achtung und Anerkennung zukommt, die Personen gebührt. Wie lässt sich das symmetrische Verhältnis wechselseitiger Anerkennung als Basis einer Explikation auch der nicht-symmetrischen und nicht-reziproken moralischen Verpflichtungen gebrauchen, die gegenüber Nicht-Personen bestehen? – Seel formuliert **zwei Erweiterungen** des Kreises derer, die als Nicht-Personen moralische Achtung verdienen, und stützt sich dabei auf unterschiedliche Kriterien.

Die **erste Erweiterung** betrifft Nicht-Personen und Lebewesen, die für ihr eigenes Wohlergehen auf die Interaktion mit Personen angewiesen sind. Diese Nicht-Personen und Lebewesen bilden die Gruppe der **moralischen Gegenüber**, das Kriterium, aufgrund dessen ihnen moralische Achtung und Anerkennung gebührt,

¹⁰⁸ Seel 1995, S. 265 f.

¹⁰⁹ Seel 1995, S. 258 f., zum Folgenden vgl. ebd. S. 259; in ähnlicher Form argumentiert Dieter Sturma 2000, S. 343, auch dem kategorischen Imperativ würde dieser Zwang zur gegenseitigen Anerkennung innewohnen: "Die andere Person ist sich selbst genau in der Weise Zweck an sich, in der ich mir selbst Zweck an sich bin."

ist "das **Faktum der Angewiesenheit** auf interaktive Ansprache zu Zuwendung durch moralfähige Subjekte".¹¹⁰ Diese Angewiesenheit ist es,

"die ein Individuum auf besondere Art und Weise in den Kreis der moralischen Adressaten stellt: die Tatsache, daß es von uns die Rolle eines interaktiven Gegenübers in dem Sinn verlangt, daß es in seiner Lebensfähigkeit und in seinem Wohlergehen auf ein entsprechendes Verhalten unsererseits angewiesen ist."¹¹¹

Wer also zum Vollzug seines Lebens und zur Wahrung seines Wohlergehens auf die Ansprache von Personen angewiesen ist, hat einen berechtigten Anspruch darauf, als moralisches Gegenüber berücksichtigt zu werden – "gleichgültig ob er diesen Anspruch selbst vorbringen kann oder nicht":

"Moralisches Gegenüber ... sind *alle, die in ihrem Wohlergehen darauf angewiesen sind und daher ein Recht darauf haben, daß man sich zu ihnen als einem Gegenüber verhält* – und zwar gleichgültig, in welchem Maß sie dieses Entgegenkommen zu erwidern vermögen."¹¹²

Zur Gruppe der moralischen Gegenüber gehören entsprechend **alle menschlichen Nicht-Personen**, wie Neugeborene und Kleinkinder, aber auch seelisch oder körperlich schwer Kranke, Menschen, die im Koma liegen oder schwerbehindert sind. Sie alle sind in der Position des moralischen Gegenübers, haben **Anspruch auf moralische Anerkennung**, obwohl sie sie selbst **nicht gewähren** können, haben also moralische **Rechte**, aber **keine moralischen Pflichten**. Hier ist also die moralische Anerkennung nicht auf die wechselseitige Anerkennung zwischen (vernünftigen, einsichtigen) Personen beschränkt; das Kriterium moralischer Anerkennung ist vielmehr ein soziales, dem zufolge allen Menschen, "die überhaupt sozialfähig oder sozial bedürftig sind,"¹¹³ die gleichen Rechte zukommen. Außerhalb des Kreises von Personen also verliert die moralische Anerkennung damit den Charakter der Wechselseitigkeit, bedeutet sie

"nicht einfach Anerkennung unter Personen als gleichberechtigter Personen, sondern Anerkennung aller faktischen und potentiellen Teilnehmer an der Kultur des menschlichen Lebens."¹¹⁴

¹¹⁰ Seel 1995, S. 273, Hervorhebung von mir, J. F.

¹¹¹ Seel 1995, S. 273, vgl. zum folgenden Zitat ebd. S. 274

¹¹² Seel 1995, S. 276

¹¹³ Seel 1995, S. 278

¹¹⁴ Seel 1995, S. 277

Zu diesen Teilnehmern gehören (von einem bestimmten Zeitpunkt ihrer biologischen Entwicklung an) alle Menschen,

"entweder, weil sie ... auf ein in sozialen Kontexten sich abspielendes Leben angewiesen sind, waren oder sein werden, oder aber, weil es (wie im Fall irreversibel komatöser Patienten oder Embryos nach dem dritten Monat, J. F.) für die moralische Gemeinschaft der Menschen wesentlich ist, sie ... wie ein interaktives Gegenüber zu behandeln."¹¹⁵

Doch auch manche Tiere können dazugehören, und zwar genau dann, wenn sie das Kriterium der Angewiesenheit erfüllen, sprich wenn sie in ihrem Wohlergehen auf die Interaktion und Zuwendung mit resp. von Menschen angewiesen sind. Dies trifft am ehesten auf Haustiere zu, wobei es nicht von der Gattung oder Rasse eines Tieres abhängt, ob es in den Status eines moralischen Gegenübers kommen kann.

Ausschlaggebend ist vielmehr die **individuelle Beziehung** zwischen Mensch und Tier, diese muss über die materielle Abhängigkeit hinausgehen und die Form nicht nur fakultativer, sondern konstitutiver interaktiver Angewiesenheit annehmen.

Zusammenfassend heißt es bei Seel:

"Moralische Rücksicht ist Rücksicht unter Personen, gegenüber Personen und allen anderen, die in ihrem Wohlergehen gleichfalls auf eine interaktive Teilnahme an personalem Leben angewiesen sind. Kurz: Moralische Rücksicht betrifft alle, die in ihrem Wohlergehen auf die Rolle eines sozialen Gegenübers in der personalen Interaktion angewiesen sind."¹¹⁶

Nun gibt es neben dem Status des moralischen Gegenübers, der Menschen – und eben auch manchen Tieren – zukommen kann, auch den des moralischen Adressaten – und mit Bezug auf Letzteren formuliert Seel eine **zweite Erweiterung** des Kreises derer, denen moralische Anerkennung zusteht, ohne dass sie selbst zu dieser in der Lage wären. Das ausschlaggebende Kriterium ist hier die **Leidensfähigkeit** eines Wesens: Soweit ein Lebewesen in seinem Streben nach Wohlergehen mehr oder weniger drastisch frustriert werden kann, hat es einen Anspruch auf moralische Achtung. Von dieser zweiten Erweiterung sind nun **alle Tiere** betroffen, die nicht Teilnehmer am menschlichen Leben sind, mit denen die Menschen also kein bestimmtes sozialen Band verbindet. Der Grund der moralischen Achtung diesen Lebewesen gegenüber besteht darin,

¹¹⁵ Seel 1995, S. 310, zum Folgenden vgl. ebd. S. 293 ff.

¹¹⁶ Seel 1995, S. 299, zum Folgenden vgl. ebd. S. 303 f.

"daß sie in einer bestimmten Hinsicht so sind wie wir – daß es folglich moralisch inkonsistent wäre, ihnen bestimmte Formen der Rücksicht, die wir »allen von uns« gewähren, zu verweigern ... sie sind Adressaten unserer moralischen Anerkennung, weil wir in der Begegnung mit ihnen an ihnen auch unsere Verletzlichkeit erkennen können."¹¹⁷

Nun stellt sich die Frage, **welche moralischen Normen** genau von dieser Erweiterung betroffen sind, und damit auch die Frage nach dem Unterschied zwischen Tieren, denen nur der Status des moralischen Adressaten zukommt und solchen, die darüber hinaus moralisches Gegenüber sein können. Für Seel nun überwiegen im Fall Ersterer die **negativen Pflichten**, gilt es diesen Tieren gegenüber vor allem "nicht schädigend zu intervenieren, sie nicht zu quälen, sie nicht zu benutzen."¹¹⁸ Anders als bei Tieren, die den Status des moralischen Gegenübers einnehmen, bestehen darüber hinaus zunächst einmal **keine positiven Pflichten** – Nutztiere, die auf die menschliche Versorgung angewiesen sind, ausgenommen. Was nun das **Tötungsverbot** betrifft, eine negative Pflicht, die in nahezu jeder Moraltheorie zentralen Stellenwert hat, so differenziert Seel hier zunächst zwischen einem strikten Tötungsverbot und den Grundsätzen der nicht-willkürlichen sowie der möglichst schmerzfreien Tötung. Letztere haben in Bezug auf alle moralischen Adressaten, auf alle Tiere Geltung:

"Das Gebot der möglichst schmerzfreien Tötung ergibt sich unmittelbar aus dem Argument der Leidensfähigkeit. Das Verbot jeder willkürlichen Tötung... ergibt sich daraus, daß alle Tiere danach trachten, zu leben und nicht zu sterben."¹¹⁹

Im Hinblick auf das **strikte Tötungsverbot** hingegen besteht ein moralisch relevanter **Unterschied zwischen allen Menschen und vielen Tieren**, "die einen haben ein sozial begründetes Recht auf Leben, die anderen nicht – soweit sie nicht ebenfalls das Leben eines sozialen (moralischen, J. F.) Gegenübers innerhalb einer Kultur personalen Lebens führen." Tiere, die nur Adressaten moralischer Achtung sind, müssen also zwar unbedingt in ihrer Leidensfähigkeit, nicht aber in ihrem Willen zu leben respektiert werden.

"Für ein Recht auf Leben gibt es ... diesen Tieren gegenüber keine Basis, da die Qualität ihres Lebensspielraums durch die Möglichkeit des Getötetwerdens nicht – oder nicht entscheidend – beeinträchtigt wird."¹²⁰

¹¹⁷ Seel 1995, S. 305, Hervorhebung von mir, J. F.

¹¹⁸ Seel 1995, S. 307, vgl. zum folgenden längeren Zitat ebd. S. 311

¹¹⁹ Seel 1995, S. 311; vgl. zum folgenden Zitat ebd. S. 314

Um zusammenzufassen: Der Kerngedanke der Überlegungen Seels ist, dass **Personen** – obwohl sie die einzigen Lebewesen sind, die moralische Achtung und moralischen Respekt zu beweisen vermögen – nicht die ausschließlichen Adressaten oder Objekte der moralischen Achtung, des moralischen Schutzes und Respekts sind. Die Vorstellung Kants, dass allein Personen, weil sie als vernunftbegabte Wesen einen Zweck an sich darstellen, moralisch zu achten und zu schützen sind, ist insofern einer Korrektur zu unterziehen. In abgestufter Form führt Seel vor, dass zum einen **Menschen** generell ein moralischer Status zukommt, der sich u. a. in einem strikten Tötungsverbot ausdrückt. Weiter sind aber auch **Tiere** und andere nicht-menschliche Wesen, die leidensfähig sind und also ein (wie auch immer verfasstes) Interesse am eigenen Wohlergehen und an einem guten Leben haben, Gegenstand einer eingeschränkten Form von moralischer Achtung, die sich u. a. in dem Verbot jeder willkürlichen und dem Gebot der möglichst schmerzfreien Tötung äußert. Trotz der inhaltlichen Abkehr von den Ideen Kants orientiert Seel sich bei der Begründung seiner Argumentation am **Vorbild Kants** – genauer: an der Mahnung zur wechselseitigen moralischen Achtung, wie Kant sie im kategorischen Imperativ formuliert. Der Grund dafür ist, dass sich nur im Ausgang von einem Modell reziprok zugestandener moralischer Achtung die Reflexivität moralischer Forderungen vorführen und damit ihr verpflichtender Charakter plausibilisieren und begründen lässt.

Aus den Überlegungen Seels lässt sich ein weiterer Punkt entwickeln, der dafür spricht, dass sich das Personensein und der Begriff der Person ausschließlich auf **nicht-reduktionistische Weise** und unter besonderer Berücksichtigung der **erstpersönlichen Perspektive**, die eine Person sich selbst, ihrem Leben und ihrer Umwelt gegenüber einnimmt, verständlich machen lassen. Die beiden Erweiterungen des Kreises moralisch zu achtender Lebewesen, die Seel vornimmt, sind je darauf angewiesen, dass Personen ein gewisses Maß an **Feinfühligkeit**, **Einfühlungsvermögen** oder gar **Mitleid** an den Tag legen – Eigenschaften, die eher **emotionalen Charakter** haben und an die Wahrnehmung des betroffenen Gegenübers aus einer **spezifisch subjektiven, erstpersönlichen Perspektive** heraus gebunden sind. Dass ein Lebewesen auf die Kommunikation und Interaktion mit mir als Person angewiesen ist, kann ich nur erkennen, wenn ich mich in die Lage des betroffenen Lebewesens hineinversetze. Erst durch eine solche (partielle)

¹²⁰ Seel 1995, S. 315

Identifikation meiner mit der Verfassung und Lage des betroffenen Lebewesens werden seine Not und seine Bedürftigkeit deutlich, erschließen sich die qualitativen Ausprägungen seiner Existenz, die zu moralischer Achtung und moralischem Respekt ihm gegenüber mahnen. Hier treten genau jene **subjektiven Gründe und Motive** moralischen Handelns hervor, die **Dieter Sturma** zufolge die ursprünglichen Wurzeln moralischen Verhaltens bilden – vor allem in Fällen, in denen die moralischen Pflichten dem betroffenen Individuum gegenüber nur negative sind, also solche, die sich aus seiner Leidensfähigkeit ergeben. Das Leiden resp. die Möglichkeit des Leidens eines lebendigen Wesens motiviert primär auf emotionaler, also strikt persönlicher Ebene zu einem Handeln gemäß moralischer Prinzipien – auf diese irreduzibel subjektiven Wurzeln moralischen Verhaltens verweisen sowohl Seel als auch Sturma.

Und es gibt noch einen weiteren Punkt, an dem sich die Überlegungen Sturmas und Seels ergänzen: Sturma zufolge ist das moralische Handeln das Ergebnis einer Vermittlung zwischen objektiv geltenden und einsichtigen Gründe für ein solches Tun und subjektiv gültigen und motivierenden Wünschen, Vorstellungen und Idealen. Mit der formalen Orientierung an der kantischen Strategie zur Begründung des moralischen Verhaltens, dem Hinweis auf die Wechselseitigkeit moralischer Achtung, macht Seel nun deutlich, was genau jene **objektiv geltenden und einsichtigen Gründe** sind: Sie beziehen sich auf eben die Reflexivität und Wechselseitigkeit, mit der moralische Achtung und moralischer Respekt gewährt werden, auf eben die ursprüngliche **Begründung moralischen Handelns**, ungeachtet der tatsächlichen Adressaten und Objekte moralischen Verhaltens. Von "objektiver" Seite her wird eine Person durch kognitiv zugängliche und intersubjektiv vermittelbare Vernunftgründe zum moralischen Tun angehalten, durch das Wissen etwa, dass sie selbst Subjekt wie Objekt moralischer Rechte ist, dass ihren moralischen Rechten moralische Pflichten korrespondieren – auf sie selbst sowie auf interpersonelle Verhältnisse bezogen – und dass sie andere so behandeln möge, wie sie selbst behandelt werden möchte. Von "subjektiver" Seite her werden diese objektiven Bestimmungen durch gewisse eher emotional geprägte Faktoren ergänzt, die nicht zwingend vollständig argumentierbar sind und anderen verständlich gemacht werden können. Gerade diese "subjektiven Faktoren" sprechen für ein nicht-reduktionistisches Verständnis des Personenseins, dessen wichtigste Aspekte ich im folgenden kurz zusammenfassen möchte.

1.7 Zusammenfassung zum Personenbegriff

Ziel dieser Arbeit ist die Entwicklung eines umfassenden und nicht-reduktionistischen Verständnisses der praktischen Identität von Personen. Dieses lässt sich nur auf der Basis eines entsprechenden nicht-reduktionistischen Personenbegriffs generieren. Aufgabe des ersten Teils der vorliegenden Arbeit war es, einen solchen Begriff in seinen Grundzügen und wichtigsten Implikationen vorzustellen. Was ist dabei herausgekommen?

Zunächst einmal lassen sich anhand der **Begriffsgeschichte** des Ausdrucks "Person" **zwei Diskussionsstränge** rekonstruieren, denen die jeweiligen Erläuterungen des Personenbegriffs folgten, ein individualistisch und ein intersubjektivistisch geprägter Diskussionsstrang. Innerhalb keines der beiden Stränge gibt es eine klare und eindeutige Entwicklung, der die Bedeutungen und Implikationen des Ausdrucks "Person" folgten, im Gegenteil lässt sich vor allem feststellen, wie sehr diese Bedeutungen und Implikationen von dem jeweiligen **kulturellen, historischen und sozialen Kontext** abhängen, in dem der Personenbegriff jeweils angesiedelt ist. Der Personenbegriff ist also ein sehr stark **kulturell bestimmtes Konzept** und weist insofern auch den Charakter eines kulturellen oder kommunikativen **Konstrukts** auf: Historisch betrachtet ist "Person" ein Kunstausdruck, der zur Bezeichnung oder Markierung bestimmter Funktionen im konkreten sozialen Miteinander von Menschen entstand und der – anders als die Artbezeichnung "Mensch" – keine biologische Entsprechung hat. Im späteren Verlauf seiner Geschichte bestätigt sich dieser konstruktive Charakter vor allem anhand rechtsphilosophischer Überlegungen: Zur "Person" wurde ein Lebewesen aufgrund seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten (Rechts)Gemeinschaft erklärt, aufgrund sozialer Übereinkünfte oder Konstruktionen also.

Dennoch lässt sich der Personenbegriff nicht einfach als ein kulturelles Konstrukt begreifen, dessen Inhalt davon abhängt, was in den jeweiligen und divergierenden Kontexten seines Gebrauchs unter dem Ausdruck "Person" verstanden wird. Im Verlauf seiner Genese und Geschichte hat sich – vor allem durch die profilierten Analysen im neuzeitlichen Denken – ein systematischer **Kern** dessen herausgebildet, was mit dem Personenbegriff bezeichnet wird, einige **grundlegende semantische Implikationen**, die – im alltäglichen Sprachgebrauch mitunter unmerklich – dafür verantwortlich sind, was gemeinhin unter einer Person verstanden wird. Wie sich im

Abschnitt 1.6 der vorliegenden Arbeit zeigte, kommt diesen grundlegenden systematischen Implikationen in der Ethik und Moralphilosophie eine wichtige begründungstheoretische Funktion zu, sind Personen als Personen zu moralischem und verantwortungsbewusstem Handeln aufgerufen. Diese Implikationen finden sich in unterschiedlichster Ausprägung in den einzelnen Theorien des Personenseins wieder – ganz gleich welchen methodischen oder epistemologischen Parametern sich der jeweilige Autor verpflichtet sieht. So ist die **Vernunftbegabung** unauflösbar mit dem Personensein verknüpft: Durch die einzelnen philosophischen Disziplinen hindurch werden Personen als vernunftfähige oder allgemeiner: mental besonders begabte Wesen verstanden, die zu einer reflexiven Thematisierung ihrer selbst und zu rationalem Denken und Handeln in der Lage sind. Ein weiteres, nahezu durchgängig erwähntes Kennzeichen personaler Existenz ist die **Fähigkeit zur verbalen Kommunikation**. Personen verfügen über Sprache und diverse Möglichkeiten des sprachlichen Ausdrucks – hier sind sich viele Philosophen einig. Mitunter wird der Hinweis auf diese Fähigkeit gar nicht mehr explizit gegeben, so selbstverständlich scheint das Vermögen zu verbalem Austausch ein Kennzeichen für Personen zu sein.

Hinsichtlich komplexerer und weiterführender Bestimmungen des Personenseins treten nun zwischen den einzelnen Ansätzen große Unterschiede zutage. Bei sämtlichen Erörterungen des Personenseins auf logisch-semantischer Ebene etwa – denen ich mich hier nicht zuwandte – spielen die besonderen normativen Bestimmungen des Personenseins überhaupt keine Rolle. Andere Ansätze – wie die von Daniel Dennett oder Dieter Birnbacher etwa – lassen einen adäquaten und stimmigen Umgang gerade mit den normativen Bestimmungen des Personenseins vermissen. Dies mag u. a. daran liegen, dass keiner der bisher hier genannten Autoren explizit auf eine Besonderheit hinweist, die Personen von allen anderen Lebewesen unterscheidet: Personen nehmen sich, ihr Leben und ihre Umwelt aus einem speziellen **erstpersönlichen Blickwinkel** wahr, dessen qualitative und phänomenale Besonderheiten nicht intersubjektiv vermittelbar sein müssen. Auf diese Spezifität des Personenseins und der personalen Existenz ist vor allem in der Diskussion um das Phänomen "**Selbstbewusstsein**" hingewiesen worden, die Ausführungen Dieter Sturmas bilden hier den fortgeschrittensten Stand der Forschung ab. Er zeigt, dass "Selbstbewusstsein" nicht allein das Vermögen von Personen bezeichnet, sich reflexiv auf sich selbst zu beziehen und sich – auch in einem praktischen und normativen Sinn – mit sich selbst kritisch auseinander zu

setzen. Vollends verständlich wird diese Fähigkeit zum reflexiven Selbstbezug vielmehr erst, wenn berücksichtigt wird, dass Personen mit sich selbst, ihren mentalen Zuständen und Erlebnissen auf **irreduzibel subjektive Art und Weise vertraut** sind. Diese Selbstgewissheit und Irreduzibilität des subjektiven Erlebens ist für eine umfassende Analyse des Personenseins, der personalen Existenz und auch der Identität von Personen unverzichtbar und bildet entsprechend die Basis für ein nicht-reduktionistisches Verständnis des Personenseins. Auch innerhalb der **praktischen Philosophie** ist diese irreduzibel subjektive **Erlebnisperspektive relevant**: Eine Person durchläuft nicht einfach ihre Existenz, sondern führt ihr Leben selbst, trifft aus dieser persönlichen Perspektive auf sich und die Welt Entscheidungen, macht Handlungspläne und entwickelt ein ureigenes und individuelles Verhältnis zu ihrem Leben und ihrer eigenen Vergangenheit. Personen verfügen also über eine bestimmte Art des **Zeitbewusstseins** resp. des **Bewusstseins ihrer eigenen Existenz** – und damit auch der eigenen **Identität**. Bereits auf epistemologischer Ebene haben die Erläuterungen Sturmas gezeigt, dass eine Person sich im Bezug auf ihre eigenen mentalen Aktivitäten, wie er im cartesischen "Ich denke" stattfindet, gleichzeitig immer auch darauf bezieht, dass sie als empirisch bestimmtes Wesen existiert. Dieses Bewusstsein der eigenen Existenz – so möchte ich im Kapitel 2.2 dieser Arbeit zeigen – hat auch praktische Implikationen, auf die u. a. Ernst Tugendhat hinweist. Dabei werde ich auch auf eben die besondere Art des Bewusstseins der eigenen Identität zu sprechen kommen, über das Personen verfügen.

In der Tatsache, dass Personen sich in einem praktischen Sinn auf sich selbst beziehen können, wurzelt der **normative Charakter des Personenbegriffs**. Am offensichtlichsten wird er angesichts der Fähigkeit von Personen **rational, autonom, frei und verantwortlich** zu handeln, sich in kritischer Weise und auf sekundärer Ebene mit den eigenen Wünschen und Handlungsmotiven auseinander zu setzen, die eigenen handlungsanleitenden Werte und Ideale zu hinterfragen, das eigene Tun an selbst gesetzten Normen und moralischen Maßstäben auszurichten und Verantwortung dafür zu übernehmen. In den Kapiteln 1.4 und 1.5 wurde deutlich, dass all diese Fähigkeiten voraussetzen, dass eine Person über eine spezifische erstpersionliche Perspektive auf sich, ihr Leben und die Welt verfügt. Ein **praktisches Selbstverständnis** kann gemäß Ernst Tugendhat nur der ausbilden, der sich deutlich macht, was er wirklich will, was in Wahrheit und authentisch seinem Selbstbild sowie seinen Idealen entspricht. Dies kann jedoch nur von einem erstpersionlichen

und irreduzibel subjektiven Blickwinkel her bestimmt werden. Genauso beweist vor allem die Person ihre **Autonomie**, die – so zeigen Harry Frankfurt und auch Dieter Sturma – in der Lage ist, zwischen ihren ureigensten, spezifisch subjektiven Verhaltensmotiven und intersubjektiv gültigen und etablierten Handlungsmaßstäben und -normen eine Vermittlung herzustellen. Wie Frankfurt weiter argumentiert, ist dabei nicht zwingend davon auszugehen, dass einer Person nicht immer zur freien Verfügung steht, was sie will, und dass ihre Willensentscheidungen immer auch emotional getragen und bestätigt werden müssen. Letztendlich legen Dieter Sturma und Martin Seel dar, dass auch **moralisches Handeln** – vor allem, wenn Nicht-Personen die Adressaten dieses Handelns sind – auf irreduzibel subjektiven Beweggründen beruhen kann. Dass sich trotzdem nur im Rekurs auf eine Struktur wechselseitiger Achtung, wie sie im kantischen kategorischen Imperativ fundiert ist, der verpflichtende Charakter moralischer Forderungen begründen lässt, tut diesen subjektiven Bestimmungen moralischen Tuns keinen Abbruch.

All diese Bestimmungen des Personenbegriffs und der personalen Existenz sprechen zum einen dafür, dass der Ausdruck "Person" keinesfalls allein ein kulturelles Konstrukt darstellt, dessen Interpretation mit dem Kontext seines Gebrauchs variiert. Anhand der genannten Bestimmungen lässt sich vielmehr ein **systematischer Kern** dessen rekonstruieren, was Personensein ausmacht. Personen sind Wesen, die über Bewusstsein, Empfindungen, intentionale Zustände und **Selbstbewusstsein** verfügen sowie über die Fähigkeit, sich der eigenen inneren Zustände und Aktivitäten kriterienlos bewusst zu sein. Eine Person hat eine spezifisch subjektive, **erstpersönliche Perspektive** auf sich, ihre mentalen Zustände und ihr Leben, die in epistemologischer und auch in praktischer Hinsicht relevant ist. Die praktische Relevanz zeigt sich vor allem dann, wenn Personen ihre **Willensfreiheit**, ihre **Autonomie** und ihr Vermögen zum **moralischen und verantwortlichen Handeln** unter Beweis stellen. All diese Bestimmungen lassen sich nur im Rekurs auf eine irreduzibel subjektive, erstpersönliche Perspektive verständlich machen, die eine Person auf sich, ihr Leben und ihre Umwelt hat. Diese spezifische Perspektivität personalen Lebens und Erlebens sollte jedoch nicht zu der Ansicht verführen, Personen seien mehr oder minder selbstgenügsame Individuen – im Gegenteil: Personen sind **soziale Wesen**, die *inter alia* in einer (Rechts)Gemeinschaft leben und sich gegenseitig und alle anderen Menschen und Lebewesen zum Gegenstand der Achtung und des moralischen Handelns machen können. Gerade die moralischen

Aspekte des Personenseins basieren also auf dem sozialen Charakter personaler Existenz.

Trotzdem sich all diese Bestimmungen auf empirisch identifizierbare – und vorderhand menschliche – Individuen beziehen, ist der Personenbegriff durch eine **semantische Eigentümlichkeit** gekennzeichnet, in der sich sein immer auch **konstruktiver Charakter** zeigt: Anders als der Ausdruck "Mensch" referiert der Begriff "Person" als solcher nicht auf empirisch, raumzeitlich identifizierbare Wesen. Personen sind keine ontologischen Einzeldinge wie Bäume oder Häuser. Der Personenbegriff ist kein Begriff, der eine natürliche Art bezeichnet, wie die Bezeichnung "Mensch". Insofern sind auch nicht-menschliche Personen denkbar, also Individuen, auf die die Kernbestimmungen des Ausdrucks "Person" zutreffen, die aber – anders als "natürliche" Personen – nicht über einen menschlichen Körper verfügen. Zwar haben Personen, so wie wir sie aus dem realen Leben (und eben nicht aus der Science-Fiction) kennen, einen menschlichen Körper, und dieser menschliche Körper bildet auch eine der notwendigen Bedingungen, um auf diese Erde das Leben einer Person zu führen.¹²¹ Auch fungiert er als Mittel, um bestimmte Einstellungen oder innere Zustände auszudrücken. Doch zählt diese menschliche Körperlichkeit nicht zu den Kernbestimmungen des Personenseins. Dies wirft natürlich die Frage auf, in welchem Verhältnis die Begriffe "**Person**" und "**Mensch**" zueinander stehen. Im alltäglichen Sprachgebrauch werden beide Begriff nicht selten **synonym** verwandt, doch hat sich gezeigt, dass sie Unterschiedliches benennen. Im Folgenden möchte ich noch kurz auf diese Frage eingehen.

Der Unterschied zwischen Personen und Menschen – so haben vor allem die Ausführungen des Kapitels 1.6 dieser Arbeit gezeigt – macht sich vor allem daran fest, dass Personen bestimmte **mentale und praktische Kompetenzen** zugesprochen werden, die nicht zwingend allen Menschen zukommen müssen. In der angewandten Ethik, auf die ich hier nicht weiter eingehen möchte, werden die Unterscheide zwischen den Begriffen "Person" und "Mensch" besonders im Grenzbereich des entstehenden und vergehenden Lebens deutlich. In diesen Grenzbereichen ist man i. d. R. zwar bereit, dem betroffenen Individuum – meist handelt es sich hier um Beispiele von Embryos und Säuglingen resp. von schwerstkranken Patienten wie irreversibel Komatösen – den Status eines **Menschen** zuzusprechen, nicht aber den einer **Person**. Trotzdem genießt das betroffene

Individuum gemäß vieler moralphilosophischer Konzeptionen die **Würde** und die **Schutzrechte einer Person** – Martin Seel hat nicht zuletzt vorgeführt, wie sich die Rechte von Personen auf plausible Art und Weise auf Menschen übertragen lassen. Dieter Sturma argumentiert ähnlich, dass man keine Person sein muss, um Anspruch auf moralische Rechte und Würde zu haben. Diese können auch potenziellen und auch vergangenen Personen zukommen.¹²² Sturma geht sogar noch einen Schritt weiter: Er führt vor, wie sich auf dem **Personenbegriff eine Konzeption der Menschenrechte** entwickeln lässt. Auf diese Weiterentwicklung möchte ich hier nicht im Einzelnen eingehen, wohl aber auf die sehr einleuchtenden **Differenzierungen** zwischen den Begriffen "Mensch" und "Person" die Sturma im Zuge seiner Argumentation herausarbeitet.

Zentrales Kennzeichen des Personenbegriffs ist Sturma zufolge sein **irreduzibler Charakter**, demzufolge sich Personen durch die bloße Aufzählung bestimmter raumzeitlicher Eigenschaften nur unzureichend charakterisieren lassen. Dass man die unterschiedlichen Bestimmungen des Personensein nicht einfach auf den Begriff des **Menschen** übertragen kann, liegt vor allem in der **Normativität** des Personenbegriffs bzw. einzelner seiner Eigenschaften begründet, die dem rein deskriptiven Charakter des Begriffs "Mensch" scharf entgegengesetzt ist: "Während der Begriff des Menschen die angeborene **biologische Natur** anspricht, bewegen sich die Bestimmungen des semantischen Felds von 'Person' im Bereich der **kulturellen Lebensform**."¹²³ Zwar – so Sturma weiter – ist von Übergangsbereichen und Mischformen der semantischen Felder von "Mensch" und "Person" auszugehen, doch

"(d)er Kern beider Felder ist gleichwohl konturiert: Im Fall des Begriffs des Menschen besteht er in deskriptiven Bestimmungen seiner biologischen Präsenz, im Fall des Begriffs der Person besteht er in Eigenschaften und Fähigkeiten, die an bestimmte kulturelle Bestimmungen der menschlichen Lebensform gebunden sind."¹²⁴

Die Normativität des Personenbegriffs wird dabei an einer zentralen Eigenschaft oder Bestimmung des Personenseins besonders deutlich, die eng an die **menschliche Lebensform** gebunden ist. Gemeint ist die Tatsache, dass Personen für **rationale und moralische Gründe empfänglich** und in der Lage sind, mit Bezug auf diese Gründe

¹²¹ vgl. Sturma 2001 b, S. 341

¹²² vgl. Sturma 2001 b, S. 344 f.; wie auch Seel so zeigt auch Sturma ebd. S. 345, dass Schutzrechte mit guten moralischen Gründen und in asymmetrischen Anerkennungsverhältnissen auch Wesen übertragen werden können, die per se keine Personen werden können, wie etwa Tiere

¹²³ Sturma 2001 b, S. 341, Hervorhebung von mir, J. F.

bestimmte Handlungsweisen zu rechtfertigen oder zu verteidigen. Insofern bezieht sich der Begriff der Person immer "auf die Lebensform einer vernünftigen Existenz, die für Gründe empfänglich ist und aus Gründen heraus handeln kann."¹²⁵ Diese Empfänglichkeit für Gründe ist aber keine naturale, sondern eine **kulturelle Bestimmung**, sie ist das Ergebnis eines kulturellen Entwicklungs- und Erziehungsprozesses, dem der Einzelne ebenso wie die menschliche Lebensform per se unterlegen ist. Analog zu den ethisch-moralischen und den nicht-normativen Kontexten des Lebens von Personen also impliziert "Person" normative und deskriptive Bestimmungen, während der Begriff des Menschen allein deskriptiv verfasst ist.

Ein weiterer Bestandteil der menschlichen Lebensform ist die **Fähigkeit zum sprachlichen Ausdruck** – auch dies ist als ein wichtiges Kennzeichen von Personen zu verstehen. Gerade an der Sprachfähigkeit zeigt sich jedoch, dass der Mensch nicht per se über die Fähigkeiten verfügt, die ihn in den Stand setzen, an der kulturellen Lebensform teilzunehmen. Vielmehr muss er durch **Sozialisation und Bildung** erst **lernen**, sich als Person zu verhalten und ein **Leben als Person** zu führen. Die Befähigung zu solchen Lernprozessen hingegen ist Personen als Möglichkeit mit ihrer menschlichen **Natur** mitgegeben. Dabei machen sich an den spezifischen Bestimmungen der menschlichen Lebensform auch die Grenzen der Anwendbarkeit des Personenbegriffs fest. Um das Leben einer Person zu führen, ist die **Selbstbestimmung** des betroffenen Individuums entscheidend, nur dasjenige menschliche Individuum lebt als Person, das in einem bestimmten Maß selbst über die Ausgestaltung seines Lebens entscheiden kann. Um aber ein solches selbstbestimmtes Leben führen zu können, müssen dem Individuum gewisse **epistemische, moralische und ästhetische Potenziale** zur Verfügung stehen, die für Personen charakteristisch sind, nicht aber das menschliche Leben im Allgemeinen auszeichnen.¹²⁶

"Damit ein Mensch das Leben einer Person führen kann, bedarf er körperlicher Lebensfähigkeit und geistiger Auffassungsfähigkeit. Personen sind unter günstigen epistemischen Voraussetzungen an Körperlichkeit, Emotivität, Selbstbewußtsein, Sprache und Moralität zu erkennen."¹²⁷

¹²⁴ Sturma 2001 b, S. 341

¹²⁵ Sturma 2001 b, S. 345, zum Folgenden vgl. ebd. S. 346 f.

¹²⁶ Hier verortet Sturma auch den Bezug zum Konzept der Menschenrechte: Die Menschenrechte haben die Verfügung über diese personenspezifischen Potenziale zu gewährleisten, vgl. dazu Sturma 2001 b, S. 343 f.

¹²⁷ Sturma 2001 b, S. 344

Der Begriff der **Moralität** soll hier

"lediglich das Vermögen anzeigen, zwischen guten und schlechten bzw. besseren und schlechteren Verhaltensweisen differenzieren zu können."¹²⁸

Denn dass moralische Rechte und Würde auch Nicht-Personen zukommen, wurde oben bereits deutlich. Damit ist jedoch auch jeder rein biologisch fundierten Definition des Begriffs "Mensch" der Boden entzogen. Menschen sind vielmehr als Wesen mit **sozialen Bedürfnissen und Rechten** zu betrachten.¹²⁹ Von Personen unterscheiden Menschen sich insofern **nur graduell**, nicht aber kategorisch, als Mitglieder einer differenten Ontologie oder Gattung. **Personen** – so fasst Sturma einige methodische Überlegungen zusammen – sind "als Wesen zu beschreiben, die ihre Naturbestimmtheit zwar nicht aufheben, aber reflektierend und praktisch überschreiten können."¹³⁰ **Menschen** sind umgekehrt "Lebewesen, die grundsätzlich fähig sind, das Leben einer Person zu führen." Sie verfügen über die **natürliche Anlage**, spezifische **epistemische, emotionale, ästhetische und moralische Fähigkeiten** auszubilden, die für das Leben von Personen notwendig sind. Um diese Fähigkeiten auszubilden, reichen jedoch schlicht naturbestimmte Entwicklungsprozesse nicht aus:

"Menschen müssen über ihre Selbsterhaltung und körperliche Integrität hinaus spezifische Eigenschaften und Fähigkeiten – wie Sprache, Vernunft, humane Emotivität und Moralität – erwerben, durch die sie an der kulturellen Lebensform und insbesondere am Raum der Gründe teilhaben können."¹³¹

Insgesamt ist der Personenbegriff also als ein Konzept zu verstehen, dessen Anwendung insofern **kulturell determiniert** ist, als dass die zentralen Kennzeichen personaler Existenz durch bestimmte kulturelle Lebensformen vermittelt werden. Dieses **nicht-reduktionistische** Verständnis des Ausdrucks "Person" bildet die Basis, auf der ich im Folgenden untersuchen möchte, was mit der **praktischen Identität** von Personen gemeint ist. Dazu werde ich zunächst die bewusstseinstheoretischen Grundlagen der Identität von Personen genauer beleuchten, beginnend mit der von John Locke initiierten These, die Identität einer Person bemesse sich an ihren

¹²⁸ Sturma 2001 b, S. 344

¹²⁹ vgl. Sturma 2001 b, S. 349

¹³⁰ Sturma 2001 b, S. 350, vgl. zum folgenden Zitat ebd. S. 354

¹³¹ Sturma 2001 b, S. 354

mentalenen – vor allem retrospektiven – Kompetenzen. An den Schwächen dieser Auffassung wird u. a. deutlich, im Rekurs auf welche epistemologischen Konzepte und Momente die irreduzible Perspektivität subjektiven Erlebens erklärt werden kann und wie das Bewusstsein oder Wissen einer Person, dass sie über Raum und Zeit hinweg eine Einheit bildet, genau zu begreifen ist.

2. Die Identität von Personen

2.1 Personale Identität als Kontinuität des Bewusstseins

Im ersten Teil der vorliegenden Arbeit habe ich mich ausführlich mit den unterschiedlichen Bestimmungen und Aspekten des Personenseins auseinander gesetzt. In ausführlicher Breite habe ich dies u. a. getan, um deutlich zu machen, was es genau meint, **eine Person zu sein** und das Leben einer Person zu führen. Dies hat einen großen Einfluss wiederum auf die Bedeutung und die Implikationen der Rede von der **praktischen Identität einer Person**, der ich mich im Kapitel 2.2 zuwenden möchte. Zuvor werde ich mich der Identität von Personen unter **bewusstseinstheoretischen Parametern** nähern und solche Konzeptionen diskutieren, die die Identität einer Person über Raum und Zeit hinweg durch ihr Erinnerungsvermögen resp. die Kontinuität ihres Bewusstseins zu erläutern suchen. Diese Konzeptionen unterscheiden sich von allen Überlegungen zur praktischen Identität von Personen in einem sehr grundsätzlichen logischen Punkt: Erstere basieren auf einem **diachronen Identitätsbegriff**, Letzteren liegt ein **qualitativer Identitätsbegriff** zugrunde. Wie in der Einleitung bereits kurz beschrieben, untersucht man bei Fragestellungen zur diachronen Identität einer Person, anhand welcher Kriterien sich bestimmen lässt, dass eine Person über Raum und Zeit hinweg eine Einheit, durch ihre Veränderungen hindurch ein und dieselbe Person bleibt.

Dabei konzentriert sich die Debatte auf die Frage nach bestimmten **Kriterien**, anhand derer sich die diachrone Identität einer Person nachweisen lässt.¹³² Zur Auswahl stehen Kriterien **körperlicher** oder **mentaler** Art: Für ein körperliches Kriterium mögen Argumente der intuitiven Plausibilität sprechen, dagegen jedoch, dass sich gerade der Körper großen Veränderungen unterziehen kann, sodass er in einem strengen Sinn das schlechteste Kriterium für die diachrone Identität einer Person darstellt. Der Erste, der demgegenüber ein **mentales** Kriterium favorisierte, war John Locke. Er argumentiert, dass eine Person so weit eine zeitliche Einheit darstellt, wie sie in der Lage ist, sich an vergangene Erlebnisse, Erfahrungen und Taten erinnern zu können. Ein mentales Merkmal als Beleg der diachronen Identität einer Person heranzuziehen, ist aus Gründen der Implikationen des Personenbegriffs plausibel: Wie sich u. a. im ersten Teil der vorliegenden Arbeit gezeigt hat, ist es für Personen kennzeichnend, dass sie zu selbstbestimmtem autonomen Handeln in der Lage sind

und sich für ihre Taten **verantwortlich** zeigen. Grundlage dieser Verantwortlichkeit ist die **Erinnerung** der Person an das, was sie tat. Gegen ein mentales Kriterium spricht hingegen, dass mentale Inhalte wie Erinnerungen bruchstückhaft sein können und dass einer Person ihre einzelnen Taten nicht immer zeit ihres gesamten Lebens präsent sind. Um diese Schwäche auszugleichen, kann man die These der sich überlappenden Erinnerungen vertreten: Einzelne Erinnerungen – so wird argumentiert – müssten sich nur **partiell überlappen**, um die diachrone Identität einer Person zu gewährleisten.

In ihren gegenwärtigen Ausprägungen ist die Diskussion pro und contra körperliches oder mentales Kriterium nicht endgültig entschieden. Viele Theoretiker jedoch hängen der These vom sog. **revidierten Körperkriterium** an, und zwar in einer mentalistischen Ausprägung. Demgemäß verkörpert das **Gehirn einer Person** ihre Identität, und zwar weil es den Ort bildet, an dem die Erinnerungen oder sonstige Merkmale mentaler Kontinuität lokalisiert sind. Anhand dieser argumentativen Konstruktion versucht man, körperliche und geistige Merkmale aneinander zu binden. Solange also das Gehirn einer Person funktionstüchtig ist, solange währt ihre diachrone Identität. Gegen diese relativ schlichte These führen ihre Gegner diverse Argumente an, die auf **Gedankenspielen und -experimenten** beruhen.¹³³ In dem prominentesten dieser Gedankenexperimente wird u. a. vom Fall einer Teilung des Gehirns in zwei Hälften ausgegangen, die zwei unterschiedlichen Personen eingesetzt werden. Wer – so fragt sich nun – ist Träger der Identität der ursprünglichen Person?

Aus der Sicht der praktischen Philosophie ist an der gesamten Diskussion, wie sie in der analytischen Metaphysik geführt wird, zu kritisieren, dass sie auf einem **reduktionistischen** Verständnis des Begriffs der **Person** und des **Personenseins** beruht, das den Besonderheiten der Verfassung und des Lebens von Personen keine Rechnung trägt.¹³⁴ Diesem reduktionistischen Verständnis zufolge stellt eine Person eine raumzeitlich identifizierbare Entität mit bestimmten körperlichen und mentalen Eigenschaften dar. Dabei wird weder berücksichtigt, dass Personen sich, ihr Leben

¹³² vgl. zum Folgenden Quante 1999, Quante 1995, Cuypers 1998

¹³³ vgl. z. B. Williams 1978

¹³⁴ vgl. an prominentester Stelle die Arbeiten von Kathleen V. Wilkes und Christine M. Korsgaard: Wilkes, Kathleen 1988: *Real People. Personal Identity without Thought Experiments*, Oxford; Korsgaard, Christine M. 1989: *Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit*, in: *Philosophy and Public Affairs* Vol. 18, S. 101–132; vgl. die deutsche Übersetzung in Quante, Michael (Hg.) 1999: *Personale Identität*, Paderborn u. a. S. 195–237

und ihre soziale Umwelt aus einem **spezifischen, irreduzibel subjektiven Blickwinkel** heraus wahrnehmen, noch, dass sie aus dieser erstpersönlichen Perspektive heraus bestimmte **evaluative und normative Einstellungen** zu sich selbst und ihrem Leben generieren können, die auf ihren ureigenen, eben irreduzibel subjektiven Erfahrungen und Erlebnissen beruhen. Diese evaluativen und normativen Einstellungen können bestimmte Handlungs- und Verhaltensweisen zur Folge haben, die sich adäquat und phänomengerecht nicht erläutern lassen, wenn man von dem Bild einer Person ausgeht, dem gemäß sich ihr Handeln nach bestimmten allgemein gültigen objektiven Gesetzen der Vernunft oder Rationalität vollzieht.

An der Kritik, die vonseiten der praktischen Philosophie an der analytisch-metaphysischen Debatte geübt wird, zeigt sich noch einmal, dass sich die **Identität von Personen** nicht unabhängig davon diskutieren lässt, was man unter einer **Person** versteht. Dies betrifft nicht nur die These der Sortaldependenz von Identitätsaussagen, der gemäß die Artbestimmungen der betroffenen Entität die Kriterien zur Bestimmung ihrer diachronen Identität vorgeben. Vielmehr lässt ein umfassender Begriff der Person und des Personenseins deutlich werden, dass eine Reduktion aller Fragestellungen betreffs der Identität einer Person auf solche ihrer diachronen Identität dazu führt, wichtige und grundlegende Aspekte des Personenseins und der personalen Existenz aus der Erörterung auszublenden. Dies soll in der vorliegenden Arbeit verhindert werden und zu diesem Zweck und um ihre Irreduzibilität zu erläutern, habe ich mich im ersten Teil ausführlicher mit dem Personenbegriff und den unterschiedlichen Aspekten des Personenseins auseinander gesetzt.

Dass ich mich nun dennoch der **diachronen Identität** von Personen zuwende, hat **zwei Gründe**: Zum einen lassen sich Fragen der praktischen Identität einer Person nicht unabhängig von solchen erläutern, in deren Mittelpunkt die Kontinuität und Kohärenz des Denkens und Handelns einer Person resp. ihrer mentalen Verfassung stehen. Insofern bildet eine Explikation der Bedingungen der Möglichkeit subjektiver Bewusstseinskontinuität einen wichtigen Bestandteil der Erläuterung der praktischen Identität von Personen. Zum anderen hat sich im ersten Teil der vorliegenden Arbeit gezeigt, dass die mentalen Kompetenzen einer Person die wesentlichen Merkmale von Personalität bilden. Zu diesen mentalen Kompetenzen zählt u. a. auch das **Bewusstsein** einer Person von ihrer **eigenen diachronen Identität** und Existenz und

es gilt sich zu verdeutlichen, wie dieses Bewusstsein zustande kommt, strukturiert und also zu erklären und zu analysieren ist. Dabei wird auch deutlich werden, dass zwischen dem Bewusstsein seiner selbst als raumzeitlich persistierendem Individuum und dem irrumsresistenten und kriterienlosen retrospektiven Bezug auf sich selbst und die eigenen vergangenen Taten deutlich zu trennen ist. Dass eine Person auf irreduzibel subjektive Art und Weise mit sich selbst, ihren eigenen mentalen Aktivitäten oder auch körperlichen Zuständen vertraut ist, meint nicht, dass sie damit und dadurch immer schon ihrer selbst als raumzeitlich identischem Handlungssubjekt bewusst ist.

Hinsichtlich des Aufbaus des folgenden zweiten Teils dieser Arbeit werde ich mich zunächst den Konzeptionen **John Lockes** zuwenden – auch weil sie vorführen, dass das Bewusstsein von der eigenen diachronen Identität und der retrospektive Rekurs auf die vergangenen mentalen und praktischen Aktivitäten nicht nur aus epistemologischen Gründen interessant sind, sondern vielmehr eine unumgängliche Voraussetzung bilden, um eine Person als zurechnungsfähiges, verantwortliches, **praktisches Handlungssubjekt** zu betrachten. Für eine Beschäftigung mit den Thesen Lockes spricht auch, dass er sich als einer der ersten Philosophen explizit mit der Frage der Identität von Personen als einem eigenständigen Problembereich beschäftigte und deshalb als der Begründer der philosophischen Debatte zur Identität von Personen gelten kann.

Im Anschluß an die Darstellung der Thesen Lockes werde ich die Schwachstellen seiner Auffassung markieren, wie sie unter anderem schon in der Kritik seiner Zeitgenossen zum Vorschein kamen. Kritisieren lassen sich die Thesen Lockes unter a) praktischen, b) logisch-semantischen und c) bewusstseinstheoretischen Gesichtspunkten und aus einer bewusstseinstheoretischen Perspektive heraus lässt sich gegenüber Locke der Vorwurf der Zirkularität erheben. Da die Klärung des Letzteren grundlegend ist für jede **Theorie des subjektiven Bewusstseins** und weil deren Spezifitäten weiter zu den hervorstechendsten Merkmalen des Personenseins gehören, wird ihm ein spezielles Augenmerk gelten. Um zu skizzieren, wie sich gerade die bewusstseinstheoretischen Probleme der Auffassung Lockes beheben lassen, lege ich anschließend einige zentrale Punkte der Position Gottfried Wilhelm Leibniz´ dar und erörtere die endgültige Auflösung der bewusstseinstheoretischen Fragen bei Kant. Letzten Endes – so wird sich zum Abschluss des Kapitels 2.1 der vorliegenden Arbeit zeigen – kann man nur anhand einer recht komplexen

kantischen Konstruktion erläutern, wie und warum eine Person sich selbst, ihr Leben und ihre Umwelt aus einer besonderen **erstpersönlichen Perspektive** heraus wahrnimmt. Insofern leistet Kant gerade unter epistemologischen Gesichtspunkten einen wichtigen Beitrag zur Erläuterung der Implikationen personalen Seins und **personaler Existenz**. Diese wiederum müssen bei einer umfassenden Konzeption der praktischen Identität von Personen mit berücksichtigt werden.

2.1.1. Die Thesen von John Locke

Die Arbeiten John Lockes sind dem englischen Empirismus zuzurechnen, einer philosophischen Denktradition, die sich im 17. Jahrhundert etabliert hat und deren Hauptmerkmal es ist, nur noch die Erfahrung als Grundlage aller Erkenntnis und aller Philosophie zu akzeptieren. Damit grenzen sich die empirischen Philosophen vor allem von dem philosophischen **Denken des Mittelalters** ab, das auf theologischen und substanzontologischen Ideen basiert. Hinsichtlich der Bestimmungen menschlicher Subjektivität etwa ist man im Mittelalter der Ansicht, dass das Wesen des menschlichen Individuums im Rekurs auf eine immaterielle Seelensubstanz erläutert werden muss, und auf diese Seelensubstanz wird auch dann Bezug genommen, wenn es darzulegen gilt, was unter einer menschlichen **Person** zu verstehen ist.¹³⁵ Von großer Wirkung ist in diesem Zusammenhang die Auffassung von **Boethius** (480–524), der eine Person als eine individuelle Substanz einer rationalen Natur – "persona est naturae rationabilis individua substantia" – definiert. Boethius ist der Erste, der den Status eines menschlichen Individuums als Person auf dessen Vernunftfähigkeit bezieht und der damit die Grundlage für einen nicht theologisch bestimmten, allgemeinen anthropologischen Personenbegriff legt, wie er im späten Mittelalter von **Thomas von Aquin** (1225 oder 1226–1274) entwickelt wird. Diesem zufolge genießt die menschliche Person unter allem Seienden eine herausragende Stellung und besondere Würde, was vor allem auf ihre Freiheit zurückzuführen ist, auf ein "per se existere". Die Freiheit der Person wiederum wurzelt in ihrer Vernunftfähigkeit, sodass der Ausdruck Person allein vernünftigen Substanzen vorbehalten wird.

¹³⁵ Zum mittelalterlichen und generell zur Geschichte des Personenbegriffs vgl. Forschner 1993, Fuhrmann 1979, Fuhrmann 1989, Kible 1989, Kobusch 1993, Konersmann 1993, Scherer 1993 und Scherner 1983

Rene Descartes (1596–1650) ist als erster Kritiker des mittelalterlichen Denkens und der substanzontologischen Methodologie zu nennen. Für ihn sind die Möglichkeiten menschlichen Wissens nicht auf die Erkenntnis des Wirkens materieller oder immaterieller Substanzen beschränkt, er erklärt vielmehr den radikalen Zweifel an all diesen substanztheoretischen Vorstellungen zum Ausgangspunkt der Philosophie. Jenseits des Zweifels ist für Descartes das "**Cogito**" anzusiedeln, die menschliche Reflexionstätigkeit und Introspektion selbst, und auf sie allein kann gemäß Descartes Bezug genommen werden, wenn es die Geltung philosophischer Thesen zu verteidigen gilt. Mit seinem "Cogito" etabliert er eine epistemologische Grundlage philosophischer Erkenntnis, die – gemäß des Aufklärungsgedankens – die subjektive Vernunft und Fähigkeit zur Selbstreflexion als einziges und letztbegründendes Evidenzprinzip akzeptiert. Damit rückt die menschliche Subjektivität und Individualität schlechthin in den Mittelpunkt des philosophischen Interesses und es wird möglich, den Einzelnen unabhängig von seiner Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft und unabhängig von äußeren Bestimmungen als **selbstständiges Individuum** zu verstehen. Gleichzeitig jedoch ist Descartes der Ansicht, dass auch die menschliche Reflexionstätigkeit selbst auf das Wirken einer immateriellen Substanz zurückgeführt werden muss. Da er dieser *res cogitans* eine materielle Substanz, eine *res extensa* entgegenstellt, die alle körperlichen Bestimmungen unter sich vereint, bleibt er trotz all der methodologischen Innovation, die er einläutet, weiterhin dem mittelalterlichen **Substanzdualismus** verpflichtet.

Der Erste, der sich in radikaler Weise vom mittelalterlichen Denken und seinen substanztheoretischen Prämissen verabschiedet, ist **John Locke** (1632–1704). Mit seinen Überlegungen zur Identität von Personen schließt er zum einen eng an die bewusstseinstheoretischen Neuerungen Descartes' an. Zum anderen etabliert er den Personenbegriff als einen Begriff der praktischen Philosophie: Als Person ist ein Wesen Locke zufolge Fragen der Verantwortlichkeit und des eigenen Wohlergehens ausgesetzt. Innerhalb der bewusstseinstheoretisch motivierten Linie seiner Argumentation bestimmt Locke eine **Person** zunächst einmal als

"a thinking intelligent Being, that has reason and reflection, and can consider it self as it self, the same thinking thing in different times and places; which it does only by that consciousness, which is inseparable from thinking, and as it seems to me essential to it."¹³⁶

¹³⁶ Locke 1975, II, Ch. 27, § 9, S. 335

Diese Auffassung ist zu den Zeiten ihrer Entstehung ausgesprochen innovativ. Mit ihr greift Locke zwar auf mittelalterliche Charakterisierungen der Person als eines vernunftbegabten Wesens zurück, ordnet jedoch die Reflexions- und Vernunftfähigkeit nicht dem Wirken einer immateriellen (Seelen)Substanz zu.¹³⁷ Als ob er seinen Bruch mit dem traditionellen Denken immer wieder betonen wollte, weist er beharrlich darauf hin, dass es für die Geltung seiner Argumentation gänzlich irrelevant ist, ob dem Bewusstsein oder dem Selbst einer Person eine (materielle oder immaterielle) Substanz zukommt. Daneben ist er wie auch Descartes der Ansicht, dass das für die menschliche Subjektivität kennzeichnende Merkmal in dem **reflexiven Bezug auf die eigenen mentalen Zustände oder Aktivitäten** zu suchen ist, in dem Bewusstsein seiner selbst resp. des eigenen Selbst als des Subjekts und Objekts dieser Zustände und Aktivitäten. Wie auch Descartes versteht Locke unter Bewusstsein das reflexive Gewahrwerden der eigenen mentalen und praktischen Tätigkeit und wie dieser erklärt auch Locke dieses Bewusstseinsphänomen zur letztbegründenden Instanz menschlicher Subjektivität und personaler Existenz. Anders als Descartes aber rekurriert Locke zur Erläuterung dieser Art des Selbstbewusstseins nicht auf eine immaterielle Seelensubstanz, eine *res cogitans*, sondern erklärt es zu einem Phänomen empirischer Art, zu einer **Erfahrungstatsache**. So konstatiert er zum einen, dass man unmöglich wahrnehmen könne, ohne wahrzunehmen, dass man es tut,¹³⁸ zum anderen werde man sich seiner vergangenen Denk- und Handlungsaktivitäten durch Erinnerungen bewusst. Diese Auffassung des Bewusstseins als einer Erfahrungstatsache bringt eigene Probleme mit sich, auf die ich weiter unten noch eingehen werde.

Wichtiger ist zunächst, dass sich diese Bestimmung allein auf das Individuum als Person richtet und von seiner Bestimmung als **Menschen** scharf zu trennen ist. Es macht für Locke einen fundamentalen Unterschied, ob ein Lebewesen als Mensch oder als Person betrachtet, identifiziert und individuiert wird. Genau diese Überlegungen zur Individuation eines Objekts liegen auch seinen Thesen zur **Identität von Personen** zugrunde, die er erst 1694 auf Anregungen von William **Moyneux** in der zweiten Auflage seines "Essay concerning Human Understanding"

¹³⁷Ob Locke sich tatsächlich von allen substanztheoretischen Parametern entfernt hat, ist in der Sekundärliteratur umstritten, vgl. die Positionen pro und contra bei Teichert 2000, S. 138, Fußnote 274; Teichert 2000, S. 130–152, insbes. S. 143 f., Thiel 1983, Kapitel II und III, sowie Sturma 1997, Kapitel V lesen ihn nicht als Substanztheoretiker, Hauser 1994, S. 26–34, und Noonan 1989, Ch. 2, S. 30–56, sehen Locke letzten Endes der Substanzontologie verpflichtet

¹³⁸ vgl. Locke 1975, II, 27 § 9, S. 335, zum Folgenden ebd. § 24, S. 345

ausbreitet. Für Moyneux stellt sich angesichts der ersten Auflage die Frage nach dem **Individuationsprinzip**, auf dem Lockes Überlegungen basieren, die Frage also, wie es einem empiristischen Ansatz möglich ist, einzelne Objekte der Wahrnehmung und des Denkens voneinander zu unterscheiden und sie je als einzelne (und unabhängig von den ihnen zugrunde liegenden allgemeinen oder universalen Bestimmungen) zu individuieren und zu identifizieren. Für Locke hingegen wird mit dieser Frage nach den Möglichkeiten der Individuation eines Objekts kein grundsätzliches Problem aufgeworfen, denn sobald ein Objekt existiert, existiert es an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit.¹³⁹ Damit ist gleichzeitig ausgeschlossen, dass ein anderes Objekt derselben Art an demselben Ort und zur selben Zeit existiert, und ausgeschlossen ist auch, dass ein und dasselbe Objekt zu einer bestimmten Zeit verschiedene Orte besetzen oder einnehmen kann. Locke zufolge sind also Raum- und Zeitpunkte die einzig erforderlichen Markierungen, um ein Objekt zu identifizieren und zu individuieren, als **prinzipium individuationis** benennt er die **empirische Existenz** eines Objekts selbst.

Voraussetzung für diesen Gedankengang ist, dass ein Objekt als **Mitglied einer bestimmten Art** erkannt und entsprechend individuiert wird, die Identifizierung eines Objekts als dieses Objekt setzt also seine Individuation als Mitglied einer bestimmten Art voraus. Mit dieser Konstruktion macht Locke als einer der ersten Theoretiker darauf aufmerksam, dass Identitätsaussagen **sortalabhängig** getroffen werden, dass es also zur Angabe der diachronen Identität eines Objekts nötig ist, die Art zu kennen, der das Objekt zugehört. Mit dieser Artzugehörigkeit sind wiederum gewisse **Kriterien** verbunden, an denen sich die Identität eines Objekts bemisst. Gemäß der These der Sortaldependenz von Identitätsaussagen kann jeder Gegenstand und jedes Objekt also nur im Hinblick auf einen Sortalbegriff (re)identifiziert werden, der die Art nennt, der dieser Gegenstand oder das Objekt zuzurechnen ist. Sortalbegriffe wiederum sind Bezeichnungen für natürliche oder nicht-natürliche Arten, die zumeist mit dem Hinweis auf den aristotelischen Substanzbegriff erläutert werden. Diesem zufolge zeichnet sich jede Art durch eine ihr zugrunde liegende Essenz aus resp. kommt jedem Individuum dieser Art als Individuum dieser Art ein bestimmter Wesenskern zu. Alternativ gibt es aber auch funktionalistische Charakterisierungen von Sortalbegriffen, denen zufolge Sortale

¹³⁹ vgl. Locke 1975, II, 27 § 1, S. 328, vgl. zum Folgenden ebd. und ebd. § 3, S. 330; vgl. auch Thiel 1983, S. 17 und S. 20–22, Sturma 1997, S. 158 f., Teichert 2000, S. 132–136

Termini sind, die Ausdrücke wie "der-/die-/dasselbe ...", "es gibt ..." oder "... existieren" ergänzen sowie den Plural bilden und so im Zusammenhang mit Zahlwörtern wie "ein/zwei/drei" oder Ausdrücken wie "einige" oder "mehrere" auftreten können. Wie man Sortalbegriffe im einzelnen charakterisiert, ist im Rahmen der hier vorliegenden Untersuchung nicht wesentlich. In jedem Fall besagt die These der Sortalabhängigkeit, dass Identitätsaussagen implizit oder explizit immer die Form: "Das ist der-/die-/dasselbe X, wie der-/die-/das X, der/die/das ..." haben, wobei X für einen Sortalbegriff steht. So impliziert zum Beispiel die Identitätsbehauptung "Marilyn Monroe ist dieselbe wie Norma Jean Baker", dass Marilyn Monroe und Norma Jean Baker dieselbe Person sind, d. h. die Sinnhaftigkeit des Identitätsurteils macht sich daran fest, dass beide Relata der Identitätsbeziehung anhand der Kriterien individuiert und identifiziert werden, die der Sortalbegriff "Person" mit sich führt. Statt "Person" kann man auch "Mensch" einsetzen, wichtig ist in allen Fällen, dass Marilyn Monroe und Norma Jean Baker unter denselben Sortalbegriff fallen. Dies wird explizit, indem man dem obigen Satz umwandelt in "Marilyn Monroe ist dieselbe Person/derselbe Mensch wie Norma Jean Baker".¹⁴⁰

Gegenüber der klassischen Auffassung vom Sortalbegriff als aristotelischem Substanzkonzept vertritt Locke nun die These, dass **Arten** nicht von der Natur vorgegeben und nicht auf irgendwelche essenziellen Bestimmungen oder substanzialen Wesenheiten zurückzuführen sind. Sie werden vielmehr allein durch menschliche Verstandesleistungen gebildet, lassen sich allenfalls als nominale, keinesfalls aber als reale Essenzen verstehen.¹⁴¹ Jene universellen und allgemeinen Artbestimmungen also, die sich dem traditionellen Denken nach aus dem Wirken gewisser Substanzen ergeben und die der Individuation und Identifizierung eines Objekts zugrunde liegen, sind bei Locke hinfällig. Ein Objekt wird ihm zufolge allein über seine raumzeitlichen Bestimmungen individuiert und identifiziert, über seine empirische Existenz an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit. Diese Überlegungen zur Individuation eines Objekts üben einen maßgeblichen Einfluss darauf aus, wie Locke sich dem Problem der **Identität eines Objekts über Zeit und Raum hinweg** resp. der **diachronen Identität von Personen** nähert. Zunächst führt

¹⁴⁰ Am profiliertesten ist die These der Sortalabhängigkeit von Identitätsaussagen von David Wiggins dargelegt worden, vgl. Wiggins 1980; weitere wichtige Hinweise finden sich in Rapp 1995, Tugendhat 1979 und Strawson 1972

¹⁴¹ Insofern lässt sich Lockes Position als eine nominalistische bezeichnen, vgl. Thiel 1983, S. 27–32 und S. 35–37, vgl. Sturma 1997, S. 161

er die Frage nach der Identität eines Objekts über das Problem der Reidentifikation ein:

"(C)onsidering any thing existing at any determined time and place, we compare it with it self existing at another time, and thereon form the Ideas of Identity and Diversity."¹⁴²

Identität beschreibt für Locke also **die temporale Relation** zwischen zwei (oder mehreren) zeitlich divergierenden Vorstellungen eines Objekts. Wie nun lässt sich eine korrekte Reidentifikation gewährleisten? – Locke zufolge ist es dabei ausschlaggebend, **welcher Art** ein Objekt oder Individuum zuzuordnen ist. Wie die Individuation und Identifizierung so setzt auch die Reidentifikation eines Objekts voraus, dass es als Mitglied einer bestimmten Art erkennen und beschreiben lässt. Relevant ist dies vor allem bei Fragen hinsichtlich der diachronen Identität eines Objekts: Mit der Individuation als Mitglied einer bestimmten Art werden bereits gewisse **Bedingungen und Kriterien** vorgegeben, die für die kontinuierliche Existenz eines Objekts maßgeblich sind.¹⁴³ Zur Begründung führt Locke unter anderem an, dass gerade bei lebenden Wesen ein Wechsel der materiellen Zusammenstellung des Objekts oder Individuums, resp. ein Wechsel seiner Eigenschaften, auf seine Identität über Raum und Zeit hinweg keinen Einfluss ausübt. Gleichzeitig jedoch wird durch diese Engführung von Identitäts- und Individuationsthematik die **Identität eines Objekts relativ zu der Gegenstandsart**, der es zugerechnet wird. Von besonderer Bedeutung ist dies vor allem bei der Bestimmung der Identität menschlicher Individuen:

"It being one thing to be the same *Substance*, another the same *Man*, and a third the same *Person*, if *Person*, *Man* and *Substance*, are three Names standing for thre different *Ideas*; for such as is the *Idea* belonging to that Name, such must be the *Identity*."¹⁴⁴

¹⁴² Locke 1975, II, 27, § 1, S. 328

¹⁴³ Locke 1975, II, 27, § 7, S. 332, vgl. zum Folgenden ebd. § 3, S. 330, § 10 S. 336 und § 11, S. 337; in der Literatur wird der Wechsel der Eigenschaften eines Objekts bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung seiner Identität u. a. als Persistenz-Paradox bezeichnet, vgl. dazu Rapp 1995, S. 59–74 und S. 90–109; Cuypers 1998, S. 569 mahnt, dass zwischen den Kriterien und den Bedingungen personaler Identität differenziert werden muss: Kriterien beziehen sich auf epistemologische Fragestellungen, "sie bilden die Beweisgründe, die wir für personale Identität haben, und bestimmen daher, wie wir personale Identität kennen." (ebd.) Bedingungen hingegen beziehen sich die ontologische Fragestellungen, "sie machen die notwendigen und hinreichenden Bedingungen personaler Identität aus und bestimmen daher, was personale Identität ihrem Wesen nach ist." (ebd.)

¹⁴⁴ Locke 1975, II, 27 § 7, S. 332, vgl. zur Konzeption der relativen Identität bei Locke Sturma 1997, S. 160 f. und Teichert 2000, S. 135 f.; zur relativen Identität generell Geach 1980

Mit der Individuation eines lebenden Wesens als Mensch sind ganz andere Bedingungen und Kriterien zur Feststellung seiner Identität gegeben, als wenn dasselbe Individuum als Person verstanden und individuiert wird. Für Locke bezieht sich der Ausdruck "**Mensch**" allein auf das menschliche Individuum als ein **körperlicher Organismus**, als Mitglied einer bestimmten biologischen Art, wie es auch für Pflanzen und Tiere zutrifft.¹⁴⁵ Ein Individuum als Mensch zu identifizieren meint also, es allein unter materiellen Gesichtspunkten als Mitglied einer bestimmten natürlichen Art zu betrachten. Ein Mensch ist für Locke eine bestimmte Zusammenstellung bestimmter körperlicher Teile, unabhängig von allen geistigen Merkmalen und möglichen Bewusstseinskompetenzen. So definiert Locke auch die **Identität des Menschen über Zeit und Raum hinweg** analog zu der von Pflanzen und Tieren als die kontinuierliche Funktion eines organisierten, lebendigen Ganzen: Die Identität eines Menschen besteht für ihn

"in nothing but a participation of the same continued Life, by constantly fleeting Particles of Matter, in succession vitally united to the same organized Body."¹⁴⁶

Ganz anders erörtert Locke die **Identität einer Person**. Hier greift er auf die Bestimmung der Person als eines vernunftbegabten Wesens zurück, denn "(t)his being premised to find wherein *personal Identity* consists, we must consider what *Person* stands for".¹⁴⁷ Wie bereits erläutert, zeichnet sich eine Person für Locke vor allem durch das Vermögen aus, sich der eigenen mentalen und praktischen Aktivitäten reflexiv und in der Erinnerung bewusst zu werden. In diesem reflexiven Bezug auf sich selbst konstituiert sich Locke zufolge das Ich oder Selbst des denkenden Individuums, "by this every one is to himself, that which he calls *self*" und darin wiederum findet sich die Identität der Person begründet:

"For, since consciousness always accompanies thinking, and it is that which makes everyone to be what he calls *self*, and thereby distinguishes himself from all other thinking things, in this alone consists *personal identity*, i. e. the sameness of a rational Being."¹⁴⁸

Der diachronen Identität einer Person liegt Locke zufolge die Kontinuität und Einheit ihres Bewusstseins zugrunde. Mit anderen Worten: Eine Person ist und bleibt über

¹⁴⁵ vgl. Locke 1975, II, 27 § 6, S. 332, vgl. zum Folgenden ebd. § 4, S. 330 f.

¹⁴⁶ Locke 1975, II, 27 § 6, S. 331 f., vgl. ebd. § 15, S. 340

¹⁴⁷ Locke 1975, II, 27, § 9, S. 335, vgl. zu dem folgenden Zitat ebd.

Zeit und Raum hinweg dieselbe, weil sie sich ihrer vergangenen Denkinhalte, Intentionen und Handlungen durch die Erinnerung bewusst werden kann. Dabei spielen die körperlichen Merkmale einer Person keine resp. nur dann eine untergeordnete Rolle, wenn sie sich (etwa als notwendige materielle Basis) auf die Kontinuität des Bewusstseins beziehen.¹⁴⁹ Genauso unwichtig ist es, ob diese Bewusstseinskontinuität, die Identität eines denkenden Ichs über Raum und Zeit hinweg, auf substanztheoretische Bestimmungen zurückgeführt werden muss, auf eine identische Seelensubstanz oder einen immateriellen Geist. Das subjektive Bewusstsein stellt für Locke ein Phänomen der Erfahrung dar, das im ausschließlichen Rekurs auf empirische Parameter analysiert werden kann.

Diese Konzeption der Identität von Personen stellt nicht allein ein bewusstseinstheoretisches Novum dar, Locke verbindet sie vielmehr auch mit Überlegungen, die der **praktischen Philosophie** zuzuordnen sind. Eine Person ist ihm zufolge nicht nur *per se* durch ihre mentalen Kompetenzen bestimmt, sondern vor allem, weil sie als vernunftbegabtes und erinnerungsfähiges Wesen den Status eines **Rechtssubjekts** innehat, ein soziales Wesen ist, dessen Handlungen positiv oder negativ sanktioniert werden können, dessen Existenz in einer Gemeinschaft demnach Fragen der Zuschreibung von Handlungen und der Verantwortung sowie auch Belange des eigenen Wohlergehens mit sich bringt. Den Mittelpunkt der praktischen Dimension von Lockes Überlegungen bildet das Verständnis des Personenbegriffs als eines "**forensic terms**",¹⁵⁰ einer Bestimmung also, die es im juristischen Kontext zu verorten gilt. Für Locke ist die Person als bewusstseinsfähiges und vernunftbegabtes Wesen Rechtssubjekt, sprich aufgrund ihrer Handlungen Objekt von sozialen Sanktionen, von Lohn und Strafe. Zur Erläuterung verweist er auf die Unterscheidung zwischen zurechnungsfähigen und nicht-zurechnungsfähigen Personen:¹⁵¹ Während Erstere über die Möglichkeit verfügen, sich die eigenen Handlungen retrospektiv bewusst zu machen, ist dies bei Letzteren nicht der Fall, sodass sie aufgrund fehlender Bewusstseinskompetenzen für ihre Handlungen nicht zur Verantwortung gezogen werden können – und sich also nicht im vollen Wortsinn als Personen bezeichnen lassen. Für Personen hingegen verbindet sich mit der Möglichkeit der positiven oder negativen Sanktionierung das

¹⁴⁸ Locke 1975, II, 27, § 9, S. 335

¹⁴⁹ vgl. Locke 1975, II, 27, § 12, S. 337, ebd. § 21, S. 343 und ebd. § 14, S. 338 ff, vgl. zum Folgenden ebd. § 10, S. 335 f.

¹⁵⁰ Locke 1975, II, 27, § 26, S. 346; vgl. zum Folgenden ebd. und ebd. § 18, S. 341 f.

¹⁵¹ vgl. Locke 1975, II, 27, § 20, S. 342 f.; vgl. zum Folgenden und den zitierten Begriffen ebd. § 26, S. 346 f.

Interesse am eigenen **Glück**, an einem Zugewinn sozialer Anerkennung, an "Merit" und "Reward", sowie der Vermeidung von negativen Sanktionen und Strafen, die "Pain" und "Misery" zur Folge haben. Dieses Interesse am eigenen Glück und Wohlergehen ist Locke zufolge

"the unavoidable concomitant of consciousness, that which is conscious of Pleasure and Pain, desiring, that that *self*, that is conscious, should be happy."¹⁵²

Bewusstsein – so wird hier deutlich – wird bei Locke also nicht allein epistemologisch gefasst, sondern stellt auch ein **praktisch relevantes** Phänomen dar, das nicht allein retrospektiv sondern auch **prospektiv** konstruiert ist. Gerade durch das vorausschauende Interesse am eigenen Wohlergehen, das dem subjektiven Bewusstsein innewohnt, erhalten Lockes Überlegungen ihren besonderen **ethischen Stellenwert**: Obwohl eine spezifische Bewusstseinskompetenz als das Personen und nur Personen kennzeichnende Merkmal einen deskriptiven Sachverhalt darstellt, ist sein Personenbegriff gleichzeitig ein explizit **normativ konnotierter**, denn Locke spricht einer Person zu, als soziales Wesen ein Interesse am eigenen Wohlergehen zu haben. Dieses Interesse kann weiter nur dann Beachtung erfahren, wenn die besondere **erstpersönliche Perspektive** in Rechnung gestellt wird, unter der Personen sich und ihr Leben wahrnehmen. Insofern lässt sich Lockes Personenbegriff auch als ein **nicht-reduktionistischer** verstehen, einer, der die zahlreichen und ggf. nur phänomenal fassbaren Aspekte des Personenseins und des personalen Lebens mit berücksichtigt.¹⁵³

Mit Locke nimmt die Diskussion um die Identität von Personen ihren Anfang, zunächst einmal dadurch, dass seine Konzeptionen einer scharfen **Kritik** unterzogen werden. Unmittelbarer Anlass dieser Kritik ist die Behauptung Lockes, dass sich die Identität von Personen über Raum und Zeit hinweg ausschließlich über das subjektive retrospektive Bewusstsein konstituiert. Diese Behauptung hat sowohl in **praktischer** als auch in **logischer** und **bewusstseinstheoretischer** Hinsicht Konsequenzen, von denen einige sehr problematisch sind:

a) Aus Sicht der **praktischen Philosophie** ist sie schwierig, weil mit ihr der ersten Person die alleinige Autorität hinsichtlich der Feststellung ihrer Identität

¹⁵² Locke 1975, II, 27 § 26, S. 346

¹⁵³ vgl. Sturma 1997, S. 183

zugesprochen wird und sie allein für jene Handlungen verantwortlich gemacht werden kann, die ihr retrospektiv zugänglich sind.

b) Auf **bewusstseinstheoretischer Ebene** eröffnet sich ein Reihe von Problemen, die für alle empiristischen und solche Zugänge zur Bewusstseinsthematik typisch sind, die Bewusstsein als eine Erfahrungstatsache verhandeln – wie etwa eine zirkuläre Begründungsstruktur und die Verwechslung von irreduzibel subjektiver, phänomenaler Selbstvertrautheit und der Selbstdurchsichtigkeit des Bewusstseins.

c) Unter **logischen und semantischen Gesichtspunkten** schließlich stellt sich angesichts der engen Kopplung von personaler Identität und subjektivem Bewusstsein die Frage, ob Identitätsaussagen wirklich relativ zu der Art getroffen werden können, der ein Objekt oder Individuum zuzurechnen ist. Soweit dies zutrifft, bleibt zu diskutieren, in welchem Verhältnis die Begriffe "Mensch" und "Person" zueinander stehen.

Im Folgenden sollen diese Einwände – unter anderem anhand einer Darstellung der Argumente der zeitgenössischen Kritiker Lockes – nacheinander diskutiert werden. Im Anschluss werde ich u. a. mittels einer Darstellung der Positionen von **Gottfried Wilhelm Leibniz** und **Immanuel Kant** zeigen, welche theoriegeschichtlichen Entwicklungen das Konzept der Identität von Personen als Kontinuität des individuellen Bewusstseins genommen hat.

2.1.2 Kritik an Locke aus der Perspektive der praktischen Philosophie

Wie bereits erörtert, begründet Locke die Identität einer Person durch ihr Vermögen, sich ihre eigenen mentalen Zustände, Intentionen und Taten retrospektiv bewusst zu machen. Problematisch ist dabei, dass sich die Identität einer Person in ihrer **diachronen Ausdehnung** auf die des Bewusstseins beschränkt:

"(A)s far as... consciousness can be extended backwards to any past Action or Thought, so far reaches the Identity of that *Person*; it is the same self now it was then; and `tis by the same *self* with this present one that now reflects on it, that Action was done".¹⁵⁴

Prinzipiell sind damit nur solche Handlungen zurechen-, verantwort- und damit sanktionierbar, an die sich dasselbe Selbst, sprich dieselbe Person, die sie vollzog,

¹⁵⁴ Locke 1975, II, 27 § 9, S. 335

bewusst erinnern kann. Diese **epistemische Autorität der ersten Person** birgt die Schwierigkeit, dass ungeachtet der Aussagen zweiter oder dritter Personen wahrheitsfähige Handlungszuschreibungen nur von der ersten Person zu erwarten sind.¹⁵⁵ Was aber, wenn eine Person eine strafbare Handlung vollzog, jedoch von ihrem Erinnerungsvermögen im Stich gelassen wird? – Locke gemäß ist sie in diesem Fall nicht für ihre Handlung zur Verantwortung zu ziehen, für solche Taten, an die sich eine Person nicht erinnern kann, kann sie eigentlich nicht bestraft werden. Dass trotzdem z. B. unter Trunkenheit begangene Straftaten, derer sich der Täter nicht mehr bewusst ist, negativ sanktioniert werden, führt Locke auf die Unzulänglichkeiten des menschlichen Erkenntnisvermögens und der darauf aufbauenden Jurisprudenz zurück.¹⁵⁶ Man könne – so Locke – bei der Verneinung der Erinnerung des Täters nicht sicher feststellen, ob dieser lügt oder nicht. Der menschlichen Erkenntnisweise gemäß wird also nicht die Person, sondern der Mensch bestraft, vollkommene Gerechtigkeit kann in diesem und ähnlichen Fällen nur im Diesseits realisiert werden.¹⁵⁷

Eine weitere Konsequenz der Tatsache, dass sich die eigene Identität nur nach Maßgabe des eigenen Bewusstseins oder Erinnerungsvermögens konstituiert, ist die **Trennung zwischen erinnerndem** und körperlich agierendem, **handelndem Individuum**, die Locke damit einführt: Mit sich selbst identisch ist nur die Person, die sich ihrer Taten retrospektiv bewusst werden kann. Diese Trennung hat **zum einen kontraintuitive Konsequenzen**, denn soweit eine Person sich an eine ihrer Handlungen nicht erinnern kann, war es nicht sie, die diese Handlung vollzog, sondern jemand anders. Sie ist also mit dem physisch agierenden Individuum, das damals handelte, nicht identisch, mit anderen Worten: Der **Mensch**, den die Person als körperlich handelndes Individuum darstellt, **kann mehrere Personen verkörpern**.¹⁵⁸ Man stößt hier auf eben jene divergierenden Bestimmungen, die Locke

¹⁵⁵ Aufgrund der empiristischen Prägung von Lockes Ansatz, weil er also eine Person als eine raumzeitlich identifizierbare Entität und Bewusstseinsinhalte als Phänomene der Erfahrung verhandelt, bezeichnet Sturma 1997, S. 165 Lockes Ansatz als einen "Verifikationismus der ersten Person"

¹⁵⁶ vgl. Locke 1975, II, § 22, S. 343 f.; Teichert 2000, S. 149 wendet ein, dass bereits Leibniz "völlig zu Recht darauf hingewiesen (hat, J. F.), daß der eigentliche Grund für die Bestrafung des Ausgenücherten darin besteht, daß der Täter den Rauschzustand in der Regel selbst herbeigeführt und infolgedessen zu verantworten hat."

¹⁵⁷ Für Hauser 1994, S. 52 f. ist deswegen Lockes Theorie der personalen Identität letztlich transzendental verankert und mit dem Glauben an ein Leben nach dem Tode verbunden, in welchem die Identität der Person ihre eigentliche Geltung erhält

¹⁵⁸ Locke gesteht dies explizit selbst zu, vgl. Locke 1975, II, 27, § 20, S. 342: "But if it be possible for the same Man to have distinct incommunicable consciousness at different times, it is past doubt the same Man would at different times make different Persons".

zufolge der Individuation einer Entität als Person resp. als Mensch zugrunde liegen: Ein Individuum ist als Person allein durch seine geistigen Kompetenzen definiert, als Mensch durch seine materielle Beschaffenheit. Diese Auffassung bringt eine eigene Problematik mit sich, die im Abschnitt 2.1.4 der vorliegenden Arbeit ein wenig genauer untersucht werden wird. **Zum anderen** – und dies ist vor allem für die Zeitgenossen Lockes problematisch – lässt sich prinzipiell nicht ausschließen, dass verschiedene immaterielle Substanzen dasselbe Bewusstsein und demnach dieselbe Person ausmachen oder dass (wie die Transmigrationslehre annimmt) eine immaterielle Substanz mehrere Personen unter sich faßt.¹⁵⁹ Da sie jedoch aus heutiger Sicht keine begründungstheoretische Funktion haben, soll hier auf diese Unbestimmtheiten nicht weiter eingegangen werden.

2.1.3 Kritik an Locke aus bewusstseinstheoretischer Perspektive

Schwerwiegender sind jene Einwände, die sich unter **bewusstseinstheoretischen Parametern** ergeben: In verschiedener Form und auf unterschiedlichen Ebenen findet sich Lockes Konzeption dem Vorwurf der **Zirkularität** ausgesetzt. Der diesen Vorwürfen gemeinsame Kern lautet: Jene Identität, die sich Locke zufolge durch die Kontinuität des subjektiven Bewusstseins konstituieren soll, muss bei seiner Argumentation immer schon vorausgesetzt werden. Dass Lockes Argumentation überhaupt von diesem Zirkularitätseinwand getroffen wird, liegt an der **empiristischen Ausrichtung seiner Thesen**, daran, dass er auf die Postulierung einer immateriellen Substanz verzichtet, die die vollständige Summe aller Bewusstseinsinhalte und Erinnerungen einer Person unter sich fassen würde. So bildet dann auch der cartesische Substanzdualismus den Hintergrund zahlreicher Einwände, u. a. derer von Joseph Butler und Thomas Reid. Im Folgenden sollen diese Einwände nacheinander kurz dargestellt werden, anschließend wird die Problematik, denen sie sich aussetzen, diskutiert.

Butler argumentiert, dass sich die diachrone Identität einer Person schon allein deswegen nicht auf retrospektive Bewusstseinsaktivitäten zurückführen lässt, weil der Sachverhalt, der Gegenstand des retrospektiven Bewusstseins ist, **unabhängig**

¹⁵⁹ vgl. Locke 1975, II, § 12–14, S. 337–339; vgl. Hauser 1994, S. 48; in der gegenwärtigen Identitätsdiskussion erhält dieses Problem als Argument des Körpertauchs neue Relevanz, vgl. dazu u. a. Teichert 2000, S. 145; Noonan 1989, Kap. 1, S. 1–29; Quante 1995 und 1999, Cuypers 1998

von diesem Bewusstsein existieren kann.¹⁶⁰ Durch Lockes Thesen hingegen würde nur das existieren und existiert haben können, was Gegenstand des Bewusstseins und der Erinnerung ist, und diese Behauptung – so Butler – sei schlicht falsch. Die kontinuierliche Existenz einer Person über Raum und Zeit hinweg lässt sich demnach nicht darauf zurückführen, dass sich die Person selbst an ihre Vergangenheit erinnert, und entsprechend bildet die diachrone Identität einer Person für Butler nicht das Ergebnis, sondern die Voraussetzung retrospektiver Bewusstseinsakte. **In einer bestimmten Lesart** geht diese Kritik an Lockes Konzeptionen **vorbei**: Für Locke bildet **nicht die diachrone Identität** einer Person den **Gegenstand** des retrospektiven Bewusstseins, eine Person erinnert sich nicht daran, dass sie zu einem vergangenen Zeitpunkt existierte oder dass *sie* es war, die eine bestimmte Handlung vollzog, einen Vorsatz hatte o. Ä. Es findet also innerhalb der Erinnerung keine **Identifikation** der erinnernden mit der in der Vergangenheit denkenden, fühlenden oder handelnden Person statt, des Subjekts mit dem Objekt der Erinnerung.¹⁶¹ Gegenstand des retrospektiven Bewusstseins der erinnernden Person sind vielmehr allein die Wahrnehmungen, Gedanken oder Handlungen, die sie zu einem vergangenen Zeitpunkt hatte oder die sie vollzog, und diese mentalen und praktischen Aktivitäten können – in diesem Punkt ist Butler Recht zu geben – unabhängig davon stattgefunden haben, dass die betroffene Person sich an sie erinnert.

Wie aber lässt sich dann Lockes These aufrechterhalten, die Identität einer Person über Raum und Zeit hinweg werde durch ihre retrospektiven Bewusstseinsleistungen konstituiert? – Für Butler ist dies eben nur möglich, wenn von einer empiristischen Argumentationsweise Abstand genommen und auf **substanzphilosophische Prämissen** zurückgegriffen wird. So führt er weiter aus, dass sich die Identität einer Person nicht analog zu der anderer Lebewesen wie Pflanzen und Tiere bestimmen lässt. Letztere sind im Verlauf ihrer Existenz permanenten materiellen Veränderungen unterworfen und aufgrund dieser Veränderungen nie im strikten Sinn mit sich selbst identisch.¹⁶² Dies hingegen muss

¹⁶⁰vgl. Butler 1975, S. 99–105, insbes. S. 100: "But though consciousness of what is past does thus ascertain our personal identity to ourselves, yet, to say that it makes personal identity, or is necessary to our being the same persons, is to say, that a person has not existed a single moment, nor done an action, but what he can remember; indeed none but what he reflects upon."; vgl. Sturma 1997, S. 169 f., der diesen Einwand als Reflexionsargument diskutiert

¹⁶¹ vgl. Thiel 1983, S. 118; für Teichert 2000, S. 179 f. und für Noonan 1989, S. 69 liegt hier der Grund, weswegen Butlers Kritik unberechtigt ist; Thiel 1983, S. 114–120 argumentiert ähnlich; dass Teichert und Noonan irren, wird im Verlauf der folgenden Ausführungen deutlich werden

¹⁶² vgl. Butler 1975, S. 100 f.

bei Personen als bewusstseinsfähigen und vernunftbegabten Wesen angenommen werden. Für Butler ist und bleibt eine Person als "rational being" eine "**thinking substance**", deren Identität über Raum und Zeit hinweg eine "invariante Strukturbestimmung"¹⁶³ darstellt, die nur im Rekurs auf einen immateriellen Geist erläutert werden kann, nicht aber in empiristischer Manier als Kontinuität des Bewusstseins einer raumzeitlich identifizierbaren, sich permanent verändernden Entität. Entsprechend wird der Identitätsbegriff bei der Rede von der Identität von Personen in einem "philosophical" oder "**strict sense**" verwandt, von dem sich der "loose" und "popular sense" des Identitätsbegriffs unterscheidet, mit dem er sich auf die Identität nicht-vernunftbegabter Wesen bezieht. Wenn also die Identität von Personen zu bestimmen ist, dann kann dies – so Butler – nur im Rekurs auf die "strict identity" einer immateriellen Seelensubstanz geschehen. Lockes Konzeptionen sind für Butler deshalb zirkulär, weil Locke die Identität einer Person im Rekurs auf die Person als raumzeitlich identifizierbaren Träger bestimmter Handlungen, Erfahrungen und Gedanken analysiert, also ihre "loose identity", und dabei übersieht, dass im Fall von Personen allen Untersuchungen dieser "loose identity" die "strict identity" der Person als immaterielle Seelensubstanz immer schon vorausgesetzt ist.

Auch **Reid** operiert auf substanztheoretischer Basis.¹⁶⁴ Wie Butler weist er darauf hin, dass dem Erinnerungsvermögen keine die diachrone Identität einer Person stiftende "strange magical power of profucing its object" zuzusprechen sei, und wie Butler differenziert er zwischen einem alltäglichen Gebrauch des Identitätsbegriffs, der Veränderungen am betroffenen Objekt zulässt, und einer "**perfect identity**", die sich auf eine "uninterrupted continuance of existence" bezieht, die durch strikte Unveränderlichkeit gekennzeichnet ist und keine Ambiguitäten oder graduellen Variationen erlaubt. Die Identität von Personen, so Reid,

"is a perfect identity: wherever it is real, it admits of no degrees; and it is impossible that a person should be part the same, and in part different".¹⁶⁵

¹⁶³ Sturma 1997, S. 173; ebd. S. 170–173 erläutert Sturma substanztheoretische Einwände als Qualitätsargument gegen Lockes Theorie

¹⁶⁴ Reid 1975 a und 1975 b; vgl. zu den folgenden Zitaten Reid 1975 b, S. 116 und Reid 1975 a, S. 108, vgl. zu Reids Einwänden auch Teichert 2000, S. 181–183

¹⁶⁵ vgl. Reid 1975 a, S. 111; vgl. zu den folgenden Zitaten ebd. S. 109 und S. 111; zur von Reid konstruierten Geschichte Reid 1975 b; vgl. zu der Kritik von Reid, die Sturma als Kontinuitätsargument diskutiert, und zu den aus ihr zu ziehenden Schlussfolgerungen auch Sturma 1997, S. 174 f.

Zur Begründung führt er ein **substanztheoretisches Verständnis des Personenseins** an, das er von Leibniz übernimmt: "A person is something invisible, and is what Leibniz calls a *monad*", und als Monade "not divisible into parts". Um die Schwachstellen von Lockes empiristischem Vorgehen genauer zu kennzeichnen, konstruiert Reid die **Geschichte eines Mannes**, die sich aus drei Phasen zusammensetzt: Der Mann wurde als Junge in der Schule verprügelt, weil er Obst gestohlen hatte, eroberte im mittleren Alter als Offizier die feindliche Fahne und wurde als alter Mann zum General ernannt. Nun kann er sich als General durchaus an seinen Erfolg als Offizier erinnern und zu Offizierszeiten auch daran, was ihm als Junge zustieß. Der Obstraub und die anschließende Strafe sind ihm hingegen als General nicht mehr bewusst. Es ist – gemäß Lockes Konstruktion – also möglich, die Identität des Jungen mit dem Offizier und die des Offiziers mit dem General zu postulieren, nicht aber die des Jungen mit dem General. Diese Unmöglichkeit jedoch verstößt gegen die **Transitivität der Identitätsrelation**:¹⁶⁶ Sei $A = B$ und $B = C$, so ist auch $A = C$ – und genau diese letzte Schlußfolgerung lässt Reids Beispiel gemäß die Theorie Lockes nicht zu. Also – so Reid – lässt sich die Identität einer Person nicht in empiristischer Art und Weise durch das Erinnerungsvermögen der betreffenden Person gewährleisten, sondern nur durch die perfekte Identität einer immateriellen Seelensubstanz. Nun ist sich Locke durchaus bewusst, dass eine Aneinanderreihung von Erinnerungen in den seltensten Fällen **lückenlos** ist. Er gesteht zu, dass jenes Bewusstsein, auf dem die Identität einer Person basiert,

"(is) interrupted always by forgetfulness, there being no moment of our Lives wherein we have the whole train of all our past Actions before our Eyes in one view".¹⁶⁷

Was sich Locke zufolge allein zur Konstitution der diachronen personalen Identität heranziehen lässt, sind einzelne retrospektive mentale Akte. Insofern ist es auch verfehlt anzunehmen, Locke habe eine **Erinnerungstheorie** personaler Identität entwickelt oder das Erinnerungsvermögen unmittelbar zum **Kriterium** für die Identität von Personen erhoben.¹⁶⁸ Innerhalb solcher Konzeptionen würde ein kontinuierlicher Erinnerungs- bzw. Bewusstseinsstrom die Identität einer Person über Raum und Zeit hinweg gewährleisten – eine Annahme, für die es schlicht keine empirische Basis gibt, und das war auch Locke deutlich. Insofern ist generell davon

¹⁶⁶ Früher als Reid macht auch George Berkeley geltend, dass Lockes Konzeptionen gegen die Transitivität der Identität verstoßen, vgl. Berkeley 1950/1964; vgl. dazu Thiel 1983, 185–191

¹⁶⁷ Locke 1975, II, 27 § 10, S. 335 f.

¹⁶⁸ vgl. Teichert 2000, S. 141, vgl. Hauser 1994, S. 44–47

auszugehen, dass nicht ein vollständiger Überblick über alle Erfahrungen und Taten der Person ihre Identität über Raum und Zeit hinweg konstituiert, sondern nur der diskrete Rekurs auf einzelne Bewusstseinszustände und Taten.¹⁶⁹ Die Identität einer Person folgt also nicht jenen strengen Transitivitätsgesetzen, die in der Logik die Identitätsrelation auszeichnen, sie ist – um mit Butler und Reid zu sprechen – keine substanzielle "strict", sondern nur eine "loose identity".

Lässt sich dann aber der von Butler und Reid vorgebrachte Zirkularitätseinwand, nach dem die Identität einer Person bei Locke ihrem Nachweis immer schon vorausgesetzt ist, überhaupt aufrechterhalten? – Mit dem Hinweis auf die "strict identity" einer Person, die sich aus der Wesensbestimmung der Person als immaterieller Essenz ergibt, bezweifeln Butler und Reid ja, dass sich die Identität einer Person überhaupt als "loose identity" verstehen lässt. – Ja, muss man antworten, denn der Vorwurf, den sie Locke gegenüber erheben, lautet doch im Kern, dass Locke die **Einheit** von aktuell erinnernder und in der Vergangenheit mental oder praktisch aktiver Person nicht gewährleisten kann, sondern sie im Zuge seiner Argumentation immer schon voraussetzen muss.¹⁷⁰ Mit dem Vermögen, sich die eigenen vergangenen Taten und mentalen Zustände oder Aktivitäten retrospektiv vor Augen zu führen, – so ließe sich auch unter der Voraussetzung eines schwachen Identitätsbegriffs, einer "loose identity" zeigen – hat Locke nur die **Identität eines Bewusstseins** bestimmt, nicht aber nachgewiesen, dass die Person, die sich aktuell erinnert, und das in der Vergangenheit handelnde, denkende oder empfindende Individuum beide Träger desselben Bewusstseins sind, dasselbe raumzeitlich-persistierende Bewusstsein verkörpern. Also ist ihre Identität gerade nicht bewiesen.

Der Grund dafür liegt darin, dass innerhalb des mentalen Akts der Erinnerung **keine Identifikation** der erinnernden mit der in der Vergangenheit mental oder praktisch aktiven Person stattfindet, dass sich die erinnernde Person im Akt der Retrospektion

¹⁶⁹ Innerhalb der gegenwärtigen Identitätsdebatte hat man im Anschluss an Locke ein Modell überlappender Erinnerungen entworfen, für das nicht mehr strenge Bewusstseins- resp. Erinnerungskontinuität, sondern nur noch eine kontinuierliche Folge von miteinander verbundenen Bewusstseinszuständen maßgeblich ist, wichtigste Vertreter dieses Modells sind Derek Parfit und Robert Nozick, vgl. Parfit 1984, Noonan 1989, Kap. 1, Quante 1995, S. 43–47, Sturma 1997, S. 182

¹⁷⁰ Die Frage nach der Einheit, die eine Person über ihre unterschiedlichen Bestimmungen hinweg bildet, stellt sich im Übrigen auch bei Butler und Reid selbst: Mit dem Hinweis auf die "strict identity" einer Person als immaterieller Seelensubstanz vertreten sie eine dualistische Position, bei der offen ist, wie die Einheit von immaterieller Seelensubstanz und raumzeitlich identifizierbarem, mental und praktisch aktivem Wesen gewährleistet werden kann; Noonans Interpretation setzt sich einem ähnlichen Vorwurf aus, vgl. Noonan 1989, S. 69

selbst nicht bewusst vor Augen führen muss, dass *sie selbst* es war, die in der Vergangenheit handelte. Sie weiß vielmehr unmittelbar und irrtumsresistent, dass die vergangenen Wahrnehmungen, Gedanken oder Taten *ihre eigenen* sind. Darin besteht ja gerade die Pointe der Konzeptionen Lockes, damit steht Locke aber gleichzeitig vor dem Problem, die tatsächliche Einheit von in der Vergangenheit aktiver und aktuell retrospektierender Person nachzuweisen. Um diesen Nachweis zu erbringen, muss die in der Vergangenheit aktive Person von dem sich erinnernden Individuum eben *als sie selbst* individuiert und identifiziert werden, als dasselbe mental oder praktisch aktive Wesen, das *sie selbst* ist. Dabei würde aber genau das vorausgesetzt, was es erst zu belegen gilt, nämlich dass die in der Vergangenheit handelnde, denkende oder empfindende Person dieselbe Person ist, wie die, die sich erinnert. Die Argumentation wäre also zirkulär.

2.1.4 Kritik an Locke aus logisch-semantischer Perspektive

Eine Möglichkeit, den bewusstseinstheoretischen Zirkeln zu entkommen, besteht in dem Nachweis, dass sich die Frage nach der Einheit von retrospektierender und ehemals tätiger Person aufgrund der **nominalistischen Ausrichtung** der Konzeptionen Lockes gar nicht stellt.¹⁷¹ Die Argumentation lautet dann, dass generell das betroffene Individuum nicht als Person, sondern **als Mensch** den Träger des raumzeitlich identischen Bewusstseins bildet. Jene Bewusstseinskontinuität, die die Identität einer Person gewährleistet, wird vom Individuum als rein materiell bestimmtem Mensch verkörpert, nicht vom Individuum als Person. Dem Vorwurf der Zirkularität entkommt diese Argumentation, weil sich innerhalb ihrer die Frage nach der Einheit, resp. dem einheitsstiftenden Moment, auf das die Person rekurriert, wenn sie sich jene Wahrnehmungen, Gedanken und Gefühle, die Gegenstand des retrospektiven Bewusstseins sind, als ihre eigenen zuschreibt, nicht stellt. Im Zuge dieser Argumentation muss zwar die Identität des retrospektierenden mit dem ehemals aktiven Individuum *als Mensch* vorausgesetzt werden. Dies jedoch tut der Plausibilität der Argumentation keinen Abbruch, denn für Locke konstituiert sich die **diachrone Identität** eines Individuums prinzipiell **gemäß der Artbestimmungen**, denen es unterliegt. Gemäß dieser Konzeption der Relativität der Identitätsbestimmungen ist die Identität eines Individuums als Mensch allein durch seine Teilnahme an einem materiell bestimmten, organischen Lebensprozess

definiert und insofern von der Identität desselben Individuums *als Person*, der eben die Kontinuität des Bewusstseins zugrunde liegt, vollkommen unabhängig. Trotzdem muss hier nicht die Existenz zweier unterschiedlich bestimmter Entitäten angenommen werden, einer Person und eines Menschen, die völlig unabhängig nebeneinander existieren und zu einer dualistischen Sichtweise einladen würden. Denn Locke greift bei der Bestimmung der verschiedenen Arten "Person" und "Mensch" allein auf **nominale Parameter** zurück: Arten bilden für ihn allenfalls nominale Essenzen ab, keinesfalls aber substanzielle. Das sich erinnernde und das in der Vergangenheit tätige Wesen sind also nur unterschiedlich *beschrieben*, wovon aber ihre Identität als dieselbe Person, also die Tatsache, das beide über Raum und Zeit hinweg als Person eine Einheit bilden, nicht belangt wird.

Bei dieser Argumentation entgeht man dem Problem der Einheit von aktuell erinnernder und in der Vergangenheit mental oder praktisch aktiver Person auf **logisch-semantic Ebene**, genauer durch den Hinweis auf die **Konzeption der relativen Identität**, mit der Locke operiert. Ist damit – so lässt sich fragen – tatsächlich zirkelfrei nachgewiesen, dass retrospektierende und ehemals tätige Person dieselbe ist? – Unter logisch-semantic Gesichtspunkten betrachtet schon, denn die Unterschiedlichkeit der Bestimmungen für Personen und Menschen gewährleistet zum einen, dass zwischen erinnernder und ehemals aktiver Person eine identitätssichernde Bewusstseinskontinuität besteht, ohne dass die in der Vergangenheit handelnde oder mental tätige Person im Rekurs auf dieselbe Bewusstseinskontinuität individuiert und identifiziert wird. Es stellt sich allerdings die Frage, wie die divergierenden Bestimmungen der Person als nominale Art und als raumzeitlich identifizierbares und individuierbares Wesen miteinander in Verbindung stehen. Solange diese Verbindung nicht deutlich ist, ist auch das Problem der Einheit von erinnernder und handelnder Person offen und man sieht sich mit einer dualistischen Sichtweise konfrontiert, die nicht akzeptabel ist. Ob sich anhand des Hinweises die Schwierigkeiten der Konzeptionen Lockes lösen lassen, ist also fraglich.

¹⁷¹ vgl. zum Folgenden Thiel 1983, S. 120–126, Thiel 1998, S. 898, Thiel 2001, S. 84

2.1.5 Der Zirkularitätseinwand

Die Probleme, denen Lockes Ideen ausgesetzt sind, stellen sich generell für alle Theorien, die Bewusstseinsphänomene anhand empirischer Parameter zu erklären suchen. Der Zusammenhang ist folgender: Die Identität einer Person ist Locke zufolge dadurch gewährleistet, dass sich die Person an ihre vergangenen Wahrnehmungen, Erlebnisse und Taten erinnert – genauer: dass sie in der Lage ist, sich **unmittelbar und irrtumsresistent** bewusst zu werden, dass sie zu einem vergangenen Zeitpunkt etwas Bestimmtes dachte, fühlte oder eine bestimmte Handlung vollzog. Bei einer solchen Erinnerung bildet die Person zugleich das **Subjekt** und das **Objekt** der Bewusstseinsrelation, die Person thematisiert sich aus der Position des Subjekts selbst, macht sich selbst zum Objekt der eigenen Erinnerung. Dadurch, dass Subjekt und Objekt identisch sind, spricht dieselbe Person ausmachen, konstituiert sich Locke zufolge die Identität dieser Person über Raum und Zeit hinweg. Nun gilt es aber zu bedenken, dass eine Person, die sich erinnert, sich nur an ihre eigenen Gedanken, ihre eigene Wahrnehmung oder Handlung erinnert, **ihr aber nicht bewusst ist**, *dass sie selbst es war*, die diese Wahrnehmung hatte, diesen Gedanken unterhielt oder diese Tat ausführte. Sie wird sich in der Erinnerung nicht *ihrer selbst* (als handelnde, fühlende oder denkende) bewusst, sondern nur – und zwar in unmittelbarer und irrtumsresisteter Weise – dessen, was sie fühlte, dachte, tat.

Für **Lockes Theorie** der Identität von Personen ist dies insofern **problematisch**, als dass sich damit die erinnernde Person ihre eigenen vergangenen Erlebnisse und Taten immer noch wieder *als die eigenen* zuschreiben muss, sie muss sich immer noch wieder *ihrer selbst* als der Person, die in der Vergangenheit handelte, fühlte oder dachte, gewahr werden. Diese **Selbstidentifikation**, resp. diese Identifikation von aktuell erinnernder und früher handelnder Person, von **Subjekt** und **Objekt** der retrospektiven Bewusstseinsrelation, jedoch kann nur in einem **mentalen Akt** geschehen, der von dem der ursprünglichen Erinnerung der Person an ihre eigenen Erlebnisse, Erfahrungen und Taten **verschieden** ist. In einem solchen Akt der Selbstidentifikation hingegen ist eine Person sich selbst **nicht unmittelbar** (und – wie Depersonalisationserscheinungen zeigen – auch nicht irrtumsresistent), sondern nur **mittelbar** bewusst, sie macht sich selbst in **propositionaler Form** *als etwas* zum Gegenstand des eigenen Bewusstseins. Ein solcher zweiter Akt der Introspektion weist demnach eine **reflexive Struktur** auf und ist deutlich von der unmittelbaren

Selbstwahrnehmung, wie sie in der Erinnerung der Person an ihre Taten, Empfindungen und Gedanken stattfand, zu unterscheiden. Die in einem solchen Akt stattfindende Selbstidentifikation der erinnernden mit der in der Vergangenheit agierenden, fühlenden oder denkenden Person hingegen muss aber **immer schon vorausgesetzt** sein, will man die Identität einer Person über Raum und Zeit hinweg daraus ableiten, dass sich die Person an ihre vergangenen Erlebnisse, Gedanken Gefühle und Handlungen erinnert. Vorausgesetzt ist dabei genau das, was nicht Gegenstand des Akts der Erinnerung selbst ist, dass nämlich die Person sich ihrer Taten und Erfahrungen *als der eigenen* gewahr wird, dass *sie selbst* es war, die einen bestimmten mentalen oder praktischen Akt vollzog resp. ihm unterlag.

Hier zeigt sich, dass Lockes Konzeptionen auch ungeachtet substanztheoretischer Überlegungen und trotzdem man auf logisch-semantischer Ebene der Frage nach der Einheit von erinnernder und ehemals mental oder praktisch aktiver Person ausweichen kann, **zirkulär** strukturiert sind.¹⁷² Die Einheit von erinnernder und in der Vergangenheit fühlender, reflektierender oder handelnder Person ist dem Nachweis der Identität beider, den Locke durch den Rekurs auf die Leistungen des retrospektiven Bewusstseins zu erbringen sucht, immer schon vorausgesetzt. Letzten Endes ist diese Zirkularität das Ergebnis der **empiristischen Ausrichtung** der Konzeptionen Lockes: Wie vor ihm Descartes ging auch Locke davon aus, dass alles Bewusstsein **selbsttransparent** ist, dass also ein Individuum, das sich in einem bestimmten Bewusstseinszustand befindet, gleichzeitig unmittelbar und zweifelsfrei weiß, dass es selbst den betreffenden mentalen Zustand unterhält oder das betreffende mentale Erlebnis hat. (Bereits erwähnt wurde, dass Locke es für unmöglich hält, dass ein Individuum etwas wahrnimmt, ohne im selben Moment wahrzunehmen, dass es wahrnimmt.¹⁷³) Alles gerichtete, intentionale Bewusstsein ist also Locke zufolge von **explizitem Selbstbewusstsein** begleitet: Sobald ein Individuum etwas denkt, fühlt, wahrnimmt oder erinnert, ist es sich gleichzeitig unmittelbar bewusst, dass *es selbst es* ist, das dieses mentale Erlebnis hat, es wird sich seiner selbst als des (raumzeitlich identifizierbaren) **Subjekts** des betreffenden Bewusstseinszustands gewahr. An genau dieser allzeitigen Selbsttransparenz des subjektiven Bewusstseins muss hingegen gezweifelt werden: Zwar weiß ein wahrnehmendes, erinnerndes, fühlendes oder beabsichtigendes Individuum im

¹⁷²Sturma 1997, S. 174 diskutiert diese Zirkularität als Selbstreferenzialitätsargument, vgl. zum Folgenden auch ebd. S. 167 f.

Zustand eben der Wahrnehmung, Empfindung oder des Denkens unmittelbar und infallibel, dass die Wahrnehmungen, Gedanken, Empfindungen oder Absichten, die es hat oder unterhält, die eigenen sind; es ist also mit sich selbst als wahrnehmendem, fühlendem, denkendem oder eine Absicht hegendem Individuum unmittelbar und irrumsresistent **vertraut**. **Aber**: Um sich diese Gedanken, Gefühle, Wahrnehmungen oder Absichten *als die eigenen* zuzuschreiben, muss das betreffende Individuum sich nicht erst selbst als den Träger oder das **Subjekt** dieser Bewusstseinszustände identifizieren. Die Selbstvertrautheit subjektiven Bewusstseins basiert also keinesfalls auf einem Akt der **Selbstidentifikation** – und genau dies wird bei allen empiristisch angelegten Theorien des Bewusstseins übersehen.

Empiristische Theorien, wie auch Locke sie vertritt, sehen in der Selbstvertrautheit subjektiven Bewusstseins einen Beweis dafür, dass dem betroffenen Individuum die eigenen Gedanken, Gefühle, Wahrnehmungen oder Absichten deswegen unmittelbar und irrumsresistent zugänglich sind, weil es sich im Vollzug der eigenen mentalen Aktivitäten *explizit seiner selbst als des Subjekts* dieser mentalen Zustände und Aktivitäten gewahr wird – und dies ist schlicht verfehlt. Die damit unterstellte Selbsttransparenz des subjektiven Bewusstseins kann gar nicht Ergebnis unmittelbarer Selbstvertrautheit sein, weil Letztere keinen Akt der Selbstidentifikation des Individuums als des Subjekts der eigenen Bewusstseinszustände impliziert. Ein solcher Akt der Selbstidentifikation kann vielmehr nur in einem vom ursprünglichen Zustand der Wahrnehmung, des Fühlens, Denkens oder Beabsichtigens **zu unterscheidenden mentalen Akt der reflexiven Introspektion** stattfinden, in dem das Individuum seine Aufmerksamkeit oder Wahrnehmung **auf sich selbst richtet** und nicht auf einen beliebigen äußeren Gegenstand. Erst in diesem zweiten Akt also macht sich das Individuum für sich selbst als Individuum, Person, Subjekt oder Wesen transparent, das bestimmte Gedanken, Gefühle, Wahrnehmungen oder Absichten unterhält. Wenn nun die Differenz zwischen irrumsresistenten und unmittelbar selbstvertrauten Bewusstseinszuständen und solchen selbsttransparenten Bewusstsein nicht beachtet wird, entsteht jene **zirkuläre Argumentationsstruktur**, wie sie die Konzeptionen Lockes – und damit die Überlegungen aller empiristisch argumentierenden Bewusstseinstheoretiker – kennzeichnet: Ein sich selbst transparentes Bewusstsein, das erst durch einen nachgeordneten Akt der introspektiven Selbstidentifikation zustande kommt, ist als Begleiterscheinung unmittelbar selbstvertrauter

¹⁷³ vgl. Locke 1975, II, 27, § 9, S. 335

Bewusstseinszustände und als Ergebnis selbstgewiss vollzogener mentaler Aktivitäten der eigenen Genese und ihrer Erläuterung immer schon vorausgesetzt.

Um zusammenzufassen: Mit seinen Überlegungen zur Identität von Personen legte John Locke den Grundstein, auf dem die Diskussion bis heute aufbaut. Auch in der gegenwärtigen Debatte wird in weiten Teilen davon ausgegangen, dass in der **Kontinuität des individuellen Bewusstseins** das maßgebliche Kriterium zu sehen ist, mittels dessen sich die Identität einer Person über Raum und Zeit hinweg bestimmen lässt.¹⁷⁴ Anders als Locke jedoch operieren zahlreiche gegenwärtige Ansätze mit einem reduktionistischen Begriff der Person, der den vielfältigen unterschiedlichen Aspekten und Dimensionen personalen Lebens nicht immer Rechnung zu tragen vermag. Lockes Thesen sind also auch insofern wegweisend, als dass sie an einem **umfassenden praktischen Begriff der Person** ausgerichtet sind, dem gemäß eine Person nicht nur ein bewusstseinsfähiges, vernunftbegabtes, sondern auch ein praktisch handelndes Wesen darstellt, das sich selbst und dem eigenen Leben gegenüber eine besondere erstpersönliche Perspektive einnimmt und ein Interesse am eigenen (zukünftigen) Wohlergehen hat.

Den hauptsächlichen Anlass der **Kritik an Locke** bildet die empiristische Ausrichtung seiner Konzeptionen. Für Locke lassen sich alle Bewusstseinsphänomene auf empirisch beobachtbare raumzeitlich identifizierbare Sachverhalte zurückführen. Ein Individuum, das einen mentalen Akt vollzieht oder sich in einem bestimmten mentalen Zustand befindet, ist sich Locke zufolge gleichzeitig immer schon bewusst, dass es selbst die betreffende Aktivität vollzieht resp. sich in diesem Zustand befindet. Alles Bewusstsein wird Locke zufolge also von explizitem Selbstbewusstsein begleitet und damit reflexiv konstruiert: Das Individuum, das wahrnimmt, denkt oder fühlt ist sich im Vollzug all seiner mentalen Aktivitäten seiner selbst als des Subjekts dieser Aktivitäten bewusst. Bei dieser Annahme übersieht Locke, dass zwischen unmittelbarer Selbstvertrautheit und introspektiver Selbsttransparenz ein fundamentaler Unterschied besteht: Unmittelbar mit den eigenen mentalen oder praktischen Aktivitäten *als den eigenen* vertraut ist ein Individuum, ohne dass es dabei **jene Selbstidentifikation** leisten muss, die der introspektiven oder retrospektiven Selbstthematization als raumzeitlich identifizierbares Subjekt, das aktuell oder in der Vergangenheit mental oder praktisch aktiv ist resp. war, zugrunde liegt.

Diese Fehldeutung subjektiver unmittelbarer Selbstvertrautheit bildet die Ursache für die **zirkuläre Argumentationsstruktur**, die Locke an den Tag legt: Indem er annimmt, dass die retrospektive Person im Akt der Erinnerung ihrer selbst als ehemals denkender, wahrnehmender oder fühlender Person gewahr wird, verhandelt er einen Sachverhalt der irreduziblen phänomenalen subjektiven Selbsterfahrung als eine explizite Selbsterkenntnis und setzt Letzteres Ersterem voraus. Für seine Überlegungen zur **diachronen Identität** von Personen ist dies folgenreich, weil damit die Einheit von erinnernder und ehemals mental oder praktisch aktiver Person, die sich der Person selbst erst in einem Akt der Selbsterkenntnis und Selbstidentifikation erschließt, die Voraussetzung ihres eigenen Nachweises bildet, den Locke durch den Verweis auf die Möglichkeit kriterienloser und unmittelbarer Selbstzuschreibung der eigenen vergangenen mentalen oder praktischen Aktivitäten erst zu erbringen sucht.

Um diese Schwierigkeiten aufzulösen, muss von einer rein empiristisch angelegten Theorie des Bewusstseins Abstand genommen werden, gilt es Bewusstsein als etwas zu konzipieren, das in konstitutiver Funktion nicht allein auf raumzeitlich identifizierbare, sondern auch auf **irreduzibel subjektive Phänomene** Bezug nimmt. Erste Ansätze zu einer solchen Konzeption finden sich bei Gottfried Wilhelm **Leibniz**, der sich in seinen "Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain" (1703–1705, zu deutsch "Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand") ausführlich mit den Ideen Lockes, wie er sie in seinem Essay darlegt, auseinandersetzt. Trotzdem sich auch Leibniz wie Butler und Reid vor ihm substanztheoretischen Argumentationsparametern verpflichtet sieht, bilden seine Überlegungen zum subjektiven Bewusstsein die Basis für eine Auffassung des Bewusstseins, der gemäß dieses nur durch den Zusammenschluss empirisch identifizierbarer und irreduzibel subjektiver, phänomenaler Komponenten erläutert werden kann. Letzten Endes ist diese Konzeption durch Kant vollendet worden, die Lösung Kants wird deswegen im Anschluss an die Überlegungen Leibniz` kurz dargestellt. Da die Kritik, die Leibniz an Locke übt, besser verständlich wird, wenn der **systematische Hintergrund** deutlich ist, vor dem Leibniz argumentiert, möchte ich diesen zunächst kurz skizzieren.

¹⁷⁴ vgl. die zusammenfassenden Erörterungen bei Quante 1995, Quante 1999 sowie bei Cuypers 1998

2.1.6 Die Konzeptionen von Gottfried Wilhelm Leibniz

Anders als Lockes ist die Argumentation von Leibniz durch das Festhalten an metaphysischen und substanzontologischen Parametern geprägt. Grundlegend sind für ihn alle Individuen oder existierenden Objekte der Wahrnehmung nicht allein durch ihre raumzeitliche Position identifizierbar, sondern intern unendlich komplex strukturiert. Sie verfügen über eine unendliche Anzahl von Eigenschaften und Merkmalen und sind auf ebenfalls unendlich komplexe Weise in das Weltganze eingebunden.¹⁷⁵ Diese Komplexität und Totalität der Eigenschaften eines Existierenden findet sich im **vollständigen Individualbegriff** des betreffenden Individuums oder Gegenstands erfasst, in einem metaphysischen Konzept, das sämtliche Eigenschaften eines Objekts abbildet. Dieser vollständige Individualbegriff und die in ihm erfasste Unendlichkeit und Komplexität der Eigenschaften eines Individuums oder Objekts sind jedoch nur einem unendlichen (göttlichen) Verstand, nicht aber dem menschlichen Intellekt zugänglich. Insofern hat alle menschliche Erkenntnis davon auszugehen, dass es neben den durch sie wahrnehmbaren (äußeren) noch weitere (innere) Merkmale oder Eigenschaften gibt, die das Individuum auszeichnen, die sich ihr entziehen.

Die Konzeption des vollständigen Individualbegriffs zeichnet das Denken des frühen Leibniz aus, aus ihr heraus hat er später seine **Monadenlehre** entwickelt.¹⁷⁶ Die Monadenlehre stellt ein metaphysisches System dar, dessen Grundelemente unendlich viele unvergängliche individuelle Substanzen bilden, einfache und einzelne unteilbare metaphysische Einheiten oder Entitäten, die so genannten Monaden. Diese Monaden lassen sich als "konstitutive Elemente der Wirklichkeit"¹⁷⁷ verstehen, wobei Leibniz unter "**Wirklichkeit**" nicht nur den Bereich der raumzeitlich identifizierbaren Phänomene fasst, sondern **alles reale oder ideale, materielle und geistige Sein**. In ihrem Zusammenschluss bilden die einzelnen Monaden also die Gesamtheit der Welt ab,¹⁷⁸ gleichzeitig sind sie intern analog zu diesem Weltganzen verfasst, sodass "jede Monade auf ihre Art ein **Spiegel des Universums** ist". Entsprechend der unendlichen Komplexität des Weltganzen sind auch die einzelnen Monaden unendlich komplex strukturiert und ineinander

¹⁷⁵ vgl. zum Folgenden Teichert 2000, S. 153–156 und Liske 2000, S. 149–154

¹⁷⁶ vgl. zum Folgenden Teichert 2000, S. 153; Teichert ebd. S. 161 f. zufolge tauchte der Ausdruck "Monade" in Leibniz' Schriften erstmals 1696 auf, die Monadologie wurde jedoch erst posthum 1720 veröffentlicht; Hauser 1994, S. 66, gibt als Erscheinungsdatum 1714 an

¹⁷⁷ Liske 2000, S. 85

¹⁷⁸ vgl. Leibniz 1998, § 62, S. 47; vgl. zum folgenden Zitat ebd. § 63, S. 47, Hervorhebung von mir, J. F.

verwoben, sodass sie – wie auch die Inhalte der vollständigen Individualbegriffe – in ihrer Totalität und als solche vom menschlichen Verstand nicht erfasst werden können. Zwischen einer Monade und ihrer Erscheinung resp. den Monaden als substanziellen Grundverfassungen alles Seienden generell und den Erscheinungen der Dinge selbst ist also scharf zu trennen.¹⁷⁹ Innerhalb der Monaden etabliert Leibniz eine **hierarchische Ordnung**: Erste, höchste und umfassendste Monade ist **Gott**.¹⁸⁰ Da er allein vollkommen sowie in allen Aspekten seines Seins unbedingt und unabhängig ist und den letzten Grund und Ursprung alles Existierenden bildet, muss er als Inbegriff des Weltganzen betrachtet werden. Alle anderen Monaden sind in ihren Bestimmungen von dieser einfachsten und höchsten Einheit abhängig und also als fortwährende Ableitungen dieser Gottheit zu verstehen, als "kontinuierliches Aufleuchten der Gottheit von Augenblick zu Augenblick".¹⁸¹

Trotz ihrer Einfachheit und Unteilbarkeit haben die Monaden **Eigenschaften**, denn "wären Monaden ... ohne Qualitäten, so wären sie voneinander ununterscheidbar"¹⁸² – und entsprechend gäbe es in der Wirklichkeit keine Unterschiede. Insofern sind die Monaden in sich so vielfältig und komplex verfasst wie die Wirklichkeit selbst und man kann sagen, dass es "Grundmerkmal einer Substanz für Leibniz ist, eine wahrhafte Einheit in ihrer Vielheit verschiedener Zustände darzustellen." Auch **verändern** die Monaden sich,¹⁸³ legen einzelne Eigenschaften ab und nehmen andere an. Weil sie aber unteilbar sind, kann eine Veränderung der Monade kein von außen verursachter Austausch von Teilen sein. Jeder Wandel der Monade, jeder Übergang von einem Zustand in den anderen ist also intern verursacht, entspringt einem **inneren Prinzip**, einer inneren aktiven Tätigkeit. Leibniz nennt die je vorübergehenden Zustände der Monaden "**Perzeptionen**",¹⁸⁴ Zustände also, in denen die Monade, die geistige Substanz alles Existierenden, dem Erleben, der Wahrnehmung oder der Vorstellung zugänglich ist. Dieses Zugänglichsein lässt sich jedoch nur als ein Erscheinen verstehen, denn als solche sind die Monaden unendlich komplex, unbeschränkt und also für den menschlichen Verstand, der allein die

¹⁷⁹ vgl. Hauser 1994, S. 59; Liske 2000, S. 47 erläutert, dass demgemäß die gesamte Körperwelt nur als bloße Erscheinung aufzufassen ist

¹⁸⁰ vgl. Leibniz 1998, § 47, S. 37, vgl. zum Folgenden Liske 2000, S. 91

¹⁸¹ Leibniz 1998, §47, S. 37; vgl. dazu Liske 2000, S. 115 ff.

¹⁸² Leibniz 1998, § 8, S. 13, vgl. zum folgenden Zitat Liske 2000, S. 101, vgl. auch ebd. S. 160 f.

¹⁸³ vgl. Leibniz 1998, § 10, S. 15; vgl. zum Folgenden ebd. § 11, S. 15 und Liske 2000, S. 86

¹⁸⁴ vgl. Leibniz 1998, § 14, S.17; Cramer 1994, S. 23 übersetzt "Perzeption" mit "Erleben", Monaden sind ihm gemäß ebd. also "Entitäten vom Seinsmodus 'Erleben'"; vgl. zum Folgenden Hauser 1994, S. 63–68, insbes. S. 68

erscheinende Körperwelt wahrnehmen kann, nicht erfassbar.¹⁸⁵ Allein *als Perzeption*, im Modus ihrer Perzeption oder im Akt ihres Perzipiertwerdens erschließt sich die Monade also der menschlichen Wahrnehmung. Insofern kann die Perzeption als Grundverfassung oder Grundbestimmung der Monade betrachtet werden. Unter epistemologischen Gesichtspunkten bildet sie dabei nicht nur das Vermögen zur, sondern die Bedingung aller Erkenntnis überhaupt ab.¹⁸⁶ An dem Begriff der Perzeption macht sich die wesentliche Kritik Leibniz' an Locke fest, diesen Begriff werde ich deswegen weiter unten noch einmal ausführlicher erörtern. Wichtiger ist zunächst, dass sich der Übergang von einer Perzeption zur anderen, von einem Zustand der Monade zum nächsten gemäß eines inneren Aktivitätsprinzips vollzieht, das Leibniz als "Appetition" oder "**Entelechie**" bezeichnet.¹⁸⁷ Dieses Aktivitätsprinzip ist nicht mit einem kausalen Modus oder mechanisch-materiellen Kraftgesetzen vergleichbar, sondern vielmehr eine ursprüngliche, der einzelnen Monade innewohnende Aktivität, ein inhärentes Streben nach Vollendung. Vollendet zu sein, heißt für Leibniz dabei, alles bereits in sich selbst zu haben, keines Äußeren mehr zu bedürfen, also völlig autark zu sein:

"Man könnte alle einfachen Substanzen oder geschaffenen Monaden als *Entelechien* bezeichnen. Denn sie besitzen in sich selbst eine gewisse Vollkommenheit und Selbständigkeit, die sie zu Quellen ihrer inneren Tätigkeiten ... machen."¹⁸⁸

Die Monade, die vom Prinzip der Entelechie bewegt wird, trägt damit all ihre Bestimmungen inhärent in sich und bildet selbst die Ursache der eigenen Veränderung. Für Leibniz haben Monaden gewissermaßen "keine Fenster, durch die irgendetwas ein- oder austreten könnte"¹⁸⁹ – d. h., ihre Veränderungen stellen keine kausale Folge der Interaktion mit ihrer Umwelt oder ihrem körperlichen Träger dar, sondern sind intern verursacht. Die materielle Erscheinungsform, in der sich eine

¹⁸⁵ vgl. Leibniz 1998, § 17, S. 19: "Man muß übrigens zugestehen, daß die *Perzeption* und was von ihr abhängt durch *mechanische Gründe*, d. h. durch Figuren und Bewegungen, unerklärbar ist ... Es gibt ... überhaupt nur Perzeptionen und deren Veränderungen in einer einfachen Substanz. Und daraus allein können *die inneren Tätigkeiten* der einfachen Substanzen bestehen."

¹⁸⁶ vgl. Hauser 1994, S. 63; mit Bezug auf Leibniz, 1998, § 60, S. 45 macht Hauser ebd. S. 65 darauf aufmerksam, dass in Anbetracht der Konzeption der vollständigen Individualbegriffe als der Grundlage der Monadenlehre auch die hierarchische Ordnung innerhalb der Monaden eine erkenntnistheoretische Dimension hat: Analog ihrer Nähe zu resp. ihrer Entfernung von der vollkommenen Monade Gott bilden die einzelnen, ihm untergeordneten Monaden einen mehr oder minder scharfen "Grad der distinkten Perzeption" ab, stehen für die Möglichkeit mehr oder minder vollkommener Wahrnehmung und Erkenntnis

¹⁸⁷ vgl. Leibniz 1998, § 15, S. 17, vgl. zum – ursprünglich durch Aristoteles geprägten – Begriff der Entelechie die Übersetzung von Liske 2000, S. 162: "in sich Vollendung (*enteles*) haben (*echein*)"

¹⁸⁸ Leibniz 1998, § 18, S. 19

¹⁸⁹ Leibniz 1998, § 7, S. 13

Monade präsentiert, wenn sie etwa als Tier oder Mensch verkörpert ist, übt also keinen Einfluss auf ihre wirkliche Verfassung oder auf die Aktivitäten und Veränderungen aus, die sie aus sich selbst hervorbringt.¹⁹⁰ Das Aktivitätsprinzip der Entelechie wohnt nun nicht nur einzelnen Monaden, sondern – weil sie als Spiegel des Universums betrachtet werden müssen – auch dem Weltganzen inne, es bildet sozusagen ein **Gesamtgesetz**, das im ganzen Universum herrscht. Insofern kann "die konkrete und bestimmte Perzeption der individuellen Monade als *Entfaltung* des Prinzips der Entelechie in der Mannigfaltigkeit verstanden werden."¹⁹¹ Im Fall des Universums gibt die Entelechie als ein Streben nach Vollendung "das in die Unendlichkeit gesetzte Ziel vor, zu dem im weiteren Fortschreiten notwendig gelangt werden muß." Bei der Betrachtung **lebendiger Wesen** wie Tiere (und Menschen) als individueller Monaden setzt Leibniz den Begriff der Entelechie mit dem der **Seele** gleich und bestimmt den Körper des betroffenen Organismus als eine Ansammlung vieler, dieser beherrschenden Seelenmonade untergeordneter Monaden. Dennoch liegt dem lebendigen Organismus notwendig das Zusammenspiel von Seele und Körper zugrunde:

"Der Körper, der zu einer Monade gehört, die seine Entelechie oder Seele ist, konstituiert mit der Entelechie das, was man *Lebewesen* nennen kann".¹⁹²

Der Gefahr des cartesischen Dualismus, bei dem körperliche und seelisch-geistige Bestimmungen des Lebewesens völlig unverbunden und unabhängig voneinander sind, entgeht Leibniz durch seinen Entwurf der Hypothese der **prästabilierten Harmonie**:

"Die Seele folgt ihren eigenen Gesetzen und der Körper den seinen, und sie stimmen überein kraft der *prästabilierten Harmonie* zwischen allen Substanzen, da sie alle Vorstellungen eines und desselben Universums sind."¹⁹³

¹⁹⁰ Dennoch – so Leibniz 1986, Buch II, Kap. I, § 17 – "ist die Seele niemals der Hilfe der Sinnlichkeit beraubt, weil sie immer ihren Körper ausdrückt, und dieser Körper wird immer auf unendlich viele Weisen von den umgebenden beeindruckt, die ihm aber oft nur einen verworrenen Eindruck mitteilen."

¹⁹¹ vgl. Hauser 1994, S. 70, zum folgenden Zitat ebd.

¹⁹² Leibniz 1998, § 63, S. 47, vgl. ebd. § 70, S. 51: "Man erkennt daraus, daß jeder lebende Körper eine herrschende Entelechie besitzt, die beim Tier die Seele ist"; vgl. dazu Liske 2000, S. 77. Weil Körper und Seele notwendig zusammenspielen müssen, gibt es Leibniz 1998, § 72, S. 53 zufolge "ebensowenig ganz separierte Seelen wie Genien ohne Körper." Damit verwehrt er sich zugleich gegen die Vorstellung der Seelenwanderung, die Lockes Konzeptionen zufolge möglich ist

¹⁹³ Leibniz 1998, § 78; S. 55 f., vgl. zum Folgenden Liske 2000, S. 77; Hauser 1994, S. 92 warnt davor, die Hypothese der prästabilierten Harmonie auf die Lehre eines psychophysischen Parallelismus zu verkürzen. Sie stellt vielmehr eine umfassende Begründungskonstruktion dar, mittels derer Leibniz kontingente Tatsachenwahrheiten, die der menschlichen Erfahrung entstammen, und notwendige

Die prästabilisierte Harmonie gewährleistet, dass Seelen- und Körpermonade miteinander interagieren können, weil beide qua ihrer Bestimmung *als Monaden* in das Gesamtsystem aller Monaden eingebunden sind und damit denselben Strukturen und Gesetzen folgen. Jede Monade bringt also per Entelechie und als autarke Einheit zum einen die gesamte Abfolge ihrer Zustände, ihrer Perzeptionen ohne äußeren Einfluss aus sich selbst hervor. Gleichzeitig aber entsprechen diese Zustände dank der prästabilisierten Harmonie den Zuständen aller anderen Monaden und damit den Gesetzen und Strukturen des Weltganzen.

2.1.7 Leibniz' Kritik an Locke

Die Monadenlehre und die mit ihr verbundenen Konzeptionen bilden den systematischen Hintergrund der Kritik, die Leibniz an Locke übt. Ausgangspunkt dieser **Kritik** ist die **empiristische Ausrichtung** der Ideen Lockes. Weil zwischen der Monade selbst, resp. ihrer spezifischen inneren Verfassung, und ihrer äußeren Erscheinung, in der sie sich der menschlichen Wahrnehmung und Erkenntnis erschließt, scharf getrennt werden muss, lassen sich für Leibniz Fragen der Identität und der Verschiedenheit von Objekten der Wahrnehmung und Erkenntnis nicht dadurch klären, dass allein auf ihre raumzeitliche Position Bezug genommen wird. Er wehrt sich also gegen die These Lockes, dass es zur Individuation eines Objekts und zur Feststellung seiner Identität mit resp. Verschiedenheit von anderen Objekten ausreicht, auf die Position des betroffenen Objekts in Raum und Zeit zu verweisen. Zur Begründung seiner These führt Locke – wie bereits dargelegt – an, dass keine zwei Objekte derselben Art zu derselben Zeit an demselben Ort existieren können und dass ein Objekt zu einer bestimmten Zeit verschiedene Orte einnehmen kann. Diese Überlegung hält Leibniz für verfehlt, am Beispiel zweier Lichtstrahlen oder zweier Schatten, die an demselben Ort und zu derselben Zeit auftreten und dabei einander durchdringen können, argumentiert er, dass wohl zwei Objekte derselben Art in der Lage sind, dieselbe Raum-Zeit-Stelle einzunehmen.¹⁹⁴ Hinter diesem Argument steht die Überzeugung, dass die Monaden, aus denen sich letzten Endes alles Lebendige zusammensetzt, aufgrund ihrer inneren Verfassung für den

apriorische Wahrheiten, die auf metaphysische Bestimmungen zurückzuführen sind, miteinander zu vereinen sucht. Ebd. S. 91 verweist Hauser darauf, dass Leibniz auch von seiner Philosophie selbst als von einem System der (prästabilisierten) Harmonie sprach.

¹⁹⁴ vgl. Leibniz 1986, Buch II, Kap. XXVII, §2, S. 393, vgl. zum Folgenden ebd. § 1, S. 391

menschlichen Verstand per se undurchdringbar sind. Um eben dieser Undurchdringbarkeit Rechnung zu tragen, muss neben einem äußeren noch ein **inneres Unterscheidungsprinzip** angenommen werden, ein Prinzip, das auf essenziellen Wesensbestimmungen des betreffenden Objekts oder Individuums Bezug nimmt. Dieses Prinzip nennt Leibniz das *principium identitatis indiscernibilium*, es besagt, dass ununterscheidbare, in allen Eigenschaften übereinstimmende Objekte identisch sind, dass es also keine zwei qualitativ identische Objekte oder Individuen gibt, die numerisch differieren:

"Denn es gibt in der Natur niemals zwei Wesen, die vollkommen gleich sind und bei denen es nicht möglich ist, einen inneren oder auf einer wesentlichen Bestimmung gegründeten Unterschied auszumachen."¹⁹⁵

Dieses Prinzip nun stellt allein eine **logische Konstruktion** dar, die der Undurchdringbarkeit der Monaden Rechnung tragen soll. Es bildet für Leibniz die metaphysisch-logische Grundlage, auf der überhaupt Fragen der Identität und Verschiedenheit zu klären sind, denn "(w)enn zwei Individuen vollkommen ähnlich und gleich und (mit einem Worte) an sich selbst *ununterscheidbar* wären, so gäbe es für diese kein Prinzip der Individuation."¹⁹⁶ Leibniz erhebt aber nicht den Anspruch, dass dieses Prinzips *selbst* dem menschlichen Verstand eine Art Handreichung sein kann, um tatsächlich die Identität und Verschiedenheit von Objekten der Wahrnehmung und Erkenntnis zu klären. Im Gegenteil, er wehrt sich vehement gegen empiristische Ansätze, die diese Möglichkeit überhaupt zur Grundlage allen Philosophierens erheben. Für Leibniz ist der menschliche Intellekt vielmehr letzten Endes gar nicht imstande, die Identität oder Verschiedenheit zweier Objekte oder Individuen auszumachen, für ihn muss zwischen **realen**, wirklichen oder wahren und der nur **erscheinenden**, dem menschlichen Intellekt zugänglichen Identität eines Objekts oder Individuums deutlich unterschieden werden. Diese Unterscheidung muss vor allem bei der Feststellung der **Identität von lebendigen Wesen** beachtet werden: Der realen, oder wie Leibniz sie auch nennt, physischen oder wirklichen Identität eines Lebewesens liegt seine Bestimmung als **Monade** zugrunde, als immaterielle Seelensubstanz, die von einem inneren Prinzip der Veränderung, dem Prinzip der Entelechie bewegt wird. Als Monade jedoch ist ein Lebewesen dem

¹⁹⁵ Leibniz 1998, § 9, S. 15, vgl. Leibniz 1986, Vorwort, S. XXIX: "Ich habe ferner bemerkt, daß vermöge der unmerklichen Verschiedenheiten zwei Einzeldinge nicht vollkommen gleich sein können und stets in mehr als nur der Zahl unterschieden sein müssen."

¹⁹⁶ Leibniz 1986, Buch II, Kap. XXVII, § 3, S. 393

menschlichen Intellekt nur eingeschränkt zugänglich, denn der menschliche Verstand beschränkt sich nur auf **die Erkenntnis äußerer Merkmale** eines Individuums oder Lebewesens. Insofern konstatiert Leibniz, dass "die organischen Körper ebenso wie die anderen nur der Erscheinung nach und nicht streng gesprochen dieselben bleiben",¹⁹⁷ und führt weiter aus:

"Wenn die pflanzlichen Lebewesen und die Tiere keine Seele haben, ist ihre Identität nur erscheinungsmäßig. Haben sie aber eine solche, ist in aller Strenge ihre individuelle Identität wahrhaft, obgleich ihre organisierten Körper diese nicht beibehalten."¹⁹⁸

Dass Pflanzen und Tieren wie allem Lebendigen letzten Endes eine **Seele** zugesprochen werden muss, ist darauf zurückführbar, dass sie als vom Prinzip der Entelechie bewegte Monaden all ihre äußeren Veränderungen aus sich selbst hervorbringen. Insofern muss bei der Feststellung der Identität lebendiger Wesen immer auf ihre Bestimmung als Monade rekurriert werden. Für Leibniz würde

"(d)ie Organisation oder Gestaltung (der Teile eines lebendigen Körpers, J. F.) ohne ein darin liegendes Lebensprinzip, was ich Monade nenne, ... nicht ausreichen, zu bewirken, dass etwas *idem numero* oder dasselbe Individuum bleibt."¹⁹⁹

Im Gegenzug kann eine wahre, wirkliche Identität nur jenen Individuen zukommen,

"die in sich eine wahre und wirklich substantielle Einheit besitzen, der vitale Handlungen im eigentlichen Sinn zukommen können, ... d. h. die ein unteilbarer Geist beseelt."²⁰⁰

Mit dieser Auffassung setzt Leibniz sich nicht nur explizit von allen empiristischen Zugangsweisen zum Identitätsproblem ab, sondern er weist implizit auch die **Unterscheidung Lockes** zwischen der Identität eines Individuums als Mensch und seiner Identität als Person zurück. Im Fall von **Personen** – so macht Leibniz gegenüber Locke geltend – manifestiert sich die Differenz zwischen der erscheinenden und der realen Identität vielmehr als die Unterscheidung zwischen der **offenbaren moralischen oder persönlichen Identität** einer Person und ihrer **wirklichen, physischen substanziellen Identität** als Monade. Zur Bestimmung der moralischen Identität greift Leibniz wie Locke auf die Bewusstseinskompetenzen der

¹⁹⁷ Leibniz 1986, Buch II, Kap. XXVII, § 4, S. 395

¹⁹⁸ Leibniz 1986, Buch II, Kap. XXVII, § 5, S. 397

¹⁹⁹ Leibniz 1986, Buch II, Kap. XXVII, §4, S. 395

²⁰⁰ Leibniz 1986, Buch II, Kap. XXVII, § 4, S. 387

betreffenden Person zurück: Der moralischen oder persönlichen Identität einer Person liegt ihr Vermögen zugrunde, sich an ihre vergangenen Taten, Gedanken, Gefühle und Intentionen zu erinnern.²⁰¹ Dabei jedoch fasst er das **Bewusstsein** einer Person auch als ein "**Ich-Empfinden**" auf, womit er Lockes Auffassung bestätigt, dass eine Person sich in einem einfachen Akt der Retrospektion oder Reflexion unmittelbar gegeben ist. Weiter gesteht Leibniz wie auch Locke die Unvollständigkeit der Erinnerung zu, die mentale Kontinuität, auf der die moralische Identität einer Person basiert, ist also allein als ein "*vermittelndes Bewusstseinsband*" zwischen einzelnen mentalen Zuständen zu verstehen. Und wie bei Locke, so bildet auch bei Leibniz diese moralische Identität die Grundlage, auf der ein Individuum **soziale Sanktionen** erfährt, für seine praktischen Aktivitäten belohnt oder bestraft wird. Um zu gewährleisten, dass die Person diese Sanktionen berechtigterweise erfährt, können Leibniz zufolge jedoch mögliche Erinnerungslücken – und hier divergiert er von Locke – durch das Zeugnis anderer Personen kompensiert werden.

Von dieser nur erscheinenden, offenbaren moralischen oder persönlichen Identität einer Person gilt es nun ihre **reale oder physische Identität** deutlich zu trennen. Diese konstituiert sich gemäß der **inneren Seelenaktivität**, die der Person als Monade zukommt: Vollkommen dasselbe Individuum bleibt eine Person "dank dieser Seele oder dieses Geistes, der in den denkenden Wesen das Ich ausmacht."²⁰² Dieses Ich ist nun nicht das empirische Ich, das Locke zufolge den Gegenstand aller Introspektion und (retrospektiven) Selbstreflexion darstellt und das auch Leibniz gemäß als Ich-Empfinden die moralische Identität der Person gewährleistet. Es gilt vielmehr zwischen der eigentlichen Verfassung dieses Ich und der Art, wie es der Selbstwahrnehmung und dem Bewusstsein der Person selbst erscheint, deutlich zu differenzieren:

"Das Ich bewirkt physische oder wirkliche Identität, die Erscheinung des Ich, soweit sie der Wahrheit entspricht, fügt die persönliche Identität hinzu."²⁰³

Hinsichtlich des **Verhältnisses von physischer oder realer und moralischer oder persönlicher Identität** führt Leibniz weiter aus, dass Letztere im Prinzip von Ersterer

²⁰¹ vgl. Leibniz 1986, Buch II, Kap. XXVII, §7, S. 401, vgl. zum Folgenden ebd. § 9, S. 405, S. 407 und S. 409

²⁰² Leibniz 1986, Buch II, Kap. XXVII, § 4, S. 397, vgl. zum Folgenden auch Hauser 1994, S. 71–76

²⁰³ Leibniz 1986, Buch II, Kap. XXVII, § 9, S. 409

unabhängig ist, die reale Identität einer Person als substanzielle Seeleneinheit also keine notwendige Bedingung darstellt, um Aussagen hinsichtlich ihrer moralischen oder persönlichen Identität zu treffen. Entsprechend nimmt er – wie bereits kurz angedeutet – von der Vorstellung Lockes **Abschied**, dass der betroffenen Person selbst eine alleinige **epistemische Autorität** bezüglich ihrer moralischen Identität zukommt, und gesteht zu, dass jene Erinnerungslücken, die diese moralische Identität infrage stellen, durch das **Zeugnis anderer** kompensiert werden können. Zur Begründung der Unabhängigkeit der moralischen von der realen Identität verweist Leibniz auf die **metaphysische Fundierung** der realen Identität:

"Wenn Gott aber auf außerordentliche Weise die wirkliche Identität verändert, so bliebe noch die persönliche, falls der Mensch den Anschein der Identität bewahrt, sowohl im Inneren (d. h. im Bewußtsein) wie im Äußeren, die darin besteht, wie er den anderen erscheint. So ist das Bewußtsein nicht das einzige Mittel, um die persönliche Identität zu gewährleisten und der Bericht anderer, ja sogar andere Merkmale können es ersetzen."²⁰⁴

Prinzipiell sind also moralische und reale Identität einer Person unabhängig voneinander zu bestimmen. Dennoch lässt sich – so Leibniz weiter – die moralische oder persönliche Identität einer Person nicht vollständig verstehen und erörtern, ohne dabei auf ihre reale Identität Bezug zu nehmen. Zur Begründung bringt Leibniz hier **epistemologische Argumente** vor: Jene singulären retrospektiven Akte, in denen eine Person sich ihrer vergangenen mentalen und praktischen Aktivitäten (und eben nicht ihrer selbst als denkender und handelnder!) unmittelbar und zweifelsfrei bewusst wird, können aufgrund eben der Unmittelbarkeit und Irrtumsresistenz, mit der sich eine Person in ihnen auf sich selbst bezieht, ihre moralische Identität nur dann gewährleisten, wenn in ihnen implizit auf die wirkliche, physische Identität der Person Bezug genommen wird:

"(N)ach der Ordnung der Dinge aber setzt die der Person selbst, die sich als dieselbe fühlt, offenbare Identität die wirkliche Identität zu jedem nächsten Schritt voraus, der von Reflexion oder Ich-Empfinden begleitet ist, da eine innere und unmittelbare Perzeption nicht täuschen kann."²⁰⁵

Unter epistemologischen Gesichtspunkten, eben weil eine Person sich zweifelsfrei und unmittelbar und ohne eine Identifikationsleistung zu erbringen bewusst ist, *dass sie es ist*, die sich in einem bestimmten mentalen Zustand befindet oder befand oder –

²⁰⁴ Leibniz 1986, Buch II, Kap. XXVII, § 9, S. 409

²⁰⁵ Leibniz 1986, Buch II, Kap. XXVII, § 9, S. 407

im Fall der Retrospektion – bestimmte mentale oder praktische Aktivitäten vollzog, bildet Leibniz gemäß also die reale, wirkliche Identität einer Person als Monade die Voraussetzung, um ihre moralische Identität zu bestimmen. – Wie ist das genau zu verstehen? – Auf welche "Ordnung der Dinge" spielt Leibniz hier an? – Man stößt hier auf den **Kern der Kritik**, die Leibniz an **Lockes** und anderen empiristisch geprägten Vorgehensweisen und Strategien zur Erläuterung der Identität von Personen übt. Diese Kritik richtet sich vor allem gegen die Auffassung Lockes und seiner Anhänger, dass alles **Bewusstsein per se selbsttransparent** ist, dass also eine Person, die sich in einem bestimmten mentalen Zustand befindet, gleichzeitig und unmittelbar weiß, *dass sie selbst es ist*, die diesen Zustand unterhält. Diese Auffassung wurde bereits in den Abschnitten 2.1.3 und 2.1.5 der vorliegenden Arbeit einer **Korrektur** unterzogen: Unmittelbar und zweifelsfrei gewiss ist eine Person hinsichtlich der Inhalte ihrer Wahrnehmungen, Gedanken und Empfindungen. Und soweit sie – wie im Fall der Erinnerung oder der Selbstreflexion – selbst den Inhalt resp. das Objekt dieser Wahrnehmungen, Gedanken und Empfindungen darstellt, ist sie mit sich auf irreduzibel subjektive Weise selbst vertraut. Doch impliziert diese **Selbstvertrautheit** gerade **keine explizite Selbstidentifikation**, im Zuge derer die Person sich ihre Wahrnehmungen, Gedanken und Empfindungen noch einmal *als ihre eigenen* zuschreiben und sich selbst als den Träger oder das Subjekt der eigenen Bewusstseinszustände identifizieren muss. Eine solche Selbstidentifikation findet vielmehr in einem mentalen Akt statt, der dem originären unmittelbaren und irrtumsresistenten subjektiven Selbstbezug **nachgeordnet** ist, – bildet aber umgekehrt die Voraussetzung für die Auffassung Lockes, dass eine Person im Fall der Erinnerung nicht nur unmittelbar weiß, was sie fühlte, dachte oder wahrnahm, sondern sich gleichzeitig die eigenen vergangenen Wahrnehmungen, Gedanken und Empfindungen *als die eigenen* zuschreibt. Weil Locke annimmt, dass alles Bewusstsein selbsttransparent ist, thematisiert eine Person sich in seinen Augen im Vollzug retro- und introspektiver Aktivitäten gleichzeitig als Objekt und als Subjekt des Bezugs auf sich selbst – und dies ist, gerade weil eine unmittelbare Selbstvertrautheit keine Selbstidentifikation impliziert, – schlicht verfehlt.

Auf genau diesen Punkt, diese "Ordnung der Dinge" weist auch Leibniz hin. Lockes und analog allen cartesisch geprägten, empiristischen Auffassungen des subjektiven Bewusstseins hält er entgegen, dass das subjektive Bewusstsein nicht per se reflexiv strukturiert ist – in seinen Worten: dass zwischen Perzeptionen und **Apperzeptionen**

deutlich unterschieden werden muss.²⁰⁶ Als Apperzeption bezeichnet Leibniz jene genuin reflexiven mentalen Aktivitäten, in denen eine Person sich ihrer Perzeptionen, ihrer Wahrnehmungen, Gedanken, Empfindungen und mentalen Erlebnisse *als der eigenen* bewusst wird. Bezogen auf die subjektive Introspektion und Retrospektion realisiert eine Person also im Akt der Apperzeption, dass sie **zugleich das Subjekt und das Objekt** ihrer eigenen mentalen Aktivitäten bildet, während sie sich im Akt der Perzeption nur der Inhalte ihrer Wahrnehmungen, Gedanken und Empfindungen unmittelbar gewahr wird. Die Fähigkeit zur Apperzeption, zur selbstreflexiven Identifikation der eigenen mentalen Zustände und Aktivitäten *als der eigenen*, haben allein **vernunftbegabte Wesen**, also jene höheren Monaden, die über ein Ich verfügen, das die ausführende Instanz und damit die Grundlage alles reflexiven Selbstbezugs bildet.²⁰⁷ Wer nun – wie **Locke** und alle empiristisch orientierten Bewusstseinstheoretiker – die Begriffe der Perzeption und der Apperzeption nicht deutlich voneinander trennt und davon ausgeht, dass alles Bewusstsein per se reflexiv verfasst ist, läuft Leibniz zufolge Gefahr, eine **petitio principii** zu begehen, denn in diesem Fall

"würde der Geist über jede Reflexion wieder eine Reflexion anstellen bis in die Unendlichkeit, ohne jemals zu einem neuen Gedanken übergehen zu können. Wenn ich z. B. eine gegenwärtige Empfindung bewußt wahrnehme, so müßte ich immer denken, daß ich daran denke, und noch einmal denken, daß ich denke, daran zu denken, und so bis ins Unendliche. Aber einmal muß das Reflektieren über alle diese Reflexionen aufhören, und schließlich muß es einen Gedanken geben, den man durchgehen läßt, ohne daran zu denken. Sonst würde man immer bei derselben Sache bleiben."²⁰⁸

Die **zirkuläre Struktur**, auf die Leibniz hier hinweist, wurde bereits im Abschnitt 2.1.5 der vorliegenden Arbeit als Manko der Konzeptionen Lockes kritisiert. Locke zufolge ist eine Person nicht nur unmittelbar und zweifelsfrei mit den Inhalten ihrer eigenen Wahrnehmungs- und Bewusstseinszustände vertraut, sondern weiß gleichzeitig auch, *dass sie es ist*, die diese Wahrnehmungs- und Bewusstseinszustände unterhält. Sie ist sich ihrer selbst also gleichzeitig und gleichursprünglich als Objekt und als Subjekt des intro- oder retrospektiven Selbstbezugs bewusst. Dieses Bewusstsein jedoch stellt das Ergebnis einer reflexiven Selbstidentifikation dar, die dem ursprünglichen Wahrnehmungs- und Bewusstseinszustand nachgeordnet und

²⁰⁶ vgl. Leibniz 1998, § 14, S. 17; vgl. Leibniz 1986, Buch II, Kap. I, § 15, S. 117: "Mit einem Wort, es ist eine große Quelle des Irrtums zu glauben, daß es in der Seele keine Perzeption gäbe als diejenige, die sie bewusst wahrnimmt."; vgl. zum Folgenden Cramer 1994, S. 34 f.; vgl. zum Begriff der Apperzeption bei Leibniz auch Hauser 1994, S. 76–78 und S. 84–87, sowie Teichert 2000, S. 163

²⁰⁷ vgl. Leibniz 1998, § 30, S. 27

keinesfalls mit ihm gleichzusetzen ist. Diese reflexive Selbstidentifikation – so wurde bereits erwähnt – kann jedoch nur dann stattfinden, wenn dabei die **Einheit**, die eine Person über Raum und Zeit hinweg und durch ihre raumzeitlich divergierenden Wahrnehmungs- und Bewusstseinszustände hindurch bildet, immer schon vorausgesetzt ist. Wer – wie Locke – diese Voraussetzung übersieht, muss annehmen, dass diese **Einheit selbst das Ergebnis** jener ursprünglichen Wahrnehmungs- und Bewusstseinsaktivitäten ist, im Zuge derer sich eine Person sich in intro- oder retrospektierender Manier selbst thematisiert – mit anderen Worten: Er muss glauben, dass eine Person ihre Identität oder Einheit über Raum und Zeit hinweg dadurch realisiert, dass sie sich auf sich selbst als intro- resp. retrospektierendes Subjekt bezieht. So kommt jene unendlich fortschreitende Iteration zustande, auf die Leibniz hinweist: Eine Person realisiert, dass sie selbst es ist, die realisiert, dass sie selbst es ist, die realisiert ... usw.

Um diese unendlich fortschreitende Iteration zu vermeiden, gilt es von der Auffassung, dass alles Bewusstsein reflexiv strukturiert und von expliziter Selbstwahrnehmung und Selbstbewusstsein begleitet ist, Abstand zu nehmen, und genau darauf laufen die Überlegungen von Leibniz hinaus. Ihm zufolge gibt es **mentale Aktivitäten**, die nicht von expliziter Selbstwahrnehmung begleitet sind und die als eine besondere Art von Perzeptionen verstanden werden können, als sog. "**kleine Perzeptionen**", die sich per se dem bewussten Erleben und der (Selbst)Wahrnehmung der Person entziehen. Leibniz fasst diese kleinen Perzeptionen als

"Veränderungen in der Seele selbst, deren wir uns nicht bewußt werden, weil diese Eindrücke entweder zu gering und zu zahlreich oder zu gleichförmig sind, sodaß sie im einzelnen keine hinreichenden Unterscheidungsmerkmale aufweisen."²⁰⁹

Insofern bilden diese kleinen Perzeptionen

"das "Ich-weiß-nicht-was", diesen Geschmack nach etwas, diese Vorstellungsbilder von sinnlichen Qualitäten, welche alle in ihrem Zusammensein klar, jedoch in einzelnen Teilen verworren sind".²¹⁰

²⁰⁸ Leibniz 1986, Buch II, Kap. I, S. 19, S. 119 f.

²⁰⁹ Leibniz 1986, Vorwort, S. XXI

²¹⁰ Leibniz 1986, Vorwort, S. XXV

Zur weiteren phänomenalen Erläuterung der kleinen Perzeptionen verweist Leibniz auf Zustände der Betäubung, des Tiefschlafs oder der Ohnmacht, in denen "wir uns an nichts erinnern und überhaupt keine unterscheidbare Perzeption haben",²¹¹ aus denen man aber dennoch aufgeschreckt resp. wieder zu Bewusstsein gebracht werden kann:

"Man schläft niemals so tief, daß man nicht immer noch eine schwache und verworrene Empfindung hätte, und man würde niemals durch das stärkste Geräusch der Welt geweckt werden, wenn man nicht irgendeine Perzeption seines, wengleich nur schwachen, Anfangs gehabt hätte".²¹²

Ein weiteres Beispiel kleiner Perzeptionen sind Leibniz zufolge Sinneseindrücke, die aus Gewohnheit oder deswegen nicht mehr bewusst wahrgenommen werden, weil die Aufmerksamkeit von anderen Dingen gefesselt ist. Für den etwa, der längere Zeit in der Nähe einer Mühle oder eines Wasserfalls gewohnt hat, haben deren Geräusche den "Reiz der Neuheit verloren"²¹³ und entziehen sich deswegen der bewussten Aufmerksamkeit. Sie können sich aber, sobald die Person ihre Aufmerksamkeit auf sie richtet, im Verbund mit anderen wahrnehmbaren Perzeptionen "wenigstens in verworrener Weise" der Wahrnehmung erschließen. Auch Meeresgeräusche bilden ein Beispiel kleiner Perzeptionen, denn in ihnen lassen sich die Geräusche einzelner Wellen nicht mehr voneinander differenzieren und werden also als ein unterschiedsloses verworrenes Brausen und Getöse wahrgenommen.

Dass die Person selbst dieser minimalen phänomenalen Sinnesqualitäten nicht gewahr werden kann, lässt sich u. a. auf ihre Bestimmung als **Monade** zurückführen, als Seeleneinheit, die aufgrund ihrer Eingebundenheit in ein unendlich komplexes Weltganzes dem menschlichen Verstand generell und auch sich selbst nie vollständig erkennbar und zugänglich ist.²¹⁴ Als Monade ist eine Person durch eine **Abfolge von Perzeptionen** beschrieben, von veränderlichen Zuständen der Seele, des Erlebens, des Bewusstseins, der Wahrnehmung, Erkenntnis oder Empfindung, die nicht primär oder allein auf die Wirkung äußerer Sinneseindrücke zurückzuführen sind. Die äußeren Sinneseindrücke können vielmehr nur in sekundärer Funktion die

²¹¹ Leibniz 1998, § 20, S. 21, vgl. ebd. § 21, S. 21 f.

²¹² Leibniz 1986, Vorwort, S. XXIII, vgl. ebd. Buch II, Kap. I, § 12, S. 111; ebd. Kap. IX, § 4, S. 155; ebd. Kap. IX, § 15, S. 169; vgl. zum Folgenden ebd. Kap. I, § 14 und § 15, S. 113 f.

²¹³ Leibniz 1986, Vorwort, S. XXI, vgl. zum folgenden Zitat ebd., zum Folgenden auch ebd. S. XXIII

²¹⁴ vgl. zum Folgenden Liske 2000, S. 162 und S. 165

Aktivierung oder Genese einzelner Perzeptionen unterstützen,²¹⁵ primär jedoch bringt eine Monade ihre einzelnen Zustände und Perzeptionen gemäß dem Prinzip der **Entelechie** spontan und selbsttätig aus ihrem Inneren hervor. Insofern bildet eine Person als Monade eine metaphysisch bestimmte, substanzielle immaterielle Einheit, die und deren Zustände nicht von Außen verursacht sind, sondern durch die Wirkung einer inhärenten, **internen Dynamik** erläutert werden müssen.

Dieser internen Dynamik zufolge bildet das **Ich** oder die **Seele** einer Person selbst das strukturierende Prinzip, das den einzelnen Perzeptionen und Bewusstseinszuständen der Person zugrunde liegt. Die Seele ist also als ein **aktives Vermögen** zu verstehen, das neben und unabhängig von aller empirischen Erfahrung die Struktur und die Inhalte des menschlichen Bewusstseins bestimmt: "*Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, exi: nisi intellectus ipse.*"²¹⁶ Aufgrund des internen Ursprungs all seiner Zustände und Perzeptionen spiegelt ein Individuum als Monade in jedem Augenblick seiner Existenz seine ganze Lebensgeschichte in all ihren zeitlichen Dimensionen und gibt – weil alle Monaden gemäß der Hypothese der prästabilierten Harmonie miteinander verbunden sind – das gesamte Universum in all seinen Bestimmungen wieder.²¹⁷ Diese Komplexität der Bestimmungen einer Monade kann aber unmöglich durch die bewusste Wahrnehmung oder Erfahrung erfasst werden, sondern findet sich vielmehr in den **kleinen Perzeptionen** repräsentiert. So gehen alle **bewussten Eindrücke** und Bewusstseinszustände in allmählicher Intensivierung und vermittels des Prinzips der Entelechie aus ehemals **unbewussten** hervor, die kleinen Perzeptionen bilden also die Voraussetzung für alles bewusste Erleben. Zur Erläuterung lässt sich hier noch einmal auf das Beispiel des Schlafs oder der Betäubung verweisen: Wenn man aus einem solchen Zustand erwacht

"muß man, da man sich je nach dem Erwachen aus der Betäubung seiner Perzeptionen bewußt ist, unmittelbar vorher welche gehabt haben, obwohl man sich ihrer nicht bewußt gewesen ist. Denn eine Perzeption kann von Natur aus nur von einer anderen herrühren, wie eine Bewegung natürlicherweise nur von einer anderen kommen kann."²¹⁸

²¹⁵ vgl. Leibniz 1986, Buch II, Kap. I, § 17: "Indes ist die Seele niemals der Hilfe der Sinnlichkeit beraubt".

²¹⁶ vgl. Leibniz 1986, Buch II, Kap. I, § 2, S. 103; vgl. auch Liske 2000, S. 151 ff.

²¹⁷ vgl. Leibniz 1986, Vorwort, S. XXVII: "Durch die unmerklichen Perzeptionen erklärt sich auch jene wunderbare prästabilierte Harmonie der Seele und des Körpers, wie auch aller Monaden oder einfachen Substanzen, die an die Stelle des unhaltbaren gegenseitigen Einflusses tritt"; vgl. zum Folgenden Liske 2000, S. 165 und S. 162

²¹⁸ Leibniz 1998, § 23, S. 23, vgl. Leibniz 1986, Buch II, Kap. XXVII; § 18, S. 421

Mittels der Annahme der Person als einer selbstbewegten Seeleneinheit und der kleinen Perzeptionen sucht Leibniz nun, die Probleme zu lösen, die sich einer empiristisch geprägten Theorie des Bewusstseins und der Identität von Personen stellen. Zunächst einmal zeugen die kleinen Perzeptionen als Bestandteile der inneren Verfassung oder der Seele einer Person, die sich der Erfahrung und der empirischen Erkenntnis widersetzen, von der Möglichkeit **erfahrungsunabhängiger** Wahrnehmungs-, Empfindungs- und Bewusstseinszustände, in denen eine Person sich selbst nicht vollständig transparent ist. In genau dieser Unzugänglichkeit kommt den kleinen Perzeptionen eine **synthetisierende und kontinuierstiftende Funktion** zu: Als nicht der bewussten Erfahrung zugängliche Seelenelemente repräsentieren die kleinen Perzeptionen all jene raumzeitlich divergierenden Eindrücke, Empfindungen und inneren Zustände einer Person, die diese gemäß ihrer Bestimmung als Monade immer schon in sich trägt. Insofern stellt die Seele der Person eine Art **Speicher** dar, in dem alle vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Erfahrungs- und Bewusstseinszustände vereint sind, denen eine Person im Lauf ihres Lebens unterliegt.²¹⁹ Im Fall, dass eine Person sich an ihre vergangenen Erlebnisse, mentalen oder praktischen Aktivitäten erinnert, greift sie einzelne dieser Perzeptionen heraus und macht sich diese in singulären Akten der Selbstreflexion und Retrospektion bewusst. Die Erinnerung ist bei Leibniz also anders als bei Locke nicht als eine einfache empirische Fähigkeit gefasst, sondern in der Tradition der platonischen Anamnesis-Lehre als **Wiedererinnerung**, als "nachträgliche, aber doch unmittelbare *Innerung* der ursprünglichen, monadischen Perzeption".²²⁰

In ihrer Funktion als Repräsentationen aller vergangenen Zustände und Erfahrungen einer Person bilden die kleinen Perzeptionen nun nicht nur die Grundlage für die moralische Identität einer Person, die sich ja durch singuläre Akte der Retrospektion konstituiert. Leibniz zufolge können solche retrospektiven Aktivitäten aufgrund der **Unmittelbarkeit und Irrtumsresistenz**, mit denen eine Person sich in ihnen ihrer vergangenen Taten, Gedanken, Wahrnehmungen und Gefühle bewusst wird, nur dann vonstatten gehen, wenn dabei auf die **reale Identität** Bezug genommen wird, die die Person als Monade auszeichnet. An diese Stelle wird nun deutlich, warum: Als monadische und immer schon identische Seeleneinheit zeichnet sich eine Person durch eine **interne Dynamik** aus, mittels derer sie ihre Zustände selbsttätig aus sich

²¹⁹ vgl. Leibniz 1986, Buch II, Kap. I, § 12, S. 111, vgl. ebd. Kap. XXVII, § 14; S. 415

²²⁰ Hauser 1994, S. 86

hervorbringt. Insofern muss in dem Bewusstsein einer Person auch ein aktives Vermögen gesehen werden, das neben und unabhängig von äußeren Sinneseindrücken die eigene Struktur und die eigenen Inhalte mitbestimmt. Aufgrund genau dieser internen Dynamik ist die Person sich ihrer vergangenen mentalen und praktischen Aktivitäten in **unmittelbarer und irrtumsresistenter Weise** bewusst, weiß sie unvermittelt und zweifelsfrei, dass *sie es war*, die in der Vergangenheit eine bestimmte Handlung vollzog, eine bestimmte Empfindung oder einen bestimmten Gedanken hatte. Und mit eben dieser Unmittelbarkeit und Irrtumsresistenz kann die Person auch auf die kleinen Perzeptionen zugreifen, die ihrerseits als erfahrungsunabhängige Komponenten des subjektiven Bewusstseins die verschiedenen Bestimmungen einer Person repräsentieren und also ihrer realen Identität zugrunde liegen:

"Diese unmerklichen Perzeptionen bezeichnen auch und konstituieren das identische Individuum, das durch Spuren oder Ausdrucksformen charakterisiert wird, die sie von den vorhergehenden Zuständen dieses Individuums aufbewahren und wodurch sie die Verbindung mit seinem gegenwärtigen Zustand herstellen; ein höherer Geist könnte diese Spuren erkennen, auch wenn das Individuum selber sie nicht bemerken würde, d. h. wenn es keine ausdrückliche Erinnerung mehr an sie besäße. Durch periodische Entwicklungen, die einmal eintreten können, geben diese Perzeptionen das Mittel ab, im Bedarfsfall diese Erinnerungen wieder zu erwecken."²²¹

Die **Unmittelbarkeit und Irrtumsresistenz**, mit der eine Person sich an ihre vergangenen mentalen und praktischen Aktivitäten erinnert, zeigt Leibniz zufolge also, dass die Retrospektion, auf der die moralische Identität basiert, nicht das Ergebnis einer reflexiven Anstrengung ist und nicht durch einen Akt der Apperzeption erläutert werden kann, bei dem eine Person sich mit sich selbst identifiziert. Diese Unmittelbarkeit und Irrtumsresistenz lässt sich Leibniz zufolge vielmehr nur erklären, wenn auf jene Elemente der inneren Verfassung einer Person zurückgegriffen wird, die sich der Wahrnehmung und Erfahrung der Person selbst entziehen: **Unmittelbar und irrtumsresistent** mit sich vertraut ist eine Person, weil sie sich als monadische Seeleneinheit durch eine **interne Dynamik** auszeichnet und in Form der **Einheit und Gesamtheit ihrer kleinen Perzeptionen** immer schon all ihre Erfahrungs- und Bewusstseinszustände in sich trägt, auf die sie – eben als intern bewegte und selbstaktive Seeleninstanz – im Fall der Erinnerung direkt und unvermittelt zurückgreifen kann:

²²¹ Leibniz 1986, Vorwort, S. XXV; vgl. ebd. S. XXVII: "Ferner besteht vermöge der unmerklichen Teile unserer sinnlichen Perzeptionen eine Beziehung zwischen diesen Perzeptionen selbst".

"Diese Dauer und diese Verbindung der *Perzeptionen* bewirkt, daß das Individuum wirklich ist, während die *Wahrnehmungen* (*apperceptions*, J. F.) (d. h. sobald man vergangene Empfindungen sich zu Bewußtsein bringt) noch die moralische Identität beweisen und die wirkliche Identität in Erscheinung treten lassen."²²²

Gegenüber Locke macht Leibniz also geltend, dass ein ausschließlich reflexiv gefasster Bewusstseinsbegriff nicht ausreicht, um über mentale Phänomene aufzuklären und das Problem der Identität einer Person über Raum und Zeit hinweg zu lösen. Bewusstsein allein als das reflexive Vermögen einer Person zu bezeichnen, sich auf sich selbst zu beziehen, hieße für Leibniz vielmehr, alles Bewusstsein als Apperzeption zu verstehen und damit "eine Scheidung zu vollziehen zwischen dem Wahrnehmbaren (*l'apperceptible*, J. F.) und der Wahrheit, die sich durch die unmerklichen Perzeptionen erhält."²²³ Mit den **kleinen Perzeptionen** etabliert Leibniz dagegen gewisse Komponenten des menschlichen Bewusstseins, die nicht der bewussten Wahrnehmung zugänglich sind, mit Bezug auf die er auch die **zirkuläre Struktur der Argumentation Lockes zu vermeiden** sucht: Jene Einheit von erinnernder und ehemals mental oder praktisch tätiger Person, die Locke zwar durch die Retrospektion nachzuweisen sucht, die bei ihm aber vielmehr immer schon vorausgesetzt ist, findet sich bei Leibniz durch den **Zusammenschluss** und die **Gesamtheit der kleinen Perzeptionen** realisiert, die die Seele als Speicher bilden. Nun stellt jedoch diese Vorstellung der Seele als Speicher eine metaphysische Annahme dar, die sich aus der Monadenlehre und der substanztheoretischen Gesamtkonzeption Leibniz' ergibt; von einem heutigen wissenschaftlichen Standpunkt her sind diese Vorstellung und ihre metaphysische Fundierung kaum akzeptabel.

Dennoch stellen Leibniz' Überlegungen zum subjektiven Bewusstsein gegenüber den Thesen Lockes einen großen **Fortschritt** dar: Aus der Unmittelbarkeit und Irrtumsresistenz, mit der eine Person sich auf sich selbst bezieht, schließt **Locke**, dass alles Bewusstsein selbsttransparent ist, dass sich also eine intro- oder retrospektierende Person immer schon ihrer selbst *als intro- oder retrospektierende*

²²² Leibniz 1986, Buch II, Kap. XXVII, § 14, S. 415; vgl. ebd. § 13, S. 411: "Eine Erinnerung an irgendeinen Zeitraum kann täuschen; ... aber die gegenwärtige oder unmittelbare Erinnerung oder die Erinnerung an das, was sich unmittelbar zuvor ereignet hat, d. h. das Bewusstsein oder die Reflexion, die die innere Handlung begleiten, können natürlich niemals täuschen; sonst wäre man nicht einmal sicher, daß man an diese oder jene Sache denkt."

²²³ vgl. Leibniz 1986, Buch II, Kap. XXVII, § 18, S. 421

Person bewusst ist. Für Locke war also ein jeder mentaler Akt der subjektiven Selbstreflexion zugleich ein mentaler Zustand der subjektiven Selbstidentifikation.²²⁴ Mittels der Unterscheidung zwischen einzelnen Perzeptionen und der Apperzeption führt **Leibniz** hier eine wichtige Differenzierung ein: In einzelnen Wahrnehmungs- und Bewusstseinszuständen sind einer Person aufgrund der **internen Dynamik**, die sie als Monade auszeichnet und mit der sie ihre einzelnen Perzeptionen hervorbringt, zwar die Inhalte ihres Bewusstseins unmittelbar und zweifelsfrei erschlossen. Und soweit sie sich selbst zum Inhalt oder Objekt der eigenen Wahrnehmung oder Reflexion macht, ist sie mit sich selbst unmittelbar und zweifelsfrei vertraut. Doch können diese Perzeptionen oder mentalen Aktivitäten nicht mit solchen Zuständen gleichgesetzt werden, in denen einer Person bewusst wird, dass *sie selbst es ist*, die diese mentalen Aktivitäten vollzieht oder diese Perzeptionen unterhält. Eine solche Selbstidentifikation findet Leibniz zufolge vielmehr im Zuge der Apperzeption statt, der bewussten Reflexion auf sich selbst als des Subjekts und des Objekts der eigenen mentalen Aktivitäten. Hinsichtlich des unmittelbaren Zugangs zu den Inhalten und Objekten der eigenen Wahrnehmung und Erkenntnis zeigt Leibniz also, dass dieser keine Folge subjektiver Selbstidentifikation ist, sondern dass vielmehr zwischen zweierlei unterschieden werden muss: zwischen a) der Unmittelbarkeit, mit der sich einer Person beim Vollzug ihrer mentalen Aktivitäten ihre vielfältigen Bewusstseinsinhalte erschließen, und b) der unmittelbaren Gewissheit, dass *sie selbst es ist*, die sich in einem Zustand der Wahrnehmung oder Erkenntnis befindet resp. als Subjekt eine bestimmte mentale Aktivität vollzieht.²²⁵ Mit dieser Unterscheidung, vor allem aber mit dem Hinweis, dass Letzteres nicht aus Ersterem ableitbar ist, führt Leibniz genau jene Differenzierung zwischen mentalem Akt und mentalem Akteur ein, die Locke vermissen lässt.

Um zusammenzufassen: Gegenüber Lockes zeichnet sich die Theorie Leibniz' durch einige wichtige Innovationen aus. Fortschrittlich ist Leibniz vor allem, weil er deutlich macht, dass die Unmittelbarkeit, mit der einer Person die Objekte ihrer Wahrnehmung und ihrer Erkenntnis zugänglich sind, auf die Wirkung eines **internen aktiven Prinzips** zurückzuführen ist, das unabhängig von äußeren Sinneseindrücken die Inhalte des subjektiven Bewusstseins strukturiert und zu vereinigen vermag. Damit zeigt er, dass sich subjektive Bewusstseinsphänomene nur

²²⁴ vgl. Sturma 1997, S. 158

²²⁵ vgl. Liske 2000, S. 150

dann adäquat und phänomengerecht erläutern lassen, wenn dabei auf **erfahrungsunabhängige** Momente und Komponenten der inneren Verfassung einer Person Bezug genommen wird, die sich der empirischen Erkenntnis entziehen.²²⁶

Wie alle Lebewesen bildet eine Person eine Monade und ist daher durch eine Abfolge von Perzeptionen bestimmt, von einzelnen, raumzeitlich divergierenden Wahrnehmungs- und Bewusstseinszuständen unterschiedlichen Inhalts. Um die einzelnen Perzeptionen als gehaltvolle Erfahrungen und Erkenntnisse plausibel zu machen, müssen sie auf ein **einziges und einheitliches Subjekt** bezogen und als Perzeptionen **einer einzelnen Person** verständlich gemacht werden. Zur Erläuterung dieser Einheit der wahrnehmenden oder erkennenden Person verweist Leibniz auf eben ihre Bestimmung als Monade, als substanzielle, unteilbare Einheit, die die eigenen vielfältigen Bewusstseinsinhalte bündelt und vereint. Weiter zeichnet sich eine Person als Monade gleichzeitig durch das **aktive Vermögen** aus, ihre eigenen Zustände und Perzeptionen autonom aus sich selbst hervorzubringen, wobei die Verarbeitung äußerer Sinneseindrücke eine nur sekundäre, untergeordnete Rolle spielt. Vielmehr ist eine Person als monadisch substanzielle Entität in ihrer Existenz wesentlich durch ein inneres Tätigsein bestimmt, als strebender aktiver Vollzug, wie er im Prinzip der Entelechie zum Ausdruck kommt.²²⁷

An dieser Konstruktion der Grundbestimmung einer Monade als aktiv tätiger und dabei intern bewegter Instanz manifestiert sich die große Leistung der Überlegungen Leibniz': Er führt vor, dass ein Individuum nur deswegen die Möglichkeit hat, Erfahrungen zu machen und Erkenntnisse zu gewinnen, weil es die Inhalte der eigenen Wahrnehmung und des eigenen Bewusstseins **selbst intern zu strukturieren und zu bündeln** vermag. Empirische Wahrnehmung und intentionales, gegenständliches Bewusstsein von äußeren Objekten der Erfahrung sowie alle Erkenntnis von Gegenständen *als etwas* sind also nur möglich, weil sich das subjektive Bewusstsein immer auch auf sich selbst bezieht, eine selbstreferenzielle Struktur aufweist,²²⁸ also nicht allein aus der Aufnahme äußerer Eindrücke und Erfahrungen her zu erläutern ist, sondern auch erfahrungsunabhängige, irreduzibel subjektive Komponenten aufweist, die die Verarbeitung äußerer Eindrücke und Erfahrungen anleiten.

²²⁶ vgl. Sturma 1997, S. 152 und S. 153, vgl. zum Folgenden Liske 2000, S. 160 f.

²²⁷ vgl. Liske 2000, S. 85 und S. 160

Mit seinen Überlegungen zur Grundverfassung einer Person als Monade legt Leibniz die Basis zu einer vollständigen Erläuterung des subjektiven Bewusstseins, wie **Kant** sie präsentiert. Durch seinen Entwurf der transzendentalen Apperzeption als des Moments, mittels dessen die vielfältigen raumzeitlich divergierenden Bewusstseinsinhalte und Bestimmungen eines Subjekts zur Einheit der subjektiven Erfahrung gebündelt werden, vermag Kant genau zu zeigen, wie sich das Zusammenspiel empirisch identifizierbarer, erfahrungsabhängiger und erfahrungsunabhängiger, irreduzibel subjektiver Komponenten des individuellen Bewusstseins im Einzelnen vollzieht. Genau dieses Zusammenspiel hingegen bleibt bei Leibniz ungeklärt. Anders als Kant vermag er nicht plausibel zu erklären, wie die Bestimmungen eines Individuums als empirisch reflektierendes Subjekt und als selbstbewegte monadische Seeleneinheit zusammenhängen.²²⁹ Damit bleibt letzten Endes auch offen, was der Identität einer Person über Raum und Zeit hinweg zugrunde liegt, will man die metaphysische Grundannahme Leibniz', wie sie in seiner Monadenkonzeption zum Ausdruck kommt, nicht akzeptieren. Ohne auf die gesamten bewusstseinsphilosophischen Konzeptionen Kants im Einzelnen einzugehen, soll im Folgenden kurz gezeigt werden, wie sich Kant zufolge jene Bewusstseinskontinuität konstituiert, die der Identität einer Person über Raum und Zeit hinweg zugrunde liegt.

²²⁸ vgl. Sturma 1997, S. 174

²²⁹ vgl. Hauser 1994, S. 87–90

2.1.8 Kants bewusstseinsphilosophische Konzeptionen zur Identität von Personen

In den vergangenen Abschnitten wurden die Probleme deutlich, vor die eine Theorie gestellt ist, die darauf zielt, die **Identität von Personen über Raum und Zeit** hinweg als die **Kontinuität des individuellen Bewusstseins** zu erläutern. Bei der Diskussion der Überlegungen **Lockes** zeigte sich, dass ein ausschließlich **reflexiv gefasster Bewusstseinsbegriff**, dem gemäß alles Bewusstsein als ein Phänomen der Erfahrung zu verstehen und von der gleichzeitigen subjektiven Wahrnehmung der eigenen mentalen Zustände und Aktivitäten begleitet ist, zu einer **zirkulären Argumentation** führt: Die Einheit des individuellen Bewusstseins über seine raumzeitlich divergierenden Zustände und Aktivitäten hinweg, die Locke über die retrospektiven Kompetenzen einer Person nachzuweisen sucht, ist keinesfalls das Ergebnis, sondern vielmehr die unausgewiesene Voraussetzung seiner Konstruktion. Die Möglichkeit, deshalb einer zirkulären Argumentationsweise anheim zu fallen, stellt nicht allein auf der Ebene der praktischen Philosophie ein Problem, sondern auch eine ernst zu nehmende bewusstseinstheoretische Herausforderung dar: Einerseits muss davon ausgegangen werden, dass eine Person mit den eigenen Bewusstseinszuständen auf irrtrittsresistente und irreduzibel subjektive Art und Weise vertraut ist. Andererseits lässt sich diese **Selbstvertrautheit** nicht mit einer mentalen **Selbsttransparenz** gleichsetzen, der zufolge sich die Person ihre eigenen mentalen Zustände in selbstidentifikatorischer Manier *als die eigenen* zuschreibt. Zwischen dem irreduzibel subjektiven, selbstvertrauten Zugang zu den Inhalten und Objekten des eigenen Bewusstseins, der sich bei allen mentalen Zuständen und Aktivitäten zeigt, und der reflexiv-selbstidentifikatorischen Erkenntnis, gleichzeitig selbst das Subjekt der eigenen Bewusstseinszustände und -aktivitäten zu sein, muss deutlich unterschieden werden.

Auf die Notwendigkeit, diese Differenzierung einzuführen, hat vor allem **Leibniz** hingewiesen. Ihm zufolge ist die Selbstvertrautheit, mit der eine Person ihren eigenen mentalen Zuständen und Aktivitäten begegnet, Resultat einer gewissen **Eigendynamik**, durch die sich die innere Verfassung resp. das Bewusstsein einer Person auszeichnet. Da diese Eigendynamik den Rekurs auf Bestandteile der mentalen Verfassung einer Person involviert, die sich der Wahrnehmung der Person selbst entziehen, ist – so führt Leibniz vor – das individuelle Bewusstsein gerade **nicht von vollständiger Selbsttransparenz** gekennzeichnet, werden nicht jeder mentale Zustand und jede mentale Aktivität von expliziter Selbstwahrnehmung und

Selbstidentifikation begleitet. Bewusstsein lässt sich Leibniz zufolge nicht allein durch die reflexive Verarbeitung äußerer Sinnesdaten beschreiben, sondern ist als eine **Instanz** zu erläutern, die sich selbst **intern nach eigenen Gesetzen**, und nicht durch externe Erfahrungseindrücke verursacht, verändert. Erst anhand dieser internen Dynamik, als aktives Vermögen, gerät das individuelle Bewusstsein überhaupt in die Lage, äußere Sinnesdaten aufzunehmen, zu verarbeiten und zu strukturieren. In dem Entwurf des individuellen Bewusstseins als einer aktiv tätigen Instanz ist der große **Fortschritt** von Leibniz gegenüber Locke zu sehen. Gleichzeitig jedoch fällt Leibniz aufgrund der metaphysisch-substanztheoretischen Prämissen, auf denen seine bewusstseinstheoretischen Überlegungen basieren, **hinter den empiristisch geprägten Problemzugang Lockes zurück**. Jene raumzeitlich persistierende Einheit des individuellen Bewusstseins, die als unausgewiesene Voraussetzung den zirkulären Charakter der Konzeptionen Lockes zutage treten lässt, findet sich bei Leibniz in der Vorstellung einer Person als immer schon vollständig mit sich identischer substanzieller Seeleneinheit realisiert – eine Vorstellung, die Locke gerade zu überwinden strebt.

An dieser Stelle der vorliegenden Ausführungen gilt es also **zu fragen**, wie sich die Identität von Personen als Einheit oder Kontinuität des individuellen Bewusstseins erläutern lässt, ohne auf metaphysische Voraussetzungen und substanztheoretische Parameter zurückzugreifen. Dass die Erörterung dieser Frage nicht allein der Darstellung theoriegeschichtlicher Entwicklungen dient, sondern die mit ihr eröffnete und primär durch bewusstseinstheoretische Aspekte geprägte Dimension der Diskussion des Problems der Identität von Personen über Raum und Zeit hinweg auch unter den Gesichtspunkten der **praktischen Philosophie** relevant ist, hat seinen Grund in den spezifischen mentalen Eigenschaften und Kompetenzen von Personen selbst.²³⁰ So wie Personen einen unmittelbaren und irrumsresistenten Zugang zu den eigenen Erlebnis- und Bewusstseinszuständen haben, so sind sie Wesen, die sich und ihre Existenz aus einem **irreduzibel subjektiven erstpersionlichen Blickwinkel** heraus wahrnehmen und aus diesem spezifischen Blickwinkel heraus bemüht sind, ihr eigenes Leben als ein gutes Leben zu führen. Dies wirft moralische und Fragen des individuellen Wohlergehens auf. Die praktischen Implikationen der Identität von Personen werden Thema des nächsten Kapitels der vorliegenden Arbeit sein. Doch schon an dieser Stelle kann festgehalten werden, dass sich eine Untersuchung zur

Identität von Personen nicht darauf beschränken lässt, aus einer drittpersönlichen Perspektive heraus und im Rekurs auf die Kontinuität des individuellen Bewusstseins die raumzeitliche Persistenz einer vernunftbegabten und bewusstseinsfähigen Entität zu bestimmen. Vielmehr ist eine Person als empfindendes und mental begabtes Wesen in der Lage, sich ihre unterschiedlichen und raumzeitlich divergierenden Eigenschaften und Taten, mentalen Zustände und praktischen Erfahrungen *als die eigenen* bewusst zu machen und sich aus einer irreduzibel subjektiven Erlebnisperspektive heraus ihrer Kontinuität und Identität über Raum und Zeit zweifelsfrei gewiss zu sein. Kants Überlegungen leisten einen wichtigen Beitrag zu dieser Erkenntnis. Insgesamt laufen sie auf den Nachweis hinaus, dass das subjektive Bewusstsein eine **formale selbstreferenzielle Struktur** aufweist und dass die Einheit des subjektiven Bewusstseins über die raumzeitlich divergierenden Erfahrungs- und Erkenntniszustände der Person hinweg im Rekurs auf diese formale Selbstreferenz zu erläutern ist.²³¹ Damit zeigt Kant, dass die Identität von Personen als Kontinuität des subjektiven Bewusstseins nur durch das Zusammenspiel objektiv empirisch identifizierbarer, erfahrungsabhängiger und empirisch nicht ableitbarer, erfahrungsunabhängiger, irreduzibel subjektiver Bewusstseinsmomente zu erklären ist.

Ausgangspunkt der Überlegungen Kants ist die **unmittelbare, irrtumsresistente subjektive Selbstgewissheit**, wie sie im Bewusstsein seiner selbst als eines mental aktiven Wesens zum Ausdruck kommt. Paradigmatisch wird dieses Bewusstsein durch den Satz resp. die Erkenntnis "**Ich denke**" repräsentiert, dessen genaue Analyse entsprechend die Grundlage der Darlegungen Kants bildet. Im "Paralogismus-Kapitel" der "Kritik der reinen Vernunft" führt er vor, dass diese Erkenntnis, resp. die subjektive Selbstgewissheit, die ihr zugrunde liegt, nicht zum Anlass genommen werden kann, aus ihr grundsätzliche **inhaltliche Bestimmungen** über das Subjekt des Denkens abzuleiten. Dies zu tun, wirft er der sog. "**rationalen Psychologie**" vor, solchen Ansätzen, denen zufolge sich eine sachhaltige Erkenntnis über die menschliche Seele rein durch die Verstandestätigkeit selbst und ohne Rekurs auf die sinnliche Erfahrung gewinnen lässt. In Kants Augen sitzt die rationale Psychologie ihren Grundsätzen nach einem **Paralogismus** auf, einem

²³⁰ vgl. Sturma 2002 b, S. 219 ff.

²³¹ vgl. Sturma 2002 b, Sturma 1998, Sturma 1985 Kap. II, S. 30–56 und Sturma 1997, Kap IV.4, S. 129–138

Vernunftschluss, der der Form nach und ungeachtet seines Inhalts falsch ist.²³² Ziel der rationalen Psychologie ist es, aus der subjektiven Selbstgewissheit des "Ich denke" heraus kenntlich zu machen, dass allen mentalen oder psychischen Zuständen oder Aktivitäten eines menschlichen Subjekts die Wirksamkeit einer einfachen, immateriellen, unteilbaren, unsterblichen **Seelensubstanz** zugrunde liegt. Die rationale Psychologie verhandelt also die Tatsache, dass ein Individuum sich der eigenen mentalen Zustände und Aktivitäten zweifelsfrei und unmittelbar bewusst ist, als ein **methodisches Postulat**, aus dem direkt geschlossen werden kann, dass das Subjekt des Denkens eine immaterielle Seelensubstanz darstellt – und das ist, wie Kant im Weiteren zeigt, schlicht verfehlt:

"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 Beweisgrund ist) Persönlichkeit mit sich führen, und sich ihrer von aller Materie abgesonderten Existenz bewußt sein."²³³

Wohl kann davon ausgegangen werden, dass die subjektive Selbstgewissheit des "Ich denke" unabhängig von aller sinnlichen empirischen Erfahrung gewonnen werden kann – dies ist der korrekte und **rechtfertigbare Ausgangspunkt** der Konzeptionen der rationalen Psychologie. Doch lässt sich aus der Tatsache, dass die subjektive Selbstgewissheit eine erfahrungsunabhängige Erkenntnis darstellt, nicht die Existenz und Unsterblichkeit der Seele ableiten. In einem solchen Fall würde "(d)ie logische Erörterung des Denkens überhaupt ... fälschlich für eine metaphysische Bestimmung des Objekts gehalten."²³⁴ (Ähnlich wie die rationale Psychologie hat auch **Leibniz** zu zeigen versucht, dass der Unmittelbarkeit und Irrtumsresistenz, mit der eine Person der eigenen mentalen Zustände und Aktivitäten gewahr werden kann, ihre Bestimmung als monadische Seelensubstanz zugrunde liegt. Die Kritik Kants an der Konstruktion eines Ableitungszusammenhangs zwischen subjektiver Selbstgewissheit und der menschlichen Existenz als unsterblicher Seelensubstanz, wie ihn die rationale Psychologie praktiziert, richtet sich also auch gegen die Konzeptionen von Leibniz.)

²³² Kant 1995 a, B 399, S. 341, vgl. zu Kants Kritik an der rationalen Psychologie und seiner Widerlegung des mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele ebd. B 400–B428, S. 341–359; vgl. dazu auch: Sturma 2002 b, S. 210 f. und S. 215, Sturma 1998, S. 396 f., S. 398–401 sowie Höffe 1992, S. 139–143

²³³ Kant 1995 a, B 409, S. 348, vgl. ebd. B 426, S. 358: "Der dialektische Schein der rationalen Psychologie besteht auf der Verwechslung einer Idee der Vernunft (einer reinen Intelligenz) mit dem in allen Stücken unbestimmten Begriff eines denkenden Wesens überhaupt."

²³⁴ Kant 1995 a, B 409, S. 347

Der rationalen Psychologie hält Kant entgegen, dass es sich bei dem Satz resp. der Erkenntnis "**Ich denke**" um eine **notwendige epistemologische Bedingung aller Erfahrung und Bewusstseinstätigkeit** handelt, um "das Vehikel aller Begriffe überhaupt",²³⁵ nicht aber um eine herkömmliche propositionale Einstellung oder ausdrückliche Selbsterkenntnis. Um dies zu erläutern, muss ein wenig weiter ausgeholt werden. Ihren **konzeptionellen Ausgang** nehmen Kants Überlegungen zum "Ich denke" bei dem menschlichen Subjekt, das sich einer Vielfalt unterschiedlicher, raumzeitlich divergierender sinnlicher Eindrücke, Erfahrungen, Empfindungen ausgesetzt sieht.²³⁶ Um zu erläutern, dass das Subjekt in der Lage ist, sich all diese Erfahrungen und Eindrücke als die eigenen zuzuschreiben, muss von der Existenz eines **Bewusstseinsmoments** ausgegangen werden, welches diese Eindrücke, Erfahrungen usw. **bündelt**, sie zu einem **einheitlichen Bewusstsein**, dem Bewusstsein des erfahrungs- und erkenntnisfähigen Subjekts, zusammenführt. Dieses einende Moment selbst kann selbst nicht eines sein, das aus der Erfahrung erwächst, ihm muss vielmehr "ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft" , resp. die "Selbsttätigkeit"²³⁷ des Verstands zugrunde liegen, eine ursprünglich und a priori einende subjektive mentale Handlung oder Leistung. Eine solche Verstandesleistung stellt eine "Synthesis" dar, weil

"wir uns nichts, als im Objekt verbunden, vorstellen können, ohne es vorher verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die *Verbindung* die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann."²³⁸

Diese ursprünglich einheitsstiftende Verstandesleistung nennt Kant die "**reine**", bzw. "**ursprüngliche Apperzeption**", um sie von der empirischen Apperzeption, dem erfahrungsbedingten Gegenstandsbewusstsein resp. der gegenständlichen Reflexion zu unterscheiden. Durch die reine Apperzeption werden die einzelnen, singulären Erfahrungen und Sinneseindrücke eines Subjekts zu einer Einheit synthetisiert, die er analog die "ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption" resp. "die

²³⁵ Kant 1995 a, B 399, S. 341, vgl. zum Weiteren Sturma 1998, S. 400 ff., vgl. Sturma 2002 b, S. 210

²³⁶ vgl. zum Folgenden Kant 1995 a, B 129–135, S. 134–138

²³⁷ Kant 1995 a, B 130, S. 135, vgl. zum Folgenden ebd.

²³⁸ Kant 1995 a, B 130, S. 135

*transzendente Einheit des Selbstbewußtseins*²³⁹ nennt, "um die Möglichkeit der Erkenntnis a priori aus ihr zu bezeichnen." Zur Erläuterung führt Kant weiter aus:

"Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt *meine* Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewußtsein gehörten, d. i. als meine Vorstellungen (ob ich mir ihrer gleich nicht als solcher bewußt bin) müssen sie doch der Bedingung notwendig gemäß sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtsein zusammenstehen *können*, weil sie sonst nicht durchgängig mit angehören würden."²⁴⁰

Die reine oder ursprüngliche Apperzeption ist also als eine Leistung des Verstandes zu verstehen, die es ermöglicht, dass das Subjekt die unterschiedlichen empirisch gewonnenen Sinnes- oder Erfahrungseindrücke, denen es unterliegt und die Kant als "Vorstellungen" oder "Anschauungen" bezeichnet, *als die eigenen* erkennt. Dies geschieht dadurch, dass das Subjekt sie insgesamt zu etwas in Beziehung setzt, das selbst keine empirisch gewonnene Vorstellung ist, sprich zu der **Einheit oder Identität des eigenen Bewusstseins oder Selbstbewusstseins**.²⁴¹ In dieser Einheit tritt das Subjekt des Denkens und des Bewusstseins als einheitliches identisches Subjekt all seiner raumzeitlich divergierenden Sinnes- und Erfahrungseindrücke zutage, zeigt sich also das **subjektive Bewusstsein** als ein **numerisch identisches**. Dies ist nun nicht so zu begreifen, als wenn das betroffene Individuum sich seiner numerischen Identität als eines Einzelnen oder Einziges bewusst würde. Kant spricht zwar davon, "daß ich mir die Identität des Bewußtseins ... selbst vorstelle",²⁴² resp. dass diese Identität des Bewusstseinsubjekts etwas ist, "deren ich mir in allen seinen Vorstellungen bewußt werden kann", doch hat dieses Vorstellen oder Bewußtsein nicht den Charakter einer gegenständlichen Erkenntnis oder einer sinnlichen Erfahrung.

Vielmehr stellt die **Identität des Selbstbewusstseins keine inhaltliche Bestimmung** dar, der Prozesse der empirischen Erfahrung zugrunde liegen, sondern ein **epistemologisches Diktum**, das die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung und

²³⁹ Kant 1995 a, B 132, S. 136, vgl. zum folgenden Zitat ebd., vgl. auch ebd. B 135, S. 138

²⁴⁰ Kant 1995 a, B 132 f., S. 136

²⁴¹ vgl. Kant 1995 a, A 109, S. 169; vgl. ebd. B 135, S. 138; vgl. zum Folgenden ebd. A 107 f., S. 167 f., und ebd. A 113, S. 172, vgl. auch ebd. A 111–114, S. 170–172

²⁴² Kant 1995 a, B 133, S. 137; vgl. zum folgenden Zitat ebd. B 408, S. 347; vgl. auch ebd. B 135, S. 138: "Ich bin mir also des identischen Selbst bewußt, in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer

Erkenntnis überhaupt erkennbar macht und das also unabhängig von empirischen Erkenntnissen auf seine Richtigkeit hin überprüft werden kann. Die Identität des Selbstbewusstseins ist ein **funktionales** oder strukturelles Merkmal des subjektiven Bewusstseins selbst, in ihr kommt das subjektive Bewusstsein als Instanz zum Vorschein, die die verschiedenen und zeitlich divergenten Erfahrungen und Wahrnehmungen einer Person als des Subjekts dieser Erfahrungen und Wahrnehmungen zusammenführt. Dabei aber kann die Identität des Selbstbewusstseins in ihrer synthetisierenden Funktion selbst gerade **nicht erfahren** werden, sie stellt weder einen empirischen Wahrnehmungs- oder Bewusstseinsinhalt noch einen mentalen Zustand noch eine **Eigenschaft** der Person dar, sondern eine notwendige epistemologische Bedingung von Wahrnehmung, Erkenntnis und Reflexion, von propositionalem, sprich gegenständlichem Wissen und der Gewährleistung und Reflexion von Gegenständen des Denkens *als etwas*. Wie die Äußerungen Kants, das Subjekt der Erfahrung könne sich der Identität seines Bewusstseins oder seines Selbst bewusst werden, genau zu verstehen sind, wird weiter unten noch einmal genauer erläutert werden. Wichtiger ist zunächst, dass diese **Identität des Selbstbewusstseins** keinesfalls mit der **Identität der Person** zusammenfällt, mit der Einheit also, die eine Person als ein inhaltlich bestimmtes und identifizierbares Wesen über Raum und Zeit hinweg bildet:

"Der Satz der Identität meiner selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewußt bin, ist ein ebensowohl in den Begriffen selbst liegender, mithin analytischer Satz; aber diese Identität des Subjekts, deren ich mir in allen seinen Vorstellungen bewußt werden kann, betrifft nicht die Anschauung desselben, dadurch es als Objekt gegeben ist, kann also auch nicht die Identität der Person bedeuten."²⁴³

Zur Feststellung der Identität von Personen sind – so Kant weiter – nicht analytische, sondern "synthetische Urteile, welche sich auf die gegebene Anschauung gründen, ... erfordert". Im Gegensatz also zu den analytischen Ableitungszusammenhängen, die der Entdeckung der Identität des Selbstbewusstseins zugrunde liegen, sind **Urteile über die Identität einer Person** über Raum und Zeit hinweg **empirischer Art**. Sie basieren auf konkreten Wahrnehmungs- und Erfahrungsprozessen, auf der ggf. kriterial angeleiteten Erkenntnis der faktischen raumzeitlichen Kontinuität eines

Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesamt *meine Vorstellungen* nenne, die *eine* ausmachen."

inhaltlich bestimmbar Wesens als eines empirischen Sachverhalts. Dieses Wesen ist also ganz anders verfasst als das Subjekt des Denkens, dem durch die transzendente Apperzeption seine vielfältigen Bewusstseinsinhalte *als die eigenen* vorgeführt und zu seinem Bewusstsein synthetisiert werden. Auch wenn das betroffene Subjekt des Denkens von der Identität seines Selbstbewusstseins eine Vorstellung oder ein Bewusstsein entwickeln kann (vgl. dazu unten), so ist dieses Bewusstsein doch ein irreduzibel subjektives, also streng in der erstpersönlichen Betrachterperspektive verankert. Die Identität der Person als raumzeitlich identifizierbares Wesen hingegen wird aus der Perspektive eines äußeren Beobachters festgestellt, und dieser Beobachter

"wird ... aus dem Ich, welches alle Vorstellungen zu aller Zeit in meinem Bewußtsein, und zwar mit völliger Identität, begleitet, ob er es gleich einräumt, doch noch nicht auf die objektive Beharrlichkeit meiner selbst schließen."²⁴⁴

Mit dem Satz der Identität des Selbstbewusstseins wird also – in Kants Worten – "nichts über die Art meines Daseins eröffnet", er enthält keine Angaben zu dem, der angesichts vielfältiger Wahrnehmungs- und Sinneseindrücke seiner selbst als denkend bewusst wird. An der transzendentalen Apperzeption und der Identität des Selbstbewusstseins wird vielmehr deutlich, dass sich Kant zufolge das **subjektive Bewusstsein** in der Verarbeitung und Vereinigung sinnlicher Eindrücke und empirischer Erfahrungen auf sich selbst bezieht und sich damit also durch eine **selbstreferenzielle Struktur** auszeichnet.²⁴⁵ Diese Selbstreferenz zeigt sich in der reinen oder ursprünglichen Apperzeption als einer Leistung, die der Verstand selbsttätig aus sich heraus vollzieht, sie findet also ungeachtet aller inhaltlich bestimmten Sinneseindrücke und konkreter Erfahrungen statt. Insofern stellt sie keine inhaltlich gefasste, sondern nur eine **formale Selbstreferenz** dar, sie bildet keinen Erkenntnis- oder Wahrnehmungszustand ab, in dem sich das Subjekt der Erfahrung selbst thematisiert, sie "realisiert sich ... nicht in Gestalt prädikativer Selbstzuschreibungen."

Zwischen der Selbstreferenz des subjektiven Bewusstseins und dem ausdrücklichen Selbstbewusstsein, dem expliziten Bezug auf sich selbst als Subjekt der eigenen

²⁴³ Kant 1995 a, B 408, S. 347, vgl. zum folgenden Zitat ebd. B 408, S. 347; vgl. zum Folgenden auch Sturma 2002 b, S. 215 f. und S. 219–223, vgl. auch Sturma 1998, S. 404 f.

²⁴⁴ Kant 1995 a, A 362 f., S. 371, vgl. zum folgenden Zitat ebd. B 421 Anmerkung, S. 349

²⁴⁵ vgl. zum Folgenden Sturma 2002 b, S. 212 f. und S. 215; zum folgenden Zitat ebd. S. 213; vgl. auch Sturma 1998, S. 402 und S. 404

mentalen Zustände und Aktivitäten, muss also deutlich unterschieden werden. Die Selbstreferenz, wie sie in der transzendentalen Apperzeption zum Ausdruck kommt, betrifft die grundlegende Bedingung der Möglichkeit gegenständlichen Bewusstseins und empirischer Erkenntnis überhaupt: Sie erlaubt es, dass das Individuum seine vielfältigen Sinnes- und Erfahrungseindrücke *als die eigenen* erkennt, sie **konstituiert also als formale Bedingung die numerische Identität des subjektiven Bewusstseins** durch seine zahlreichen raumzeitlich divergierenden Inhalte hinweg. Ohne die transzendente Apperzeption, die Selbstreferenz des subjektiven Bewusstseins, würden die singulären Erfahrungs- und Sinneseindrücke des Individuums unverbunden und unidentifiziert im subjektiven Bewusstsein verbleiben, gemäß eines Bewusstseinsmodells, das die Notwendigkeit der transzendentalen Apperzeption übersieht, "würde ich ein so vielfältiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, denen ich mir bewußt bin."²⁴⁶ Für Kant stellt also die transzendente Einheit der Apperzeption, wie sie durch die Selbstreferenzialität des subjektiven Bewusstseins geschaffen wird, einen Grundsatz dar, "welcher ... der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist":

"Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloß bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, *um für mich Objekt zu werden*, weil auf andere Art, und ohne diese Synthesis, das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde."²⁴⁷

Umgekehrt jedoch zeigt sich diese konstitutive Funktion der transzendentalen Apperzeption nur in der Verarbeitung und **Vereinigung sinnlicher Eindrücke und empirischer Erfahrungen** im subjektiven Bewusstsein selbst. Die synthetische Leistung, die durch die transzendente Apperzeption erbracht wird und in der die selbstreferenzielle Struktur des subjektiven Bewusstseins zutage tritt, ist also ihrerseits von dem mentalen Bezug auf Gegenstände der Erfahrung und des Bewusstseins abhängig:

"Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbinde, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst

²⁴⁶ Kant 1995 a, B 134, S. 137, vgl. zum folgenden Zitat ebd. B 135, S. 138; vgl. auch ebd. B 406, S. 346: "Nicht dadurch, daß ich bloß denke, erkenne ich irgend ein 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."

²⁴⁷ Kant 1995 a, B 138, S. 140; vgl. auch ebd. B 142, S. 142 und ebd. A 109–110, S. 169

vorstelle, d. i. die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich.²⁴⁸

So wie die transzendente Apperzeption resp. die Selbstreferenzialität des subjektiven Bewusstseins gegenständliche Wahrnehmung und Erkenntnis überhaupt ermöglicht, so ist die sinnliche empirische Erfahrung wiederum Bedingung für die synthetischen Leistungen des Verstands, die in der transzendentalen Apperzeption erbracht werden, muss Kant zufolge "das Mannigfaltige für die Anschauung noch vor der Synthesis des Verstandes, und unabhängig von ihr, gegeben sein". Der menschliche Verstand ist damit als etwas zu betrachten,

"der also für sich gar nichts erkennt, sondern nur den Stoff zum Erkenntnis, die Anschauung, die ihm durchs Objekt gegeben werden muß, verbindet und ordnet."²⁴⁹

In dieser konstitutiven Verschränkung zweier grundlegender epistemologischer Bedingungen ist ein durchgängiges Merkmal der Erkenntnistheorie Kants zu sehen, dessen genaue Erläuterung an dieser Stelle jedoch zu weit führen würde.²⁵⁰ Wichtig ist es hier zu bemerken, dass die **formale Selbstreferenz** des subjektiven Bewusstseins "immer schon **in andere Referenzverhältnisse** eingebunden"²⁵¹ ist und sich "nur als integraler Bestandteil von mentalen Akten oder Reflexionsprozessen zeigt". Sie und die Identität des Selbstbewusstseins, wie sie aller gegenständlichen Wahrnehmung und allem intentionalen, gerichteten Bewusstsein zugrunde liegen, treten also nur unter der Voraussetzung von Prozessen der Empfindung und Erfahrung selbst zutage:

"Die synthetische Leistung des Selbstbewußtseins ist Erfahrungsprozessen immanent und verbindet mannigfaltige Daten mentaler Akte, ohne selbst ein Datum zu sein."²⁵²

Diese konstitutive Funktion der ursprünglichen, reinen Apperzeption und der Selbstreferenzialität des subjektiven Bewusstseins kommt nun Kant zufolge im "**Ich denke**" zum Ausdruck, einer Vorstellung, "die alle andere muß begleiten können,

²⁴⁸ Kant 1995 a, B 133, S. 137, vgl. zu dem folgenden Zitat ebd. B 145, S. 144

²⁴⁹ Kant 1995 a, B 145, S. 145

²⁵⁰ vgl. z. B. Kant 1995 a, A 96–130, S. 160–182, oder ebd. B 149–169, S. 147–159; vgl. dazu auch Sturma 1985, Kapitel II, S. 30–56

²⁵¹ Sturma 2002 b, S. 212; vgl. zum folgenden Zitat ebd. S. 213

²⁵² Sturma 1998, S. 404

und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist"²⁵³ Die subjektive Selbstgewissheit des cartesischen "Ich denke" hat bei Kant also nicht den Status einer gegenständlichen, erfahrungsbedingten Erkenntnis. Das "Ich denke" zeigt vielmehr an, dass das Subjekt aller Wahrnehmungs- und Bewusstseinszustände ein **numerisch identisches** ist, dass also die transzendente Apperzeption eine notwendige Bedingung aller Erfahrung und Erkenntnis überhaupt bildet. Soweit ein Subjekt sich diese Notwendigkeit vor Augen führt, macht es sich die **Bedingungen der Möglichkeit seines Denkens** und seiner gegenständlichen Wahrnehmung überhaupt bewusst. Was also im "Ich denke" zutage tritt, ist das rein formal bestimmte, bloße Bewusstsein selbst als ein methodisches Apriori, als "die Form eines jeden Verstandesurteils".²⁵⁴ Das "Ich denke" stellt bei Kant keinen Zustand expliziten Selbstbewusstseins dar, aus dem man ein denkendes Ich oder ein Subjekt des Bewusstseins als alle Erkenntnis und Reflexion vollziehende Instanz ableiten könnte. Das "Ich" des "Ich denke" lässt sich vielmehr nur als ein **logisches** oder rein logisch bestimmtes Subjekt begreifen, als

"transzendentales Subjekt der Gedanken ... welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können."²⁵⁵

Aus dem "Ich denke" kann man also **keinesfalls** ein Ich als **Subjekt des Denkens** abstrahieren, das der Wahrnehmung oder der Selbsterkenntnis erschlossen wäre und dessen Identität über Raum und Zeit hinweg im Rekurs auf die von der transzendentalen Apperzeption geschaffene Identität des Selbstbewusstseins zu erläutern wäre. Dies ist ein sehr wichtiger Punkt, den man auf jeden Fall im Auge behalten sollte. Aus dem "Ich denke" lässt sich keinesfalls ein Ich reifizieren oder die Vorstellung einer raumzeitlich persistierenden Bewusstseinsinstanz oder Seeleneinheit ableiten, im Rekurs auf die man womöglich die diachrone Identität einer Person als Kontinuität des subjektiven Bewusstseins erläutern könnte. Kant zufolge ist im Gegenteil

"(d)as Bewußtsein meiner selbst in der Vorstellung *Ich* ... gar keine Anschauung, sondern eine bloß *intellektuelle* Vorstellung der Selbsttätigkeit eines denkendes Subjekts."²⁵⁶

²⁵³ Kant 1995 a, B 132, S. 136, vgl. ebd. B 137, S. 139, vgl. zum Folgenden ebd. B 132, S. 136

²⁵⁴ Kant 1995 a, B 406, S. 345, vgl. zum Folgenden ebd. B 407, S. 346

²⁵⁵ Kant 1995 a, B 404, S. 344

²⁵⁶ Kant 1995 a, B 278, S. 256 f.

Der subjektive, im "Ich denke" stattfindende Bezug auf sich selbst bringt Kant zufolge also nur eine "einfache und für sich selbst **an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich**"²⁵⁷ zutage, "von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein **bloßes Bewußtsein**, das alle Begriffe begleitet." Ein solches, rein formal bestimmtes Bewusstsein ist frei von allen raumzeitlichen Bestimmungen, die der Postulierung eines gegenständlich *als etwas* identifizierbaren Ichs oder eines substanzuell verfassten Subjekts des Denkens zugrunde liegen würden. In deutlicher Abgrenzung dazu

"haben wir aber in der inneren Anschauung gar nichts Beharrliches, denn das Ich ist nur das Bewußtsein meines Denkens; also fehlt es uns auch, wenn wir bloß beim Denken stehen bleiben, an der notwendigen Bedingung, den Begriff der Substanz, d. i. eines für sich bestehendes Subjekts, auf sich selbst als denkend Wesen anzuwenden".²⁵⁸

Eine gegenständliche subjektive Selbsterkenntnis lässt sich aus dem "Ich denke" heraus also nicht entwickeln, allenfalls das Wissen, dass das eigene Bewusstsein bei aller gegenständlichen Erkenntnis und auch im Fall subjektiver Introspektion und expliziten Selbstbewusstseins bestimmten **Gesetzen des Denkens** unterworfen ist, die jedoch wiederum allein **logischer**, nicht empirischer Natur sind:

"Also erkenne ich mich selbst nicht dadurch, daß ich mich meiner als denkend bewußt bin, sondern wenn ich mir die Anschauung meiner selbst, als in Ansehung der Funktionen des Denkens bestimmt, bewußt bin. Alle Modi des Selbstbewußtseins im Denken, an sich, sind daher noch keinen Verstandesbegriffe von Objekten (Kategorien), sondern bloß logische Funktionen, die dem Denken gar keinen Gegenstand, mithin mich selbst auch nicht als Gegenstand, zu erkennen geben."²⁵⁹

Was insofern im "Ich denke" zutage tritt, sind die allein logischen Bedingungen der Möglichkeit des Selbstbewusstseins und der subjektiven Introspektion, weder eine Erkenntnis seiner selbst als des Subjekts des eigenen intentionalen Bewusstseinsbezugs noch eine explizite Selbsterkenntnis:

²⁵⁷ Kant 1995 a, B 404, S. 344; vgl. zum folgenden Zitat ebd., vgl. zum Folgenden auch Sturma 2002 b, S. 210 und S. 213

²⁵⁸ Kant 1995 a, B 413 f., S. 349 f.

²⁵⁹ Kant 1995 a, B 406 f., S. 346

"Nicht das Bewußtsein des *Bestimmenden*, sondern nur das des *bestimmbaren* Selbst, d. i. meiner inneren Anschauung (sofern ihr Mannigfaltiges der allgemeinen Bedingung der Einheit der Apperzeption im Denken gemäß verbunden werden kann) ist ihr Objekt."²⁶⁰

Dass sich im "Ich denke" allein das **logische Subjekt** des Denkens der philosophischen Analyse eröffnet, hat seinen Grund in der konstitutiven Verschränkung von transzendentaler Apperzeption und gegenständlichem Bezug auf Objekte des Denkens und der Wahrnehmung.²⁶¹ Gegenständliches Bewusstsein, propositionale Erkenntnis und prädikative Spezifikation von Objekten der Wahrnehmung *als etwas* kommen nur durch die synthetische Leistung der transzendentalen Apperzeption zustande, durch die Selbstreferenz des subjektiven Bewusstseins. In ihrer synthetischen und konstitutiven Funktion jedoch ist die transzendente Apperzeption auf inhaltlich bestimmtes Bewusstsein *von etwas*, **auf gegenständliche Wahrnehmung** angewiesen. Im Fall expliziter Selbstwahrnehmung oder introspektiver Selbsterkenntnis also muss das Subjekt des Denkens über gehaltvolle inhaltliche Erfahrungen seiner selbst als Objekt der eigenen Wahrnehmung oder Erkenntnis verfügen, damit es sich erst als "*Bestimmendes*", als Subjekt des eigenen Selbstbezugs, konstituieren und sich in dieser Funktion seiner selbst bewusst werden kann. Ohne gehaltvolle, inhaltlich bestimmte Selbstwahrnehmung und -erfahrung kommt also dem Subjekt des Denkens allein der Status als ein bloß logisch notwendiges, "*bestimmbares* Selbst" zu, das der empirischen, raumzeitlichen Verortung und der prädikativen Spezifizierung gegenüber offen sein kann und muss.²⁶²

Dennoch – so Kant weiter – ist der Satz "Ich denke" als ein **empirischer Satz** anzusehen.²⁶³ – Wie ist dies zu verstehen, wo doch das Subjekt des Bewusstseins im "Ich denke" gerade nicht als empirisch bestimmbares, raumzeitlich verortbares Subjekt der Wahrnehmung und Erkenntnis in Erscheinung treten können soll? – Verständlich wird diese Aussage, wenn man sich die Zusammenhänge vor Augen

²⁶⁰ Kant 1995 a, B 407, S. 346; im Text heißt es: "Nicht das Bewußtsein des *Bestimmenden*, sondern nur **die** des *bestimmbaren* Selbst" (fette Hervorhebung von mir, J. F.); zugleich wird darauf verwiesen, dass es in der Akademie-Ausgabe "**das** des *bestimmbaren* Selbst" lautet (fette Hervorhebung von mir, J. F.). Der besseren Verständlichkeit halber wurde hier auf diese Formulierung zurückgegriffen

²⁶¹ vgl. zum Folgenden Sturma 1998, S. 407, auch Kant 1995 a, B 157 f., S. 152 f. und ebd. B 407 f., S. 346 f.

²⁶² vgl. Sturma 2002 b, S. 213: "Kants Version des cartesischen 'ich denke' kann seiner Bedeutung nach nicht in ihre sprachlichen Elemente zerlegt werden. Die Semantik von 'ich' erschließt sich nicht ohne die von 'denken' – und umgekehrt."

führt, die durch Kants Analysen des "Ich denke" eröffnet werden. Zunächst ist in der transzendentalen Apperzeption, in der Synthese aller gehaltvollen Erfahrungen zu einem einzigen identischen Bewusstsein, eine notwendige Bedingung der Möglichkeit von gegenständlicher Erkenntnis und intentionalem, propositional verfasstem Bewusstsein zu sehen. Umgekehrt jedoch kann nur unter der Voraussetzung tatsächlich stattfindender empirischer Wahrnehmung und Erfahrung gesagt werden, dass die Identität des Selbstbewusstseins, die durch die transzendente Apperzeption gestiftet wird, notwendig vorliegen muss. Als Figur, in der die transzendente Einheitsstiftung des subjektiven Bewusstseins ihren Ausdruck findet, tritt also auch das "Ich denke" **nur im Angesicht gehaltvoller empirischer Wahrnehmung und Erkenntnis** zutage und es ist eine Bedingung der Möglichkeit, das "Ich denke" als ein rein formales, logisches Konstrukt zu entwickeln, das sich das Subjekt des Bewusstseins wahrnehmend oder erkennend auf inhaltlich bestimmte Objekte der empirischen Erfahrung bezieht. In diesem Sinn und um diese Notwendigkeit des empirischen Gegenstandsbezugs auszudrücken, bezeichnet Kant nun das "Ich denke" als einen **empirischen Satz**.

Mit dieser Bezeichnung verlässt er die Ebene der logischen und epistemologischen Analysen des subjektiven Bewusstseins, mit dem Hinweis, dass das subjektive Bewusstsein sich nur in kontextualisierter Form, also in Anbetracht empirischer Wahrnehmung und Erfahrung, vollständig erschließt, vollzieht sich hier der Übergang von der reinen Erkenntnistheorie Kants zur philosophischen Psychologie und der Ontologie der Person.²⁶⁴ Insofern ist an der Charakterisierung des "Ich denke" als eines empirischen Satzes auch ablesbar, dass beide Disziplinen unauflösbar miteinander verwoben sind und dass sich das **subjektive Bewusstsein** nur durch den **Zusammenschluss irreduzibel subjektiver**, empirisch nicht zugänglicher und solcher Momente erläutern lässt, die der objektiven, **empirischen Wahrnehmung und Erfahrung** erschlossen sind. Gleichzeitig wird anhand dieser Charakterisierung deutlich, mit welchen Argumenten er genau das **cartesische Vorgehen kritisiert**, aus der unmittelbaren Selbstgewissheit des "Ich denke" heraus auf die Existenz eines raumzeitlich identifizierbaren Subjekts des Denkens zu schließen. Ausgangspunkt dieser Kritik ist die Notwendigkeit, mit der faktische Prozesse oder Zustände der empirischen Wahrnehmung und Erfahrung gegeben

²⁶³ vgl. Kant 1995 a, B 428, S. 359, vgl. ebd. B 422 Anmerkung, S. 355, und ebd. B 420, S. 354, vgl. zum Folgenden Sturma 2002 b, S. 216 f.

sein müssen, damit in ihnen durch das "Ich denke" die logischen Bedingungen verdeutlicht werden können, unter denen alles gegenständliche Bewusstsein und alle subjektive Introspektion steht:

"Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt, würde der Actus, Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung, oder des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens."²⁶⁵

Im Fall empirischer Wahrnehmung und Erfahrung allein lässt sich die transzendente Apperzeption als die synthetische Vereinigung aller sinnlichen Eindrücke und Empfindungen, denen das Subjekt ausgesetzt ist, bestimmen, nur dann tritt sie in ihrer Funktion hervor, dem Subjekt des Denkens die vielfältigen **Inhalte seines Bewusstseins als die eigenen** vorzuführen, als Inhalte eines einzigen, numerisch identischen Bewusstseins. Dem "Ich denke" als des Abbilds dieser synthetischen Vereinigung liegt also eine Begegnung des Subjekts des Denkens mit sich selbst zugrunde, eine Begegnung, durch die das Subjekt des Denkens in die Lage versetzt wird, sich seiner selbst als einheitlichem identischem Subjekt all seiner raumzeitlich divergierenden Sinnes- und Erfahrungseindrücke bewusst zu werden. Diese Erkenntnis wiederum – so Kant weiter – läuft auf ein **Bewusstsein der eigenen Existenz** hinaus:

"Dagegen bin ich mir meiner selbst in der transzendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption, bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur daß ich bin."²⁶⁶

In der Erkenntnis seiner selbst als numerisch identischen Subjekts der eigenen mentalen Aktivitäten und Zustände fallen also Bewusstsein des eigenen Denkens ("Ich denke") und Bewusstsein der eigenen Existenz ("Ich bin") zusammen. Voraussetzung dafür ist, dass das subjektive Bewusstsein sich im Angesicht vielfältiger, raumzeitlich divergierender empirischer Wahrnehmungs- und Erfahrungseindrücke, in der transzendentalen Vereinigung ihrer zu einem einheitlichen numerisch identischen Bewusstsein, dem eigenen Bewusstsein, selbst begegnet. Als empirische Bestimmungen ermöglichen die vielfältigen Erfahrungs-

²⁶⁴ vgl. Sturma 2002 b, S. 216 und S. 218, Sturma 1998, S. 405 f.

²⁶⁵ Kant 1995 a, B 423 Anmerkung, S. 356

²⁶⁶ Kant 1995 a, B 157, S. 152

und Wahrnehmungseindrücke eine Verortung des Subjekts des Denkens in Raum und Zeit, insofern können

"Identität des Selbstbewußtseins und Existenz desjenigen, der sich in einem Bewußtseinszustand befindet, ... nur in der Perspektive der Bestimmbarkeit des Daseins intern aufeinander bezogen werden. Ist die Bestimmbarkeit gegeben, schließt der Satz 'ich denke' den Satz 'ich existiere' analytisch mit ein".²⁶⁷

Diese **Notwendigkeit faktisch stattfindender Wahrnehmungs- und Erfahrungsprozesse** kommt in der Charakterisierung des "Ich denke" als eines **empirischen Satzes** zum Ausdruck, mit der jedoch – um es noch einmal deutlich zu machen – nicht gemeint sein kann, dass die Erkenntnis seiner selbst als numerisch identischen Subjekts der eigenen Bewusstseinsinhalte eine empirische gegenständliche Erkenntnis darstellt. Entsprechend ist auch das sich im Vollzug mentaler Aktivitäten eröffnende Bewusstsein des eigenen Daseins **nicht so zu verstehen**, als ob das Subjekt des Denkens **selbstgewiss der eigenen Existenz** gewahr werden würde. Genau dieser cartesische Schluss soll mit der Charakterisierung des "Ich denke" als eines empirischen Satzes nicht gezogen werden. Aus dem "Ich denke" als dem Abbild der Bedingung der Möglichkeit des Denkens und der gegenständlichen Wahrnehmung überhaupt lässt sich das "Ich bin" vielmehr nur als Vorstellung ableiten, die als "ein Denken, nicht ein Anschauen"²⁶⁸ begriffen werden muss und der entsprechend **keine gegenständliche Selbsterkenntnis** oder eine inhaltlich gefasste Wahrnehmung seiner selbst als spezifisch verfassten Individuums oder Person zugrunde liegt.²⁶⁹ Mit dem "Ich bin" ist – so Kant weiter – "noch gar nichts Mannigfaltiges gegeben," das Gegenstand der empirischen Anschauung oder Wahrnehmung sein könnte, sie läuft vielmehr auf die bloß formale Feststellung "**Ich existiere denkend**"²⁷⁰ hinaus. Durch diese Feststellung – führt Kant erläuternd aus – "will ich mich meiner selbst aber nur als denkend bewußt werden",

²⁶⁷ Sturma 2002 b, S. 216 f., vgl. Sturma 1998, S. 406

²⁶⁸ Kant 1995 a, B 157, S.152; vgl. ebd. B 423 Anmerkung, S. 356: "Denn es ist zu merken, daß, wenn ich den Satz: ich denke, einen empirischen Satz genannt habe, ich dadurch nicht sagen will, das Ich in diesem Satze sei empirische Vorstellung; vielmehr ist sie rein intellektuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört."

²⁶⁹ vgl. Kant 1995 a, B 158 f., S. 152 f.; vgl. zum folgenden Zitat ebd. B 138, S. 140

²⁷⁰ Kant 1995 a, B 420, S. 354. vgl. auch ebd. B 428, S. 359; vgl. zum folgenden Zitat ebd. B 429, S. 360

"(d)adurch stelle ich mich mir selbst vor, weder wie ich bin, noch wie ich erscheine, sondern ich denke mich nur wie ein jedes Objekt überhaupt, von dessen Art der Anschauung ich abstrahiere".²⁷¹

Gegenüber Descartes macht Kant entsprechend geltend, dass das "Ich denke" allenfalls einen Blick auf das **logische Subjekt des Denkens** eröffnet, nicht aber die Möglichkeit, eine empirische Ableitung vorzunehmen und Aussagen über die raumzeitlich bestimmte Existenz der eigenen Person zu treffen:

"Der Satz: Ich denke, wird aber hierbei nur problematisch genommen; nicht sofern er eine Wahrnehmung von meinem Dasein enthalten kann (das kartesische cogito, ergo sum), sondern seiner bloßen Möglichkeit nach, um zu sehen, welche Eigenschaften aus diesem so einfachen Satze auf das Subjekt desselben (es mag dergleichen nun existieren oder nicht) fließen mögen."²⁷²

Descartes' grundsätzlicher Fehler besteht nach Kants Analysen darin, zu übersehen, dass das "Ich denke" das "Ich bin" zwar impliziert, diese Implikation jedoch eine **analytische Erkenntnis** darstellt und keine, der eine unmittelbare empirische Erfahrung zugrunde liegt. Zwar lässt sich die analytische Erkenntnis der Konvergenz von Denken und Existenz im subjektiven Bewusstsein nur unter der Voraussetzung empirischer Wahrnehmungs- und Erfahrungsprozesse gewinnen, doch kann ihr damit nicht selbst der Charakter einer empirischen Erkenntnis zugesprochen werden. Die Konvergenz von Denken und Existenz im subjektiven Bewusstsein lässt sich vielmehr nur deswegen zur Formel "Ich existiere denkend" zusammenfassen, weil diese Synthese auf einem **analytischen Ableitungszusammenhang** beruht, **nicht auf einem empirischen Urteil**.²⁷³ In Kants Formel stellt die Bestimmung der Existenz des Subjekts des Denkens also keine inhaltliche Zuschreibung oder prädikative Selbstidentifikation als raumzeitlich spezifizierbares Wesen dar. Über die tatsächliche, raumzeitlich spezifizierbare Existenz eines Subjekts des Denkens kann vielmehr nur unmittelbar aufgrund empirischer Wahrnehmungs- und Erfahrungsprozesse geurteilt werden. Trotzdem Kant also das "Ich denke" als einen empirischen Satz vorstellt, darf seine analytische Fundierung resp. die Tatsache, dass es die Form oder den Status eines analytischen Urteils innehat, nicht übersehen werden. Als analytische Bestimmung aber ist Existenz von der modalen Bestimmung

²⁷¹ Kant 1995 a, B 429, S. 359, vgl. ebd. B 429, S. 360: "Im Bewußtsein meiner selbst beim bloßen Denken bin ich das *Wesen selbst*, von dem mir aber freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben ist."

²⁷² Kant 1995 a, A 347/B 405, S. 345

²⁷³ vgl. zum Folgenden Sturma 2002 b, S. 216 f., und Sturma 1998, S. 406

der Möglichkeit nicht zu unterscheiden, also kein Prädikat, aus dem heraus auf das tatsächliche Dasein von Gegenständen der Erfahrung geschlossen werden kann.

"Ich kann aber nicht sagen: alles, was denkt, existiert; denn da würde die Eigenschaft des Denkens alle Wesen, die sie besitzen, zu notwendigen Wesen machen. Daher kann meine Existenz auch nicht aus dem Satze, Ich denke, als gefolgt angesehen werden, wie Cartesius dafür hielt ..., sondern ist mit ihm identisch."²⁷⁴

Mit seiner Kritik an Descartes will Kant nun keineswegs die **Möglichkeit subjektiver Selbstgewissheit** leugnen, auch Kant zufolge wird derjenige, der die eigenen mentalen Aktivitäten wahrnimmt, sich ihrer unmittelbar zweifelsfrei und irrturnsresistent bewusst. Kants Ziel ist es vielmehr zu zeigen, dass sich aus der Selbstgewissheit, die im "Ich denke" zum Ausdruck kommt, keine ontologisch bedeutsamen Aussagen über die Existenz des Subjekts des Denkens oder der eigenen Person schlussfolgern lassen.²⁷⁵ Was sich dem selbstgewissen Subjekt des Bewusstseins im "Ich denke" erschließt, bezeichnet er als **unbestimmte empirische Anschauung**. Der Satz "Ich denke" resp. "Ich existiere denkend"

"drückt eine unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung, aus (mithin beweiset er doch, daß schon Empfindung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existentialsatz zum Grunde liege), geht aber der Erfahrung vorher, die das Objekt der Wahrnehmung durch die Kategorie der Zeit bestimmen soll, und die Existenz ist hier noch keine Kategorie, als welche nicht auf ein unbestimmt gegebenes Objekt, sondern nur ein solches, davon man einen Begriff hat, und wovon man wissen will, ob es außer diesem Begriffe gesetzt sei, oder nicht, Beziehung hat. Eine unbestimmte Wahrnehmung bedeutet hier nur etwas reales, das gegeben worden, und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht der Erscheinung, auch nicht als Sache an sich (Noumenon), sondern als etwas, was in der Tat existiert, und in dem Satz ich denke, als ein solches bezeichnet wird."²⁷⁶

Nun ist diese Bezeichnung einer unbestimmten empirischen Anschauung oder Wahrnehmung nicht einfach zu deuten, schon allein der Formulierung nach stellt sie einen in sich selbst widersprüchlichen Begriff dar.²⁷⁷ Dennoch kann man sie so lesen, dass Kant mit ihr die **Unmittelbarkeit und Kriterienlosigkeit subjektiver Selbstgewissheit** zum Ausdruck bringen und damit deutlich machen möchte, dass

²⁷⁴ Kant 1995 a, B 422 Anmerkung, S. 357 f.

²⁷⁵ vgl. Sturma 2002 b, S. 217

²⁷⁶ Kant 1995 a, B 422 Anmerkung, S. 356

²⁷⁷ vgl. Sturma 2002 b, S. 218, vgl. zum Folgenden ebd.

"das, was im Selbstbewußtsein (im "Ich denke" resp. im "Ich existiere denkend", J. F.) gedacht wird, nicht im herkömmlichen Sinne ein intentionales Korrelat kognitiven Bewußtseins, aber auch nicht nichts ist."²⁷⁸

Insofern kann hier der Begriff eines "Quasi-Objekts des Selbstbewußtseins" angewandt werden, eines Bewusstseinsobjekts also, das den Bezugspunkt selbstbezoglicher Wahrnehmung und Erkenntnis bildet, aber weder im starken noch im schwachen Wortsinn ein "Objekt" darstellt, einen raumzeitlich und kriterial identifizierbaren Gegenstand des expliziten intentionalen Bewusstseinsbezugs oder der subjektiven Erfahrung. Was sich als unbestimmte empirische Anschauung dem subjektiven Bewusstsein erschließt, ist das unmittelbare Gegebensein von mentalen Zuständen und Aktivitäten *als den eigenen*, die irreduzibel subjektive und kriterienlose Vertrautheit, die ein Individuum den Inhalten seines Bewusstseins entgegenbringt.

Gleichzeitig wird an der Bezeichnung "unbestimmte *empirische* Anschauung" deutlich, dass – wie bereits oben dargelegt – die transzendente Apperzeption nur dann das Bewusstsein des "Ich denke" resp. des "Ich existiere denkend" ermöglicht, wenn das Subjekt des Bewusstseins sinnlichen Wahrnehmungs- und Erfahrungseindrücken ausgesetzt ist und sie dem subjektiven Bewusstsein *als die eigenen* vorführen kann. Man stößt hier also wiederholt auf die **selbstreferenzielle Struktur**, die das subjektive Bewusstsein auszeichnet, vor allem wird aber deutlich, warum diese selbstreferenzielle Struktur **notwendig vorliegen** muss: Sie allein ermöglicht es, dass zwischen der irrumsresistenten und kriterienlosen subjektiven Selbstgewissheit, wie sie in der unbestimmten empirischen Anschauung zutage tritt, und einer expliziten Selbsterkenntnis, dem Bewusstsein seiner selbst als eines raumzeitlich identifizierbaren Wesens und Subjekts des eigenen Denkens, eine Verbindung besteht. Würden diese beiden Typen des Wissens um sich selbst nicht zueinander in Bezug gesetzt werden können, "würde das Phänomen des Bewußtseins der Konstruktion nach auseinanderfallen."²⁷⁹

Auf unmittelbare und unbestimmte Art ist das Subjekt des Bewusstseins nun auch **mit der eigenen Identität vertraut**, mit der Tatsache, dass es selbst das einzige, numerisch identische Subjekt seiner eigenen zahlreichen und raumzeitlich

²⁷⁸ Sturma 2002 b, S. 218, vgl. zum Folgenden ebd., vgl. Sturma 1985, S. 90–93

divergierenden Bewusstseinszustände und -aktivitäten bildet. Die Selbstgewissheit, die im "Ich denke" resp. im "Ich existiere denkend" zum Ausdruck kommt, äußert sich also auch als ein Bewusstsein seiner selbst als des einheitlichen und über Raum und Zeit hinweg persistierenden Subjekts der eigenen mentalen Zustände und Aktivitäten.²⁸⁰ Die Identität, von der hier die Rede ist, ist nun **nicht** die Identität des Subjekts des Denkens als eines raumzeitlich identifizierbaren Wesens, ist **nicht** die objektiv und empirisch feststellbare **Identität der Person**. Die Grundlage des hier angesprochenen Bewusstseins der eigenen Identität bildet vielmehr die **Identität des Selbstbewusstseins**, die durch die transzendente Apperzeption geschaffene Einheit des subjektiven Bewusstseins. Wie oben bereits kurz dargelegt, spricht Kant an einigen Stellen davon, dass sich das Subjekt des Denkens der Identität des Selbstbewusstseins bewusst werden resp. von ihr eine Vorstellung entwickeln könnte.²⁸¹ Auf genau diese Äußerungen wird hier Bezug genommen, gemeint ist hier ein Identitätsbewusstsein oder die Entwicklung von Vorstellungen der eigenen Identität, die sich ausschließlich in einem **inneren Sinn** vollzieht und ohne dass objektive Identifikationskriterien zur Anwendung kommen.²⁸²

"Wenn ich die numerische Identität eines äußeren Gegenstands durch Erfahrung erkennen will, so werde ich auf das Beharrliche derjenigen Erscheinung, worauf, als Subjekt, sich alles Übrige als Bestimmung bezieht, Acht haben und die Identität von jenem in der Zeit, da dieses wechselt, bemerken. Nun aber bin ich ein Gegenstand des inneren Sinnes und alle Zeit ist bloß die Form des inneren Sinnes. Folglich beziehe ich alle und jede meiner sukzessiven Bestimmungen auf das numerisch-identische Selbst, in aller Zeit, d. i. in der Form der inneren Anschauung meiner selbst. Auf diesem Fuß müßte die Persönlichkeit der Seele nicht einmal geschlossen werden, sondern als ein völlig identischer Satz des Selbstbewußtseins in der Zeit angesehen werden, und das ist auch die Ursache, weswegen er a priori gilt. Denn er sagt wirklich nichts mehr, als in der ganzen Zeit, darin ich meiner denkend bewußt bin, bin ich mir dieser Zeit, als zur Einheit meines Selbst gehörig, bewußt, und es ist einerlei, ob ich sage: diese ganze Zeit ist in mir, als individueller Einheit, oder ich bin, mit numerischer Identität, in aller dieser Zeit befindlich."²⁸³

²⁷⁹ Sturma 2002 b, S. 217

²⁸⁰ vgl. Sturma 2002 b, S. 222 : "Selbstgewißheit äußert sich zunächst als Selbstbewußtsein über die Zeit hinweg."

²⁸¹ vgl. Kant 1995 a, B 133, S. 137; vgl. ebd. B 408, S. 347; vgl. auch ebd. B 135, S. 138

²⁸² vgl. Sturma 2002 b, S. 221

²⁸³ Kant 1995 a, A 361 f., S. 371

Es würde an dieser Stelle zu weit führen, auf die epistemologischen Einzelheiten der Bestimmung des inneren Sinns, von dem Kant hier spricht, weiter einzugehen.²⁸⁴

Wichtiger ist, dass der selbstgewisse und kriterienlose Bezug zur eigenen Identität, wie er sich durch den inneren Sinn vollzieht, das irreduzibel subjektive Bewusstsein der eigenen Einheit über Raum und Zeit hinweg, für Kant ein Merkmal ist, das insbesondere **Personen** auszeichnet:

" Was sich der numerischen Identität seiner selbst in verschiedenen Zeiten bewußt ist, ist so fern eine Person."²⁸⁵

Mit diesem Satz nimmt Kant nicht auf Bestimmungen einer Person als raumzeitlich identifizierbarer Entität Bezug, die hier angesprochene Identität ist nicht die Identität der Person als eines Wesens, dessen kontinuierliche Existenz über Raum und Zeit hinweg es anhand von Identitätskriterien objektiv festzustellen oder zu überprüfen gilt. Das Zitat kann vielmehr verdeutlichen, dass Personen Kant zufolge Wesen sind, die sich selbstgewiss und irrtumsresistent auf sich selbst beziehen können und also über eine irreduzibel subjektive **Erlebnisperspektive** verfügen, aus der heraus sie in der Lage sind, sich als über die Zeit hinweg identische zu begreifen.²⁸⁶

Diese Erlebnisperspektive macht sich an einer bestimmten **Position in Raum und Zeit** fest, verankert also die Erlebnisse einer Person im empirischen Bereich äußerer Erfahrung. Als spezifisch verfasstes Wesen ist sich eine Person also nur im Angesicht äußerer Sinnes- und Wahrnehmungseindrücke erschlossen, die Irreduzibilität subjektiven Erlebens, die Selbstgewissheit, mit der eine Person zu sich und zu ihren Bewusstseinsinhalten und -zuständen Zugang hat, sind also von der Eingebundenheit des Erlebens der Person in empirische Kontexte abhängig. Diese Abhängigkeit spiegelt sich auch in der **internen Verfassung des subjektiven Bewusstseins** selbst – und gerade darin ist die besondere Leistung der Konzeptionen Kants zu sehen: In ihrer synthetischen Funktion sind die transzendentale Apperzeption und die von ihr geschaffene Identität des Selbstbewusstseins darauf angewiesen, dass sich das Subjekt des Bewusstseins auf Gegenstände der äußeren Wahrnehmung und Erfahrung bezieht. Die subjektive Selbstgewissheit des "Ich

²⁸⁴ vgl. dazu Kant 1995 a, B 139, S. 141, ebd. B 140, S. 141, ebd. B 157, S. 152f, und ebd. B 158f, S. 153; vgl. zum inneren Sinn auch Sturma 1985, 79–82;

²⁸⁵ Kant 1995 a, A 361, S. 370, dazu auch vgl. ebd. A 362: "Die Identität der Person ist also in meinem Bewußtsein unausbleiblich anzutreffen."

existiere denkend" und das irrturnsresistente Bewusstsein der eigenen Identität, wie sie auf der Identität des Selbstbewusstseins basieren, sind also keine solipsistischen Aktivitäten in einer rein subjektiv zugänglichen Erlebniswelt, sondern abhängig von der kontextualen Anbindung subjektiven Selbstbezugs an eine subjektunabhängige Welt der äußeren Wahrnehmung und Erfahrung:

"Freilich ist die Vorstellung: *ich bin*, die das Bewußtsein ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Existenz eines Subjekts in sich schließt, aber noch keine *Erkenntnis* desselben, mithin auch nicht empirische, d. i. Erfahrung; denn dazu gehört, außer dem Gedanken von etwas Existierendem, noch Anschauung und hier innere, in Ansehung deren, d. i. der Zeit, das Subjekt bestimmt werden muß, wozu durchaus äußere Gegenstände erforderlich sind, so, daß folglich innere Erfahrung selbst nur mittelbar und nur durch äußere möglich ist."²⁸⁷

Jene besondere ersrpersönliche Perspektive, die eine Person auf sich hat und gegenüber der äußeren Welt einnimmt, ist nun keineswegs allein unter theoretischen, sondern auch unter den Gesichtspunkten der **praktischen Philosophie** relevant: Sie stellt eine Instanz dar, die im umfassenden Sinn

"die Betroffenheit von Zuständen oder Ereignissen anzeigt und konkrete Handlungsoptionen wahrnimmt oder ausschlägt."²⁸⁸

Gerade als Wesen, die sich und die Welt aus einem solchen spezifisch subjektiven Blickwinkel heraus wahrnehmen, sind Personen praktisch bestimmt, als reflektierende und selbstbestimmt handelnde Individuen, die für ihr Verhalten vernünftige Gründe finden können. Die besondere Leistung Kants liegt nun darin, diese (potenziell praktischen) Implikationen des personalen Daseins auf bewusstseinsphilosophischer Ebene zu verankern und zu begründen:

"Selbstbewußtsein zeigt an, daß die Erlebnisperspektive einer Person eine Perspektive *innerhalb* der Welt äußerer Reflexion ist. Indem sich eine Person Zustände zuschreibt, erlebt sie sich und anderes *in* der Welt. Dementsprechend ist der Ort, den eine Person in der subjektunabhängigen Welt einnimmt, in ihren Selbstverhältnissen bereits enthalten."²⁸⁹

²⁸⁶ vgl. zum Folgenden Sturma 2002 b, S. 219 f.

²⁸⁷ Kant 1995 a, B 277, S. 256, vgl. B 158 f., S. 153

²⁸⁸ Sturma 2002 b, S. 220, vgl. zum Folgenden ebd.

²⁸⁹ Sturma 2002 b, S. 220

Um zusammenzufassen: Ausgangspunkt der Erläuterung der Konzeptionen Kants war die Frage, wie sich die Identität von Personen als Einheit oder Kontinuität des individuellen Bewusstseins erläutern lässt, ohne einer zirkulären Argumentation anheim zu fallen und ohne auf metaphysische Voraussetzungen und substanztheoretische Parameter zurückzugreifen. Obwohl **Lockes** Überlegungen zur personalen Identität eine Quelle zahlreicher wertvoller Anregungen darstellen, muss sein Versuch, eine solche Erläuterung vorzulegen, wie u. a. die Kritik von Leibniz zeigt, aufgrund der Zirkularität der dabei praktizierten Argumentationsstrategie als unzureichend angesehen werden. **Leibniz** seinerseits wies auf die interne Dynamik hin, der das subjektive Bewusstsein unterliegt, und legte damit den Grundstein für eine nicht-zirkuläre Erläuterung der Identität von Personen als der Kontinuität des subjektiven Bewusstseins. Da Leibniz' Überlegungen jedoch auf substanztheoretischen und metaphysischen Prämissen basieren, stellen sie gleichzeitig gegenüber dem empiristisch geprägten Ansatz Lockes einen theoriegeschichtlichen Rückschritt dar. Vor diesem Hintergrund besteht eine besondere Leistung **Kants** darin, allein im Rückgriff auf epistemologische Parameter deutlich zu machen, dass sich das subjektive Bewusstsein durch eine **selbstreferenzielle Struktur** auszeichnet, die die Inhalte der empirischen Erfahrung und Wahrnehmung zu einem einheitlichen Bewusstsein über Raum und Zeit hinweg synthetisiert.

Die durch die rein formale Selbstreferenz, die transzendente Apperzeption, geschaffene Einheit des individuellen Bewusstseins stellt nicht selbst einen Gegenstand der subjektiven Selbstwahrnehmung oder Selbsterkenntnis dar. Vielmehr kommt sie indirekt in der **subjektiven Selbstgewissheit** des "Ich existiere denkend" zum Ausdruck, der irrtumsresistenten und irreduziblen Art und Weise, mit der eine Person ihre mentalen Aktivitäten und Zustände *als die eigenen* erkennt und in der Lage ist, sich als numerisch identisches Subjekt ihrer raumzeitlich divergierenden Bewusstseinszustände zu begreifen. Mit dem Hinweis auf diese subjektive Selbstgewissheit zeigt Kant, dass sich die Identität von Personen als Kontinuität des Bewusstseins nur durch das **Zusammenspiel** objektiv **empirisch identifizierbarer**, erfahrungsabhängiger und empirisch nicht ableitbarer, erfahrungsunabhängiger, **irreduzibel subjektiver Momente** erklären lässt. Dabei wird aber auch deutlich, dass sich aus einer so verfassten subjektiven Selbstgewissheit und Kontinuität des Bewusstseins weder auf ein "Ich" als ausführende Instanz der individuellen Bewusstseinstätigkeit, als Subjekt des

Denkens, schließen noch die Identität von Personen als raumzeitlich identifizierbaren Wesen ableiten lässt.²⁹⁰ Ersteres hat Descartes praktiziert, Letzteres ist Locke als verfehlt vorzuwerfen.

Die durch die formale Selbstreferenz gestiftete Einheit des subjektiven Bewusstseins ist nicht nur allein epistemologisch, sondern auch praktisch relevant. Als irreduzibel subjektive Selbstgewissheit erschließt sie sich dem Subjekt des Bewusstseins in Form einer **unbestimmten empirischen Anschauung** und kennzeichnet damit des Subjekt des Bewusstseins als **Person**. Ein besonderes Kennzeichen von Personen besteht demnach in einer spezifisch erstpersönlichen Perspektive auf sich und die Welt. Diese irreduzibel subjektive Erlebnisperspektive birgt zahlreiche praktische Implikationen, die im nächsten Kapitel der vorliegenden Arbeit genauer dargelegt werden. Hier ist zunächst festzuhalten, dass die besondere Leistung Kants darin besteht, diese subjektive Erlebnisperspektive mit all ihren praktischen Implikationen auf epistemologischer Ebene zu verankern. Damit zeigt er, dass eine Person aufgrund resp. trotz der Besonderheiten ihres Blickwinkels auf sich und die Welt nicht in zwei Welten lebt, sondern vielmehr "ein epistemisch differenziertes Leben in *einer Welt*"²⁹¹ führt. Damit vollzieht sich hier auch der Übergang von der theoretischen zur praktischen Dimension der Erläuterungen zu Identität von Personen. Welche Aspekte die Identität von Personen als Gegenstand der praktischen Philosophie in sich birgt, soll im folgenden Kapitel gezeigt werden.

²⁹⁰ Gegen die Möglichkeit, dass sich die Identität des Selbstbewusstseins der Person selbst in einem Akt der Erfahrung oder der (Selbst)Wahrnehmung erschließt, spricht auch Mohrs Feststellung, dass es innerhalb eines gegenwärtigen oder unmittelbar erinnerten "selbstvertrauten" Bewusstseinszustands nichts gibt, das dem Subjekt dieses Bewusstseinszustands indiziert, dass es selbst es ist, das ihn hat oder hatte, vgl. Mohr 1988, S. 70 f.

²⁹¹ Sturma 2002 b, S. 220

2.2 Personale Identität als praktische Einheit

Nachdem ich mich im vergangenen Kapitel dieser Arbeit mit den epistemologischen Aspekten der Identität von Personen befasst habe, möchte ich mich nun der **praktischen Identität von Personen** zuwenden. Deutlich wird dabei u. a. werden, dass die Inhalte und Implikationen der Rede von der praktischen Identität einer Person wesentlich von der Bedeutung und den Implikationen des Personenbegriffs getragen und beeinflusst werden. Dies betrifft vor allem die normativen und evaluativen Elemente der praktischen personalen Identität: Wer oder was eine Person ist, was also ihre praktische Identität ausmacht, bemisst sich in nicht unwesentlichem Ausmaß an den normativen Richtlinien und Forderungen, an denen sie sich in ihrem Handeln ausrichtet, resp. den evaluativen Zielen und Präferenzen, denen sie anhängt. Generell sind zum Thema der praktischen Identität von Personen in den vergangenen Abschnitten und Kapiteln dieser Arbeit ja bereits einige einzelne Punkte deutlich geworden, die ich im Folgenden ein wenig ausweiten möchte:

In der Einleitung sowie zu Beginn des Kapitels 2.1 der vorliegenden Arbeit habe ich erläutert, dass bei der Thematisierung der Identität von Personen in einem praktischen Sinn der **Identitätsbegriff** in seiner **qualitativen Ausprägung** in Anspruch genommen wird. Hier nun möchte ich anhand der Überlegungen von Dieter Henrich, Ernst Tugendhat und Emil Angehrn einige grundlegende Bestimmungen der praktischen Identität von Personen erläutern. Unter anderem wird dabei deutlich werden, dass, obwohl der zugrunde liegende Identitätsbegriff ein qualitativer ist, die praktische Identität von Personen Momente von Kontinuität und Kohärenz, also diachrone Aspekte impliziert. Daneben möchte ich die Unterschiede zwischen der praktischen Identität und der Individualität einer Person verdeutlichen (Abschnitt 2.2.1).

Im Kapitel 1.4 der vorliegenden Arbeit wurde deutlich, dass es wesentlich zum Personensein gehört, ein **praktisches Selbstverständnis** ausbilden zu können, die Ziele und Voraussetzungen des eigenen Handelns in reflexiver Weise zu thematisieren. Hier nun möchte ich auf einige grundlegende Analogien zwischen dem praktischen Selbstverständnis einer Person und ihrer praktischen Identität hinweisen und einen Teil der Aspekte und Implikationen der praktischen personalen Identität entlang der Probleme und Fragen entwickeln, die bei der Diskussion des praktischen die sg. qualitative Identitätsfrage: "Was für ein Mensch bin ich und was

für ein Mensch will ich sein?" als das Leitmotiv der praktischen Identität einer Person vorstellen (Abschnitt 2.2.2).

Wie weiter deutlich werden wird, bezieht sich eine Person mit dieser Frage immer schon auf ihr Leben im Ganzen, stellt es resp. den Sinn und die Ziele, die für es prägend sind, infrage – thematisiert also die eigene Existenz als solche. Für die praktische Identität von Personen bedeutet dies zum einen, dass der Biografie der betroffenen Person im Bezug auf ihre praktische Identität ein herausragender Stellenwert zukommt: ein vollständiges Verständnis der praktischen Identität von Personen lässt sich nicht ohne Berücksichtigung ihrer Geschichte und Biografie entwickeln. Zum anderen möchte ich verdeutlichen, dass eine Person in ihrer **alltäglichen Lebensführung** ein gewisses Maß an **Kontinuität und Kohärenz** an den Tag legen muss, damit von ihrer praktischen Identität als Person die Rede sein kann. Vor allem betroffen sind hier die **normativen Vorgaben und Ziele** des Lebens der Person: Wer innerhalb seiner normativen Orientierungen nicht eine gewisse Kontinuität und Kohärenz zeigt, kann von seiner sozialen Umwelt nicht als ein einheitliches, praktisch handelndes Subjekt, als Wesen mit einer praktischen Identität behandelt und anerkannt werden (Abschnitt 2.2.3).

Ein weiterer Aspekt, der sich aus der engen Verbindung zwischen der praktischen Identität einer Person und ihrem Leben als Ganzem ergibt, belangt speziell evaluative, umfassende ethisch-moralische Fragen und Aspekte. Diese Fragen ergeben sich aus der Tatsache, dass eine Person danach strebt, ihr Leben als ein **gutes Leben** zu führen, und grundsätzlich in ihrem Handeln und Verhalten um ihr eigenes Wohlergehen bemüht ist. Diese evaluative Dimension findet auch in der praktischen Identität von Personen ihren Niederschlag: Wer oder was für ein Mensch eine Person ist oder sein möchte, lässt sich nicht unabhängig vom **individuellen Guten** der Person bestimmen (Abschnitt 2.2.4).

Abschließen möchte ich diesen zweiten Teil meiner Arbeit mit einer ersten zusammenfassenden Zwischenbetrachtung zur praktischen Identität von Personen, in der ich die wichtigsten Bedeutungen und Implikationen dieses Phänomens umreißen möchte.

2.2.1 Grundsätzliches zur praktischen Identität von Personen

In der philosophischen Logik gibt es insgesamt vier Verwendungsweisen des Identitätsbegriffs und entsprechend viele Möglichkeiten, die Identität von Personen zu thematisieren, die numerische, die qualitative, die diachrone und die synchrone Identität von Personen. Dabei gilt es zunächst einmal, zwischen **numerischer** und **qualitativer** Identität zu differenzieren – und gemäß **Dieter Henrich** damit zwischen einer philosophischen und einer sozialwissenschaftlichen Zugangsweise zum Thema "Identität von Personen". Für Henrich stellt "Identität" ein Prädikat dar, das jedem einzelnen Gegenstand oder Objekt dann zugesprochen wird, wenn er bzw. es als Einzelner/s von anderen gleicher Art unterscheidbar, identifizierbar und individuierbar ist. Das ist mit "numerischer Identität" gemeint: Sobald ein Gegenstand als der Gegenstand, der er ist, angesprochen werden kann, weist er Identität auf. Diese numerische Identität impliziert aber **keine inhaltliche Qualifizierung**, sie "verlangt gerade nicht, daß die identisch Einzelnen durch besondere Qualitäten voneinander zu unterscheiden sind",²⁹² oder dass sich

"in ihnen ein Grundmuster von Qualitäten aufweisen läßt, in Beziehung auf das sie ihr Verhalten orientieren oder durch das dies Verhalten in einheitlichem Zusammenhang zu erklären ist."²⁹³

Numerisch identisch ist eine Person also schon dadurch, dass sie unter oder neben anderen Personen als eine einzelne Person oder als ein einzelnes Individuum existiert. Mit anderen Worten: Numerisch wird eine Person dadurch identifiziert, dass ihre Unterschiedenheit von anderen herausgestellt wird, "daß gesagt wird, 'von wem' in einem bestimmten Zusammenhang die Rede, 'wer' gemeint ist."²⁹⁴ In dieser Bedeutung wird etwa im verwaltungstechnischen Sinn von der 'Feststellung der Identität einer Person' gesprochen, insofern lässt sich die dem numerischen Sinn von Identität zugrunde liegende Identifikation als "kriminologische Identifikation"²⁹⁵ bezeichnen. Bei dieser Art bloß numerischer Identifikation findet keine weitere Qualifikation statt, dies geschieht erst, wenn der Identitätsbegriff in einem **qualitativen Sinn** auf Personen angewandt wird, wie es in der **praktischen Philosophie** und in den **Sozial- und Kulturwissenschaften** der Fall ist. Dabei versteht man die Identität einer Person im Sinn einer "komplexe(n) Eigenschaft, die

²⁹² Henrich 1979, S. 135

²⁹³ Henrich 1979, S. 135

²⁹⁴ Angehrn 1985, S. 8, vgl. zum Folgenden ebd. S. 236

²⁹⁵ Nunner-Winkler 1983, S. 163

Personen von einem gewissen Lebensalter an erwerben können.¹²⁹⁶ Im sozialpsychologischen Sinne ist Identität formal eine Eigenschaft, führt dabei aber – anders als der numerische Identitätsbegriff, den zumindest Henrich vor allem in der Philosophie verortet – nicht vor, dass resp. wie diejenigen, die über eine ausgebildete Identität verfügen, voneinander unterscheidbar sind. Der **qualitative Identitätsbegriff** der praktischen Philosophie und der Sozial- und Kulturwissenschaften zielt also nicht auf die numerische Unterscheidbarkeit einzelner Individuen, sondern auf deren **individuell unterschiedliche qualitative Besonderheiten**. Dabei jedoch ist die numerische Identität einer Person immer schon vorausgesetzt. Die numerische Identität einer Person bildet die Basis, von der aus sich die Frage nach den qualitativen Ausprägungen, die die Identität einer Person annehmen kann, erst stellt.

Für **Ernst Tugendhat** wird die Art und Weise, wie in der praktischen Philosophie und in den Sozial- und Kulturwissenschaften die **qualitative Identität von Personen** diskutiert wird, durch eine einzige Frage abgebildet: "**Was für ein Mensch bin ich und was für ein Mensch will ich sein?**"¹²⁹⁷ – so fragt Tugendhat zufolge der, der sich, seine innere Verfassung, sein Leben und seine Lebensführung thematisiert. Mit dieser Frage wird eben eine qualitative Identifizierung zum Ausdruck gebracht, keine numerische, die Frage bezieht sich auf die Eigenschaften, die eine Person als sie selbst, ihr Leben und ihre Lebensführung als die ihre auszeichnen. Auch die Art und Weise, wie und als was eine Person **sich selbst auffasst und versteht**, ist hier angesprochen, und zwar sowohl hinsichtlich der involvierten Momente der (wiewohl praktisch relevanten, aber per se zunächst einmal) theoretischen Selbsterkenntnis (die Tugendhat im Sinn des delphischen Orakels als ein "Erkenne dich selbst" versteht¹²⁹⁸) als auch hinsichtlich des praktischen Selbstverständnisses, bei dem direkt die (auch normativen und evaluativen) Voraussetzungen und Implikationen des eigenen Handelns zur Überlegung stehen. Kurz – und in den Worten von **Emil Angehrn** – gefasst, wird mit der qualitativen Identität einer Person eine Antwort darauf gegeben, "was für ein Mensch jemand ist."¹²⁹⁹ Gefragt wird also "nach der bestimmten Qualifizierung von etwas, dessen numerische Identität feststeht oder als bekannt vorausgesetzt wird." Die **qualitative Identität** einer Person

¹²⁹⁶ Henrich 1979, S. 135

¹²⁹⁷ Tugendhat 1979, S. 289; zum philosophischen Umgang mit dieser Frage vgl. auch Schechtman 1990, S. 71

¹²⁹⁸ vgl. Tugendhat 1979, S. 28

¹²⁹⁹ Angehrn 1985, S. 236, zum folgenden Zitat vgl. ebd.

"bildet dort den begrifflichen Hintergrund, wo gefragt wird, 'als was' sich einer selbst versteht, 'als was' er sich 'identifiziert' (oder von anderen identifiziert wird)."³⁰⁰

Bei der Bezeichnung der so umrissenen Identität von Personen als der **qualitativen Identität** sollte nun bedacht werden, dass es hier **nicht** um die **Identität der Qualitäten** und Eigenschaften der Person geht, nicht diese den Gegenstand der Untersuchung bilden, sondern die **Person selbst**. Ich erwähne dies, weil von der philosophischen Logik her Eigenschaften *per definitionem* unveränderlich sind. Es ist terminologisch verfehlt zu sagen, dass sich Eigenschaften, wie z. B. die, 170 cm groß zu sein, braune Haare zu haben, leichtfertig zu sein oder unverheiratet, im Lauf des Lebens einer Person verändern. Wenn eine Person, die zu einem bestimmten Zeitpunkt ihres Lebens Eigenschaften wie die oben angeführten aufweist, zu einem anderen Zeitpunkt ihrer Existenz hingegen 168 cm groß ist, grauhaarig, besonnen und verheiratet, dann haben sich **nicht ihre Eigenschaften** verändert, sondern die **Person selbst**, sie weist andere Eigenschaften auf. Leichtfertigkeit ist eine Eigenschaft, Besonnenheit eine andere, und genauso verhält es sich mit den verschiedenen Ausprägungen der Beschreibungsmerkmale Größe, Haarfarbe oder Ehestatus. Im Verlauf ihrer Existenz nimmt eine Person also einzelne Eigenschaften an und legt andere ab, *sie* verändert sich, *nicht* jedoch die *Eigenschaften*, die sie aufweist.

Für Angehrn (genauso wie für Tugendhat und Henrich) stellt die qualitative Identität von Personen den Kern des **sozial- und kulturwissenschaftlichen Identitätsverständnisses** und damit die Basis dar, auf der sich Fragen nach den sozialen Rollen beantworten lassen, die eine Person einnimmt, etwa "wenn davon die Rede ist, jemand habe Schwierigkeiten mit seiner Identität (Rolle etc.), oder jemand identifiziere sich mit einem Vorbild, einer Gemeinschaft, einem Lebensstil."³⁰¹

Dennoch unterscheidet Angehrn von der so gekennzeichneten qualitativen Identität eine **weitere Bedeutung** des Identitätsbegriffs, die ursprünglich als sozialwissenschaftlicher Fachterminus entstanden ist, nun zum Allgemeingut der gebildeten Umgangssprache geworden und in die verschiedensten Bereiche der Humanwissenschaften eingedrungen ist. Hier meint "Identität" die "Genese des

³⁰⁰ Angehrn 1985, S. 8

³⁰¹ Angehrn 1985, S. 236, zum Folgenden vgl. ebd. S. 234

menschlichen Selbstverhältnisses aus gesellschaftlichen Interaktionsbeziehungen" und bezeichnet

"das Resultat eines Integrationsprozesses, in welchem sowohl frühkindliche 'Identifikationen' wie bewußt übernommene soziale Anforderungen sich niederschlagen und im Idealfall zu einer konsistenten Synthese zusammenfügen."³⁰²

Warum nun trifft Angehrn diese weitere Unterscheidung? – Ist mit der so beschriebenen Identität nicht auch genau das gemeint, worauf auch Tugendhats Frage "Was für ein Mensch bin ich und was für ein Mensch will ich sein?" zielt? – In gewisser Weise ja und letzten Endes kann man diese Unterscheidung Angehrns vernachlässigen. Dennoch lohnt sich ein Blick darauf, vor allem auf Angehrns Gründe, die Unterscheidung einzuführen. Er verweist darauf, dass der theoretisch-kategoriale Apparat, der diesem Begriff der Identität von Personen im Sinn der Genese des menschlichen Selbstverständnisses zugrunde liegt, aus der empirischen Forschung hervorgegangen ist, wobei das Verhältnis von Einzelem und Gesellschaft eine tragende Dimension der Ausbildung einer Identität in diesem Sinn darstellt. Damit rückt er die **sozialen Prägungen oder Wurzeln der individuellen Identität einzelner Personen** in den Vordergrund der Betrachtung – und dies stellt einen wertvollen Hinweis dar, der innerhalb philosophischer Erörterungen zur praktischen Identität nicht selten eine nur unzureichende Beachtung erfährt. Ganz anders in den Sozial- und Kulturwissenschaften, dort steht die soziale Prägung der individuellen Identität im Zentrum zahlreicher Untersuchungen. So werden die sozialen Einflüsse, denen die Identität einzelner Personen unterliegt, auch in der vorliegenden Arbeit erst im dritten Teil, der sich auf sozial- und kulturwissenschaftliche Untersuchungen stützt, ausführlicher thematisiert. **Falsch** liegt Angehrn jedoch, wenn er konstatiert, dass

"das Verhältnis des Einzelnen zu seiner historischen Vergangenheit ... für die Sozialpsychologie entweder gar nicht oder nur als subordiniertes Moment in Betracht (kommt, J. F.)"³⁰³

Aufgrund eben dieser vermeintlichen Ignoranz der geschichtlichen Dimension subjektiver Selbstverhältnisse fordert Angehrn, "auch auf inhaltlicher Ebene die Beschränktheit dieses Begriffs anzuerkennen" und warnt (mit Hinweis auf eine

³⁰² Angehrn 1985, S. 234

³⁰³ Angehrn 1985, S. 234, zum folgenden Zitat ebd. sowie Henrich 1979, S. 136; vgl. zu den biografischen Elementen der Identität Einzelner auch Angehrn 1985, S. 66

entsprechende Bemerkung bei Henrich) vor den überzogenen Erwartungen, die an die sozialpsychologische Identitätskonzeption gestellt werden. Hier nun gilt es, kurz einzuhalten: **Recht** hat Angehrn, wenn er bemerkt, dass Identität von Personen immer auch im Rekurs auf ihre Biografie oder Geschichte zu verstehen ist – auf diese Erkenntnis werde ich im Abschnitt 2.2.3 der vorliegenden Arbeit noch einmal zu sprechen kommen. Dort wird sich u. a. zeigen, dass der Bezug auf die eigene Vergangenheit ein sehr wichtiges, mitunter gar konstitutives Merkmal der praktischen qualitativen Identität von Personen darstellt. **Nicht korrekt** ist jedoch der Vorwurf Angehrns, dieser Bezug auf die historisch-biografische Genese individueller Identitäts- und Selbstverständnisse fände in der sozial- und kulturwissenschaftlichen Identitätsforschung keine Berücksichtigung. Wie u. a. im dritten Teil der vorliegenden Arbeit (vor allem an den Überlegungen Erik Eriksons) deutlich werden wird, nimmt das in der neueren Identitätsforschung vorgetragene Identitätskonzept explizit auf die **historische Dimension subjektiver Identitätsbildung** Bezug. Insofern ist es auch nicht nur das Verhältnis zwischen Einzelem und Gesellschaft, das den Ausgangspunkt der sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschung bildet: Nicht nur der Einzelne als synchrone Einheit seiner verschiedenen Rollen wird in den Sozial- und Kulturwissenschaften untersucht, sondern auch die diachrone Genese und Entwicklung des individuellen Selbstverständnisses Einzelner. Dies wird u. a. an der Art und Weise deutlich, wie die Frage Tugendhats "Was für ein Mensch bin ich und was für ein Mensch will ich sein?" in der **sozial- und kulturwissenschaftlichen Literatur** auftaucht. Auch dort gilt sie als klassische Identitätsfrage und Leitlinie der Identitätsdiskussion, nicht selten wird sie jedoch in etwas abgewandelter Form, etwa als: "Wer bin ich?" – resp. "wer bin ich (geworden) und wer möchte ich sein?"³⁰⁴, gestellt. Diese Frage – so die weitere Erläuterung – ist ganz umfassend gemeint, bezieht sich auf "praktische, soziale, historische, biographische, kognitive, voluntativ-motivationale, emotional-affektive und imaginative Aspekte konkreter menschlicher Existenzen."³⁰⁵ Und in dieser Formulierung wird neben dem **Zukunfts- auch der Vergangenheitsbezug** deutlich, zeigt sich, dass die Identität von Personen immer auch im Rekurs auf ihre Biografie oder Geschichte zu verstehen ist.

Was in Tugendhats Augen gegen eine solche Umformulierung spricht, ist jedoch nicht dieser Vergangenheitsbezug, sondern **der Unterschied zwischen qualitativer**

³⁰⁴ vgl. Keupp u. a. 1999, S. 10; vgl. Straub 2000 a, S. 170 und Straub 1991, S. 54

³⁰⁵ Straub 1996, S. 60

und numerischer Identität, der bei der Formulierung unterschlagen wird. Dies ist ein wichtiger Punkt, den er besonders hervorhebt: Bei der Frage "Was für ein Mensch bin ich und was für ein Mensch will ich sein?" ist die **numerische Identität des Subjekts** immer schon **vorausgesetzt**, sprich die Tatsache, dass die betreffende Person eine Einzelne und damit Einzigartige unter anderen ihrer Art ist und als solche identifiziert und individuiert werden kann.³⁰⁶ Wer die qualitative Identitätsfrage stellt, und zwar in welcher Formulierung auch immer, muss sich – um diese Frage überhaupt zu stellen – gewiss sein, dass er oder sie **ein einzelner Mensch** ist, ein besonderes, einzigartiges Exemplar der Gattung *homo sapiens sapiens* – das möchte Tugendhat mit seiner Formulierung zum Ausdruck bringen. In der Fassung "Wer bin ich (geworden) und wer will ich sein?" wird dieser Sachverhalt vernachlässigt, diese Formulierung bringt die für Tugendhat **immer schon vorgegebene Zugehörigkeit** der Person zur Art "Mensch" nicht deutlich zum Ausdruck. Zur Begründung führt er an, dass – anders als eine Vielzahl qualitativer Bestimmungen – die Zugehörigkeit zur Art "Mensch" der betroffenen Person **nicht zur Wahl** steht, eine Person kann sich als Person nicht wünschen oder vornehmen, ein Käfer zu sein oder ein Baum. Die Frage danach, wer man ist und sein möchte, stellt sich einer Person oder einem Individuum also immer schon als die Frage danach, **was für ein Mensch** man geworden ist oder sein möchte. Nur als Mensch kann eine Person die besonderen (praktischen, sozialen, historischen, biografischen, kognitiven, voluntativen, emotionalen und imaginativen) Aspekte befragen, die ihr Leben oder ihre Existenz kennzeichnen (sollen). Tugendhats Formulierung zielt darauf, diese implizite Beschränkung explizit zu machen, um der Identitätsfrage eine sinnvolle und semantisch adäquate Fassung zu geben.

Wird damit – so könnte man nun fragen – mehr oder minder deutlich zum Ausdruck gebracht, dass auch qualitative Identitätsaussagen wie diachrone **sortalabhängig** getroffen werden? – Nicht ganz, denn zwischen beiden Arten von Identitätsaussagen besteht ein fundamentaler Unterschied: Die Sortalabhängigkeit diachroner Identitätsaussagen ist diesen als konstitutives Element zu Eigen, als Bedingung der Möglichkeit, solche Aussagen überhaupt zu machen. Eine qualitative Identifizierung jedoch ist nicht in ihrem Sinn und ihrer Verständlichkeit davon abhängig, dass die Art hervorgehoben wird, der das betroffene Individuum angehört. In gewisser Weise scheint Tugendhat jedoch trotzdem auf die Sortalabhängigkeit diachroner

³⁰⁶ vgl. Tugendhat 1979, S. 284, zum Folgenden vgl. auch ebd. S. 234, S. 288 und S. 290; vgl. auch Angehrn 1985, S. 54 und S. 237; vgl. auch Sturma 2002 a, S. 28

Identitätsaussagen Bezug zu nehmen. Vielleicht könnte man es folgendermaßen ausdrücken: Tugendhat möchte verdeutlichen, dass immer dann, wenn die historische Dimension subjektiver Selbstverständnisse und Identitätsbildungsprozesse mit befragt wird, also **diachrone Momente** involviert sind, die Antworten auf die klassische Identitätsfrage die natürliche Art berücksichtigen müssen, denen Personen normalerweise zugeordnet werden. Auffällig ist dabei, dass Tugendhat sich – obwohl es um die Identität von Personen geht – auf die natürliche Art "Mensch" bezieht, die Frage "Was für ein *Mensch* bin ich und was für ein *Mensch* will ich sein?" lautet und nicht "Was für eine *Person* bin ich und was für eine *Person* will ich sein?". Damit impliziert er, dass sich ein Individuum die Frage nach der eigenen Identität **immer schon als Mensch** stellt, als Angehöriger der natürlichen biologischen Art Mensch, nicht aber als Person, als Wesen, das sich vor allem durch seine Fähigkeit zur Selbstreflexion, zum Selbstbezug sowie zu rationalem und autonomem Denken und Handeln auszeichnet.

Zur Begründung ließe sich hier darauf verweisen, dass – wie im Kapitel 1.6. an den Überlegungen Dieter Sturmas bereits deutlich wurde – der Personenbegriff keinen natürlichen Art- oder Sortalausdruck bildet, obwohl er im Rahmen von Individuations- und Identifizierungsprozessen wie ein solcher natürlicher Artbegriff funktioniert. Als Sortalbegriff aber funktioniert "Person" nur in Anlehnung an das, was gemeinhin unter dem Begriff "Mensch" verstanden wird.³⁰⁷ Bei Fragen der Individuierung und Identifizierung verweisen "Mensch" und "Person" aufeinander, ein Individuum kann nur dadurch als Person identifiziert und beschrieben werden, dass dabei auf Merkmale und Charakteristika Bezug genommen wird, die dem Begriff des Menschen zuzuordnen sind. In ähnlicher Weise ließe sich argumentieren, dass sich einer Person die Frage nach der eigenen Identität immer schon und ausschließlich als Mensch stellt, als Individuum also, das den **Existenzbedingungen für Menschen** ausgesetzt ist und im **sozialen Verbund mit diesen ihr Leben führt**. Weiter wird mit Tugendhats Formulierung ausgeschlossen, dass es nicht-menschliche Personen geben könnte, die sich – etwa als künstliche oder außerirdische Intelligenzen – die Frage nach der eigenen praktischen Identität stellen könnten. Diese Beschränkung der Zuschreibung des Personenstatus auf menschliche Personen wird in neueren philosophischen Ansätzen mit dem Argument angegriffen, man könne nicht mit Gewissheit sagen, dass keine nicht-menschlichen Personen existieren, die über jene Eigenschaften verfügen, die gemeinhin Personen

zugeschrieben werden. Im Anschluss wird u. a. in der angewandten Ethik darüber debattiert, ob auch manchen Tieren Personenstatus zuzuschreiben ist.

Ein weiterer grundsätzlicher Punkt, der bei der Diskussion der Identität von Personen in einem praktischen Sinn beachtet werden sollte, ist der Unterschied zwischen der **praktischen Identität einer Person** und ihrer **Individualität**.

Grundsätzlich gibt es hier einen fundamentalen begrifflichen Unterschied, obwohl sich in der alltäglichen Lebensführung Fragen der praktischen Identität und solche der Individualität nicht selten im Verbund miteinander auftreten. Um beide voneinander abzugrenzen könnte man sagen: Fragen der **Identität einer Person** betreffen die Person im Hinblick auf ihre **Eigenschaften**, also hinsichtlich der Art und Weise, wie sie zu der Person geworden ist, die sie ist und als die sie selbst sich versteht, sowie wie sie (in Zukunft) sein (und leben) möchte. Hier werden eben all jene Aspekte angesprochen, die Gegenstand der Frage "Was für ein Mensch bin ich und was für ein Mensch will ich sein?" sind. Dabei spielen – wie ich in den folgenden Kapiteln zeigen werde – Fragen der **Kontinuität** und **Kohärenz** eine nicht zu unterschätzende Rolle. Fragen der **Individualität einer Person** hingegen betreffen die **Einzigartigkeit** und **Unverwechselbarkeit** der Person, Aspekte also, die wichtig werden, wenn das Verhältnis der Person zu ihrer sozialen Umwelt resp. zur Gesellschaft betrachtet wird und sich die eine Person ggf. gegen gesellschaftliche Muster und vorgeschriebene Verhaltensweise verteidigen muss. In diesem Sinn lässt sich analog zur Identitätsfrage Tugendhats eine Individualitätsfrage formulieren, die in etwa "unterscheide ich mich von anderen und bin in diesem Sinne ein einzigartiges, unverwechselbares Individuum?"³⁰⁸ lauten könnte. Dabei aber sind Kontinuität und Kohärenz nicht so sehr von Bedeutung.

Zusätzlich zu dieser Unterscheidung zwischen Identität und Individualität haben Tugendhat und Angehrn eine weitere Differenzierung eingeführt, die zwischen der **Individualität** in einem **formalen** und in einem **inhaltlichen Sinn**. In einem formalen Sinn entspricht in Tugendhats und Angehrns Augen die Individualität einer Person ihrer **numerischen Identität**,³⁰⁹ also der Einzigartigkeit und

³⁰⁷ vgl. Wiggins 1987

³⁰⁸ Straub 2000 a, S. 170

³⁰⁹ vgl. hier und zum Folgenden Tugendhat 1979, S. 285 und S. 287, vgl. Angehrn 1985, S. 8, S. 236 und S. 248 f.; auch Habermas 1988, S. 192 unterscheidet zwischen bloß formal gefasster Singularität im Sinn der numerischen Identität und einer inhaltlich und qualitativ zu bestimmenden Individualität. Letztere impliziert ebd. S. 207 ff. diverse Bestimmungen, die m. E. eher der praktischen Identität

Unverwechselbarkeit eines Individuums oder einer Person als Angehörige der menschlichen Art. Diese numerische Identität und damit eben auch die formal gefasste Individualität ist einer Person immer schon gegeben. Dabei meint Individualität nicht eine inhaltlich gefasste Besonderheit, Einzigartigkeit und Unverwechselbarkeit eines einzelnen Menschen, seines Charakters oder seiner Eigenschaften (wie sie im Übrigen auch Gegenstand der sozial-, kultur- und auch literaturwissenschaftlichen Forschung ist³¹⁰), sondern – so könnte man sagen – nichts weiter als eine individuelle DNA-Struktur; durch dieses rein formale Merkmal ist jede einzelne Person immer schon unverwechselbar.

Kritisch ist nun Tugendhat gegenüber anzumerken, dass es für ihn keinen anderen Sinn von Individualität gibt als den formalen, die Bedeutung des Terminus "Individualität" beschränkt sich also in seinen Augen auf und ist deckungsgleich mit dem des Ausdrucks "numerische Identität". Da diese immer schon feststeht, ist es Tugendhat zufolge sinnlos, sie zum Problem zu machen und sie als den Gegenstand der Frage "Was für ein Mensch bin ich und will ich sein?" darzustellen. Damit will Tugendhat zwar nicht bezweifeln, dass eine Person in ihrem Verhalten Probleme haben kann, anderen gegenüber ihre Individualität, ihre **Besonderheit** zu wahren, dass sie sich beispielsweise zu Rollenübernahmen gezwungen sieht, die sie ihrem Selbstverständnis nach eigentlich nicht akzeptieren kann oder möchte. Nur sollte Tugendhat gemäß diese "Sorge um die eigene Einzigartigkeit"³¹¹ weder unter dem Titel "Individualitätsproblem" verhandelt werden noch stellt sie ein Identitätsproblem im eigentlichen, sprich qualitativen Sinn dar. Aufgrund seiner bloß formal bestimmten Auffassung des Ausdrucks "Individualität" gibt es für Tugendhat Individualitätsprobleme schlicht nicht und die Probleme der praktischen Identität lassen sich für ihn nicht als solche der Einzigartigkeit beschreiben, die es in Handlungs- und Verhaltenskontexten anderen gegenüber zu bewahren gilt, oder gar auf jene beschränken.

Diese Auffassung halte ich für **wenig plausibel**. Gerade inhaltliche Individualitätsprobleme können nicht einfach durch den Verweis auf die immer schon faktisch gegebene Individualität für nichtig erklärt werden. Wer sich fragt, inwieweit die Adaption von Verhaltens- und Denkweisen seinem Selbstverständnis

zuzuordnen sind, sodass Habermas nach meiner Lesart Individualität und praktische Identität einer Person gleichsetzt

³¹⁰ vgl. z. B. Sonntag 1999

³¹¹ Tugendhat 1979, S. 289, vgl. zum Folgenden ebd. S. 290

zuträglich ist oder seine Einzigartigkeit in einem emphatischen Sinn zur Diskussion stellt, wird in dem Verweis auf die Unverwechselbarkeit seiner DNA-Struktur keine befriedigenden Antwort erblicken können. Auch scheint es schwierig, deutlich zwischen Individualitätsproblemen in diesem Sinn und sog. "Identitätskrisen" zu unterscheiden. Wer um seine Individualität, seine Unterscheidbarkeit von anderen, seine Unverwechselbarkeit und Einzigartigkeit besorgt ist, fragt sich automatisch, wer genau er oder sie im Unterschied zu anderen ist, welche besonderen Eigenschaften ihn oder sie als den oder die Person auszeichnen, die sie ist. Und wenn eine Person umgekehrt die eigene praktische Identität problematisiert, sich eben die Frage Tugendhats stellt, kommt auch ihre Individualität in Form ihrer Selbstständigkeit in den Blick, ihrer Fähigkeit etwa, angesichts unterschiedlicher Forderungen und Zuschreibungen, mit denen die soziale Umwelt an die betroffene Person herantritt, ihre Eigenheit und Einzigartigkeit zu behaupten.³¹² Obwohl Identität und Individualität von ihren logischen und semantischen Bestimmungen her deutlich zu unterscheiden sind, lassen sich auf einer praktischen Ebene Individualitäts- und Identitätsprobleme nur schwer trennen. Auch **Emil Angehrn** macht geltend, dass sich Identitätskrisen, in denen die Selbstverständigung oder das Selbstverständnis einer Person fraglich wird, nicht durch den Verweis auf die immer schon gegebene **numerische Identität**, also die Individualität in einem formalen Sinn, lösen lassen. Angehrn differenziert zwischen zwei unterschiedlichen "Wer-Fragen", einer, die

"einerseits als bloße Frage nach der Referenz fungiert (Wer ist das? Wer ist gemeint?) und andererseits ... in Prozessen der Selbstverständigung oder der Verständigung über andere Verwendung findet (Wer bin ich? Wer will ich sein?)."³¹³

Es ist Letztere, die in Identitätskrisen fraglich wird, und Angehrn betont, dass sie sich nicht synchron, sondern nur über den Bezug auf die eigenen Biografie und Geschichte beantworten lässt. Mit diesem Bezug auf die eigene Geschichte ist die Beschreibung und Erklärung von Aspekten und Faktoren gemeint, die über die Individuation in einem formalen Sinn, die Konstatierung der eigenen numerischen Identität hinausgehen. Inhaltliche Individualitätsprobleme dagegen, Fragen also, wie angesichts divergierender Rollenzuschreibungen und sozialer Forderungen die eigene Besonderheit und Einzigartigkeit zu behaupten ist, lassen sich – so macht auch Angehrn weiter deutlich – nicht durch den Hinweis auf die numerische

³¹² vgl. Angehrn 1985, S. 66; vgl. auch Nunner-Winkler 1983, S. 165 und dies. 1985, S. 468

Identität lösen, die einer Person als raumzeitlich identifizierbares und individuierbares Wesen immer schon zukommt. Diese raumzeitlich bedingte numerische Identität ist eben durch die bestimmte Position der Person in Raum und Zeit immer schon vorgegeben, sie bildet die Voraussetzung eines jeden weiteren und umfassenderen Selbstbezugs und kann selbst nicht – von pathologischen Fällen einmal abgesehen – zu einem praktischen Problem werden.

Genauso, wie Fragen der praktischen Identität und einer inhaltlich verstandenen Individualität – trotzdem sie von ihren Wurzeln her völlig unterschiedliche Begriffe bilden – oft eng miteinander verwoben und kaum zu trennen sind, so sind in die **qualitative Frage** "Was für ein Mensch bin ich und was für ein Mensch will ich sein?" immer schon und immer auch Aspekte involviert, die sich auf die Kontinuität und Kohärenz von Selbstzuschreibungen und Handlungsweisen beziehen und also Fragen der **diachronen Identität** einer Person aufwerfen. Wie bereits mehrfach erwähnt, muss aus logisch-semantischen Gründen deutlich zwischen der diachronen und der qualitativen Identität getrennt werden. Bei der Diskussion der praktischen Identität von Personen jedoch lässt sich diese scharfe Trennung nur schwer aufrechterhalten. Personen verändern sich über die Zeit, wechseln ihre Eigenschaften und variieren in ihren Selbstzuschreibungen – und bleiben dennoch dieselben Personen. Dieser Sachverhalt, der sich auf logisch-semantischer Ebene als Persistenz-Paradox darbietet, hat im Zuge der praktischen Diskussion der Identität von Personen weit reichende Folgen. Unter anderem bedingt durch ihre Existenz in einem sozialen Umfeld sind Personen aufgefordert, im eigenen Leben, Handeln und Verhalten sowie im eigenen Selbstverständnis durch alle (zu begrüßenden oder zu beklagenden) Veränderungen hindurch eine gewisse **Kontinuität** und **Kohärenz** zu wahren. Auch die diese Kontinuitätsforderung begleitenden Probleme sind solche der qualitativen Ausprägung personaler Identität und also Gegenstand der Frage, was man für ein Mensch sein und werden will resp. eben bleiben kann und möchte. Für Tugendhat steht dabei im Vordergrund,

"wie weit die Veränderungen ... in der Art, wie ich mich verstehe, bzw. überhaupt in meinen Meinungen und Absichten, begründet sind oder nicht. Nur wenn ich Gründe und nicht nur Ursachen angeben kann, warum ich mich so und so verändert habe, kann ich mich als in diesen Veränderungen selbständige und verantwortliche Person darstellen, genauso wie ich mich hinsichtlich meines jeweils

³¹³ Angehrn 1985, S. 53 f., zum Folgenden ebd. S. 54 und S. 248 f.

anstehenden Lebens nur selbständig verhalte, wenn ich überlegt, und d. h. aus einer begründeten Wahl handle."³¹⁴

Ob sich alle Kontinuitätsfragen derart auf Begründungsfragen konzentrieren lassen, werde ich u. a. im Abschnitt 2.2.3 untersuchen, wenn die Kohärenz und Kontinuität, die eine Person zur Wahrung und Erkennbarkeit ihrer praktischen Identität in ihrem Handeln und Verhalten an den Tag legen muss, ausführlicher diskutiert werden. Wichtig ist zunächst, dass die **qualitative Identitätsfrage zeitliche, sprich diachrone Aspekte** impliziert, Probleme der Kontinuität, Persistenz und der Möglichkeit der Reidentifikation der betroffenen Person in eben dem Wechsel ihrer Bestimmungen, Eigenschaften und Merkmale. Qualitative und diachrone Fragestellungen spielen also direkt ineinander, obwohl sich Fragen diachroner Identität von ihren logischen Bestimmungen her auf einen ganz anderen Sachverhalt richten als die qualitative Identitätsfrage Tugendhats. Insofern ist festzuhalten, dass die Thematik der **praktischen Identität** von Personen **zwei Fragestellungen** vereint: **erstens** solche der Persistenz oder Kontinuität eines Bezugsgegenstands im Wechsel seiner Eigenschaften und Zustände (resp. der "Permanenz eines Referenten in der zeitlichen Pluralität der auf ihn Bezug nehmenden Sätze"³¹⁵) und **zweitens** Fragen nach den qualitativen Besonderheiten, die eine Person auszeichnen oder von denen sie möchte, dass sie sie auszeichnen, und die sie – zumindest partiell – willentlich steuern kann. Dass beide Fragestellungen unlösbar zusammengehören, liegt vor allem daran, dass in Fragen der zweiten Art, also in solchen nach den qualitativen Besonderheiten, die eine Person resp. ihr Leben aufweist, **diachrone Elemente** involviert sind. Eine plausible, sinnvolle Antwort auf die Frage danach, was für ein Mensch ich bin und was für ein Mensch ich sein will, lässt sich nicht von Zeitpunkt zu Zeitpunkt, unter temporär distinkten Bedingungen, neu – und womöglich anders – geben, sondern nur unter Einbeziehung des Werdens, Gewordenseins und der Kontinuität der qualitativen Besonderheit einer Person.

Zwar muss man auch zugestehen, dass eine Person auf die **qualitative Identitätsfrage** nicht zeit ihres Lebens dieselbe Antwort geben wird,³¹⁶ doch müssen die Antworten auf diese Frage, um sinnvoll und glaubhaft zu sein, von einer gewissen **Kontinuität und Kohärenz** zeugen. Dass sie dennoch selbstverständlich im Verlauf des Lebens einer Person divergieren, wird einsichtig, weil alle Personen oder

³¹⁴ Tugendhat 1979, S. 290

³¹⁵ Renn 1997, S. 269

³¹⁶ vgl. Bieri 1986, S. 276 und Straub 1996, S. 60

Menschen sich während der Dauer ihrer Existenz, durch das, was sie erleben und was sie selbst tun, verändern. Doch fordert die praktische Identität von Personen ein gewisses Maß an Kontinuität und Kohärenz in den Meinungen und im Verhalten der betroffenen Person, und diese Grundbestimmung legt die Ergänzung der qualitativen Identitätsfrage Tugendhats um Aspekte der Persistenz und Kontinuität nahe, denn die qualitative Identitätsaussage allein "schließt nicht notwendig den Bezug auf eine Entität ein, die mit sich selbst im Lauf der Zeit identisch ist."³¹⁷ Genau dies aber muss bei der Diskussion der praktischen Identität einer Person, ihrer handlungskonstitutiven Einheit über Raum und Zeit hinweg, gegeben sein und deswegen stellt sich die qualitative Identitätsfrage immer auch und immer schon im Verbund mit Fragen der Identität ein und derselben Person über Zeit und Raum hinweg, mit Fragen der Reidentifikation also.

Nun gibt es – vor allem in der sozialwissenschaftlichen und sozialpsychologischen Identitätsdiskussion – Versuche, eben jene Kontinuität und Kohärenz durch die Konstruktion eines **Ich oder Selbst** zu erläutern, durch eine Figur oder Instanz also, die der inneren Verfassung der Person entstammt und die diese Person als ein kontinuierlich durch verschiedene Entwicklungsphasen hindurch existierendes Individuum resp. als den einheitlichen und kohärent strukturierten Träger unterschiedlicher Rollen verständlich macht. Ein solches Ich steht also gewissermaßen stellvertretend für das "Identische", das durch die verschiedenen Zeitabschnitte des Lebens einer Person und durch ihre unterschiedlichen Rollen, Lebens- und Handlungssituationen hindurch bestehen bleibt.³¹⁸ Es gewährleistet zum einen, dass **von einer Person als** dem Träger einzelner wechselnder Eigenschaften, Rollen oder Dispositionen und dem einem Subjekt verschiedener Zustände die Rede ist. Damit garantiert es zum anderen, dass vom betroffenen Wesen als **von einer Person** gesprochen werden kann, einem rational, autonom und verantwortlich handelnden Wesen, dessen Handeln sich an einigermaßen konstanten normativen oder evaluativen Maßstäben und Regeln ausrichtet. Hinsichtlich der Konzeptualisierung oder Beschreibung eines solchen Ich oder Selbst bestehen zwei unterschiedliche Möglichkeiten: Die eine läuft darauf hinaus, in dem Ich oder Selbst ein inhaltlich gefasstes Moment zu sehen, eine Art **geistige Substanz**, die die innere Verfassung einer Person ausmacht und die die zeitlich und räumlich divergierenden Erfahrungen, Zustände, Handlungen und Dispositionen bündelt. In diesem Fall wird

³¹⁷ Renn 1997, S. 265

³¹⁸ vgl. Sturma 2002 a, S. 28, vgl. zum Folgenden ebd. 28 ff.; vgl. auch Sturma o. J., S. 5

das Ich oder Selbst zu einer *res cogitans* reifiziert, und damit eröffnen sich auch alle Schwierigkeiten einer dualistischen Ontologie. Was – so muss bei einer solchen Konzeption gefragt werden – verbindet die Person und ihr Ich oder Selbst zu einer Einheit?³¹⁹ – Obwohl die Reifizierung der inneren Verfassung einer Person vor allem in der Philosophie des Mittelalters weit verbreitet war und durch die bewusstseinstheoretischen und epistemologischen Fortschritte späterer Jahrhunderte längst überholt sein sollte, besteht außerhalb der Philosophie, gerade in den Sozialwissenschaften und dort vor allem in der Sozialpsychologie und Psychologie, immer noch die Gefahr, dem mit ihr verbundenen Substanzdualismus unmittelbar anheim zu fallen. Daneben gibt es auch innerhalb der theoretischen Dimension der philosophischen Identitätsdebatte Positionen, die einer dualistischen Argumentationsweise nahe kommen.³²⁰

Um dieser Gefahr zu entkommen, kann man die **zweite Strategie** verfolgen und das Selbst oder Ich als ein Strukturmoment erläutern, das Prozesse des Denkens und der Selbst- und Weltwahrnehmung begleitet und im Zuge der Reflexion dieser Wahrnehmungs-, Erfahrungs- und Denkprozesse, durch die subjektive Introspektion also, bewusst und damit erfahrbar werden kann. In diesem Fall stellt das Ich oder Selbst ein Phänomen der Erfahrung dar, dessen die betroffene Person sich per Reflexion bewusst werden kann, und als ein solcher **Erfahrungsbegriff** taucht das Ich oder Selbst auch in vielen Teilen der sozialpsychologischen und psychologischen Forschung auf.³²¹ Aus **philosophischer Sicht** ergibt sich dabei jedoch folgendes Problem: Um sich der Erfahrung einer Person zu erschließen, muss das Ich oder Selbst der Person in propositionaler, vergegenständlichter Form verfügbar sein, muss von ihr *als etwas* wahrgenommen oder erfahren werden können, denn eine Erfahrung oder Wahrnehmung ist immer eine Erfahrung oder Wahrnehmung von etwas *als etwas*. Das wird das Ich oder Selbst erst, wenn es selbst das Objekt, den Gegenstand eines Prozesses der Wahrnehmung, Erfahrung oder Reflexion bildet, nicht aber schon, indem es solche Prozesse nur begleitet. Als ein begleitendes Element bildet es zunächst einmal nicht eigens den direkten Gegenstand der Wahrnehmung oder

³¹⁹ vgl. dazu die Argumente, die Tugendhat gegen Freud vorbringt, Tugendhat 1979, S. 146–150, S. 157

³²⁰ Betroffen sind hier vor allem die Vertreter der sog. "simple view" wie Baruch Brody, Rodrick Chisholm, Richard Swinburne und Geoffrey Madell, die die Identität einer Person in einem "deep further fact" verankern, das als ein irreduzibles geistiges Phänomen einer anderen als der raumzeitlichen Ontologie zuzurechnen ist, vgl. dazu Quante 1995, S. 38 f., Quante 1999, S. 17, Noonan 1989, S. 116 ff.

³²¹ vgl. Haußer 1995, Bohleber 1992 sowie die Beiträge in Greve 2000 b; die Auffassung des Ich oder Selbst als ein Phänomen der Erfahrung ist m. E. stark auf die Arbeiten E. Eriksons zurückzuführen,

Erfahrung selbst, diese richtet sich auf ein beliebiges Objekt. Bewusst, in propositionaler Form verfügbar kann, es der Person nur in einem weiteren Akt der Selbstwahrnehmung, der Selbstreflexion oder Introspektion werden, wenn die Person ihre Wahrnehmung oder Reflexion auf sich, ihre innere Verfassung richtet und nicht auf einen anderen beliebigen Gegenstand. Ein solcher weiterer Akt der Selbstwahrnehmung, Selbstreflexion oder Introspektion ist mit dem Wahrnehmungsprozess, den das Ich oder Selbst begleiten soll, **nicht identisch**, sondern ihm entweder vor oder nachgeordnet. In beiden Fällen stellt sich dann die Frage, woher das Ich oder Selbst kommen soll, worauf es gründet, da es ja selbst nicht in gegenständlicher Form in die Wahrnehmung, Erfahrung oder Reflexion eintritt.

Wer also das Ich oder Selbst als Gewährsinstanz der Identität von Personen dadurch erklären will, dass es durch einen Akt der Reflexion oder Introspektion in das Bewusstsein des Individuums eintritt, führt eine widersprüchliche, genauer eine vitiös **zirkuläre** Argumentation vor. Man trifft hier auf dieselbe argumentative Struktur, die bereits im Zuge der bewusstseinsphilosophischen Kritik an den Thesen Lockes resp. der Zirkularitätsvorwürfe in den Abschnitten 2.1.3 und 2.1.5 der vorliegenden Arbeit diskutiert wurde: Ein propositional strukturiertes Ich oder Selbst, das sich im Vollzug von reflexiv wahrgenommenen Bewusstseinsaktivitäten, Akten der Wahrnehmung und der Erfahrung erst herausbildet und nur im Bezug auf einen weiteren Akt der Reflexion oder Introspektion erläutert werden kann, ist der eigenen Genese und ihrer Erläuterung immer schon vorausgesetzt. Dass sich diese Zirkularität auflösen lässt, indem dem subjektiven Bewusstsein selbst eine reflexive Struktur zuerkannt wird, habe ich anhand einer Darstellung der Überlegungen Kants im Abschnitt 2.1.7 erläutert. Hier nun, mit Bezug auf die Thematik der praktischen Identität von Personen, bedeutet dies, dass die Fähigkeit einer Person, sich ihrer Identität über Raum und Zeit hinweg bewusst zu werden, sich der raumzeitlich persistierenden Einheit, die sie bildet, sowie der Kontinuität und Kohärenz ihrer inneren Verfassung zu versichern, auf ihrem Vermögen beruht, sich in verschiedenen raumzeitlich divergierenden Kontexten immer wieder "ich" zu nennen. Als ein Ich oder Selbst ist nur der Person ihre innere Verfassung zugänglich, die sich selbst "ich" nennen kann. Wo dieses Vermögen des wiederholten artikulierten Selbstbezugs wiederum ein Ergebnis des artikulierten Fremd- und Weltbezugs bildet, treten die

vor allem, wenn in diesen Zusammenhängen von einem "Identitätsgefühl" die Rede ist, vgl. etwa Bohleber 1992 oder Keupp u. a. 1999, S. 217 ff.

intersubjektiven, kommunikativen und sozialen Ursprünge der Identität einzelner Personen zum Vorschein:³²² Als etwas, sprich eine raumzeitlich persistierende Person, kann ein Individuum sich nicht privat, aufgrund seiner Selbstvertrautheit und seiner Fähigkeit zur subjektiven Selbstkenntnis erachten, sondern nur im Rekurs auf **intersubjektiv** generierte und verwurzelte Mittel und Wege, Arten und Weisen der Sprach- und Handlungskoordination.

Damit eröffnet sich ein letzter Punkt, der die praktische Identität von Personen grundsätzlich belangt: Die Identität einer Person stellt ein durch und durch **sozial** und **kommunikativ geprägtes** oder gar erzeugtes Phänomen dar, und zwar sowohl in bewusstseinstheoretischer als auch in praktischer Hinsicht. In beiden Fällen geht es darum, ein subjektives Erleben von Kontinuität und Kohärenz mit den **Möglichkeiten außen stehender anderer Individuen** in Übereinstimmung zu bringen, die betroffene Person als *dieselbe Person* **reidentifizieren**, sie als identisches kontinuierlich und kohärent strukturiertes Handlungssubjekt auffassen zu können. Die Fähigkeit einer Person, sich irrtumsresistent und kriterienlos über raumzeitliche Kontexte hinweg als dieselbe zu betrachten, bildet nur die eine Seite der Identitätsthematik und nur eine Bedingung dafür, um von der Identität einer Person resp. ihrer selbst als einer praktischen Einheit reden zu können. Die andere erschließt sich daraus, dass die betroffene Person für andere, ihr soziales Umfeld als dieselbe erkennbar sein muss, damit von ihrer "Identität" die Rede sein kann. **Identitätsurteile** sind intersubjektiv generiert, sie müssen kollektiv überprüfbar sein. Dies – resp. die Tatsache, dass zwischen der Identität als subjektiv erlebter oder konstruierter, vorgetäuschter und den Identitätsurteilen außen stehender dritter Personen eine Differenz bestehen kann – macht ja gerade ihre Brisanz aus.

Diese Notwendigkeit der Übereinstimmung von Aussagen der betroffenen Person selbst und außen stehender dritter Personen betrifft auch die praktische Identität einer Person, wie sie paradigmatisch in der qualitativen Identitätsfrage zum Ausdruck kommt. Wer oder was eine Person ist, darf – soll von ihrer praktischen Identität die Rede sein – **nicht ausschließlich** der **Selbstdefinition** der betroffenen überlassen bleiben, trotzdem diese natürlich zu sich selbst in privilegierter Form Stellung beziehen kann. Doch sie kann sich hinsichtlich einer korrektiven Einschätzung ihrer selbst auch täuschen – und zwar auch oder gerade in besonders grundlegenden Aspekten der eigenen Persönlichkeit oder des eigenen Charakters.

³²² vgl. Sturma 2002 a, S. 29 und Sturma o. J., S. 6; vgl. Quante 1995, S. 55 f.

Diese Möglichkeit der **Selbsttäuschung** ist u. a. Gegenstand philosophischer Abhandlungen zum Problem der Willensschwäche und zu den Ursachen irrationalen Denkens und Handelns, bildet also einen klassischen philosophischen Topos, auf den ich an dieser Stelle aber nicht weiter eingehen möchte.³²³ In den Sozial- und Kulturwissenschaften wird die Erkenntnis der Unmöglichkeit vollständiger Selbsttransparenz vor allem der Psychologie und der Psychoanalyse zugeschrieben, die mit der Figur des Unbewussten eine Instanz schufen, anhand derer sich diese Unmöglichkeit sehr plausibel erläutern lässt. Im dritten Teil der vorliegenden Arbeit werde ich mich ausführlicher mit diesen Ansätzen beschäftigen. Hier ist zunächst festzuhalten, dass bei Feststellungen hinsichtlich der praktischen Identität von Personen die Aussagen der Betroffenen selbst mit den Aussagen außen stehender Dritter übereinstimmen müssen. Darin unterscheiden sich das **praktische Selbstverständnis** und die **praktische Identität** von Personen: Bei Letzterer dürfen Selbst- und Fremdaussagen inhaltlich nicht über ein gewisses Maß hinaus divergieren, die praktische *Identität* einer Person bemisst sich nicht allein an den Vorstellungen und Ideen, die eine Person von sich selbst hat, sondern beruht auf Aussagen hinsichtlich der Eigenschaften und Merkmale einer Person, die intersubjektiv getroffen und überprüfbar sind. Das praktische Selbstverständnis einer Person hingegen beschränkt sich wesentlich auf subjektive Selbstauskünfte, auch wenn die Bedingung der Möglichkeit zu solchen Selbstauskünften wiederum ein soziales Phänomen bildet.

Deutlich wird diese Unterscheidung von allem an der qualitativen Identitätsfrage "Was für ein Mensch bin ich und was für ein Mensch will ich sein?". Zwar ist die Antwort auf diese Frage wesentlich an die **Perspektive der ersten Person** gebunden, und im Grunde stellt sich diese Frage nur aus dieser Perspektive heraus. Nicht nur in epistemologischer Hinsicht, mit Blick auf die Irrtumsresistenz und Kriterienlosigkeit des Zugangs einer Person zur eigenen Identität über Raum und Zeit hinweg, sondern auch unter **praktischen Gesichtspunkten** nimmt die betroffene Person also ihrer Identität, ihrer Einheit über Raum und Zeit hinweg gegenüber eine **besondere Stellung** ein. Dennoch involviert die Antwort auf die qualitative Identitätsfrage die Perspektive außen stehender dritter Personen. Dies zeigt sich vor allem an dem **ersten Teil der Frage**: Wer resp. was für ein Mensch eine Person ist, wie ihr

³²³vgl. zur Willensschwäche u. a. Wolf, Ursula 1985: Zum Problem der Willensschwäche, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 39, S. 21–34; zur Thematik der Irrationalität vgl. u. a. Elster, Jon 1987: Subversion der Rationalität, Frankfurt; vgl. zur Thematik der Selbsttäuschung auch Sturma 1997, Kapitel 7, S. 220–253

Charakter oder ihre Persönlichkeit beschaffen ist und welche Eigenschaften sie aufweist, kann sie nicht allein – und vor allem nicht entgegen der Aussagen ihrer Mitmenschen – beurteilen. Gerade in ihrem ersten Teil also involviert die qualitative Identitätsfrage – und mit ihr die praktische Identität der betroffenen Person – die Perspektive außen stehender Dritter.

In den Sozialwissenschaften wird diese Notwendigkeit des Einbezugs drittpersönlicher Perspektiven nicht selten geleugnet. Dort wird die Tatsache, dass eine Person auf eine besondere erstpersönliche Art und Weise zu sich selbst Stellung beziehen kann, mitunter zum Anlass genommen, Aussagen hinsichtlich der praktischen Identität von Personen auf solche zu beschränken, die aus eben der Perspektive der ersten Person heraus getroffen werden können:

*"Identität wird hier als selbstreflexiver Prozeß eines Individuums verstanden. Eine Person stellt Identität über sich her, indem sie ihr Wissen, ihre Erfahrungen über sich selbst verarbeitet ... es handelt sich um Phänomene, in denen eine Person sich selbst, ihr "Selbst" bzw. Aspekte davon aus der Innenperspektive identifiziert ..."*³²⁴

Eine solche Definition ist in mehreren Punkten nicht stimmig. In ihr wird **zum einen** die Identität einer Person, die sich natürlich in Entwicklungs- und Veränderungsprozessen über die Zeit hinweg herausbildet und variiert, selbst als ein Prozess dargestellt – und das ist schlicht verfehlt. Die **praktische qualitative Identität von Personen** beschreibt ein **Bündel von Eigenschaften**, die der Person zukommen und die sie als die Person kennzeichnen, die sie ist. Weder kann man jedoch dieses Bündel als eine substanziell oder **essenzialistisch gefasste Figur** – als ein Ich oder ein Selbst – verstehen, noch darf die Identität von Personen mit den **qualitativen Veränderungen** und Entwicklungen gleichgesetzt werden, die sie erlebt resp. anstößt. Allein die Eigenschaften einer Person wechseln in der Zeit, eine Person verändert sich, unterliegt Prozessen, in denen sich diese Veränderungen willentlich oder nicht willentlich vollziehen. Doch ist ihre Identität selbst **nicht** mit diesen **Identitätsbildungs- und -veränderungsprozessen** gleichzusetzen. Eine Person stellt während ihres Lebens, während sie also existiert, über Raum und Zeit hinweg eine **Einheit** dar, diese Einheit bezeichnet man mit der Identität einer Person. Doch ist diese Einheit nicht die Einheit, die die (einzelnen) Prozesse bilden, in denen sich die Identität der Person herausbildet und entwickelt. Die Identität einer Person

³²⁴ Frey-Haußer 1987, S. 4

bezeichnet die Einheit, die sie zeit ihres Lebens, über Raum und Zeit hinweg und durch ihre unterschiedlichen Bestimmungen hindurch darstellt. Auch in einem praktischen Sinn kennzeichnet die Identität einer Person diese Person als etwas Bestimmtes, als die Person, die sie ist. **Identitätsbildungsprozesse** hingegen sind prozessuale **Einheiten**, die zwar mit dem Leben der Person temporär koextensiv sein können, doch einen ganz anderen ontologischen Status haben. Eine Person ist eine raumzeitlich (re)identifizierbare Entität, ein Prozess hingegen ein Ereignis.

Weiter wird in dem obigen Zitat der Begriff der praktischen Identität von Personen mit dem des **subjektiven Selbstverständnisses** gleichgesetzt, mit der Auffassung also, die die betroffene Person von sich selbst generiert und kultiviert und bei deren Entwicklung sie eine uneingeschränkte epistemische Autorität besitzt. Auch Tugendhats qualitative Identitätsfrage bzw. generell die Tatsache, dass die betroffene Person selbst zu ihrer Identität ein ausgezeichnetes, erstpösonliches Verhältnis besitzt, verleitet in gewisser Weise zu einem solchen Verständnis. Nicht zutreffend ist diese Auffassung, weil "Identität" einen Begriff darstellt, der **subjektive und objektive Perspektiven** miteinander vereint. Die Identität einer Person, wer oder was sie ist, wird anhand intersubjektiv verfügbarer Kriterien festgestellt, und dieser öffentliche Charakter der Identifizierung von Personen betrifft **numerische** sowie **diachrone** und **qualitative** Aspekte. Was die numerische resp. die diachrone Identität anbelangt, so baut die gesamte philosophische Diskussion seit John Locke auf der Frage auf, wie sich von außen, aus dem Blickwinkel außen stehender dritter Personen, feststellen lässt, ob eine Person über Raum und Zeit hinweg dieselbe ist. Und hinsichtlich der qualitativen Aspekte personaler Identität, so kann eine Person *entgegen* öffentlicher Meinungen und Feststellungen nicht gerechtfertigt behaupten, eine bestimmte Identität zu haben, bestimmte Eigenschaften an den Tag zu legen – etwa besonnen zu sein –, während Dritte ganz andere Merkmale an ihr wahrnehmen – sie etwa als einen vornehmlich aufbrausenden Menschen sehen. Die Kriterien zur Identitätsfeststellung und Identifizierung sind öffentliche, sowohl bei praktisch-qualitativen als auch bei Fragen der diachronen Identität von Personen. So müssen auch die Antworten auf Fragen der praktischen Identität von Personen intersubjektiv überprüfbar sein, und dies gilt auch für die **qualitative Identitätsfrage** "Was für ein Mensch bin ich und was für ein Mensch will ich sein?". Trotzdem die Antwort auf diese Frage primär an den **Standpunkt der ersten Person** gebunden ist, kann die betroffene Person keine Selbstaussage treffen, die den Meinungen anderer über sie (in zu großem Maß) widersprechen würde. Darin besteht auch der Unterschied

zwischen dem **praktischen Selbstverständnis** (das durch die ethisch-praktische Grundfrage "Wie will ich sein, wie will ich leben?" abgebildet wird) und der praktischen Identität von Personen: Obwohl die diese beiden Arten von Selbstverhältnissen kennzeichnenden Grundfragen sehr ähnlich lauten, muss sich nur die Antwort auf die qualitative Identitätsfrage inhaltlich an intersubjektiven Meinungen und Maßstäben orientieren, nicht jedoch die auf die ethisch-praktische Grundfrage.

Auf diesen öffentlichen Charakter von Identitätsfeststellungen und Identifizierungen, auf die Tatsache, dass die Kriterien, anhand derer diese Identitätsfeststellungen und Identifizierungen vollzogen werden, intersubjektiv verfügbar sein müssen, nimmt auch die **betroffene Person selbst** Bezug – obwohl sie ja per se ihrer Identität gegenüber privilegiert ist. Deutlich wird dies, wenn man sich noch einmal die Genese und die Implikationen des praktischen Selbstverständnisses vor Augen führt, die ich im Kapitel 1.4 der vorliegenden Arbeit anhand der Überlegungen Tugendhats erörtert hatte. Das praktische Selbstverständnis bildet einen unabdinglichen Bestandteil der praktischen Identität von Personen, zahlreiche Aspekte seiner Verfassung und Konstitution betreffen also analog die praktische Identität von Personen. So wurde beim praktischen Selbstverständnis zum einen deutlich, dass eine Person sich nur dann über sich selbst verständigen kann, also überhaupt einen Begriff von sich selbst haben und das Personalpronomen "ich" anwenden kann, wenn sie dabei auf eine öffentliche Sprache recurriert. Diese basale epistemisch-semantiche Abhängigkeit betrifft selbstverständlich auch die praktische Identität von Personen – sich selbst als "ich", also überhaupt in propositionaler Form als etwas zu identifizieren, ist Voraussetzung aller weiteren praktisch-reflexiven Stellungnahmen zu sich selbst. Aber auch in direkter praktischer Hinsicht sind intersubjektiv etablierte Identifizierungen und Identitätsmuster zur Genese und Entwicklung der subjektiven Identität konstitutiv, etwa, wenn eine Person den Rollen- oder Verhaltenserwartungen nachkommt, die an sie herangetragen werden, sich also mit den Vorgaben identifiziert, die ihre soziale Umwelt ihr macht. Auch darauf kam bei der Erläuterung des praktischen Selbstverständnisses bereits die Rede, im Abschnitt 2.2.4 und vor allem im dritten Teil der vorliegenden Arbeit werden die sozialen Einflüsse, denen die individuelle praktische Identität ausgesetzt ist, noch ausführlicher diskutiert werden. Motiv zu diesen subjektiven Identifizierungen und Übernahmen kollektiver Maßstäbe, Werte, Ideale und

Handlungsmuster ist die **soziale Anerkennung**, die eine Person seitens ihrer Mitmenschen erfährt – oder zumindest sucht.

Nun sollte man die Tatsache, dass das soziale Zusammenleben dem Einzelnen in konstitutiver Weise Orientierung bietet – und zwar sowohl in grundsätzlicher epistemisch-semantischer als auch in praktischer Hinsicht –, nicht nutzen, um bei der Beschreibung der praktischen Identität von Personen so etwas wie eine ausschließliche soziale Determination gegen die irreduzibel subjektive Innenperspektive auszuspielen, die Personen auf sich und ihr Leben haben, und die Identität von Personen – im Gegenzug zu den oben erwähnten sozialwissenschaftlichen Ansätzen – zu einer immer schon und ausschließlich öffentlich konstituierten Angelegenheit zu erklären. Vielmehr ist von einer **konstitutiven wechselseitigen Beeinflussung** oder einem **Zusammenspiel subjektiver und objektiver Perspektiven** auszugehen: Eine Person entwickelt ihre praktische Identität, indem sie in ihrem Handeln und Leben soziale und öffentliche Vorgaben und Maßstäbe mit ihren ureigenen subjektiven Vorstellungen und irreduzibel-phänomenalen Wahrnehmungen und Idealen von sich und der Welt verbindet. Im gelingenden Fall kann die Person bei dieser Vermittlungsleistung ein gewisses Maß an Kontinuität und Kohärenz wahren, in solchen Fällen erfährt die Rede von der Identität einer Person ihre volle Berechtigung. Je weniger die Wahrung von Kontinuität und Kohärenz gelingt, desto eher hat man es mit einer gestörten oder (krankhaft) gefährdeten Identität zu tun.

Zusammenfassend lassen sich hier kurz folgende Punkte festhalten: Erstens zeigte sich, dass der praktischen Identität von Personen ein **qualitativer Identitätsbegriff** zugrunde liegt, eine qualitative Identifizierung, die sich sehr gut durch die **'klassische' Identitätsfrage** "Was für ein Mensch bin ich und was für ein Mensch will ich sein?" beschreiben lässt. Zweitens muss bei der Reflexion und Beantwortung dieser Frage die **numerische Identität** der betroffenen Person immer schon vorausgesetzt werden und es ist davon auszugehen, dass eine Person diese Frage immer schon und immer nur als **Mensch** beantwortet, die Individuation und numerische Identifizierung *als Mensch* also die Basis einer jeden qualitativen – und die Person als die Person, *die sie ist*, qualifizierenden – praktischen Identifikation bildet. Drittens muss zwar auf begrifflicher Ebene scharf zwischen der **praktischen Identität** und der **Individualität** einer Person differenziert werden, doch lassen sich die Fragen und Probleme betreffs dieser beider Phänome bei der Analyse der

praktischen Lebensführung nicht immer deutlich trennen. Ähnlich verhält es sich viertens mit den in die qualitativen Identifizierungen der praktischen Identität involvierten **diachronen Momenten**: Obwohl zwischen der diachronen und der qualitativen Identität einer Person ein fundamentaler logisch-semantischer Unterschied besteht, kann man die praktische – und genuin qualitative – Identität einer Person nicht erörtern, ohne auf Fragen ihrer diachronen Identität Bezug zu nehmen, die Einheit, die eine Person über Raum und Zeit hinweg bildet, zu thematisieren oder zumindest vorauszusetzen. In die Fangstricke einer zirkulären Argumentation gerät dabei derjenige, der versucht, die Kontinuität und Identität einer Person über Raum und Zeit hinweg im Rekurs auf die Figur eines **Ich** oder **Selbst** zu erläutern, das so etwas wie die innere Verfassung einer Person abbildet. Im Anschluss an die Widerlegung der Vorstellung eines solchen Ich oder selbst wurde fünftens deutlich, dass sich **Aussagen zur praktischen Identität einer Person** nicht auf subjektive Selbstauskünfte beschränken dürfen, sondern immer auch **intersubjektiv überprüfbar** sein müssen – trotzdem die betroffene Person selbst zu ihrer eigenen praktischen Identität in ausgezeichneter Weise Stellung bezieht. Sechstens – und dies werde ich im Abschnitt 2.2.3 weiter ausführen – lässt sich die Identität von Personen wie Emil Angehrn geltend machen, nur im Rekurs auf ihre **Biografie** und Geschichte analysieren sowie unter Berücksichtigung der **sozialen Einflüsse** und Prägungen, denen die Person in ihrem Leben und ihrer Lebensführung ausgesetzt ist. Auf diese sozialen Einflüsse werde ich vor allem im dritten Teil der vorliegenden Arbeit zu sprechen kommen.

2.2.2 Die qualitative Identitätsfrage

Nachdem im vergangenen Abschnitt der vorliegenden Arbeit einige grundsätzliche Bestimmungen der praktischen Identität von Personen deutlich wurden, möchte ich in diesem Abschnitt auf eine wichtige Parallele zwischen dem praktischen Selbstverständnis und der praktischen Identität einer Person hinweisen: Beide werden anhand von Fragen thematisiert, die sich implizit immer auf das **Leben der betroffenen Person im Ganzen** beziehen. Für die praktische Identität von Personen heißt das, dass sie nur im Rekurs auf das Leben diskutiert und analysiert werden kann, das die betroffene Person führt, unter Einbezug der Biografie einer Person sowie ihrer alltäglichen Lebensführung und der Handlungs- und Verhaltensentscheidungen, auf denen diese basiert. Was dies genau für die praktische Identität von Personen bedeutet, möchte ich in den folgenden Abschnitten der vorliegenden Arbeit genauer klären. Zunächst jedoch zum praktischen Selbstverständnis, wie Ernst Tugendhat es erläutert und wie ich es bereits im Kapitel 1.4 der vorliegenden Arbeit vorgestellt hatte.

Wie bereits erläutert, ist unter einem praktischen Selbstverständnis die Stellungnahme einer Person zu sich selbst zu verstehen, bei der die im eigenen Handeln gemachten faktischen und normativen Voraussetzungen thematisiert und reflektiert werden. Dadurch, dass die Person die Voraussetzungen ihrer eigenen Wünsche und Handlungsabsichten befragt, reflektiert sie gemäß Tugendhat gleichzeitig auf einer basalen Ebene, was sie selbst grundsätzlich oder **in Wahrheit will** – unter anderem, um sich von manchen der **Erwartungen, Wünsche und Forderungen**, mit denen andere Personen ihr begegnen, zu distanzieren und **selbstbestimmt**, gemäß der eigenen Maßstäbe, Normen und Werte zu handeln. Dies muss jedoch nicht heißen, dass eine Person mit fremden Wünschen, Erwartungen und Anforderungen an die eigene Person immer so verfährt, im Gegenteil. Einem Großteil der von außen an sie herangetragenen Wünsche, Erwartungen und Anforderungen fügen sich die meisten Personen, machen die Verhaltens- und Handlungsweisen, die diesen Wünschen, Erwartungen und Anforderungen entsprechen, zu Bestandteilen des eigenen praktischen Selbstverständnisses und damit der eigenen praktischen Identität. Diese Übernahmen fremder Handlungsvorstellungen, -normen und -muster sind gemeint, wenn von der **sozialen Prägung der individuellen Identität** die Rede ist, auf diese sozialen

Einflüsse werde ich vor allem im dritten Teil der vorliegenden Arbeit noch einmal zu sprechen kommen.

Nun macht sich die Ausbildung eines praktischen Selbstverhältnisses für Tugendhat jedoch nicht allein daran fest, dass eine Person zu einzelnen ihrer Wünsche und Handlungsabsichten Stellung bezieht. Den Mittelpunkt seines Begriffs des praktischen Selbstverständnisses bildet vielmehr die Feststellung, dass sich eine Person bei der Reflexion der Voraussetzungen ihres Handelns in einem **umfassenden Sinn auf sich selbst bezieht**, sich – in Tugendhats Worten – nicht zu ihren singulären Handlungsintentionen, sondern **zu sich selbst verhält**.³²⁵ Entsprechend erläutert Tugendhat das praktische Selbstverständnis als ein **"Sichzusichverhalten"**, genauer

"ein ausgezeichnetes Verhalten der Person ..., das nicht ein bestimmtes Verhalten ist, sondern allem bestimmten Verhalten zugrunde liegt und bei dem wir sagen können: indem die Person sich zu diesem Verhalten verhält, verhält sie sich zu sich."³²⁶

Zur Begründung dieser Auffassung, dass eine Person sich im Zuge der Reflexion der Voraussetzungen ihres Handelns zu sich selbst verhält, führt Tugendhat an, dass die Reflexion der Voraussetzungen des eigenen Handelns die **grundlegende Frage nach der eigenen Existenz** impliziert: Wenn eine Person ihre eigenen Charakterdispositionen sowie ihre Wünsche und Handlungsabsichten als Voraussetzungen des eigenen Handelns überdenkt, dabei zu den Erwartungen anderer und zu intersubjektiv geltenden Normen und Werten zustimmend oder ablehnend Stellung nimmt, wirft sie die Frage nach den **Möglichkeiten des eigenen Lebens oder Existierens** auf – "wie will ich sein, wie will ich leben?"³²⁷ so lautet für Tugendhat die Frage, die in diesen Zusammenhängen gestellt wird. Diese Frage bezeichnet er auch als die "praktische Frage" resp. die "Grundfrage der Ethik", mit ihr bezieht sich eine Person auf ihr **eigenes Leben**, auf ihre Existenz, denn wer sich für oder gegen den Vollzug bestimmter Handlungen oder Tätigkeiten entscheidet, entscheidet sich damit gleichzeitig für oder gegen bestimmte Arten und Weisen, zu

³²⁵ vgl. Tugendhat 1979, S. 30, S. 32 und S. 145; Habermas 1988, S. 208 macht geltend, dass es verfehlt wäre, im praktischen Selbstverständnis eine Art von Wissen zu sehen, das in einzelne Propositionen zerlegbar ist. Dass Tugendhat das praktische Selbstverständnis als ein bestimmtes Verhalten auffasst, belegt, dass er diesen Fehler nicht begeht; vgl. Tugendhat 1979, S. 213, wo er den Ausdruck "praktisches Wissen" als ein Wissen um die eigene Willens- und Handlungsfreiheit beschreibt, "daß ich die Möglichkeit habe, so und so zu handeln".

³²⁶ Tugendhat 1979, S. 158

³²⁷ Tugendhat 1979, S. 184, vgl. zum Folgenden ebd. S. 193

sein, zu leben resp. sein Leben zu führen.³²⁸ Entsprechend ist das, wozu eine Person sich in ihrem Sichzusichverhalten verhält, das eigene **Leben** oder **Existieren**. Damit meint Tugendhat jedoch

"nicht das *Faktum* ..., daß ich existiere, sondern die bevorstehende Existenz und das heißt die (praktische) *Notwendigkeit*, daß ich zu sein habe, und damit in eine die (praktische) *Möglichkeit*, zu sein oder nicht zu sein bzw. so und so zu sein oder nicht zu sein."³²⁹

Wann immer also eine Person sich im Modus des praktischen Selbstverständnisses auf sich selbst bezieht, die eigenen Handlungsmöglichkeiten und ihre Voraussetzungen überdenkt, stellt sie implizit die ethisch-praktische Grundfrage nach dem eigenen Leben. Dabei jedoch muss diese Frage nicht selbst den Gegenstand der reflexiven Auseinandersetzungen darstellen, Gegenstand des praktischen Selbstverständnisses einer Person sind i. d. R. die faktischen und normativen Voraussetzungen, die im eigenen Handeln gemacht werden und denen es in der alltäglichen Lebensführung ausgesetzt ist. Insofern bildet der Bezug zu der eigenen Existenz, dem eigenen Leben, der im Sichzusichverhalten aufscheint, eine **implizite Strukturbestimmung** des praktischen Selbstverhältnisses, egal ob die praktische ethische Grundfrage selbst gestellt wird oder nicht, egal also ob das eigene Leben und die eigene Lebensführung thematisiert werden oder nicht. Dass sich einer lebenden Person hingegen die praktische Frage stellt, erachtet Tugendhat zu Recht als einen "phänomenalen Tatbestand"³³⁰, der mit dem menschlichen Leben und der Lebensführung von Personen unauflösbar zusammenhängt. Für den, der lebt, gibt es zwar einen Entscheidungsspielraum, wie er sein Leben gestaltet, wie er seine Existenz vollzieht. Aber dass er sein Leben irgendwie leben und eine Existenz irgendwie vollziehen *muss*, ist ihm vorgegeben. Insofern ist jeder Einzelne – ob er will oder nicht – der ethischen Frage ausgesetzt, die sich zwar situationsbezogen je in einzelnen speziellen Handlungskontexten stellt, aber dennoch das eigene Leben im Ganzen zum Gegenstand hat: "(W)ie will ich sein, wie will ich leben?"³³¹ resp. "was ist zu tun am besten? ... welches ist die bestmöglich Weise zu leben" oder "wer will ich sein, als ein wie handelnder und lebender finde ich es am besten, mich zu

³²⁸ vgl. Tugendhat 1979, S. 185 und S. 190; insofern fasst Tugendhat ebd. S. 186 einzelne Handlungen, Handlungsweisen oder Tätigkeiten als adverbiale Bestimmungen des Existierens auf, wobei er ebd. S. 211 zwischen Tätigkeiten und Handlungen differenziert: Tätigkeiten sind um ihrer selbst willen vollzogene Handlungen, Handlungen hingegen haben ein Ziel außerhalb ihrer selbst; vgl. zum Folgenden ebd. S. 160 f.

³²⁹ Tugendhat 1979, S. 189, vgl. ebd. 177; zum Folgenden vgl. ebd. S. 178

³³⁰ Tugendhat 1979, S. 153, vgl. ebd. S. 190, vgl. zum Folgenden ebd. S. 179, S. 194 und S. 198

verstehen?" oder "was will ich? ... wer (bzw. wie will ich sein?" – so lauten die verschiedenen Formulierungen, in denen sich die ethische Grundfrage stellt.

Diese Formulierungen nun sind mit dem zweiten Teil der **qualitativen Identitätsfrage** "Was für ein Mensch bin ich und was für ein Mensch will ich sein?" nahezu deckungsgleich. In beiden Fällen steht zur Diskussion, ein wie beschaffener Mensch man sein will, über welche Eigenschaften man also verfügen möchte und was es zu tun gilt, um so zu sein und diese Eigenschaften zu erlangen. Die Antwort auf diese Fragen liegen je darin, in der alltäglichen Lebensführung bestimmte Handlungen zu vollziehen und andere zu unterlassen, Handlungs- und Verhaltensentscheidungen also auf eine bestimmte Art und Weise zu fällen – kurz: ein *bestimmtes* Leben zu führen und kein anderes. Wer oder was man ist, die Verfassung der eigenen Person, wird also maßgeblich durch das Leben bestimmt und (prä)formiert, das man führt. Wie in der ethisch-praktischen Grundfrage des Sichzusichverhaltens resp. des praktischen Selbstverständnisses so bildet also auch bei der qualitativen praktischen Identitätsfrage das **Leben der betreffenden Person** den zentralen Bezugspunkt, auf den sich diese Frage richtet. Und wie beim Sichzusichverhalten die Entscheidung für oder gegen bestimmte Handlungsweisen bestimmte Lebensformen mit sich bringt, so impliziert auch die Antwort darauf, was man für ein Mensch ist resp. sein will, eine bestimmte Art oder einige wenige Arten der Lebensführung und schließt andere Weisen, zu sein oder sein Leben zu vollziehen, aus. Trotz dieser Gemeinsamkeiten sollte nicht vergessen werden, dass sich das praktische Selbstverständnis einer Person und ihre praktische Identität in einem wichtigen Punkt unterscheiden: Ersteres kann sich auf subjektive Selbstauskünfte beschränken, Letzteres impliziert – wie ich im vergangenen Abschnitt 2.2.1 der vorliegenden Arbeit erläutern habe – den Einbezug der Perspektive außen stehender dritter Personen. Vor allem am ersten Teil der qualitativen Identitätsfrage "Wer resp. was für ein Mensch bin ich?" wird deutlich, dass eine Person nicht entgegen der Meinungen und Überzeugungen ihrer sozialen Umwelt behaupten kann, (in Form eines bestimmten Charakters oder einer bestimmten Persönlichkeit) eine bestimmte Identität zu haben.

An dieser Stelle kann also zunächst ein **sehr wichtiger und grundsätzlicher Punkt**, den ich im Folgenden noch genauer ausleuchten möchte, festgehalten werden: Die

³³¹ Tugendhat 1979, S. 184, vgl. zu den folgenden Formulierungen ebd. S. 193 (vgl. dazu S. 238), S. 194 (vgl. S. 197) und S. 219

praktische Identität von Personen ist etwas, das maßgeblich durch das Leben bestimmt wird, das die betroffene Person führt, und lässt sich also nur im Rekurs auf dieses Leben, die alltägliche Lebensführung und die Handlungs- und Verhaltensentscheidungen analysieren, die die Person fällt. Aus dieser Feststellung folgen einige Bestimmungen der praktischen Identität von Personen, auf die ich weiter unten noch ausführlicher eingehen möchte. Zu diesen Bestimmungen zählt unter anderem die Tatsache, dass die **Biografie**, die Geschichte der betroffenen Person, wie sie sich durch ihr Leben ergibt, eine wichtige Rolle darin spielt, ihre Identität zu bestimmen, anzugeben, wer oder was sie ist. Des Weiteren lässt sich aus der Tatsache, dass die Handlungs- und Verhaltensentscheidungen, die die Person trifft, ausschlaggebend sind für das, was sie ist, schließen, dass eine Person es mehr oder minder **selbst in der Hand hat**, ihre Identität zu bestimmen. Indem sie sich für oder gegen bestimmte Handlungen entscheidet, willentlich ein bestimmtes Verhalten beschließt, legt sie fest, wer oder was sie ist. Auf diese These der Identität von Personen als subjektiver Herstellungsleistungen, von der ich denke, dass sie in einer radikalen Fassung nicht aufrechtzuerhalten ist, werde ich im dritten Teil der vorliegenden Arbeit weiter eingehen. Zunächst jedoch möchte ich noch einige **weitere Analogien** zwischen der ethisch-praktischen Grundfrage des Sichzusichverhaltens und der qualitativen Frage der praktischen Identität von Personen aufzeigen und erläutern, was es genau meint, wenn man sagt, dass ein Individuum sich, indem es diese Fragen stellt, immer schon auf sein Leben bezieht.

Beide Fragen – so ist zunächst einmal zentral – stellen sich vor allem **Personen**, also solchen Wesen, die zur **Autonomie und Selbstbestimmung** fähig und also in der Lage sind, ihr Leben (in individuell unterschiedlich zahlreichen Aspekten) frei zu wählen und zu gestalten.³³² Insofern impliziert die praktische Frage "einen gewissen Spielraum der freien Entscheidung, sonst wäre nichts zu erfragen." Gleichzeitig jedoch sind natürlich der individuellen Gestaltungsfreiheit Grenzen gesetzt, ist das Leben und Handeln einer Person in gewissen Punkten vorgegeben. Zu diesen Vorgaben, deren Variation die Person selbst nicht in der Hand hat, können bestimmte Lebenslagen und Situationen gehören, in die die betroffene ohne eigenen Absicht gerät, oder auch die eigene Verfassung, die eigene körperliche und – zumindest zu weiten Teilen – auch die seelische Konstitution. Generell ist aber hervorzuheben, dass mit der ethisch-praktischen Grundfrage resp. ihrer

³³² vgl. Tugendhat 1979, S. 193 und S. 197; vgl. zu dem folgenden Zitat ebd. S. 194; vgl. zum Folgenden ebd. S. 194 und S. 196 f.

Beantwortung die **Selbstbestimmung** der Person angesprochen ist, durch die Frage wird eine Person also geradezu aufgefordert, über sich, das eigene Leben und Handeln selbst zu bestimmen.

Dieser Aufforderung – so Tugendhat weiter – ist eine Person zwingend ausgesetzt, prinzipiell stellt sich also die ethisch-praktische Grundfrage mit einer gewissen **Unausweichlichkeit** – trotzdem es natürlich auch möglich ist, ihr auszuweichen oder sie nicht allzu grundsätzlich zu stellen. Doch praktiziert derjenige, der ihr aus Bequemlichkeitsgründen ausweicht,³³³ so etwas wie eine "Flucht vor sich selbst", die – mit Heidegger gesprochen – zu einer Art der "uneigentlichen Existenz" führt. Zur Erläuterung und damit zur Begründung, dass sich eine Person notwendig der ethisch-praktischen Grundfrage gegenüber sieht, führt Tugendhat an, die **Existenz** selbst, die Tatsache also, dass die Person lebt, bedinge die Unausweichlichkeit der ethisch-praktischen Grundfrage: Jedem, der als gesundes menschliches Wesen existiert, können die Entscheidungen für oder gegen bestimmte Arten der Lebensführung nicht abgenommen werden. Jeder, der lebt, muss sein Leben auf irgendeine Art und Weise führen, wird vor bestimmte Entscheidungen gestellt, denen auszuweichen automatisch meint, sie auf eine bestimmte Art und Weise zu fällen. Insofern lässt sich – wie oben bereits erwähnt – die Tatsache, dass sich die ethisch-praktische Grundfrage stellt, als ein phänomenaler Tatbestand verhandeln, der unauflöslich mit dem Leben von Personen verbunden ist. Wer sich z. B. dafür entscheidet, sein Leben so weit wie möglich dem Zufall zu überlassen und so weit wie möglich nicht aktiv zu handeln, weicht damit zwar bestimmten Entscheidungen erfolgreich aus, konfrontiert sich aber mit anderen Entscheidungen, die er – will er am Leben bleiben – nicht aufschieben kann.

Diese Art der Notwendigkeit der ethisch-praktischen Grundfrage lässt sich nun für die **qualitative Identitätsfrage** nicht behaupten – zumindest nicht anhand des Verweises auf die strukturelle Unausweichlichkeit der eigenen Existenz. Wohl aber lässt sich hier auf den **Begriff der Person** verweisen, darauf, dass es in dieser Arbeit vornehmlich um die praktische Identität von *Personen* geht. Personen – so wurde im ersten Teil der vorliegenden Arbeit und auch anhand der Überlegungen Lockes im Abschnitt 2.1.1 deutlich – sind Wesen, die zu überlegtem, rationalem,

³³³ Tugendhat entwickelt seine Gedanken zur ethisch-praktischen Grundfrage anhand einer Heidegger-Interpretation und verweist an dieser Stelle (Tugendhat 1979, S. 195 auf Heideggers Formulierung eines "Zustands der Ungeborgenheit", vgl. dazu auch ebd. S. 232; vgl. zu den folgenden Zitaten ebd. S. 196 und S. 195

selbstbestimmten, autonomem und damit *verantwortlichem* Handeln nach eigenen Regeln und Maßstäben fähig sind. **Selbstbestimmtes** ist also vor allem **verantwortliches Handeln**, eine Person, die selbst bestimmt, was sie tut und unterlässt, muss über ihr Tun und Unterlassen **Rechenschaft** ablegen können. Insofern stellt sich die Frage nach den eigenen Handlungsmöglichkeiten durchaus mit einer gewissen Unausweichlichkeit – will man das selbstbestimmte und selbstverantwortliche Leben einer *Person* führen. Damit aber wird auch die qualitative Identitätsfrage zu einer sich notwendig stellenden und auch die ethisch-praktische Grundfrage des Sichzusichverhaltens gewinnt eine gewisse Verbindlichkeit. Als selbstbestimmte und verantwortliche Wesen sind Personen aufgefordert, generell Rechenschaft ablegen zu können für die Art und Weise, wie sie handeln, welche Handlungs- und Lebensentscheidungen sie fällen – und damit wie resp. was für ein Mensch sie sind.

Wie aber genau lässt sich die ethisch-praktische Grundfrage beantworten? Welcher Struktur folgen die möglichen Antworten? – Tugendhat merkt zunächst an, dass sich die Frage mit Bezug auf die **Zukunft** der Person stellt,³³⁴ es dabei nicht zwingend ein spezieller Lebensplan ist, der zur Diskussion steht. Es geht vielmehr um zwei Dinge: zum einen – wie die Unausweichlichkeit der ethisch-praktischen Grundfrage vermuten lässt – generell darum, wie eine Person damit umzugehen hat, dass sie existiert und also der ethisch-praktischen Grundfrage ausgesetzt ist. Stärker im Mittelpunkt steht jedoch, wie sich zum anderen dieser Umgang zu vollziehen hat – sprich wie sie ihr Leben gestalten kann, damit es ein **gutes Leben** ist. Insofern – so führt Tugendhat zur Erläuterung an – stellt sich die praktische Frage vor allem in der Formulierung "Was ist besser?" Diesen **prinzipiellen ethischen Sinn** nimmt die praktische Frage dann an, wenn nicht einzelne Handlungen, sondern das **gesamte Handeln einer Person** und damit ihr Leben im Ganzen thematisiert wird – wenn sich die praktische Frage also in einer der oben aufgezählten Formulierungen stellt. Zur Beantwortung der praktischen Grundfrage in diesem prinzipiellen ethischen Sinn verweist Tugendhat auf gewisse emotionale Momente und Faktoren, die das Leben von Personen begleiten, auf bestimmte **Affekte** und **Stimmungen**, die die betroffene Person auf je unterschiedliche Art mit der eigenen Existenz konfrontieren und dabei einen ethisch-wertenden Charakter aufweisen und damit auch ein

³³⁴ vgl. Tugendhat 1979, S. 221 f., vgl. S. 225 und S. 194; zum Folgenden vgl. ebd. S. 193, S. 195 und S. 178

gewisses motivational-voluntatives Potenzial aufweisen.³³⁵ Zum einen – so erläutert Tugendhat genauer – erfährt die Person in ihren affektiven Reaktionen etwas in einer gefühlsmäßigen wertenden Färbung. **Affekte** sind kognitive Werturteile, durch die Affektivität erlebt eine Person etwas als gut oder schlecht, zu ihrem Wohl oder nicht. Durch eben diesen implizit wertenden Charakter stellen Affekte für Tugendhat bestimmte Weisen des Sichzusichverhaltens dar, "in ihnen begegne ich mir selbst." Ähnlich verhält es sich zum anderen mit **Stimmungen**, auch in ihnen wird etwas als gut oder schlecht erfahren,³³⁶ wobei Stimmungen im Gegenteil zu den Affekten keinen intentionalen Gegenstand haben. Was in Stimmungen vielmehr wertend erschlossen wird, ist das Leben im Ganzen, in Stimmungen "stellt sich die Frage nach dem Sinn des Lebens", geht es um das "Worumwillen", also das übergeordnete Ziel allen Tuns, das grundsätzliche "Wie des Seins" oder anders ausgedrückt: Die Stimmung ist

"ein Zustand der Person ..., der ihre affektive Aufgeschlossenheit bzw. Verslossenheit mit Bezug auf das ›im ganzen‹ betrifft".³³⁷

Natürlich lässt sich die ethisch-praktische Grundfrage nicht allein mit dem Hinweis auf bestimmte Affekte und Stimmungen beantworten, Tugendhat ist weit davon entfernt, dies zu behaupten. Doch stellen beide **Möglichkeiten** dar, wie sich einer Person der Zugang zu ihrem Leben oder zu bestimmten Aspekten ihres Lebens eröffnet. Einen zentralen Stellenwert nimmt dabei der **evaluativ-wertende Charakter der Affekte und Stimmungen** ein, auf eine ausgezeichnete Art und Weise ermöglicht es dieser wertende Charakter einer Person, ihr individuelles Gutes zu erschließen und zu bestimmen, herauszufinden, was ihrem Wohlergehen zuträglich ist und was nicht. Wie Tugendhat betont, bezieht eine Person bei diesen grundsätzlichen Fragen (die sich durch Stimmungen und Affekte eröffnen können, aber nicht müssen) in einem umfassenden Sinn zu sich und ihrem Leben Stellung.³³⁸ Innerhalb dieser grundsätzlichen Stellungnahme werden Sinnfragen thematisiert, Fragen danach, welchen Wert das eigene Leben hat, und also Fragen danach, inwieweit und in welchem Maß eine Person sich selbst bejahen kann.

³³⁵ vgl. Tugendhat 1979, S. 208, vgl. zum Folgenden ebd. S. 201, S. 203, zum Zitat S. 204

³³⁶ vgl. Tugendhat 1979, S. 207, zum Folgenden vgl. ebd. S. 205; zu den folgenden Zitaten vgl. ebd. S. 207 und S. 211

³³⁷ Tugendhat 1979, S. 205

Analoges lässt sich nun auch für die **qualitative Identitätsfrage** konstatieren, vor allem dann, wenn sie sich in eben einer grundsätzlichen Bedeutung stellt, in der das gesamte Handeln und Entscheiden der betroffenen Person befragt wird. In diesem Fall kann auch sie einen **prinzipiellen ethischen Sinn** annehmen und auch in ihr wird das Leben der betroffenen Person immer auch daraufhin befragt, ob es ein **gutes und sinnvolles Leben** ist. In den Abschnitten 2.2.3 und 2.2.4 der vorliegenden Arbeit werde ich diese **ethischen** und **normativen Implikationen** der qualitativen Identitätsfrage und der praktischen Identität von Personen noch einmal ausführlicher diskutieren. Festhalten lässt sich jedoch an dieser Stelle, dass eine Person mittels des evaluativ-wertenden Charakters ihrer Affekte und Stimmungen einen Einblick in die **Werthaftigkeit** bestimmter Aspekte ihres Lebens erhält – und also auch erste Hinweise zur Beantwortung der qualitativen Identitätsfrage, wer, was für eine Mensch, sie sein möchte. Diese **emotionale Dimension** der praktischen Identität von Personen findet sich weniger in der philosophischen Debatte, als nicht vielmehr in der sozial- und kulturwissenschaftlichen Diskussion berücksichtigt, dort hingegen bildet sie einen zentralen Bezugspunkt der Analysen zur Identität von Personen. Insofern werde ich mich vor allem im dritten Teil der vorliegenden Arbeit näher mit ihr auseinandersetzen. Hervorzuheben ist jedoch, dass sich – auch dem sozial- und kulturwissenschaftlichen Denken nach – die praktische Identität von Personen nicht auf ihre emotionalen Komponenten reduzieren lässt.

Im Gegenteil: Wie sich bereits an der qualitativen Identitätsfrage selbst, spätestens aber angesichts der Einsicht, dass sie allein durch Personen beantwortet werden kann, ablesen lässt, ist die praktische Identität von Personen ein **reflexives Phänomen**, das den überlegenden und nachdenkenden Bezug der betroffenen Person auf sich selbst zu einem wesentlichen Bestandteil hat. Diese Reflexivität findet sich zum einen bereits beim praktischen Selbstverständnis, das ja untrennbar mit der praktischen Identität von Personen verbunden ist. Zum anderen basieren die mentalen und praktischen Kompetenzen, die Personen und nur Personen auszeichnen (wie Selbstbestimmung, Autonomie und Verantwortlichkeit), auf dem Vermögen betroffenen, sich selbst zum Gegenstand des eigenen Denkens zu machen. Dass nun der reflexive Bezug auf sich selbst einen Kernaspekt der praktischen Identität von Personen bildet, meint jedoch nicht, dass das Leben, das die Person führt und das die Basis ihrer praktischen Identität bildet, selbst ein durchgängig

³³⁸ vgl. Tugendhat 1979, S. 271, zum Folgenden vgl. ebd. S. 272 f.; ebd. S. 228 definiert Tugendhat den Sinn des Lebens als "eine Lebenskonzeption, auf die hin man sich in seinem Wollen und Tun

reflektiertes Leben ist, das von ausschließlicher Selbstreflexion und vollkommen durchdachten Handlungen geprägt ist. Auch zeigten sich bereits im Kapitel 1.5 anhand der Überlegungen Harry Frankfurts die Grenzen reflektierten Tuns und Unterlassens. Längst nicht alles Verhalten ist also ein reflektiertes Tun – und soll es auch gar nicht sein. Eine Antwort auf die qualitative Identitätsfrage könnte z. B. auch lauten: "Ich möchte in meinem Leben und Handeln spontan sein und bleiben, nicht immer allzu viel darüber nachdenken, was ich tue." In der Reflexivität der praktischen Identität ist also eine Strukturbestimmung zu sehen, ein **formales Moment**, nicht aber eine inhaltliche Festlegung.

Von dem reflexiven Charakter der praktischen Identität ist auch ein weiterer Punkt betroffen, den Tugendhat bei seiner Analyse des praktischen Sichzusichverhaltens nur beiläufig streift, hingegen bei seiner Auseinandersetzung mit Mead deutlich hervorhebt, nämlich die intersubjektive oder **soziale Prägung** der Haltung, die man sich selbst gegenüber einnimmt. Neben der Tatsache, dass eine Person immer schon mit anderen unter anderen lebt, existiert und sich auch als ein solches soziales Wesen erfährt,³³⁹ betont Tugendhat, dass sich die Überlegungen des Individuums hinsichtlich der Annahme resp. Abgrenzung von Rollenerwartungen nicht auf einzelne Rollenangebote, sondern auf sein **praktisches Selbstverständnis** richten. Im Fall, dass ein Individuum bestimmten Handlungs- und Verhaltensanforderungen ausgesetzt ist, bedenkt es,

"wie bzw. als was es *sich* verstehen möchte. Indem ich eine Rolle übernehme, verstehe ich *mich* als der und der, und indem ich in der Mannigfaltigkeit von Rollen einen bestimmten Charakter ausbilde, geht es in noch eminentem Sinn darum, wer (was für ein Mensch) ich sein will, wie ich *mich* verstehe."³⁴⁰

Zur Diskussion stehen also nicht singuläre Rollen, sondern die eigene Person, die eigene **Persönlichkeit**, für Tugendhat der eigene Charakter. Dieser bildet sich Tugendhat zufolge in der Fähigkeit der Person heraus, durch ihre verschiedenen Rollen und Verhaltensweisen hindurch, die sie in unterschiedlichen sozialen Kontexten wahrnimmt, eine bestimmte **Identität** zu behaupten, also eine gewisse **Kontinuität** und **Kohärenz** zu wahren, sich als dieselbe zu verstehen und (u. a. dadurch) für andere als dieselbe erkennbar zu sein. Den sozialen Einflüssen und Prägungen der individuellen praktischen Identität soll vor allem im dritten Teil der

verstehen kann."

³³⁹ vgl. Tugendhat 1979, S. 199

³⁴⁰ Tugendhat 1979, S. 269; vgl. zum Folgenden ebd. S. 269, S. 265 und S. 144

vorliegenden Arbeit genauer nachgegangen werden, zunächst möchte ich noch einmal auf die prinzipielle Struktur der ethisch-praktischen Grundfrage und ihrer Antworten zurückkommen. Dazu erläutert Tugendhat, dass das Sichbefragen nach den ureigenen Wünschen und Vorstellungen hinsichtlich des eigenen Lebens und Handelns, wie es in der praktischen Frage und in der qualitativen Identitätsfrage vollzogen wird, als eine Art der **Stellungnahme zu den eigenen Neigungen** zu verstehen ist. Dabei jedoch

"geht es nicht darum, festzustellen, was ich faktisch will, welches meine Neigungen sind, sondern darum, wie ich mich zu meinen Neigungen stelle."³⁴¹

Diese Stellungnahmen zu den eigenen Neigungen und unmittelbaren Wünschen – so Tugendhat weiter – werden von einem Standpunkt des "überlegten Wollens" aus vollzogen und sind im Grunde als Stellungnahmen und Wahlen zwischen unterschiedlichen Handlungsmöglichkeiten zu verstehen, die von einem **übergeordneten Standpunkt** aus vollzogen werden. Es handelt sich also bei diesen Stellungnahmen zu den eigenen Neigungen und unmittelbaren Wünschen um eine "**Wahl zweiter Ordnung**" – um jene sekundären Handlungsentscheidungen, die Harry **Frankfurt** als Wünsche resp. handlungswirksame Volitionen zweiter Stufe bezeichnete.³⁴² Wie im Kapitel 1.5 der vorliegenden Arbeit bereits erläutert, definiert Frankfurt die Volitionen zweiter Stufe als solche Wünsche, die sich auf unmittelbare Handlungswünsche erster Stufe – also auch auf Neigungen – beziehen und diese Wünsche als jene Wünsche auszeichnen, die in Handlungen umgesetzt werden. Mit anderen Worten: Auf erster Stufe will ein Individuum etwas Bestimmtes, auf zweiter Stufe hat es reflektierend und wertend zu seinem Wunsch erster Stufe Stellung genommen und mittels einer Volition zweiter Stufe diesen Wunsch erster Stufe zu ihrem konkreten Handlungswillen erklärt. Volitionen zweiter Stufe werden dann verwirklicht, wenn ein Individuum gemäß der Wünsche erster Stufe handelt, von denen es auf zweiter Stufe möchte, dass sie es zum Handeln bewegen. Auf genau diese zweistufige Struktur greift hier auch Tugendhat zurück, wenn er das Beantworten der ethisch-praktischen Grundfrage als ein Stellungnehmen zu den eigenen Neigungen beschreibt. Insofern finden die Überlegungen Frankfurts hier eine passende Ergänzung. Nun hatte Frankfurt gezeigt, dass die Ausbildung von Volitionen zweiter Stufe ein Kennzeichen von **Personen** und nur Personen ist, weil

³⁴¹ Tugendhat 1979, S. 219, vgl. ebd. S. 238

³⁴² vgl. Frankfurt 1981, S. 288 f., vgl. Kapitel 1.5 dieser Arbeit

nur Personen prinzipiell in der Lage sind, zu sich selbst, ihren Wünschen und Plänen reflektierend und wertend Stellung zu beziehen, kurz: sich und ihr Handeln selbst zu bestimmen. Da also die ethisch-praktische Grundfrage einer zweistufigen Struktur folgt und darauf zielt, auf sekundärer Ebene das unmittelbare Wünschen und Wollen einer Person kritisch zu befragen, muss man sagen, dass sie sich – wie auch die qualitative Identitätsfrage – im Grunde nur solchen Wesen stellt, die als Personen definiert sind. Diesen Punkt hatte ich weiter vorn schon einmal ausführlicher erläutert, durch seine zweistufige Wunschkonzeption bestätigt Frankfurt diese Überlegungen.

Um zusammenzufassen: Generell gelten die Ausführungen des vorliegenden Abschnitts 2.2.2 dem Nachweis, dass sich die praktische Identität von Personen nur im Rekurs auf das **Leben** erläutern lässt, das die betroffene Person führt. Um diesen Nachweis zu führen, habe ich gezeigt, dass zwischen **dem praktischen Selbstverständnis** resp. dem Sichzusichverhalten einer Person und ihrer **praktischen Identität** diverse Analogien und Parallelen bestehen. Trotzdem lässt sich das praktische Selbstverständnis einer Person, für das allein die Meinungen und Überzeugungen der betroffenen Person selbst relevant sind, natürlich nicht umstandslos mit ihrer praktischen Identität gleichsetzen, bei der erstpersönliche Aussagen einer Person zu sich selbst mit den entsprechenden Aussagen außen stehender Dritter übereinstimmen müssen. Deutlich hingegen werden diese Analogien und Parallelen zwischen dem praktischen Selbstverständnis und der praktischen Identität, wenn man die beiden **Grundfragen** vergleicht, die sich im Zuge der Auseinandersetzungen um das praktische Selbstverständnis und die praktische Identität stellen, die ethisch-praktische Grundfrage "Wie will ich sein, wie will ich leben?" und die qualitative Identitätsfrage "Was für ein Mensch bin ich und was für ein Mensch will ich sein?". Wie Tugendhat, auf den sich die Überlegungen des vorliegenden Abschnitts wesentlich stützen, zeigt, rekuriert eine Person im Zuge der Beantwortung der ethisch-praktischen Grundfrage implizit oder explizit immer in einem basalen Sinn auf sich selbst, insofern auf ihre gesamte Existenz, auf ihr **Leben** als solches, den Sinn, den dieses haben soll, und auf ihr umfassendes **Wohlergehen**.

Ähnliches lässt sich auch für die **qualitative Identitätsfrage** behaupten, auch mit ihr stellt eine Person sich selbst und damit ihr Leben und ihre alltägliche Lebensführung

grundsätzlich zur Diskussion, denn wer sich fragt, was und wie er sein möchte, welche Eigenschaften also die eigene Person auszeichnen sollen, der fragt zugleich, was er in seiner alltäglichen Lebensführung **tun** kann und muss, um über diese Eigenschaften zu verfügen. Je grundsätzlicher sich die Frage nach der eigenen Verfassung stellt, desto umfassender wird davon das eigene Handeln und Verhalten belangt, die **Ziele**, die es verfolgt und die **Regeln und Prinzipien**, denen es dabei unterliegt. Von diesen Fragen nach dem eigenen Handeln sind letzten Endes das gesamte **Leben**, sein **Sinn** und auf eine umfassende Art das **evaluative Gute** der betroffenen Person belangt. Gerade anhand dieser grundsätzlichen Fragen zeigt sich, dass eine Person mit einer *bestimmten* Art, die Handlungs- oder Verhaltensentscheidung zu fällen, nicht nur eine *bestimmte* Art, ihr Leben zu führen, beschließt. Gleichzeitig – und ggf. ohne sich dessen bewusst zu werden – entscheidet sie sich für eine bestimmte Weise, sie selbst zu sein, sie wählt – zumindest in einem gewissen Ausmaß – sich selbst, ihre praktische Identität. Diese Art der Selbstwahl sollte nun nicht zu der These verführen, eine Person könne sich und ihre praktische Identität völlig frei konstruieren, der Zusammenhang ist vielmehr folgender: Je grundsätzlicher die Denk- und Handlungsausrichtung einer Person durch bestimmte Verhaltensfragen und -entscheidungen belangt wird, vor die eine Person sich gestellt sieht, desto eher sind dabei jene höherstufigen Normen und Maßstäbe betroffen, an denen eine Person sich in ihrem Tun und Unterlassen grundsätzlich und langfristig orientiert. Diese höherstufigen Normen und Maßstäbe sind elementare Bestandteile ihres praktischen Selbstverständnisses, sie strukturieren die Art und Weise, wie eine Person sich, ihr Leben und ihre (Lebens)Ziele sieht. Doch lassen sie sich deswegen nicht von der Person selbst erfinden oder konstruieren, sondern stellen vielmehr ihrerseits Übernahmen intersubjektiver Vorgaben dar, entspringen dem sozialen Zusammenleben und gemeinhin gesellschaftlich geteilten Denk- und Verhaltensvorstellungen. Bevor ich mich im dritten Teil der vorliegenden Arbeit ausführlicher mit diesen sozialen Vorgaben und der aus ihnen resultierenden sozialen Prägung der individuellen praktischen Identität auseinandersetzen werde, möchte ich im folgenden Abschnitt 2.2.3 einige Aspekte der praktischen Identität von Personen diskutieren, die sich aus der Tatsache ergeben, dass eine Person sich im Lauf der Zeit verändert.

2.2.3 Der Bezug zum Leben einer Person

Im vergangenen Abschnitt habe ich auf formale Weise, anhand eines Vergleichs der Grundfrage des praktischen Selbstverständnisses und der Grundfrage der praktischen Identität von Personen, versucht zu zeigen, dass die praktische Identität einer Person in enger Beziehung steht zu dem Leben, das die betroffene Person führt. Wenn eine Person sich selbst nach ihrer praktischen Identität befragt, dann nimmt sie immer und immer schon auf ihr Leben, ihre Existenz als solche Bezug. Dasselbe gilt, wenn außen stehende dritte Personen die praktische Identität einer Person diskutieren. Im Folgenden möchte ich diese **enge Beziehung zwischen dem Leben und der praktischen Identität von Personen** unter dem Aspekt der **Zeitverhältnisse**, in denen eine Person lebt, genauer untersuchen. Ich möchte darlegen, was es für Personen und ihre praktische Identität genau bedeutet, dass sie in der Zeit leben und sich in ihr verändern.

Im Zuge dieser Untersuchungen werde ich mich auch einem eher formalen, **konzeptuellen Problem** widmen, das bei Fragen der praktischen Identität von Personen einen primären Punkt der Auseinandersetzung bildet. Wie, so fragt sich, lässt sich angesichts der unterschiedlichen Bestimmungen und Eigenschaften, die eine Person zeit ihres Lebens auszeichnen, diese Person selbst, ihr Leben und ihre innere Verfassung als eine raumzeitlich persistierende **Einheit** verstehen? Lässt sich die praktische Identität von Personen auf konzeptueller Ebene als einheitliches Phänomen fassen, als Phänomen, das man unter einem einzigen Verständnis von "Identität" subsumieren kann? Oder zwingen gewisse inhaltliche Bestimmungen zur Aufgabe der Vorstellung, bei der praktischen Identität von Personen handele es sich um ein einheitliches Phänomen? – Im Folgenden möchte ich zeigen, dass das Verständnis einer Person, ihres Lebens und ihrer praktischen Identität als Einheit grundlegend ist, um diese Person überhaupt als selbstbestimmt und selbstverantwortlich handelndes Wesen begreifen zu können, als Wesen also, das *Person* genannt werden kann.

Ausgangspunkt der folgenden Darlegungen ist die Tatsache, dass sich die Existenz von Personen **über die Zeit hinweg** vollzieht und eine Person mit dem Leben in der Gegenwart immer am **Schnittpunkt** der eigenen Vergangenheit und Zukunft lebt und sich "aus der Vergangenheit kommend in der Gegenwart für die Zukunft zu

orientieren"³⁴³ hat. Dass diese Tatsache für die praktische Identität einer Person so bedeutsam ist, liegt daran, dass eine Person die eigene Vergangenheit und Zukunft aus der **erstpersönlichen Perspektive** der betroffenen heraus wahrnimmt, es ihre *eigene* Vergangenheit und Zukunft sind, zu denen sie ein spezielles Verhältnis hat. Dieses Verhältnis unterscheidet sich in wichtigen Aspekten von dem neutralen Blick, mit dem außen stehende dritte Personen den Verlauf ihres Lebens betrachten. Es basiert vielmehr auf dem Phänomen, dass die **subjektive Erfahrung von Zeit** von ihrem **objektiven Ablauf** abweichen kann, dass zwischen der Innenperspektive der Wahrnehmung von Personen und der Außenperspektive des objektiven Verlaufs der Zeit Divergenzen bestehen, Personen Zeit als schneller oder langsamer vergehend wahrnehmen, als sie dies tatsächlich tut. Die Unterschiede zwischen dem objektiven Zeitverlauf und dem irreduzibel erstpersönlichen Erleben des Vergehens der Zeit lassen sich am besten anhand einer epistemologischen oder logischen Konstruktion beschreiben, die auf **J. E. McTaggart** zurückgeht.³⁴⁴

McTaggart differenziert zwischen zwei Arten der Beschreibung des Verlaufs der Zeit, zwischen der sog. **A-Reihe** und der **B-Reihe**. Innerhalb der A-Reihe werden zeitliche Ereignisse oder Positionen in der Zeit nach den Modi **Vergangenheit**, **Gegenwart** und **Zukunft** angeordnet, bei der B-Reihe unterscheidet man Ereignisse oder Zeitpositionen anhand der relationalen Bestimmungen "**früher als**", "**später als**" oder "**gleichzeitig**". Die **B-Bestimmungen** von Ereignissen und die **Eigenschaften**, die ihnen mittels dieser Bestimmungen zugesprochen werden, sind – im Gegensatz zu denen der A-Reihe – **konstant**: Soweit ein Ereignis mittels der Relationen "früher als" oder "später als" beschrieben wird, gehört es zu der Beschreibung dieses Ereignisses, wann immer sie gegeben wird, dass mittels ihrer das Ereignis früher als etwas Bestimmtes resp. später als etwas Anderes verortet wird. Das Ereignis lässt sich also mit all den Eigenschaften, die es aufweist, anhand der B-Bestimmungen auf eine bestimmte Zeitstelle fixieren, unabhängig von dem Zeitpunkt, zu dem eine Beschreibung seiner selbst und seiner Eigenschaften vorgenommen wird. Mit anderen Worten: B-Bestimmungen und Eigenschaften werden von **einem objektiven, zeitüberdauernden und übergeordneten Standpunkt** aus einem Ereignis zugeschrieben.

³⁴³ Sturma 1992, S. 153

³⁴⁴ vgl. zum Folgenden Bieri 1972, S. 15 f. und Renn 1997, S. 219 ff.; Bieri 1972, S. 15 verweist auf McTaggart, J. E.: *The Nature of Existence*, Cambridge, 1968

Anders bei Beschreibungen, die mit Bestimmungen der **A-Reihe** operieren. Hier gilt für Dinge und Ereignisse, dass sie zu einem gewissen Zeitpunkt zukünftig sind, zu einem anderen gegenwärtig und zu einem weiteren Zeitpunkt vergangen und entsprechend wechseln die Eigenschaften, die ihnen zukommen. Dieser Wechsel von Eigenschaften und Bestimmungen (von zukünftig zu gegenwärtig und vergangen) lässt sich als das "**zeitliche Werden**" eines Ereignisses bezeichnen oder als ein "Werden der Zeit", in der das Ereignis angesiedelt ist.³⁴⁵ Mittels A-Bestimmungen lassen sich über ein Ding und Ereignis also nur zeitpunktrelative Aussagen treffen, die an die je unterschiedliche zeitliche Perspektive gebunden sind, die der Betrachter gerade diesem Ding oder Ereignis gegenüber einnimmt. Die Beschreibung eines Ereignisses mittels perspektivisch gefärbter A-Bestimmungen erfolgt also ganz im Gegensatz zu der Beschreibung anhand von B-Bestimmungen nicht von einem objektiven Standpunkt aus, der jederzeit die Rekonstruktion des Ereignisses und seiner Eigenschaften erlaubt. Sie nimmt vielmehr einen **spezifisch subjektiven Blickwinkel** in Anspruch, der im Lauf der Zeit variiert und der auch zur Folge hat, dass dem Ding oder Ereignis wechselnde Eigenschaften zugesprochen werden. Es ist eben eine irreduzibel subjektive Art und Weise der Zeitwahrnehmung, die nicht dem objektiven Zeitverlauf entspricht, und vor allem diese Irreduzibilität subjektiver Zeitwahrnehmung legt die Fokussierung auf A-Bestimmungen nahe.³⁴⁶

Wo sie unter anderem ein zeitliches Werden zum Ausdruck bringen, **variieren A-Bestimmungen** mit dem Verlauf der Zeit und diese Variationen entsprechen auch den je unterschiedlichen Beschreibungen, die eine Person zu unterschiedlichen Zeitpunkten von sich, ihrem Leben, ihrer Geschichte und Zukunft resp. einzelnen Ereignissen und Erlebnissen daraus liefert. Die Unterschiede zwischen diesen einzelnen Beschreibungen betreffen nicht allein die zeitlichen Bestimmungen und Eigenschaften, die den jeweiligen Erlebnissen und Ereignissen zugeordnet werden. Von Variationen belangt sind vielmehr auch **lebenspraktische und ethische Aspekte**, Einstellungen und Überzeugungen der Person sowie ihre Wünsche und Ziele. Im Lauf des Lebens unterliegen die konstativen und evaluativen Einstellungen einer Person einem Wandel, eine Person gewinnt neue Erkenntnisse über sich selbst oder die Welt, die sie zu einer Korrektur oder Variation ihrer Ansichten sowohl betreffs der eigenen Person als auch ihrer Umwelt bewegen können, zu einem neuen

³⁴⁵ Von diesem zeitlichen Werden unterscheidet Bieri 1972, S. 17 zwei Formen des "Werdens in der Zeit", das "einfache Werden" (etwas wird rot oder warm) und das "absolute Werden", bei dem etwas, das es vorher nicht gab, zur Existenz kommt

³⁴⁶ Sturma 1992, S. 124

Verständnis, das adäquater – oder auch weniger adäquat – sein kann als das vorhergehende.

Im Mittelpunkt der Frage, die sich im Anschluss an die spezifisch subjektive Art der Wahrnehmung des eigenen Lebens, des Zeiterlebens, seiner Beschreibung und der variierenden Einstellungen einer Person im Hinblick auf die praktische Identität von Personen stellt, steht die **Einheit**, die das Leben einer Person und diese selbst faktisch und objektiv über Raum und Zeit bildet: Wie lässt sich angesichts der spezifisch subjektiven, zeitlich variierenden Selbst- und Weltbeschreibungen einer Person diese Einheit gewährleisten? – Bezogen auf die Unterschiede zwischen den Zeitmodi der A- und der B-Reihe gilt es zu überlegen, wie sich jene A-Bestimmungen, die der spezifisch subjektiven Art und Weise des Zeiterlebens sowie der Wahrnehmung des eigenen Lebens Rechnung tragen, in B-Bestimmungen umwandeln lassen, die den objektiven Sachverhalt, dass eben eine Person resp. ihr Leben eine (einigermaßen klar abgegrenzte) raumzeitlich persistierende Einheit bilden, zum Ausdruck bringen.³⁴⁷

Dass sich angesichts der unterschiedlichen Bestimmungen, denen eine Person im Lauf ihres Lebens ausgesetzt ist, und der verschiedenen Eigenschaften, die sie sich aneignet (oder auch ablegt), die **Frage nach ihrer Einheit** stellt, hat mehrere Gründe: Zum einen stellt sie sich in einem einfachen **kausalen Sinn**: Die Ereignisse im Leben einer Person stehen in einer Beziehung der kausalen Abhängigkeit zueinander, sie bilden also eine kausale Einheit.³⁴⁸ Dieser einfache kausale Sinn ist grundlegend für die Fragen, die mit der **bloßen Persistenz** einer Person über Raum und Zeit hinweg zusammenhängen, vor allem mit den Diskussionen der Möglichkeit, die Persistenz von Personen kriterial nachzuweisen, wie sie Gegenstand der analytischen Metaphysik sind und der theoretischen Debatte um die Identität von Personen zugehören. Doch birgt dieser bloß kausale Sinn der raumzeitlichen Einheit einer Person zum anderen auch **praktische Implikationen**, auf denen u. a. die Identitätstheorie John Lockes aufbaut: Eine Person ist – wie u. a. im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit deutlich wurde – *per Personenstatuts* für ihre Handlungen

³⁴⁷Gemäß Renn 1997, S. 220 ist die Unveränderlichkeit von Eigenschaften eines Ereignisses resp. einer Entität Bedingung dafür, A-Bestimmungen in B-Bestimmungen zu überführen. Weiter ist an dieser Stelle zu bemerken, dass die Einheit des personalen Lebens nicht mit der Einheit des menschlichen Lebens zusammenfällt, weil der Personenstatus nur menschlichen Wesen mit bestimmten Eigenschaften und Fähigkeiten zukommt. Die Diskussion um den Beginn und das Ende personalen Lebens (im Unterschied zum menschlichen Leben) wird vor allem in der Bioethik geführt, vgl. dazu Quante 2002

und Taten verantwortlich und hat sich eben *als Person* dieser Verantwortung zu stellen. Aus diesem Grund ist es wichtig, ihre einzelnen Handlungen als die Handlungen **ein- und derselben Person** beschreiben zu können, als Handlungen also, die der einen Einheit zugehören, die das Leben der betroffenen Person bildet. Hier steht die **Einheit**, die eine Person über Raum und Zeit hinweg bildet, als kausal organisierte Handlungsgeschichte zur Diskussion und soweit man diese Handlungsgeschichte aus den Erinnerungen der Person selbst erläutert, wird auch der spezielle **erstpersönliche Blickwinkel** berücksichtigt, aus dem heraus eine Person sich und ihr Leben erlebt und wahrnimmt.

Systematisch wird diesem erstpersönlichen Blickwinkel bei einer genuin praktisch-ethischen Auseinandersetzung um Fragen der **praktischen Identität** von Personen, wie sie in der vorliegenden Arbeit versucht wird, Rechnung getragen. Doch lässt sich auch eine solche Auseinandersetzung nicht ohne einen Bezug auf die **Persistenz** von Personen führen.³⁴⁹ Vielmehr stellt die Persistenz einer Person, die Tatsache, dass sie Zeit ihres Lebens eine raumzeitlich persistierende Einheit bildet, eine **notwendige Voraussetzung** dar, von der aus eine Person erst zu jenen Selbstreflexionen und Selbstinterpretationen sowie zur Entwicklung eines praktischen Selbstverständnisses in der Lage ist, das einen unabdingbaren Bestandteil ihrer praktische Identität bildet. Im Vordergrund steht hier die **mentale Kontinuität** einer Person, die Kontinuität also, die ihre Bewusstseinsinhalte auszeichnen muss, soll von ihr als einer über Raum und Zeit hinweg identischen Person die Rede sein. Gemeint ist hier vor allem das Erinnerungsvermögen einer Person, das mentale Kontinuum, das sich aus den Erinnerungen einer Person zusammensetzt. Verfehlt wäre es, würde man in diesem mentalen Kontinuum ein vor allem theoretisch relevantes Phänomen sehen, es hat durchaus **praktische Implikationen**: So fließen in die Antworten auf die praktische qualitative Identitätsfrage "Was für ein Mensch bin ich und was für ein Mensch will ich sein?" Erkenntnisse und Erfahrungen aus der Biografie und Geschichte der Person mit ein – Erkenntnisse und Erfahrungen, die eine praktische Theorie der Identität von Personen nur berücksichtigen kann, wenn sie die Persistenz von Personen als Bedingung der Möglichkeit der Entwicklung einer praktischen Identität akzeptiert. Dies bedeutet auch, dass sie von einem rein synchron ausgerichteten Verständnis der praktischen Identität von Personen als der Summe ihrer Eigenschaften Abstand nehmen muss: Hier zeigen sich die **diachronen Momente**,

³⁴⁸ vgl. Bieri 1986, S. 273

³⁴⁹ vgl. zum Folgenden Quante 2002, S. 165, vgl. ebd., S. 338 f.

die trotz der qualitativen Ausprägung des zugrunde liegenden Identitätsbegriffs bei Fragen der praktischen Identität von Personen immer auch zu berücksichtigen sind. Dass sich auch eine Auseinandersetzung mit der praktischen und vom Begriff her rein qualitativ definierten Identität von Personen mit **Aspekten der Kontinuität und Kohärenz** beschäftigen muss, die mit einem qualitativen Identitätsverständnis an sich nichts zu tun haben, wurde im bisherigen Verlauf der Arbeit mehrfach deutlich. Im weiteren Verlauf der Ausführungen wird sich zeigen, dass dies vor allem aus **normativen und evaluativen Gründen** der Fall ist.

Unter welchen Bedingungen nun lässt sich die **Identität einer Person** als eine **praktische Einheit** beschreiben? Welche Bedingungen muss die Person erfüllen, damit sie, ihr Leben, ihre Überzeugungen und Ideale trotz aller Veränderungen, die sie erlebt und vollzieht, ein (einigermaßen) einheitliches Phänomen bilden? – Eine Person ist *per Personenstatus*, der ihr zukommt, aufgefordert, ihrer **Vergangenheit** und **Zukunft** gegenüber bestimmte **Einstellungen** anzunehmen und auch in ihrer jeweiligen Gegenwart zu dieser **Gegenwart** eine bestimmte **Haltung** an den Tag zu legen. Um mit der **Vergangenheit** zu beginnen: Personen müssen in der Lage und willens sein, sich ihre eigene Vergangenheit **anzueignen**, sie als einen Teil von sich zu begreifen. Sie müssen also bereit sein, sich zu **erinnern**, die eigene Vergangenheit aus der Entfernung der jeweiligen Gegenwart ggf. neu zu durchleben und neu zu interpretieren. Dadurch können sie zu einem neuen, ggf. verbesserten **Verständnis der eigenen Geschichte** gelangen – und damit zu einem verbesserten, klarerem und ggf. integrierterem und adäquaterem Verständnis ihrer selbst. Die hier betroffene Einheit ist keine bloß kausale mehr, sondern vielmehr eine Art von Einheit, die die Person selbst erst herstellen muss, eine **hermeneutische Einheit**, die auf einem bestimmten Verständnis der Person von sich und ihrer Vergangenheit beruht. In den Augen **Peter Bieris** erbringt eine Person, die sich erinnert, eine epistemische und explanatorische Leistung und erschafft sich dadurch eine Identität:

"Ich mache mir verständlich, *wer* ich bin, indem ich beschreibe, wer ich geworden bin und indem ich erkläre, wie ich das geworden bin."³⁵⁰

Die Bedingungen dieser hermeneutischen Einheitsstiftung sind – so Bieri weiter – zum einen die **Korrektheit der Erinnerungen**, d. h., die Erinnerungen müssen wahr

sein, die Geschehnisse sich damals tatsächlich so und nicht anders vollzogen haben, als sie von der betroffenen Person erinnert werden. Zum anderen müssen die Erinnerungen für die Person selbst einen **sinnstiftenden Charakter** haben, denn "(i)ch kann mir meine Vergangenheit nur in dem Maße aneignen, in dem es mir gelingt, aus ihr einen Sinn zu machen."³⁵¹ Diese Forderung nach Sinnhaftigkeit belanget die explanatorische Plausibilität des Zusammenspiels von Handlungsgeschichte, emotionaler Geschichte und ideologischer oder normativ-evaluativer Geschichte der Person, wobei es gilt, zwischen diesen drei Geschichten eine mehr oder minder unumgängliche, also kausale Verbindung herzustellen. Die Struktur, der das Zusammenspiel folgt, lautet: "Ich habe bestimmte Dinge getan, weil ich bestimmte Dinge geglaubt, gewünscht und empfunden habe." Diese Art der rekonstruktiven Handlungserklärung weist einen **intentionalen Charakter** auf und orientiert sich dabei an den **Idealen der Kohärenz** und des **rationalen Denkens und Handelns** – mit anderen Worten: Personen neigen dazu, die eigene Vergangenheit zu rationalisieren, obwohl sie längst nicht immer so rational gehandelt haben, wie es sich ihnen darbietet. Für Bieri sind jedoch solche Erklärungen, die sich an der Kohärenz und Rationalität orientieren, "unsere einzige Chance, eine hermeneutische Einheit herzustellen",³⁵² den **Sinn** in die eigene Vergangenheit zu bringen, der notwendig ist, damit Personen sie sich als *die eigene Vergangenheit* aneignen können. Dass Personen dabei u. a. sehr **selektiv** vorgehen – zum einen darin, was sie überhaupt erinnern, zum anderen darin, wie sie das Erinnernte gewichten und bewerten –, steht in gewisser Weise in einer Spannung zur Bedingung der Wahrheit der Erinnerungen. Durch diese Selektionen geben Personen sich und ihrer Geschichte ein bestimmtes Profil,

"(i)ch betätige mich nachträglich als Dramaturg meines Lebens. Und indem ich das tue, verfallende ich meistens auch der Lüge aller klassischen Dramaturgie: Ich gebe meinem Leben eine Zwangsläufigkeit, die es in Wirklichkeit nicht hatte, indem ich übersehe oder mich weigere anzuerkennen, daß der Lauf meiner Vergangenheit einfach auch durch eine Unzahl von Zufällen bestimmt gewesen ist."³⁵³

Was nun die Beziehung zwischen der **praktischen Identität** einer Person und ihrem **Leben** angeht, so wird hier die besondere Rolle der **Vergangenheit** der Person deutlich, ihrer Biografie und Geschichte. Die qualitative Identitätsfrage "Was für ein

³⁵⁰ Bieri 1986, S. 275, vgl. auch ebd. S. 273; auch Jürgen Habermas bezeichnet die Lebensgeschichte einer Person als ein Prinzip der Individuierung der Person als Wesen mit einer spezifischen Identität, vgl. Habermas 1988, S. 203

³⁵¹ Bieri 1986, S. 274, vgl. zum folgenden Zitat ebd., zum Folgenden weiter ebd. S. 275 f.

³⁵² Bieri 1986, S. 275

Mensch bin ich und was für ein Mensch will ich sein?" lässt sich nur beantworten, wenn die Person selbst dabei berücksichtigt, wie sie die Person oder der Mensch geworden ist, der resp. die sie ist. Dieser Rekurs auf die eigene Geschichte ist von **sinnstiftender Funktion**, die Person erinnert und rekonstruiert ihre vergangenen Gründe, Motive und Handlungsintentionen um sich zu verdeutlichen, wie und warum sie zu dem Wesen geworden ist, das sie ist – und das meint auch, warum und aus welchen Entwicklungen heraus sie gegenwärtig das Leben führt, das sie führt. Zu vermuten ist auch, dass das **praktische Selbstverständnis** einer Person, die je aktuelle Auffassung der eigene Person als eines praktischen Handlungssubjekts, von diesen Erinnerungen und Rekonstruktionen maßgeblich beeinflusst wird. Wie ich mich als gegenwärtig Handelnder verstehe, lässt sich zu einem nicht geringen Anteil auf meine vergangenen Erlebnisse und Erfahrungen zurückführen, auf meine Biografie und Geschichte also. Insofern wird die praktische Identität von Personen in doppelter Hinsicht von der Biografie und Geschichte der Betroffenen geprägt.

Welcher Einfluss kommt nun der Tatsache zu, dass eine Person sich im Lauf der Zeit beständig verändert? – Zunächst einmal variieren mit diesen Veränderungen auch ihre Erinnerungen und ihre Geschichte. Damit aber **wandelt** sich die **hermeneutische Einheit**, die eine Person von sich selbst und ihrer Geschichte entwirft, ihre Aneignungsgeschichte. Und Bieri zufolge verändert sich im gleichen Zug auch die Einheit, die eine Person zeit ihres Lebens bildet und die ihrer **praktischen Identität** zugrunde liegt. Für Bieri sind Personen in der Lage, durch wechselnde Aneignungsgeschichten die eigene Identität zu verändern, sie neu zu entdecken oder zu kreieren, er hält es für

"wichtig zu sehen, daß die Folge von wechselnden Aneignungsgeschichten das *Einzigste* ist, was wir als Antwort auf die Frage "Wer bin ich?" haben."³⁵⁴

Bieri nutzt diese Feststellung u. a. zur Zurückweisung der These essenzialistischer Identitätsvorstellungen, d. h. der Auffassung, es gebe einen **stabilen Kern** der Person, der unabhängig von allen wechselnden Geschichten und Eigenschaften die Einheit der Person, ihre Identität, garantiert. – In der Zurückweisung dieser These ist ihm zuzustimmen, doch gibt es zwischen der Gefahr dieser essenzialistischen Verfehlung und der Annahme von der sich ständig wandelnden, und damit ständig

³⁵³ Bieri 1986, S. 275 f.

³⁵⁴ Bieri 1986, S. 275

uneinheitlichen Person keine Alternative? – Der Punkt ist, dass sich mit der Auffassung, die praktische Einheit einer Person über Raum und Zeit hinweg ließe sich nicht anders als im Rekurs auf ihre beständig wechselnden Aneignungsgeschichten erklären, die **Überlegung im Kreis** dreht: Ausgangspunkt waren die stetig wechselnden Bestimmungen und Eigenschaften einer Person über das Dauer ihrer Existenz hinweg. Angesichts dieser permanent variierenden Bestimmungen erhebt sich die Frage nach der **Einheit**, die diese Bestimmungen zusammenhält und der Handlungsfähigkeit der Person zugrunde liegt. Wenn nun auch diese Einheit ein sich permanent veränderndes Gebilde darstellt, ist wieder offen, was die Einheitlichkeit und Dauerhaftigkeit, die Kontinuität und Kohärenz garantiert, die eine Person resp. ihr Selbstverständnis und ihre innere Verfassung auszeichnen muss, damit von ihrer praktischen Identität die Rede sein kann. – Bieri selbst nimmt im weiteren Verlauf seiner Ausführungen auf diese Kontinuität und Einheitlichkeit mehrfach Bezug, vor allem bei seinen Überlegungen zum **Verhältnis von Personen zu ihrer Zukunft**. Dieses zeichnet sich primär durch eine gewisse "Sorge" aus, für die betroffene Person ist es in erster Hinsicht spezifisch, dass sie sich um ihre Zukunft kümmert. Dabei spielen zwei Aspekte eine tragende Rolle:

"Es geht mir dabei einmal darum, was ich *tun* und damit *erreichen* werde, zweitens aber auch darum, wer ich *sein werde*."³⁵⁵

Praktisch umgesetzt wird diese Sorge um die eigene Zukunft in sog. "**Projekten**", in Vorstellungen oder Bildern, die Bieri "Entwürfe" nennt und die die Person von sich selbst und ihrer Zukunft macht. In einem solchen Entwurf – so Bieri weiter – "kümmere ich mich um meine zukünftige Handlungsgeschichte aus der Perspektive meiner gegenwärtigen Wünsche, Gefühle und Meinungen." Diese Wünsche, Gefühle und Meinungen der Gegenwart aber sind das Ergebnis der Vergangenheit der Person, und dies spiegelt sich auch in den Ansprüchen und Forderungen, mit denen man einem Wesen als einer Person begegnet:

"Wir erwarten von einer Person, dass ihre Projekte zu der explanatorischen Geschichte passen, die ihre gegenwärtige Identität konstituiert. Ich muß, was ich in der Zukunft sein will, im Lichte dessen planen, was ich in der Vergangenheit geworden bin."³⁵⁶

³⁵⁵ Bieri 1986, S. 277, zu dem folgenden Zitat vgl. ebd. S. 277; vgl. weiter ebd. S. 278

³⁵⁶ Bieri 1986, S. 278

Bieri rekurriert hier auf eben jene Auffassung einer **Person als eines einheitlichen Handlungssubjekts**, die u. a. im Kapitel 2.2.1 der vorliegenden Arbeit ausführlich erörtert wurde und die die Basis einer jeden Auffassung der praktischen Identität von Personen bildet. Zur weiteren Erläuterung führt er an, dass eine Person, deren Projekte nicht zu ihrer Geschichte und Vergangenheit passen, als Person zu zerbrechen droht, dass die Bemühungen einer Person um ihre Projekte also auch und gleichzeitig auf die Einheit der eigenen Person zielen. – Wie aber lässt sich diese **Einheit** bilden und aufrechterhalten, wenn die Person sich selbst und ihre eigene praktische Identität nur als Folge immer wieder **variierender Selbstauffassungen** begreifen kann, als eine sich beständig wandelnde Selbsterzählung?³⁵⁷ – Indem Bieri an der These von den sich beständig wandelnden Selbstauffassungen einer Person festhält, untergräbt er die Basis, auf der überhaupt von der praktischen Identität einer Person gesprochen werden kann. Wenn er – wie seine Überlegungen zum Verhältnis der Person zu ihrer Zukunft zeigen – gleichzeitig an der Möglichkeit der Kontinuität und Einheitlichkeit einer Person über Raum und Zeit hinweg festhält, verwickelt sich seine Argumentation in Selbstwidersprüche.

Gegenüber der These der temporär variierenden Selbstauffassungen einer Person macht Dieter **Sturma** geltend, dass eine Person sich selbst und ihre praktische Identität keinesfalls im Rekurs auf immer wieder wandelbare episodische retrospektive Selbstauffassungen und Selbstbilder konstruiert, sondern "sich in ihren Selbstverhältnissen zumindest implizit als **zeitlich ausgedehnt wahrnimmt**".³⁵⁸ Insofern wird sie auf die Frage nach der eignen Identität eine Antwort geben, die diese zeitliche Extension in Rechnung stellt, eine Antwort, die – wenn auch nicht zwingend in diesem Wortlaut – in etwa die Struktur aufwiesen könnte:

"Ich will die Person sein, die in der Gegenwart eine bestimmte Handlungsgeschichte fortführt oder initiiert, der ich in dem Sinne zustimmen kann, daß ich es zukünftig nicht für grundsätzlich revisionsbedürftig halten werde, sie in der Gegenwart fortgeführt oder initiiert zu haben."³⁵⁹

Mit einer solchen – oder ähnlichen – Antwort zeigt die Person, dass sie sich bewusst ist, nicht nur ontologisch über Raum und Zeit hinweg dieselbe zu sein, sondern auch

³⁵⁷ Um vor einer generellen Verwechslung zu warnen: Betroffen ist hier nicht das irreduzibel subjektive Bewusstsein einer Person, dass sie über Raum und Zeit hinweg eine Einheit bildet, dessen ist sich eine Person irrtumsresistent und kriterienlos bewusst. Dieses Bewusstsein ist Gegenstand der epistemologischen Ebene der Identität von Personen (vgl. Kapitel 2.1 der vorliegenden Arbeit) und belangt nicht die praktische Frage "Wer, was für ein Mensch bin ich?"

³⁵⁸ Sturma 1992, S. 142, Hervorhebung von mir, J. F.

³⁵⁹ Sturma 1992, S. 143

in handlungs- und lebenspraktischer Hinsicht eine Einheit darzustellen. Diese praktische Einheit steht im Zentrum der Diskussion um die praktische Identität von Personen und folglich ist das Bewusstsein einer Person, eine solche Einheit zu bilden, eine unumgängliche Voraussetzung dafür, damit überhaupt von der praktischen Identität einer Person die Rede sein kann. Entsprechend unzureichend ist es, wenn man – wie Bieri – annimmt, auf die Frage "wer bin ich?" und damit auf die qualitative Identitätsfrage nicht anders als anhand sich beständig wandelnder Auffassungen der eigenen Geschichte und damit sich permanent verändernder Auffassungen der eigenen Person antworten zu können. Eine Person verändert sich beständig und zeit ihres Lebens, doch ist sie nicht mit diesen Veränderungen gleichzusetzen. Diese Veränderungen – wandelnde Einstellungen, Überzeugungen, Selbst- und Weltauffassungen, Werte, Ideale sowie körperliche und seelische Entwicklungen – vollziehen sich an der Person, doch bleibt die Person als die, die sie ist, in all diesen Veränderungen dieselbe. In der philosophischen Logik wird dieser Sachverhalt unter dem Titel "**Persistenz-Paradox**" abgehandelt,³⁶⁰ doch ist dieses auf den ersten Blick paradoxe Verhältnis zwischen einer Person und ihren Entwicklungen auch in **praktischer Hinsicht** relevant. Hier muss es aus Gründen der Zuschreibung von Handlungen und der Verantwortungsfähigkeit, aufgrund von Eigenschaften und Fähigkeiten also, die essenziell und grundlegend für **Personen** sind, möglich sein, durch all die mentalen, seelischen und körperlichen Wandlungen hindurch, die eine Person vollzieht resp. denen sie unterliegt, die Person als ein und dieselbe Person erkennen zu können. – Wie nun konstituiert sich diese Einheit einer Person auf praktischer Ebene?

Zunächst einmal ist Bieris These, Personen würden sich ihre Vergangenheit durch Erinnerungen aneignen, nicht grundlegend falsch. Wie Bieri so macht auch Sturma geltend, dass sich das Verhältnis zwischen einer Person und ihrer Vergangenheit über Erinnerungen konstituiert, und wie dieser betont auch er gleichzeitig, dass die tatsächliche Vergangenheit einer Person nicht ausschließlich mit ihrer *erinnerten* Vergangenheit übereinstimmen muss.³⁶¹ Personen vergessen oder verdrängen das ein oder andere Ereignis oder auch nur Detail, sodass ihre Erinnerungen nicht selten mehr oder minder stark **interpretative Vereinfachungen** darstellen. Die Erinnerungen einer Person dienen der Herstellung oder (Re)Konstruktion ihres Lebens und ihrer Identität als einer Einheit, im Zuge derer die Person u. a. "ihre

³⁶⁰ vgl. dazu Rapp 1995, S. 67–75 und S. 90–109

³⁶¹ vgl. Sturma 1992, S. 137 f., vgl. zum Folgenden ebd.

Geschichte mit der umfassenden **Geschichte ihrer sozialen Kontexte** in Einklang bringen muß.³⁶² Was aber diese (retrospektive – oder auch prospektive) **Einheitsarbeit** vor allem kennzeichnet, ist nicht die Auffassung der praktischen Einheit einer Person als eines sich beständig wandelnden Gebildes, sondern als **regulatives Ideal**, "das als Korrektiv gegen die vielen Dissoziationsgefahren im personalen Leben auftritt." Diesen **Dissoziationsgefahren** ist eine Person durch die unterschiedlichen Funktionen und Rollen ausgesetzt, die sie in den verschiedenen sozialen Kontexten ihres Lebens ein- resp. übernimmt. Darüber hinaus – so Sturma weiter – besteht die Gefahr der "**Zeitvergessenheit**", womit die Möglichkeit gemeint ist, dass eine Person bei Handlungs- und Verhaltensentscheidungen eine Zeitperspektive gegenüber anderen in den Vordergrund stellt. Sturma zufolge überdeckt dabei i. d. R. die Gegenwart die Vergangenheit und die Zukunft, doch gibt es auch Formen von Zeitvergessenheit, in denen Vergangenheit und Zukunft an die Stelle der Gegenwart treten. Bieri beschreibt sowohl die Möglichkeit, durch eine zu große Fixierung auf die Vergangenheit die eigene Gegenwart zu versäumen, als auch die Möglichkeit, zu sehr in der Zukunft zu leben, sodass die Gegenwart eigentlich nicht mehr zählt.³⁶³

Was bedeutet es nun genau, dass die **praktische Einheit** einer Person **als regulatives Ideal** den Gefahren der personalen Dissoziation und der Zeitvergessenheit entgegen wirken kann? – Damit, dass er die **praktische Einheit** einer Person **als regulatives Ideal** bezeichnet, hebt Sturma auf das **Bewusstsein einer Person von der zeitlichen Erstreckung ihrer Existenz** ab. Ein Wesen muss, will es *Person* genannt werden, ein Bewusstsein davon entwickeln, dass die unmittelbare Gegenwart nicht allein ausschlaggebend sein kann für seine Handlungs- und Verhaltensentscheidungen. Es wird also "dazu genötigt, gegenwartstranszendierende Zeitverhältnisse zu initiieren."³⁶⁴ Mit anderen Worten: Das Bewusstsein ihrer selbst als praktische Einheit zwingt eine Person dazu, ein praktisches Selbstverständnis im Rekurs auf Maßstäbe, Regeln, Werte und Ideale zu generieren, denen sie sich nicht nur gegenwärtig oder kurzfristig, sondern langfristig in die eigene Zukunft hinein verbunden sieht. Demgegenüber droht eine Person, die sich vor allem auf die Gegenwartsperspektive konzentriert und die Vergangenheits- und Zukunftsperspektive ausklammert,

³⁶² Sturma 1992, S. 139, Hervorhebung von mir, J. F.; zu den folgenden Zitaten vgl. ebd. S. 139 und S. 140, zum Begriff der Einheitsarbeit verweist Sturma 1992, S. 138 Fußnote 23 auf Pothast

³⁶³ vgl. Bieri 1986, S. 279 f.

³⁶⁴ Sturma 1992, S. 141, vgl. zum Folgenden ebd. S. 142, zum folgenden Zitat ebd. S. 151, Hervorhebung von mir, J. F.

"*inhaltlich* zu einem so ›**vielfarbigen Selbst**‹ zu werden wie sie Vorstellungen und Erlebnisse hat." Bei der Entwicklung langfristig ausgerichteter, "**zeitneutraler**" Selbstverhältnisse spielen also die **Werte, Ideale und höherstufigen Wünsche**, die eine Person hegt, eine wichtige Rolle.³⁶⁵ Die **Einheitsarbeit**, auf der die praktische Identität einer Person, resp. ihre praktische Einheit basiert, besteht u. a. darin, sich in seinen alltäglichen Handlungsentscheidungen an den normativen und evaluativen Regeln und Maßstäben zu orientieren, die für das eigene Handeln in der Vergangenheit tragend waren und die dies auch in der Zukunft sein sollen. Eine Person, die im Bewusstsein der zeitlichen Erstreckung ihrer Existenz um ihre eigene praktische Einheit bemüht ist, wird sich in ihrem Tun und Lassen, in ihrer alltäglichen praktischen Lebensführung an solchen persönlichen Idealen und höherstufigen Wünschen orientieren, "die aus der Vergangenheit übernommen, gegebenenfalls in der Gegenwart korrigiert oder modifiziert und in die Zukunft projiziert werden." Die Handlungsvorgaben, die die Person sich für die Zukunft setzt, generiert sie also nicht selten durch Vergegenwärtigungen der eigenen Vergangenheit.

Betroffen ist hier vor allem das **praktische Selbstverständnis** einer Person, die Selbstauffassung, die ihrem Handeln zugrunde liegt und an der sie gewöhnlich ihr Verhalten und ihre alltägliche Lebensführung ausrichtet. Die Regeln und Maßstäbe des Handelns einer Person, wie sie in ihrem praktischen Selbstverständnis verankert sind, müssen von einem gewissen Maß an **Kontinuität** und auch an **Kohärenz** zeugen, will die Person als Person anerkannt werden, als selbstbestimmt, autonom und verantwortlich handelndes Wesen. Dies war u. a. im Kapitel 1.4 der vorliegenden Arbeit deutlich geworden. Angesichts der Tatsache, dass eine Person zur Wahrung ihrer selbst als einer praktisch handelnden Einheit zu Kontinuität und Kohärenz aufgerufen ist, kann man von ihrem praktischen Selbstverständnis auch als einem möglichst kohärent strukturierten und kontinuierlich fortbestehenden **Netz von höherstufigen Gründen** sprechen, von Handlungsorientierungen zweiter Ordnung, die mit- und aufeinander abgestimmt sind und über Raum und Zeit hinweg eine einheitliche Struktur aufweisen müssen, um die Person in sozialen Zusammenhängen als ein verlässliches, kontinuierlich und kohärent verfasstes Individuum sichtbar zu machen. Insgesamt zeigt sich die praktische Einheit der

³⁶⁵ Sturma 1992, S. 140; zum folgenden Zitat vgl. ebd. S. 153; auch für Bieri werden die Einstellungen einer Person zu ihrer Zukunft maßgeblich durch höherstufige Wünsche oder Präferenzen zweiter

Person vor allem in den **normativen und evaluativen Bestimmungen**, die in ihrem Leben wirksam werden, sind

"Idealität und Normativität ... wesentliche Bestimmungselemente von Personalität, und ihre Abwesenheit ist ein deutliches Kennzeichen für Verarmungstendenzen im Leben einer Person."³⁶⁶

Die wichtigste Voraussetzung für ein solches von dauerhaften evaluativen Idealen und anderen Wertmaßstäben geleitetes Handeln und Verhalten ist eine angemessene Einschätzung der unterschiedlichen zeitlichen Perspektiven, die im Leben der Person wirksam sind, "das **Verstehen des zeitlichen Orts**". Dies kann einer Person nun nur gelingen, wenn sie "die vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Ereignisse des eigenen Lebens als **zeitneutral** ausdrückbare Sachverhalte ihrer in der Zeit verlaufenden kontinuierlichen Geschichte begreif(t)", d. h. als Sachverhalte, die zu einem bestimmten Zeitpunkt im Leben einer Person unmittelbar gegenwärtig waren, und in dieser Unmittelbarkeit ggf. sehr wichtig und bedeutsam, die diese Bedeutsamkeit und Wichtigkeit aber im Lauf der Zeit verlieren. Eine zeitneutrale Einstellung bringt also das Bewusstsein einer Person zum Ausdruck, dass die Vorkommnisse und Erlebnisse in ihrem Leben nicht zu allen Zeitpunkten dieses Lebens in der selben Art gewichtet und bewertet werden, sondern dass die Person ihnen gegenüber zu unterschiedlichen Zeitpunkten in ihrem Leben unterschiedliche Einstellungen einnehmen kann. Auf diese Weise – so erläutert Sturma –

"kann der zeitliche Ort des aktualiter gelebten Lebens, die Gegenwart, als nur einer von vielen Zeitabschnitten eines einheitlichen personalen Lebens erscheinen, der ... im Verlauf der Zeit seine Stellung zur Person verändert."³⁶⁷

Insgesamt ist der Begriff "**Zeitneutralität**" ein "praktischer Ausdruck des Bewußtseins vernünftiger Individuen, daß sie als zeitlich ausgedehnte Personen in der Zeit ihr Leben zu führen haben", ein

"Ausdruck der temporalen Selbständigkeit von Personen *in* der Zeit, die sich ... darin zeigt, daß die Gegenwart praktisch als ein Zeitverhältnis unter anderen Zeitverhältnissen begriffen wird."³⁶⁸

Stufe geprägt, vgl. Bieri 1986, S. 277 f.

³⁶⁶ Sturma 1992, S. 154; zu den folgenden Zitaten vgl. ebd. S. 143 u. 143f, Hervorhebungen von mir, J. F.

³⁶⁷ Sturma 1992, S. 144; zu dem folgenden Zitat vgl. ebd. S. 144

³⁶⁸ Sturma 1992, S. 151, vgl. auch ebd. S. 154

"Zeitneutralität" impliziert also wesentlich eine **reflexive Distanznahme** einer Person von ihren unmittelbaren Neigungen, Wünschen und Bewusstseinszuständen, sie steht demnach für

"die Möglichkeiten von Personen, sich reflektierend von der zeitlichen Unmittelbarkeit zu distanzieren und auf der Ebene der Reflexion einen tendenziell zeitunabhängigen Standpunkt einnehmen zu können."³⁶⁹

Eine zeitneutrale Einstellung erweitert den je gegenwärtigen Augenblick um "mögliche Welten", um Perspektiven auf die Zukunft und die Möglichkeiten von Personen, Pläne zu realisieren. Insofern sind zeitneutrale Einstellungen "Formen personaler Selbstbehauptung, mit denen Zustände von Selbstvergessenheit und Selbstentfremdung vermieden werden können." Trotzdem kann eine Person selbstverständlich ihre Gegenwart durch eine zeitneutrale Einstellung nicht verlassen und eine zeitneutrale Haltung kann und soll keinesfalls dazu dienen, die Gegenwart abzuwerten. Sie – und mit ihr die normativen Bestimmungen, die durch sie wirksam sind, – dient vielmehr dazu, die **Gegenwart zeitlich und inhaltlich zu erweitern** resp. eine **Balance** zwischen Einstellungen zur Vergangenheit und Zukunft herzustellen.³⁷⁰ Bieri, auf den Sturma sich an dieser Stelle bezieht, beschreibt diese Balance als

"ein Aspekt von dem, was wir *Gelassenheit* nennen: die Sicherheit, das, was mir geschieht, in eine hermeneutische Einheit meines Lebens bringen zu können, und gleichzeitig die Stärke, meine Gegenwart weder durch meine Erinnerungen noch durch meine Sorge um die Zukunft ersticken zu lassen."³⁷¹

Auch kann eine zeitneutrale Sichtweise zu einem neuen und **erweiterten Verständnis** der eigenen Person, ihrer Lebensumstände und des sozialen Umfelds führen:

"Zeitneutralität ist ... eine Reflexionskomponente, die im personalen Leben formal und inhaltlich als Perspektive des erweiterten Verstehens auftritt".³⁷²

³⁶⁹ Sturma 1992, S. 143 f., Fußnote 31; vgl. zu den folgenden Zitaten ebd. S. 155, zum Folgenden weiter ebd. S. 154 f.

³⁷⁰ Sturma 1992, S. 135, vgl. ebd. S. 152: "Normative Bestimmungen reichen lebenspraktisch weit in die personalen Zeitverhältnisse hinein und repräsentieren aus dem Blickwinkel der Gegenwart Ausschnitte und Strukturen möglicher Welten".

³⁷¹ Bieri 1986, S. 280 f.

³⁷² Sturma 1992, S. 156 f.

– eines Verstehens freilich, das auch die Grenzen der reflexiven Distanznahme von den eigenen unmittelbaren Wünschen und Bewusstseinszuständen aufzeigt. Insofern liegt in der Fähigkeit von Personen, sich selbst und ihrem Leben gegenüber eine zeitneutrale Haltung an den Tag zu legen, ein nicht zu unterschätzendes **ethisches Potenzial** und läuft die Forderung nach zeitneutralen Überzeugungen, Wünschen und Intentionen hier Gefahr, selbst zu einem normativen Diktum zu geraten. Auf die ethisch-normative Seite einer zeitneutralen Sichtweise möchte ich im folgenden Abschnitt 2.2.4 der vorliegenden Arbeit zu sprechen kommen, nicht aber hier, denn eine ethisch-normative Argumentation entspricht nicht den primären Intentionen Sturmas. Er will vor allem zeigen, unter welchen Voraussetzungen es möglich ist, die eine Person über die Zeit ihres Lebens und ihre wechselnden Eigenschaften und Bestimmungen hinweg als eine **Einheit** zu begreifen – und dafür sind zeitneutrale Einstellungen eine unumgängliche Voraussetzung:

Nur wer die einzelnen Epochen seiner Biografie und Geschichte, die in diesen Epochen vorherrschenden Überzeugungen und Ideale sowie die Erfahrungen und Erlebnisse, die diesen zugrunde liegen, adäquat einzuschätzen vermag, kann erkennen, welche Einstellungen, Normen und Handlungsprinzipien geeignet sind, das eigene Tun und Lassen dauerhaft anzuleiten, an welchen Maßstäbe also das eigene Verhalten über längere Zeit hinweg auszurichten ist. Nur wer in seinem Denken und Handeln ein gewisses Maß an Zeitneutralität an den Tag legt, kann also über Raum und Zeit hinweg als **identisches Handlungssubjekt** betrachtet werden, als Wesen mit einer praktischen Identität – und also als Person. – Nun gesteht Sturma zu, dass eine zeitneutrale Einstellung auch ihre **Schwächen** und Schattenseiten hat: Zum einen spricht gegen die unbedingte Bevorzugung und Gültigkeit einer zeitneutralen Einstellung, dass

"in handlungstheoretischen Entscheidungssituationen ... die **Gründe der Gegenwart und Zukunft** in letzter Konsequenz Vorrang vor den Gründen der Vergangenheit haben."³⁷³

In Entscheidungssituationen handelt eine Person, die um ein vernünftiges und rationales Tun bemüht ist, gemäß der Gründe, die ihr gegenwärtig am bedeutsamsten und wichtigsten erscheinen. Im Gegenzug ist es unsinnig, sich in Entscheidungssituationen an Gründen der Vergangenheit zu orientieren, die ggf. den aktuellen Umständen nicht mehr ganz entsprechen und an denen nur festgehalten

³⁷³ Sturma 1992, S. 141, Hervorhebung von mir, J. F.; zum folgenden Zitat vgl. ebd. S. 151

wird, weil sie einmal Gültigkeit hatten. Zeitneutrale Einstellungen, Überzeugungen und Wertschätzungen haben also Grenzen der Gültigkeit und auf diese zu achten, gehört auch zu den Aufgaben einer Person, die um ein vernünftiges und rationales Handeln bemüht ist. – Zum anderen mag sich angesichts der Tatsache, dass "(d)ie allgemeine lebenspraktische Wirkung zeitneutraler Einstellungen ... darin (besteht, J. F.), dem Hang zur Gegenwart und zum Nächstliegenden als Korrektiv entgegengesetzt zu sein", mit einer zeitneutralen Einstellung ein nicht unbeträchtliches **Entfremdungspotenzial** verbinden. Eine zeitneutrale Einstellung, die in radikaler Weise von gegenwärtigen Lebensverhältnissen und Betroffenheiten abstrahiert, kann durchaus problematisch sein und es mag schwierig werden, sie mit dem Umstand in Einklang zu bringen, dass im Leben einer Person nur ein besonderer Abschnitt, die unmittelbare Gegenwart, aktualiter gelebt werden kann. Zur Debatte steht hier, inwieweit und auf welche Weise eine Person in der Lage ist, sich mit dem **"zukünftigen Selbst"**³⁷⁴, das ihr eine zeitneutrale Einstellung nahelegt, zu identifizieren, mit der Person, die sie in naher oder ferner Zukunft sein wird und um dessen Belange sie sich aber bereits in der Gegenwart kümmern kann oder muss.

Mit den Überlegungen Sturmas zur Zeitneutralität wurde nun ein wesentlicher Schritt zur Erläuterung der **praktischen Identität** einer Person getan, der Form personaler Identität also, die man als praktische Einheit verstehen kann. Sturma führt vor, welche Haltung eine Person sich und ihrem Leben gegenüber einnehmen muss, damit sie in ihrer Existenz eine praktische Einheit bildet und als einheitliche Person sichtbar wird. Diese Haltung ist maßgeblich von dem **Bewusstsein** von der **diachronen Erstreckung des eigenen Lebens** getragen und dieses Bewusstsein äußert sich sowohl in Einstellungen, die sich dauerhaft an denselben Normen, Werten und persönlichen Idealen orientieren, als auch in einer realistischen und damit relativierenden Einschätzung der unterschiedlichen Epochen der eigenen Biografie und Geschichte. Eine Person hat also – will sie als einheitliches, handlungsfähiges und damit verantwortliches Individuum gelten – in den normativen und evaluativen Orientierungen, die ihrer alltäglichen Lebensführung und ihren gewöhnlichen Handlungs- und Verhaltensentscheidungen zugrunde liegen, eine gewisse **Kontinuität** zu wahren und muss gleichzeitig auch berücksichtigen, dass die je aktuellen Ereignisse und ihre Erlebnisse ggf. im Lauf der Zeit an Bedeutung verlieren und sich damit auch ihre Einstellungen, Überzeugungen und Werte **verändern** können. Als praktisches Handlungssubjekt ist eine Person

³⁷⁴ Sturma 1992, S. 145, Hervorhebung von mir, J. F.

damit aufgefordert, zwischen den Notwendigkeiten, Kontinuität zu beweisen und zur selben Zeit Veränderungen zuzulassen, eine bestimmte **Balance** zu wahren, eben jene ausbalancierte Haltung der eigenen Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft gegenüber, die Bieri als Gelassenheit kennzeichnet. Bevor ich mich im folgenden Abschnitt 2.2.4 der vorliegenden Arbeit ausführlicher mit den normativen und evaluativen Orientierungen auseinandersetze, von denen die praktische Identität einer Person wesentlich beeinflusst wird, möchte ich mich noch kurz der Vorstellung **personaler Autonomie** zuwenden.

Der Grund dafür liegt auf der Hand: Innerhalb der Überlegungen des gegenwärtigen Abschnitts wurden die verschiedenen Einstellungen einer Person zu den unterschiedlichen Epochen ihrer Geschichte und Biografie immer unter der **Voraussetzung** diskutiert, dass die Person ein vernunftbegabtes Wesen ist, dessen besondere Kennzeichen in ihrer **Autonomie** und **Verantwortungsfähigkeit** liegen. Sein Status als Person, als autonomes und verantwortungsfähiges Wesen, legt es einem Individuum nahe, für die eigene praktische Einheit Sorge zu tragen, dafür, dass es von seiner Umwelt als einheitlich und kontinuierlich strukturiertes Handlungssubjekt wahrgenommen werden kann. Und zu zeitneutralen Einstellungen, einer gewissen Umsicht oder Sorge um ihre Zukunft und einem bestimmten Maß an Kontinuität in ihrer evaluativen und normativen Orientierung, sieht sich eine Person vor allem zur Wahrung ihres Status als Person aufgefordert, also um über die Zeit ihres Lebens hinweg als selbstbestimmt und verantwortlich handelndes Wesen zu gelten. Ist aber – so muss man nun fragen – mit dem bisher Gesagten wirklich alles zur Autonomie der Person unter der Bedingung der diachronen Erstreckung ihrer Existenz erläutert?

Es gibt noch einen wichtigen Aspekt nachzutragen, der den Einfluss der zeitlichen Erstreckung der Lebens einer Person auf das Verständnis ihrer Autonomie betrifft. Zur Erläuterung der **Autonomie einer Person** – so möchte ich im Folgenden anhand der Überlegungen Michael Quantes zeigen – ist die Einbeziehung der Genese und **Geschichte ihrer evaluativen und normativen Orientierungen** unumgänglich. Insofern können Personen nur dann wirklich autonom genannt werden, wenn ihre Biografie und Geschichte angemessen berücksichtigt werden. Und soweit nun die Biografie und Geschichte von Personen in ihrer praktischen Identität ihren Ausdruck findet, ist Quante zuzustimmen, wenn er behauptet, "dass unser Autonomieverständnis auf das Konzept der Persönlichkeit als biographische

Identität einer Person angewiesen ist.³⁷⁵ Dieser These möchte ich im Folgenden genauer nachgehen. Würde sie zutreffen, dann müsste die Autonomievorstellung **Harry Frankfurts**, die Gegenstand des Kapitel 1.5 der vorliegenden Arbeit ist, einer gewissen Korrektur resp. Ergänzung unterzogen werden. Frankfurt argumentiert, dass der Autonomie einer Person ihr Vermögen zugrunde liegt, auf sekundärer Ebene ihren unmittelbaren Wünschen und Handlungsintentionen zuzustimmen. Dies geschieht in Form von Identifikationen: Willensfrei und autonom handelt die Person, die sich durch die Ausbildung entschlossener und vollherziger Volitionen zweiter Stufe mit ihren unmittelbaren Wünschen erster Stufe identifiziert. Quante zufolge lässt sich diese Argumentation nur aufrechterhalten, wenn dabei der **Erwerb** und die **Herausbildung** der Überzeugungen, auf denen einzelne Wünsche basieren, sowie der Wünsche und Volitionen selbst berücksichtigt werden. Sollte Quante in dieser Überlegung zuzustimmen sein, würde dies bedeuten, dass nicht nur die Autonomie einer Person als Bestimmung des Personenseins eine notwendige Bedingung ihrer praktischen Identität wäre, sondern dass auch umgekehrt die praktische Identität einer Person als Abbild und Spiegel ihrer Biografie und Geschichte eine notwendige Bedingung ihrer Autonomie ist. Ob dem so ist, möchte ich im Folgenden zum Abschluss dieses Abschnitts prüfen.

Generelles Ziel von Quantes Untersuchungen ist es, die **evaluative Dimension** der Identität von Personen herauszuarbeiten, wobei sich seine Untersuchungen auf die "**Persönlichkeit**" eines Individuums beziehen, worunter er die Manifestation der "für Personen spezifischen Weise, sich zu ihrer eigenen Existenz über die Zeit hinweg zu verhalten"³⁷⁶, versteht. Mit diesem Verständnis kommt er dem, was in der vorliegenden Arbeit unter der praktischen Identität von Personen begriffen wird, recht nahe. Den Ausgangspunkt seiner Argumentation bildet die These, dass der **erstpersönliche Blickwinkel**, aus dem heraus Personen sich, ihr Leben und ihre soziale Umwelt wahrnehmen, ein **evaluativ gefärbter** ist. Sowohl das Bewusstsein einer Person von sich, wie es sich in ihren Erinnerungen und Antizipationen der eigenen Zukunft manifestiert, als auch der Bezug zum eigenen Leben, zur eigenen Existenz über Raum und Zeit hinweg, enthält demnach gewisse evaluative

³⁷⁵ Quante 2002, S. 175

³⁷⁶ Quante 2002, S. 158; ebd. erläutert Quante den Ausdruck "Persönlichkeit" genauer als "die jeweils individuelle Weise ..., die mit der Personalität einhergehenden Eigenschaften und Fähigkeiten zur Ausbildung einer eigenen Biographie und zum Führen eines eigenen ›personalen‹ Lebens zu nutzen." Dabei bezeichnet Personalität den Status, der einer Person als Person zukommt, "Persönlichkeit" hingegen "kennzeichnet ... die je individuelle Ausprägung der Personalität, die sich in einer individuellen Biographie manifestiert."; vgl. zum Folgenden ebd. S. 168

Vorstellungen und Wertungen. Diese Wertungen erachtet Quante als notwendig, um einem Wesen den Status "Person" zuzusprechen, ihm zufolge ist also

"für Personen ein evaluativer Bezug auf die eigene Existenz über die Zeit hinweg konstitutiv".³⁷⁷

Die evaluative Sicht auf die eigene Vergangenheit und Zukunft verdankt sich – so Quante weiter – "der Tatsache, dass sich eine Person mit (ihren, J. F.) **vergangenen oder zukünftigen Zuständen identifiziert**",³⁷⁸ wobei es sich bei der betreffenden Identifikation um eine "**Identifikation mit**" handelt, nicht um eine "Identifikation als". Letztere hat allein deskriptiven Charakter, Quante bedient sich hier des Beispiels des Fotos einer Schulklasse, auf dem sich der Betrachter nach langen Jahren wiedererkennt. Im Gegensatz zu einer solchen Identifikation *als* ("das Kind, das ich damals war") enthält eine Identifikation *mit etwas* eine **evaluative Stellungnahme** zu dem Sachverhalt oder Wesen, mit dem man sich identifiziert – in diesem Fall die erinnerte oder antizipierte Situation. Diese Stellungnahme kann positiv bejahend oder negativ ablehnend sein – je nachdem z. B., ob eine Person sich gern an etwas erinnert oder ungern, ob sie ein zukünftiges Ereignis fürchtet oder sich darauf freut. Wichtig ist jedoch, dass es sich bei dem Bezug einer Person auf unterschiedliche Phasen oder Epochen ihres Lebens um eine Identifikation *mit* – und nicht *als* – etwas handelt, denn

"(e)s ist gerade diese Form der Identifikation, die sich in der Fähigkeit, zu der eigenen Existenz in ein erstpösonliches Verhältnis zu treten, äußert, die den Kern von Personalität und Pösonlichkeit ausmacht."³⁷⁹

Ein besonderes Kennzeichen von **Personen** ist also das **Vermögen zur evaluativen Identifikation mit der eigenen Existenz über die Zeit hinweg**. Diese Fähigkeit bildet die Basis von Quantes Ergänzungen zu Frankfurts hierarchischem Konzept der Autonomie von Personen. Für Quante sind die Identifikationen mit Wünschen erster Stufe, wie sie im Zentrum der Argumentation Frankfurts stehen, Identifikationen *mit*, und indem sich eine Person auf diese Weise auf ihre Wünsche erster Stufe bezieht, "steht sie in einem evaluativen Selbstverhältnis zu sich selbst." Da für Quante weiter im Mittelpunkt der Analysen zur praktischen Identität von Personen die evaluativen Selbstverhältnisse von Personen stehen und die

³⁷⁷ Quante 2002, S. 169, vgl. ebd. S. 170

³⁷⁸ Quante 2002, S. 171, Hervorhebung von mir, J. F., vgl. zum Folgenden ebd.

³⁷⁹ Quante 2002, S. 172, zum Folgenden und zu dem folgenden Zitat vgl. ebd. S. 177

normativen und evaluativen Orientierungen einer Person im Begriff der Persönlichkeit ihren Ausdruck finden und weiter die Konstruktion der Identifikation *mit* einen Garanten dieser evaluativen Dimension praktischer Identität darstellt, gilt in seinen Augen

"(d)as hierarchische Modell ... als Illustration der zentralen Fähigkeit von Personen ..., eine Persönlichkeit und eine biographische Identität auszubilden."³⁸⁰

Quante versteht also die **hierarchische Wunschkonzeption Frankfurts** als Modell für die Biografie und die **praktische Identität von Personen über die Zeit hinweg**. Um diesen Zusammenhang noch einmal kurz zu rekapitulieren: Personen nehmen das eigene Leben und die diachrone Erstreckung der eigenen Existenz aus einem spezifisch subjektiven **erstpersönlichen Blickwinkel** wahr, der sich durch eine besondere evaluative Färbung auszeichnet. Sie beziehen sich also immer in normativ und **evaluativ** geprägter Weise auf ihre **Existenz über die Zeit** hinweg. Diese evaluativen Bezugnahmen finden in **Identifikationen mit** ihren Ausdruck und diese Identifikationen wiederum bilden – gemäß Harry Frankfurt, auf den Quante sich hier bezieht – die Grundlage der **Autonomie einer Person**. Zwischen der Autonomie einer Person und ihrer praktischen Identität besteht also insofern eine enge Verbindung: Konstitutiv für beide sind die normativen und evaluativen Orientierungen und Wertschätzungen einer Person, wie sie in ihren Identifikationen *mit* zum Ausdruck kommen.

Ist damit gesagt, dass eine Person, die sich in evaluativer Weise mit ihrer Existenz über die Zeit hinweg identifiziert, gleichzeitig ihre Autonomie unter Beweis stellt? – Nein, denn um tatsächlich von der Autonomie der betroffenen Person sprechen zu können, ist zusätzlich ein hinreichendes **Maß an Kohärenz** vor allem der Wünsche und Volitionen zweiter Stufe gefordert.³⁸¹ Insofern verdankt sich die – wie Quante es ausdrückt – "autonomieverbürgende Kraft der *Identifikation mit*" dem einigermaßen kohärenten Zusammenspiel der durch die Identifikation zusammengebrachten Wünsche unterschiedlicher Stufen. Dass also eine Person autonom genannt werden kann, liegt nicht allein an bestimmten einzelnen Wünschen erster oder zweiter Stufe,

³⁸⁰ Quante 2002, S. 177

³⁸¹ vgl. Quante 2002, S. 177, zum Folgenden und zu dem folgenden Zitat vgl. ebd.; ebd. S. 178 macht Quante deutlich, dass Kohärenz natürlich nicht vollständige und vollkommene Kohärenz meinen kann, man also die Kohärenzbedingungen abschwächen muss: Man kann für die Autonomie einer Person nicht fordern, dass sie sich mit jedem einzelnen ihrer Wünsche tatsächlich identifiziert, sondern nur, dass sie generell zu evaluativen Identifikationen in der Lage ist.

mit denen sie sich in evaluativer Art und Weise identifiziert, sondern auch daran, dass ihre unterschiedlichen Wünsche und Volitionen als eine kohärente Menge zusammen in ihrem Handeln wirksam sind. Weiter manifestiert sich in einer – vor allem auf der zweiten Stufe geforderten – kohärenten Menge von Überzeugungen und Wünschen für Quante,

"wer oder was diese Person sein will; mit anderen Worten: Es geht um die **Kohärenz der jeweiligen Persönlichkeit**, die einer Person zu einem Zeitpunkt zukommt."³⁸²

– und damit (übersetzt man die Terminologie Quantes wie oben erläutert) um die Kohärenz der praktischen Identität einer Person. Hier zieht sich die **Verbindung** zwischen **personaler Autonomie** und der **praktischen Identität** von Personen noch enger zusammen: Jene Kohärenz, die für Erstere gefordert ist, wird auch zum Merkmal Letzterer. Nun setzt die Kohärenzbedingung voraus, dass eine Person zu ihren einzelnen unmittelbaren Wünschen und evaluativen Grundeinstellungen in eine **reflexive Distanz** treten kann, sie – und damit auch ihre eigene Persönlichkeit im Sinn der Terminologie Quantes – einer reflexiven Beurteilung unterziehen und eben prüfen kann, ob oder inwieweit dieser eine Wunsch oder diese eine Überzeugung mit dem Gesamtsystem der evaluativen Einstellungen der Person vereinbar ist. Diese reflexive Überprüfung vollzieht sich anhand evaluativer und normativer Standards, die auf der **zweiten Ebene** der hierarchischen Wunschkonzeption Frankfurts angesiedelt sind, anhand **höherstufiger Regeln und Maßstäbe** also, die für ein praktisches Selbstverständnis einer Person notwendig sind und an denen sich ihr Handeln und Verhalten dauerhaft ausrichtet. Anhand dieser Regeln und Maßstäbe prüft eine Person, ob einzelne ihrer Überzeugungen und Wertvorstellungen, ihrer Wünsche und Handlungsintentionen sich in einigermaßen kohärenter Art und Weise mit ihren anderen Wünsche und Überzeugungen vereinbaren und also in das konstative und evaluative Gesamtsystem einpassen lassen. Wie auch bei der Kohärenzbedingung selbst, so belegt Quante auch diese Reflexivitätsbedingung mit einer gewissen **Einschränkung**, der zufolge Personen nicht beständig jede Überzeugung resp. jeden ihrer Wünsche einer reflexiven Überprüfung unterziehen müssen, sondern eine Person nur generell über die Fähigkeit verfügen muss, eine solche Überprüfung vorzunehmen:

³⁸² Quante 2002, S. 177 Hervorhebung von mir, J. F.; vgl. zum Folgenden ebd. S. 178

"Nicht der aktuelle Vollzug, sondern hinreichende Kohärenz plus Fähigkeit zur reflexiven Identifikation werden damit als notwendige Bedingungen für die Autonomie der Person gefordert."³⁸³

Notwendig – und damit auch **hinreichend**? – Nein, so argumentiert Quante. Was weiter für die Autonomie einer Person gewährleistet sein muss, ist die **Zustimmung**, die eine Person beim **Erwerb**, der **Herausbildung und Entwicklung** ihrer Überzeugungen, Wertvorstellungen und Volitionen diesen **Überzeugungen, Wertvorstellungen und Volitionen** entgegenbringt. Betroffen ist hier die diachrone oder **biografische Dimension** der Persönlichkeit resp. der praktischen Identität von Personen: Nur wer sich in seinen Identifikationen mit einzelnen Wünschen und Handlungsoptionen von Prinzipien, Werten und Normen leiten lässt, die **dauerhaft** im evaluativen Selbstbild und praktischen Selbstverständnis der Person verankert sind, kann als autonom und selbstbestimmt handelndes Wesen gelten. Um also konstitutiv zu sein für die Autonomie einer Person müssen ihre evaluativen Orientierungen, Einstellungen und Überzeugungen nicht nur insgesamt ein bestimmtes Maß an Kohärenz aufweisen, sondern auch eine gewisse **Kontinuität** – eine Kontinuität, die allein durch die praktische Identität einer Person über die Zeit hinweg verbürgt sein kann resp. durch ihre Persönlichkeit als die "für Personen spezifische Weise, sich zu ihrer eigenen Existenz über die Zeit hinweg zu verhalten".³⁸⁴ Die hier verlangte Kontinuität betrifft die **höherstufigen Maßstäbe**, Regeln und Prinzipien, die einzelne Identifikationen und Handlungen anleiten und die für das praktische Selbstverständnis einer Person prägend sind. Eine Analyse personaler Autonomie lässt sich also nicht auf eine allein synchron ausgerichtete Betrachtungsweise reduzieren, die vor allem der mentalen Kohärenz Rechnung trägt, sondern impliziert immer die Berücksichtigung diachroner Momente, vor allem den Einbezug der Kontinuität der normativen und evaluativen Einstellungen und Orientierungen der Person, die als höherstufige Prinzipien, Regeln oder Handlungsmaßstäbe für das Tun und Lassen einer Person tragend sind. Für Quante zeigt sich damit, "dass unser Begriff von Autonomie auf den der Persönlichkeit verweist",³⁸⁵ und es ist festzustellen, dass sich die weiter oben geäußerte Vermutung,

³⁸³ Quante 2002, S. 178, vgl. ebd. S. 195: "Es ist dieses Wissen (um die Notwendigkeit kritischer Selbstreflexion, J. F.) und das Verfügen über die zu dieser kritischen Reflexion notwendigen Fähigkeiten, die einer Person personale Autonomie zukommen lassen, nicht die permanente kritische Reflexion selbst."; vgl. zum Folgenden ebd. S. 180 f.

³⁸⁴ Quante 2002, S. 158

³⁸⁵ Quante 2002, S. 181; im Anschluss führt Quante ebd. S. 192–186 vor, dass und inwieweit die Autonomie einer Person eine externale oder externalistische Dimension aufweist, d. h. sich immer auch im Rekurs auf die sozialen Bewertungsstandards konstituiert, die im sozialen Umfeld der betroffenen Person wirksam sind, vgl. ebd. S. 186: "Identifikation (mit, J. F.) ermöglicht die Internalisierung konstitutiver externaler Faktoren in das evaluative Selbstverständnis einer

als Bestimmung des Personenseins bilde nicht nur die Autonomie einer Person eine notwendige Bedingung ihrer praktischen Identität, sondern auch umgekehrt die praktische Identität einer Person eine notwendige Bedingung ihrer Autonomie, bestätigt.

Um zusammenzufassen: Ausgangspunkt der Überlegungen dieses Abschnitts war die Frage, worin die enge Beziehung zwischen dem Leben einer Person und ihrer praktischen Identität genau besteht, vor allem in Anbetracht der Tatsache, dass Personen sich zeit ihres Lebens verändern. Primär und vor allem betrifft diese Frage die **Einheit**, die eine Person zeit ihres Lebens und durch all ihre Veränderungen hinweg darstellt. Wie lässt sich diese Einheit, die notwendig ist, um das betroffene Individuum als *Person*, als einheitliches, vernünftiges und verantwortliches Handlungssubjekt mit einer bestimmten *Identität* anzusprechen, in praktischer Hinsicht gewährleisten? – Zunächst einmal muss die **Persistenz** der Person über Raum und Zeit gesichert und die Person klar als mit sich über Raum und Zeit identische Entität erkennbar sein. Die Persistenz von Personen – so wurde in diesem Abschnitt deutlich – bildet eine unumgängliche Voraussetzung, um überhaupt ihre praktische Identität diskutieren zu können. Weiter ist die Person zur **Zeitneutralität** aufgefordert, also dazu, ihrer Vergangenheit, Zukunft und auch Gegenwart gegenüber eine bestimmte Haltung an den Tag zu legen, die von dem **Bewusstsein der diachronen Erstreckung der eigenen Existenz** geprägt ist. Zeitneutral denkt, lebt und handelt die Person, die die einzelnen Epochen ihrer Biografie und Geschichte sowie die Erfahrungen und Erlebnisse, die Überzeugungen und Wertvorstellungen, die für diese Epochen tragend waren, sind oder sein werden, in ihrer Bedeutsamkeit adäquat einzuschätzen vermag. Erst auf der Basis einer zeitneutralen Einstellung ist eine Person zur Entwicklung von **Handlungsmaßstäben und Prinzipien**, von **Wertvorstellungen und Idealen** in der Lage, die das eigene Tun und Lassen **langfristig** und über mehrere Epochen ihrer Existenz hinweg anleiten. Diese langfristige Ausrichtung der Regeln, Normen und Ideale des eigenen Denkens, Handelns und Verhaltens wiederum ist notwendig, um sich selbst und anderen gegenüber als einheitliche Person aufzutreten – und damit zur Gewährleistung der eigenen **praktischen Identität**. Man kann hier auch **von praktischer Einheitsarbeit**

Persönlichkeit und auf diese Weise die Integration dieser Faktoren in die personale Autonomie." Auf diese externen Faktoren möchte ich hier – da es sich an dieser Stelle nicht um eine Untersuchung personaler Autonomie, sondern der *praktischen Identität von Personen* handelt – nicht weiter eingehen. Die sozialen Prägungen der individuellen Identität werden u. a. Thema des folgenden Abschnitts 2.2.4 sowie des dritten Teils der vorliegenden Arbeit sein.

als dem Bemühen einer Person sprechen, ihrem eigenen Handeln und Verhalten Kontinuität und Kohärenz zu verleihen und es an Maßstäben, Regeln und Prinzipien, Normen, Werten und Idealen zu orientieren, die in der Vergangenheit tragend waren, es in der Gegenwart anleiten und die dies auch in der Zukunft tun sollen.

Genauso jedoch, wie ein solches Handeln gemäß einigermaßen kontinuierlich derselben Maßstäbe und Normen Bedingung dafür ist, eine Person als einheitliches, **autonomes und verantwortliches Handlungssubjekt** mit einer praktischen Identität zu betrachten, steht umgekehrt **die Autonomie einer Person** immer auch unter der Bedingung ihrer praktischen Identität. Betroffen sind hier höherstufige Wünsche und Volitionen zweiter Stufe, also Handlungsregeln, evaluative und normative Vorstellungen, die sich im Lauf der Biografie und Geschichte einer Person herausgebildet haben, bestätigt wurden und mit denen sich die betroffene Person langfristig identifiziert. Personen – so wurde anhand der Überlegungen Michael Quantes deutlich – zeichnen sich durch einen **evaluativ gefärbten Blick auf die eigenen Existenz** aus, sie nehmen also die eigene Gegenwart und Zukunft, Geschichte und Biografie nicht als bloße Abfolge von zeitlichen Epochen, sondern als die *eigene* Gegenwart, die *eigene* Vergangenheit und die *eigene* Zukunft wahr, als evaluativ und normativ besetzte Phasen der eigenen Existenz. Ergebnis dieses Bezugs auf die eigene Existenz ist ein **evaluatives Selbstverständnis**, für das Überzeugungen, Wertvorstellungen und Volitionen zweiter Stufe charakteristisch sind, die langfristig ausgerichtet sind und also eine gewisse Kontinuität aufweisen. Nur auf der Basis eines solchen Selbstverständnisses lässt sich von der Autonomie einer Person sprechen. So, wie also einerseits die Autonomie einer Person als Bestimmung des Personenseins eine Bedingung der Rede von der praktischen Identität von Personen ist, so gilt umgekehrt, dass die Vorstellung einer Person als eines autonomen Wesens wesentlich auf ihre praktische Identität als Kontinuität und Kohärenz in der Handlungsorientierung verweist. Im folgenden Abschnitt möchte ich die normativen und evaluativen Vorstellungen und Einstellungen einer Person einem genaueren Blick unterziehen.

2.2.4 Normative und evaluative Aspekte

Im vergangenen Abschnitt der vorliegenden Arbeit wurde deutlich, dass sich das Denken, Handeln und Verhalten einer Person dauerhaft und über verschiedene Phasen ihrer Existenz an denselben Maßstäben, Normen und Werten auszurichten hat, damit von der Person als einem autonomen und verantwortlichen Handlungssubjekt mit einer praktischen Identität gesprochen werden kann. Im Anschluss an diese Feststellung fragt es sich, wie genau diese normativen und evaluativen Vorstellungen und Maßstäbe im Selbstverständnis resp. der praktischen Identität von Personen verankert sind und welchen Einfluss sie auf eben die praktische Identität von Personen genau haben.

Auch hier lässt sich auf die hierarchische Wunschkonzeption Harry Frankfurts verweisen, die im Kapitel 1.5 der vorliegenden Arbeit vorgestellt wurde. Im Anschluss an sie hat **Charles Taylor** das **Konzept der starken Wertungen** entworfen und auf der Grundlage dieses Konzepts seine Überlegungen zur praktischen Identität von Personen entwickelt. Ausgangspunkt der Thesen Taylors ist der **qualitative Charakter** der reflexiven Bewertung einzelner einfacher Wünsche erster Stufe:³⁸⁶ Wer zu einzelnen seiner einfachen Wünsche oder Handlungsimpulse in reflexiver und wertender Form Stellung nimmt, der bezieht sich dabei auf den **qualitativen Wert** seiner verschiedenen Wünsche resp. er ordnet den einzelnen Wünschen je einen qualitativen Wert zu. Damit bestätigt Taylor zunächst einmal die These Michael Quantes vom evaluativen Charakter der Stellungnahmen zu diesen Wünschen und damit zu sich selbst. Weiter repräsentiert dieser reflexive wertende Bezug auf einzelne Wünsche in Taylors Augen dann eine **starke Wertung**, wenn der Gegenstand des Wunsches nicht nur einfach gewünscht oder einer weniger wünschenswerten Alternative vorgezogen wird (in diesem Fall spricht Taylor von einer schwachen Wertung). Vielmehr baut eine starke Wertung auf einer **genuinen Wertschätzung** auf, einem selbstzweckhaften "Wert an sich", der vom Gegenstand des Wunsches und seiner möglichen Realisation unabhängig ist. Dieser kommt in einer evaluativen Aussage resp. in der Verwendung evaluativer Prädikate wie "gut" oder "schlecht, niedrig, unehrenhaft, oberflächlich, unwürdig usw." zum Ausdruck. Mit anderen Worten, starke Wertungen

³⁸⁶ vgl. zum folgenden Taylor 1988, S. 11 f., zum Begriff der schwachen Wertung ebd. S. 11–14, zum Folgenden ebd.

"beinhalten Unterscheidungen zwischen Richtig und Falsch, Besser und Schlechter, Höher und Niedriger, deren Gültigkeit nicht durch unsere eigenen Wünsche, Neigungen oder Entscheidungen bestätigt wird, sondern sie sind von diesen unabhängig und bieten selbst Maßstäbe, nach denen diese beurteilt werden können."³⁸⁷

Folglich wägt ein Individuum, das sich starker Wertungen bedient – ein von Taylor so betiteltes "**stark wertendes Subjekt**", – nicht bloß (nach Überlegungen der Nützlichkeit) Alternativen ab, sondern

"betrachtet seine Alternativen im Licht einer reicheren Sprache. Das Erwünschte ... ist ... definiert durch eine qualitative Charakterisierung von Wünschen als höher oder niedriger, als edel oder gemein usw."³⁸⁸

Von einer solchen starken Wertung können **unterschiedliche Wertvorstellungen** einer Person auf **verschiedenen Ebenen** angesprochen sein: Eine starke Wertung kann sehr grundsätzliche Werte betreffen, die sehr tief in dem Selbstverständnis und der Lebensform der Person verankert sind und von denen sich die Person nur sehr schwer trennen kann:

"Es sind diejenigen, die dem, was ich als Subjekt bin, am nächsten stehen, in dem Sinne, daß ich, ihrer beraubt, mich als Person auflösen würde, die zu denen gehören, über die man sich am schwersten klar werden kann."³⁸⁹

Diese fundamentalen Wertungen sind mitunter nur **sehr schwer artikulierbar** und gleichen in manchen Fällen eher einem **Gefühl** denn einer klaren Wertaussage.³⁹⁰ Sie einer Reflexion oder gar Korrektur zu unterziehen, meint, sich selbst in der Totalität der eigenen Person und Persönlichkeit infrage zu stellen, meint also, sich einer "Reflexion über das Selbst, seine allerfundamentalsten Belange"³⁹¹ hinzugeben. Diese fundamentalen starken Wertungen können die Basis für weitere sekundäre Werte und Wertungen bilden, für weniger grundsätzliche Werte, die der Person weniger wichtig sind und die sie ggf. leichter ablegt oder variiert. Je **grundsätzlicher** jedoch die betreffenden Werte sind, desto stärker ist die Person bei der jeweiligen Handlungsentscheidung in ihrem **gesamten Selbstverständnis** befragt und gefordert. In diesem Sinn legt eine starke Wertung **basale Handlungs- und**

³⁸⁷ Taylor 1996, S. 17

³⁸⁸ Taylor 1988, S. 21

³⁸⁹ Taylor 1988, S. 44

³⁹⁰ vgl. Taylor 1988, S. 47, vgl. ebd. S. 49–51, wo Taylor die Verbindungen zwischen seinen Thesen und psychologischen resp. psychoanalytischen Überlegungen deutlich hervorhebt

Verhaltensmotive oder -motivationen offen und bringt eine bestimmte Art der **Selbstinterpretation** zum Ausdruck, die in dem Wunsch oder Entschluss, **eine bestimmte Person zu sein** resp. sein zu wollen, ihre adäquate Formulierung findet. Taylor bedient sich hier der Metapher der "**Tiefe**", für ihn beweist ein stark wertendes Subjekt "Tiefe",

"da es seine Motivation auf einer tieferen Ebene beschreibt. Einen Wunsch oder eine Neigung als wertvoller, edler oder ausgeglichener als andere zu bezeichnen, heißt, von ihm in Kategorien der Art von Lebensqualität zu sprechen, die er ausdrückt und aufrechterhält ... Motivationen oder Wünsche zählen nicht nur aufgrund der Anziehungskraft der Ziele, sondern auch aufgrund der Lebensweise und des Subjekttypus, denen diese Wünsche eigentlich entsprechen."³⁹²

In diesem Sinn – so Taylor weiter – "untersucht das Nachdenken des stark wertenden Subjekts ... die verschiedenen möglichen **Seinsweisen des Handelnden**" und "führt ... uns direkt in das **Zentrum unserer Existenz als Handelnde**." Anders ausgedrückt: Eine Person, die ihre Handlungsentscheidungen im Rekurs auf ihre basalen starken Wertungen fällt, fällt sie eben immer auch unter Einbezug der Frage, welche Art von Wesen sie ist. Insofern bildet eine starke Wertung

"nicht nur eine Bedingung dafür, Präferenzen artikulieren zu können, sondern beinhaltet auch Fragen der Lebensqualität, der Art von Existenz, die wir führen und führen wollen. In diesem Sinn ist sie tiefer."³⁹³

Spätestens hier zeigt sich die enge Verbindung, in der starke Wertungen zur **praktischen Identität** einer Person stehen. Soweit der Begriff der starken Wertung es nahe legt, dass die Reflexion und Bewertung einfacher Handlungswünsche und -ziele zumindest implizit und mitunter auf sehr grundsätzliche Art das Selbstverständnis der betroffenen Person als Handelnde und damit ihre Auffassung der eigenen Existenz belangt, lässt sich ein Verständnis der **praktischen Identität** von Personen **nicht ohne Berücksichtigung der starken Wertungen** der betroffenen Personen entwickeln. In ihren starken Wertung bezieht eine Person sich auf sich und ihr Leben als Ganzes und dieser Bezug ist konstitutiv für die praktische Identität einer Person. In den vergangenen Abschnitten wurde bereits deutlich, dass eine

³⁹¹ Taylor 1988, S. 48; zum Folgenden vgl. ebd. S. 11 und S. 19, vgl. auch ebd. S. 36 ff. und S. 44 ff.

³⁹² Taylor 1988, S. 23 f.; zu den folgenden Zitaten vgl. ebd. und ebd. S. 24

³⁹³ Taylor 1988, S. 24 vgl. Taylor 1996, S. 18: "Die intuitiven moralischen Vorstellungen, mit denen wir es hier zu tun haben, sind von einer Tiefe, Eindringlichkeit und Allgemeinheit sondergleichen. Diese Vorstellungen sitzen so tief, daß wir versucht sind, die – im Gegensatz zu anderen moralischen

Person durch die qualitative praktische Identitätsfrage auf ihre Wertvorstellungen, ihre normativen und evaluativen Ideale hin befragt wird. Hier nun wird klarer, wie diese normativen und evaluativen Aspekte oder Anteile ihrer praktischen Identität genauer zu beschreiben sind. Taylors Konzept der starken Wertungen führt vor, wie grundlegend und tief diese normativen und evaluativen Aspekte in dem Selbstverständnis der betroffenen Person verankert sind, mitunter gar sind sie so tief in die individuelle Persönlichkeit eingeschrieben, dass sie sich der klaren Artikulation entziehen. Ohne dass Taylor es explizit hervorhebt, ist es dabei unverzichtbar, dass die **Perspektive der betroffenen ersten Person** selbst eingenommen wird. Vor allem sehr grundsätzlich und basal verankerte starke Wertungen erschließen sich in ihrer Bedeutung nur, wenn sie vom Standpunkt der Person aus betrachtet werden, die sich in selbstinterpretierender Weise auf ihre praktische Identität und die damit verbundenen Wertungen bezieht. Weiter zeigt sich anhand eben der starken Wertungen, warum und wie genau diese **normativen und evaluativen Aspekte** zu den **konstitutiven Bestandteilen der praktischen Identität** von Personen gehören, die **praktische Identität** von Personen also ein immanent **normatives Phänomen** darstellt. Taylor selbst hebt den engen Zusammenhang zwischen starken Wertungen und der praktischen Identität einer Person mehrfach hervor. Er wehrt sich gegen ein Verständnis der praktischen Identität von Personen als der bloßen Summe der Eigenschaften, die ihr aktuell zukommen, für ihn impliziert die praktische Identität einer Person vielmehr den Bezug auf die normativen oder evaluativen Wertungen, die für die Überzeugungen, Wünsche und Handlungsziele der Person tragend sind:

"Der Begriff der Identität verweist auf gewisse Wertungen, die wesentlich sind, weil sie den unerläßlichen Horizont oder die Grundlage bilden, von wo aus wir als Personen reflektieren und werten."³⁹⁴

Diese Wertungen bilden den **Hintergrund** oder **Horizont**, im Hinblick oder im Rekurs auf den eine Person handelt:

"Würden wir dieser Wertungen beraubt, so wären wir nicht länger wir selbst. Damit meinen wir nicht, daß wir in dem trivialen Sinn anders wären ..., sondern daß wir in diesem Fall die Möglichkeit verlieren würden, ein Handelnder zu sein, der wertet. Unsere Existenz als Personen und damit unsere Fähigkeit, als Personen an bestimmten Wertungen festzuhalten, würde außerhalb des Horizonts

Reaktionen, die offenbar in hohem Maße der Erziehung und Bildung entspringen – als im Instinkt verwurzelt aufzufassen."

dieser wesentlichen Wertungen unmöglich, wir würden als Personen zerbrechen, wären unfähig, Personen im vollen Sinn zu sein."³⁹⁵

Taylor bezeichnet den Hintergrund oder Horizont, zu dem sich die Wertungen einer Person oder Personengruppe zusammensetzen, in eben seiner Funktion, Handlungen anzuleiten, auch als "**Rahmen**", als eine "maßgebliche Menge qualitativer Unterscheidungen",³⁹⁶ mittels derer u. a. die Angemessenheit und Gültigkeit moralischer Forderungen beurteilt werden kann. Genauso wie die starken Wertungen selbst sind "Rahmen" unabdinglich für menschliches Handeln, deutlicher aber als bei den starken Wertungen selbst hebt Taylor hier auf die **moralische Dimension** ab. Rahmen bilden den notwendigen expliziten oder impliziten Hintergrund moralischer Urteile, sie explizit zu artikulieren meint, zu "erläutern, wodurch unsere moralischen Reaktionen sinnvoll und verständlich werden." Auch im Hinblick auf den Terminus "Rahmen" betont Taylor noch einmal die unauflösliche Verbindung zwischen diesen normativen Handlungsleitlinien und der praktischen Identität einer Person:

"Definiert wird meine Identität durch Bindungen und Identifikationen, die den Rahmen oder Horizont abgeben, innerhalb dessen ich von Fall zu Fall zu bestimmen versuchen kann, was gut oder wertvoll ist oder was getan werden sollte bzw. was ich billige oder ablehne. Mit anderen Worten, dies ist der Horizont, vor dem ich Stellung zu beziehen vermag."³⁹⁷

In ihrer handlungs- und identitätsstiftenden Funktion bleiben die Rahmen – wie auch die starken Wertungen selbst – mitunter unerläutert und dunkel, sie können **nicht immer klar artikuliert werden** – und müssen es auch gar nicht. Wirksam sind Rahmen auch dann, wenn sie in Form eines "»Gespür(s)« für qualitative Unterscheidungen zum Einsatz komm(en)". Konstitutiv für menschliches Handeln ist allein,

³⁹⁴ Taylor 1988, S. 37 f.

³⁹⁵ Taylor 1988, S. 37; vgl. auch Taylor 1995, S. 44: "Man bedenke, was wir mit »Identität« meinen. Es geht darum, »wer« wir sind und »woher wir kommen«. In diesem Sinne handelt es sich um den Hintergrund, vor dem unsere Geschmacksvorlieben, unsere Wünsche und unsere Bestrebungen Sinn haben."

³⁹⁶ Taylor 1996, S. 44; zum Folgenden und zum folgenden Zitat vgl. ebd. S. 53 f.

³⁹⁷ Taylor 1996, 55; vgl. ebd. S. 56: "Wissen, wer man ist, heißt, daß man sich im moralischen Raum auskennt, in einem Raum, in dem sich Fragen stellen mit Bezug auf das, was gut ist oder schlecht, was sich zu tun lohnt und was nicht, was für den Betreffenden Sinn und Wichtigkeit hat und was ihm trivial und nebensächlich vorkommt."; zu dem folgenden Zitat vgl. ebd. S. 46

"daß man sein Leben innerhalb eines derart durch starke qualitative Unterscheidungen geprägten Horizonts führt. Ein Überschreiten dieser Grenzen wäre gleichbedeutend mit dem Verlassen eines Daseins, das nach unseren Begriffen noch das einer integralen, also unversehrten Person ist."³⁹⁸

Wichtig und konsequenzenreich ist nun die Feststellung Taylors, dass die starken Wertungen einer einzelnen Person auf Idealen, evaluativen oder normativen Maßstäben und Vorgaben beruhen, die dem **sozialen** – und damit dem kulturellen und historischen – **Umfeld entstammen**, in dem die Person lebt. Insofern bildet das soziokulturelle Umfeld einer Person den Horizont oder Hintergrund, vor dem oder in Rückgriff auf den sich die Identität einer Person bestimmt:

"(D)ie eigene Identität kann ich nur vor dem Hintergrund von Dingen definieren, auf die es ankommt ... Nur wenn ich in einer Welt lebe, in der die Geschichte, die Forderungen der Natur, die Bedürfnisse meiner Mitmenschen, die Pflichten des Staatsbürgers, der Ruf Gottes oder sonst etwas von ähnlichem Rang eine ausschlaggebende Rolle spielt, kann ich meine eigene Identität in einer Weise definieren, die nicht trivial ist."³⁹⁹

Mit einer solchen Auffassung wendet Taylor sich zum einen gegen die romantische Vorstellung, die Identität einer Person konstituiere sich allein aus ihrem individuellen **Inneren**, aus (letzten Endes möglicherweise transzendental verankerten) inneren Quellen oder Wurzeln, sodass das konkrete soziokulturelle oder historische Umfeld der Person auf ihre Identitätsbildung und -entwicklung keinen Einfluss ausübe. Zum anderen widerlegt er anhand des Hinweises auf den sozialen Charakter normativer und evaluativer Hintergrundvorstellungen die These von der Möglichkeit, eine Person könne mit ausschließlicher Autorität **selbst ihre Identität bestimmen** oder konstruieren. Eine Person, deren starke Wertungen sich als konstitutive Anteile der eigenen praktischen Identität maßgeblich dem soziokulturellem Horizont verdanken, innerhalb dessen sie ihr Leben führt, hat in gewisser Weise auf ihre starken Wertungen keinen Einfluss. Starke Wertungen – so formuliert Taylor es kurz und knapp –

"sind nicht gewählt. Im Gegenteil, sie sind Artikulationen unserer Auffassung davon, was wertvoll ist, höher, ausgeglichener oder befriedigender usw."⁴⁰⁰

³⁹⁸ Taylor 1996, S. 55

³⁹⁹ Taylor 1995, S. 51; zum Folgenden vgl. ebd. S. 79

⁴⁰⁰ Taylor 1988, S. 38

Die starken Wertungen einer einzelnen Person entspringen dem evaluativen und normativen Horizont einer konkreten soziokulturellen und historischen Gemeinschaft, der seitens des Einzelnen nur vorgefunden wird und also entdeckt werden kann. Insofern stellt sowohl die These vom identitätskonstitutiven allein ausschlaggebenden Inneren der Person als auch der Gedanke, die praktische Identität einer Person ließe sich als Selbstwahl oder Selbstkonstruktion begreifen, für Taylor eine Illusion dar.⁴⁰¹ Wichtig ist dieser Hinweis auf die **soziale Prägung** der individuellen Identität vor allem, weil Taylor andererseits der **Perspektive der betroffenen ersten Person** selbst einen **gewissen Vorrang** einräumt. Für ihn ist die praktische Identität einer Person

"wesentlich durch die Art und Weise definiert, in der mir Dinge bedeutsam erscheinen, und das Problem meiner Identität wird einer Lösung nur durch eine Sprache der Interpretation zugeführt, die ich im Laufe der Zeit als gültige Artikulation dieser Fragestellungen akzeptiert habe. Wollte man bei der Frage nach dem, was eine Person ausmacht, von deren Selbstdeutungen absehen, würde man eine grundverkehrte Frage stellen, die prinzipiell nicht zu beantworten wäre."⁴⁰²

Subjektive Selbstdeutungen sind also zum einen unverzichtbar für die praktische Identität einer Person und die ethisch-moralischen Orientierungen, auf denen diese basiert. Dass sich die praktische Identität einer Person nicht diskutieren lässt, ohne die spezifisch subjektive Perspektive der betroffenen Person selbst zu berücksichtigen, zeigte sich ja bereits an der Leitfrage praktischer personaler Identität, der qualitativen Identitätsfrage "Was für ein Mensch bin ich und was für ein Mensch will ich sein?". Gleichzeitig jedoch kann eine Person bei ihnen **nicht vollkommen beliebig** und willkürlich verfahren. So hebt Taylor – wie auch Sturma und Quante – hervor, dass sich bei der Betrachtung des Lebens einer Person **keine Epoche** ihrer Existenz **unabhängig von anderen Epochen** analysieren lässt: "(W)as ich bin, muß als das begriffen werden, was ich geworden bin."⁴⁰³ Dieser Zeitbezug betrifft sowohl rein **deskriptiv** verwertbare, als auch jene **normativ-evaluativen Merkmale** und Anteile einer Person, ohne die sich Taylor zufolge ihre praktische Identität nicht erörtern lässt. So betont er, dass vor allem die identitätskonstitutiven ethisch-moralischen Rahmen resp. die Bindungen und Identifikationen, die für die Identität einer Person tragend sind, trotz der Veränderungen, denen eine Person in ihrem Leben unterliegt oder die sie vollzieht, "grundsätzlich nicht nur etwas

⁴⁰¹ Taylor 1995, S. 64

⁴⁰² Taylor 1996, S. 67

⁴⁰³ Taylor 1996, S. 95; zu den folgenden beiden Zitaten vgl. Taylor 1995, S. 63

vorläufiges sein (können, J. F.)". Orientierung bieten und Sinn stiften können die Rahmen und Bindungen, denen sich eine Person verpflichtet fühlt nur, wenn sie von einer gewissen **Kontinuität** zeugen, einer Kontinuität, die es der betroffenen Person ermöglicht, "(ihrem, J. F.) bisherigen und auf der Grundlage des Bisherigen in die Zukunft projizierten Leben einen Sinn zu geben." Relevant und identitätskonstitutiv ist also nicht nur der Rekurs auf die **eigene Vergangenheit**, sondern auch die **eigene Zukunft** spielt bei subjektiven Selbstdeutungen eine wichtige Rolle. Um zu einem umfassenden und adäquaten Verständnis der eigenen Person zu gelangen,

"brauchen wir eine Vorstellung davon, wie wir es geworden sind und wohin wir unterwegs sind."⁴⁰⁴

Letzten Endes geht Taylor davon aus, dass das menschliche Leben eine **Einheit** bildet, die die betroffene Person selbst nicht willkürlich bestimmen oder beeinflussen kann und die in diesem (und keinem anderen) Sinn **apriorischen Charakter** aufweist. Mit der Annahme dieser Einheit des Lebens einer Person signalisiert Taylor, dass auch er von der Vorstellung der praktischen Identität einer Person als einer **Einheit** ausgeht, die – wie an den Überlegungen Sturmas und Quantes im vergangenen Abschnitt der vorliegenden Arbeit deutlich wurde – aufgrund ihrer handlungskonstitutiven Funktion bestimmten Gesetzen und Regeln ausgesetzt ist. Wie Sturma und Quante, so betont auch Taylor, wie wichtig es für die betroffene Person selbst ist, sich diese Einheit vor Augen zu führen und sie sich in ihren praktischen und ethisch-moralischen Aspekten und Implikationen verständlich zu machen. Dazu ist es unumgänglich, den eigenen Lebensweg, die eigene Geschichte zu begreifen, zu erkennen, wie sich die gegenwärtige Lebenssituation in diese Geschichte einfügt und welchen weiteren Verlauf der eigene Weg nehmen könnte. Nichts eignet sich in Taylors Augen für derartige Untersuchungen und Überlegungen besser als die **narrative Darstellung** – vor allem angesichts der Sinn- und Orientierungskrisen, die ein Leben unter den gegenwärtigen soziokulturellen Bedingungen mit sich bringt:⁴⁰⁵

Für Taylor zeichnet sich die Gegenwart durch eine zunehmende ethisch-moralische **Orientierungslosigkeit** aus, die sich in einer gewissen **Artikulationsnot** äußert, der gemäß es den Einzelnen mitunter gar nicht mehr möglich ist, sich und anderen ihre Identität, die Rahmen und die starken Wertungen, auf denen sie beruht, verständlich

⁴⁰⁴ Taylor 1996, S. 94; zum Folgenden vgl. ebd. S. 100–102 sowie S. 94–97

⁴⁰⁵ vgl. zum Folgenden Taylor 1996, S. 57–59, vgl. zu den folgenden beiden Zitaten ebd. S. 40

zu machen. Eine Folge dieser Orientierungslosigkeit und Artikulationsnot ist die verstärkte "**Suche nach Sinn**", nach Mustern der Lebensführung oder einem sinnstiftenden ethisch-moralischen Rahmen, "mit dessen Hilfe wir uns das Leben in spiritueller Hinsicht verständlich machen". Sinn und Orientierung – so argumentiert Taylor mit Verweis auf die Konzeptionen Alasdair MacIntyres – findet am ehesten der, der sich die eigene Person, sein Leben und seine praktische Identität in Form einer Narration, einer Selbsterzählung, vor Augen führt. Auf dieses Konzept der Selbstnarration resp. der narrativen Identität einer Person kann ich aus Platzgründen in der vorliegenden Arbeit nicht weiter eingehen.⁴⁰⁶ Was bei einer jeden Diskussion narrativer Identität jedoch wichtig ist, nämlich die Tatsache, dass sich die praktische Identität einer Person nicht ausschließlich und allein über ihre subjektiven Selbstdeutungen und Selbsterzählungen konstituieren kann, findet sich auch bei Taylor wieder: Gegenüber dem Verdacht, eine Person wäre in der Lage, ihre praktische Identität allein aus eigenen Kräften selbst aus sich heraus zu bestimmen, betont Taylor die **soziale Prägung** der Identität einzelner Personen, den **dialogischen Charakter** von Prozessen der individuellen Identitätsbildung und -veränderung:

"Die Entdeckung der eigenen Identität heißt nicht, daß ich als isoliertes Wesen sie entschlüssele, sondern gemeint ist, daß ich sie durch den teils offen geführten, teils verinnerlichten Dialog mit anderen aushandele ... Meine eigene Identität ist entscheidend abhängig von meinen dialogischen Beziehungen zu anderen."⁴⁰⁷

Ausschlaggebend für diese soziale Prägung und den dialogischen Charakter der praktischen Identität einzelner Personen ist die **Anerkennung** der eigenen Verfassung, der eigenen Überzeugungen, Ideale, Handlungsmotive und -ziele durch die Mitmenschen der betroffenen Person. Insofern setzt die individuelle Identitätsausbildung und -entwicklung die Anerkennung durch andere voraus.⁴⁰⁸ Paradigmatisch kommt diese Abhängigkeit der Entwicklung einer eigenen Identität von dem sozialen Umfeld bei der Betrachtung der Bedingungen der Möglichkeit des **sprachlichen Austausches** zum Vorschein: Wie bereits im Kapitel 1.3 der vorliegenden Arbeit deutlich wurde, ist das Vermögen zur sprachlichen Artikulation

⁴⁰⁶ In prominentester Form haben sich Paul Ricouer und Alasdair MacIntyre mit der Theorie der narrativen Identität auseinander gesetzt, vgl. dazu MacIntyre 1995, zu Ricouer vgl. Renn 1997, vgl. auch Angehrn 1985, Meuter 1995, Straub 2000 a, Straub 2000 b und Straub 1998

⁴⁰⁷ Taylor 1995, S. 57, vgl. Taylor 1996, S. 72 f.: "Die vollständige Angabe der Identität einer Person beinhaltet ... nicht nur ihren Standort im Hinblick auf moralische und spirituelle Angelegenheiten, sondern auch eine Bezugnahme auf eine definierende Gemeinschaft."

⁴⁰⁸ vgl. Taylor 1996, S. 54; vgl. ebd. S. 55: "Unsere eigene Identität wird ... im Dialog mit anderen gebildet, in der Übereinstimmung oder Auseinandersetzung mit ihrer Anerkennung unserer eigenen Person."; vgl. zum Folgenden Taylor 1996, S. 71 und S. 78

unabdingbar an die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Sprachgemeinschaft gebunden. Prominenteste Gewährfigur dieser Feststellung ist Wittgenstein; mit seinem Privatsprachenargument sucht er, genau diese Abhängigkeit zu erläutern. Taylor nun beruft sich u. a. auf Wittgenstein, versteht aber **Sprache** dabei nicht allein in einem deskriptiv-instrumentalen Sinn als Mittel zum verbalen Austausch, sondern vielmehr als Repräsentant der Bedingung der Möglichkeit einer Gemeinschaft, handlungskonstitutive Meinungen und Werte auszubilden und zu artikulieren. An einer Stelle spricht er von der "»transzendentalen« Bedingung"⁴⁰⁹ der Eingebundenheit in eine Sprachgemeinschaft und begründet dies mit der "fundamentalen Abhängigkeit unseres Denkens von der Sprache." Ohne dieser Begründung nun weiter nachgehen zu müssen, lässt sich Taylors Sprachverständnis vielleicht am besten als ein **pragmatisch-holistisches** begreifen, demgemäß Sprache als ein bestimmtes soziokulturelles Vokabular zu verstehen ist oder als das Abbild eines sprachlich organisierten Netzes oder Gewebes von Überzeugungen, Normen, Werten und Idealen einer konkreten soziokulturellen Gemeinschaft, als Medium interpersoneller Interaktion, das bestimmte (konstative und evaluative) Hintergrundannahmen transportiert resp. zum Ausdruck bringt, vor allem aber ohne diese Hintergrundannahmen nicht verständlich ist.

An dieser Stelle möchte ich kurz einhalten und die wichtigsten Punkte vorläufig zusammenfassen: Insgesamt macht Taylor auf unterschiedlichen Ebenen die **normativen und evaluativen Anteile der praktischen Identität einzelner Personen** deutlich. Den Kern seiner Argumentation bildet die These, dass die praktische Identität einer Person ohne einen Rekurs auf die normativen und evaluativen Vorstellungen, Maßstäbe und Ideale, die ihrem Tun und Unterlassen zugrunde liegen, nicht verständlich ist – resp. genauer: dass eine Person nur dann tatsächlich über eine praktische Identität verfügt, wenn ihr Handeln und Verhalten von bestimmten sozial verankerten Werten und Normen getragen wird. Die normativen und evaluativen Anteile bilden Taylor zufolge die unumgängliche und notwendige **Bedingung der Möglichkeit**, um einer Person überhaupt eine **praktische Identität** zuzusprechen. Damit vervollständigt und spezifiziert er die Überlegungen Tugendhats, Bieris, Sturmas und Quantes zur praktischen Identität von Personen: Deutlicher als jene kann Taylor anhand seines Konzepts der starken Wertungen aufzeigen, **auf welche Weise genau** normative und evaluative Aspekte in die Rede von der praktischen Identität einer Person hineinspielen. Als Wesen, das die eigene

⁴⁰⁹ Taylor 1996, S. 76, vgl. zum folgenden Zitat ebd. S. 77

Existenz aus einem **spezifisch erstp**ersönlichen **Blickwinkel** heraus wahrnimmt und das sich aus dieser irreduzibel subjektiven Perspektive heraus vor gewisse Sinn- und Bedeutungsfragen gestellt sieht, kann eine Person laut Taylor gar nicht anders, als sich an bestimmten ethischen und moralischen Normen und Werten zu orientieren, auch ohne diese klar artikulieren zu können oder zu müssen. Gerade mit dem Verweis auf den irreduzibel subjektiven erstpersönlichen **Blickwinkel** von Personen auf sich, ihr Leben und ihre Umwelt lässt Taylor die Wichtigkeit bestimmter normativer und evaluativer Rahmen hervortreten: Gerade weil eine Person zu sich und ihrer Existenz ein besonderes Verhältnis hat, stellen sich ihr jene Sinn-, Orientierungs- und Bedeutungsfragen, die sich allein im Rekurs auf bestimmte kollektiv geteilte und sozial vermittelte evaluative oder ethisch-moralische Maßstäbe, Regeln, Normen und Werte beantworten lassen. Und weil diese Maßstäbe, Regeln und Werte wiederum kollektiv geteilte oder sozial konstituierte sind, wird gleichzeitig zur irreduzibel subjektiven Genese die soziale oder kollektive Prägung der individuellen Identität deutlich: Die praktische Identität einzelner Personen konstituiert sich maßgeblich über die **soziale Anerkennung**, die diese Person für ihr Denken und Verhalten erfährt.

Darüber hinaus weist Taylors Argumentation einen **normativen Zug** auf, liegt seinen Thesen der Gedanke zugrunde, dass es für die betreffende Person auch **gut, sinnvoll** und für ihr Wohlergehen **notwendig** ist, das eigene Handeln also an gewissen moralischen Vorstellungen und normativen Maßstäben auszurichten und eine praktische Identität auszubilden, die sich entlang dieser Vorstellungen und Maßstäbe konstituiert. Damit geht Taylor einen wesentlichen Schritt über die bloße Feststellung des normativen Charakters der praktischen Identität von Personen hinaus und propagiert, ganz im Sinn einer moralischen Forderung, die Notwendigkeit und **Unumgänglichkeit der Normativität praktischer personaler Identität**. Gleichzeitig spricht er damit der praktischen Identität von Personen einen selbstzweckhaften Wert zu. Da diese Art der Argumentation einige wichtige Begründungsfragen aufwirft, möchte ich im Folgenden noch einmal kurz auf die explizit normative oder moralische Seite der Argumentation Taylors eingehen.

Den Kern seines normativen Verständnisses der praktischen Identität von Personen bildet die Idee einer "**moralische(n) Ontologie**",⁴¹⁰ die den soziokulturellen Hintergrund oder Rahmen strukturiert, im Rekurs auf den der Einzelne die

evaluativen und normativen Vorstellungen entwickelt, die für sein Handeln und damit für seine praktische Identität konstitutiv sind. Dieser moralischen Ontologie gemäß gehört es zu den wesentlichen **Kennzeichen menschlichen Lebens**, sich entlang bestimmter moralischer Maßstäbe und Forderungen zu vollziehen, die – zumindest partiell – so tief im Denken, Leben und Handeln Einzelner oder der Gemeinschaft verwurzelt sind, dass sich die moralische Ontologie in jenen intuitiven moralisch-ethischen Vorstellungen oder starken Wertungen äußert, die eine Person nicht artikulieren kann. Unter den **gegenwärtigen westlichen gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen** jedoch, in der individualistischen, hochkomplexen, differenzierten und pluralistischen Kultur der Moderne, verblasst diese moralische Ontologie zunehmend und wird von anderen Mustern der Lebensführung verdrängt. Dies äußert sich vor allem darin, dass überlieferte "Rahmen", "Hintergründe" und "Horizonte" brüchig oder problematisch werden und ihre Tragkraft verlieren. Für Taylor setzt sich damit eine Entwicklung fort, die zu Beginn der abendländischen Neuzeit einsetzte und spätestens mit der Industrialisierung einen Aufschwung erlebte. Taylor beruft sich hier auf Weber und Nietzsche, die beide – in recht unterschiedlicher Manier und mit recht unterschiedlichen Schlussfolgerungen – die Auflösung vorneuzeitlicher Vorstellungen (u. a. vom Kosmos als einem sinnvoll geordneten Gebilde) beschrieben haben.

Taylors erklärtes **Ziel** ist es nun, die dem menschlichen Zusammenleben zugrunde liegende **moralische Ontologie wieder zugänglich** zu machen und neu zu beleben, d. h. ein Bewusstsein von der Normativität gewisser Strukturen und Muster menschlichen Lebens und Zusammenlebens zu reaktivieren, das vor allem auf dem Wert des menschlichen Lebens selbst basiert.⁴¹¹ Eng mit diesem Ziel ist die These von der Selbstzweck- oder **Werthaftigkeit der praktischen Identität** verknüpft: Für Taylor bildet die praktische Identität von Personen "etwas, woran man festhalten sollte", weil sie in der Lage ist,

"uns Orientierungshilfe zu geben und den Rahmen beizusteuern, in dem die Dinge für uns Sinn haben: Unsere Identität ist das, wodurch wir zu bestimmen vermögen, was für uns wichtig ist und

⁴¹⁰ Taylor 1996, S. 25, zum Folgenden vgl. ebd. und ebd. S. 39 ff.

⁴¹¹ vgl. Taylor 1996, S. 27; vgl. zu dem folgenden Zitaten ebd. S. 59; seinen Hauptgegner erblickt Taylor dabei in von ihm so betitelten naturalistischen Positionen, die sich seines Erachtens durch die Leugnung jeglicher ethisch-moralischer Rahmen, Hintergründe und starker, selbstzweckhafter Wertungen auszeichnen, vgl. ebd. S. 49 und S. 60–64

was nicht. Sie ist es, die diese Unterscheidungen ermöglicht, einschließlich derjenigen, die von starken Wertungen abhängen."⁴¹²

Selbstzweckhaft wertvoll ist also die **praktische Identität** von Personen, weil sie (mittels der evaluativen und moralischen Unterscheidungen resp. der starken Wertungen, auf denen sie basiert) der Person eine **grundlegende Handlungsorientierung** zu vermitteln vermag.⁴¹³ Einer Person, die sich die qualitative Identitätsfrage : "Was für ein Mensch bin ich und was für ein Mensch will ich sein?" stellt und sich selbst hinsichtlich der Werte, Ideale und Normen befragt, denen ihr Handeln folgen könnte oder sollte, würde Taylor empfehlen, sich Klarheit über sich selbst und über die Dinge (Personen, Lebewesen, Gegenstände und ggf. auch Ereignisse und Ziele) zu verschaffen, die ihr wichtig und bedeutsam erscheinen. Denn diese Dinge geben Taylor zufolge der fragenden Person bestimmte evaluative und moralische Ideale, Regeln oder Maßstäbe vor, an denen sie ihr Tun und Lassen auszurichten vermag, jene Werte und Normen also, denen sie in ihrem Handeln folgen könnte oder sollte. Dass die praktische Identität einer Person also einen **Wert an sich** darstellt, etwas, dem sich die betroffene Person unabhängig von ihren weiteren Handlungswünschen und -zielen verpflichtet sehen und das sie aufrechterhalten sollte, lässt sich auf diese orientierungs- und damit sinnstiftende Funktion zurückführen, die ihr innewohnt. Gerade angesichts der gegenwärtigen gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnisse ist es diese Funktion, die die praktische Identität von Personen so unverzichtbar und selbstzweckhaft wertvoll macht: Die eigene Identität ermöglicht jene **ethisch-moralische Orientierung**, derer der Einzelne oder ganze gesellschaftliche Gruppen unter den heutigen soziokulturellen Bedingungen so leicht verlustig gehen können. Zur Erläuterung verweist Taylor u. a. auf die Rede von der sog. "**Identitätskrise**".⁴¹⁴ Eine Identitätskrise durchleben jene Individuen, die unter dem Schwund verbindlicher und langfristig gültiger ethischer und moralischer Rahmen leiden, an denen sie sich in ihrem Handeln zu orientieren vermögen. Doch auch in weniger gefährdeter Form stellt sich das Leben des Einzelnen heutzutage als eine "**Suche nach Sinn**" dar, und

⁴¹² Taylor 1996, S. 59 f.

⁴¹³ Mit dieser Haltung bezieht Taylor eine deutliche Gegenposition zu Derek Parfit, auf dessen Überlegungen hier aus Platzgründen und weil er keinen umfassenden ethischen, sondern einen reduktionistischen Personebegriff vertritt, nicht mehr eingegangen werden kann. Parfit will vor allem zeigen, dass es im Leben einer Person nicht so sehr auf ihre Identität ankommt, sondern dass es zur Explikation personalen Handelns ausreicht, dass zwischen den einzelnen Phasen der Existenz einer Person nur eine Beziehung schwacher Kontinuität besteht; vgl. Parfit 1984; vgl. zu Parfit u. a. Sturma 1997, Kapitel VII.3, S. 267–275

⁴¹⁴ vgl. Taylor 1996, S. 60 und S. 62

auch hier betont er noch einmal, wie wichtig und fruchtbar bei einer solchen Suche ein **narratives Verfahren** ist:

"Da wir nicht umhinkönnen, uns nach dem Guten zu orientieren, weshalb wir unseren Standort im Verhältnis zu ihm Bestimmen und entsprechend die Richtung unseres Lebens festlegen, müssen wir das eigene Leben unbedingt in narrativer Form – als »Suche« – begreifen."⁴¹⁵

Warum aber – so ließe sich an dieser Stelle fragen – sollte eine Person daran interessiert sein, – verbürgt durch ihre praktische Identität – an einer bestimmten ethisch-moralischen Orientierung festzuhalten? – Für Taylor stehen der Selbstzweckcharakter und die bedingungslose Werthaftigkeit der praktischen Identität einer Person paradigmatisch für die Möglichkeit, jene **moralische Ontologie** wiederzugewinnen, die mit der fortschreitenden gesellschaftlichen Individualisierung, Differenzierung und Pluralisierung verloren ging. – Warum aber sollte gerade eine solche Ontologie tragend sein für das Selbst- und Weltverständnis des Einzelnen, für seine praktische Identität? Wie genau rechtfertigt Taylor die bedingungslose Werthaftigkeit der praktischen Identität einer Person? – Zur Diskussion steht hier der **normative Charakter** der praktischen Identität von Personen als solcher, und damit auch die Frage, warum für die praktische Identität von Personen ausgerechnet gewisse ethisch-moralische Elemente tragend sein sollen. Warum kann man nicht bei der schlichten Behauptung stehen bleiben, die praktische Identität von Personen setzte sich aus einer bestimmten Kombination von Eigenschaften zusammen? – Auf den Punkt gebracht: Weil menschliche Wesen so verfasst sind, dass sie in ihrer Existenz nicht ohne Rekurs auf bestimmte evaluative und normative Bestimmungen beschrieben und verstanden werden können. Für Taylor begründet die **Verfassung menschlicher Wesen** die Notwendigkeit ethisch-moralischer Orientierung und damit den Selbstzweckcharakter der praktischen Identität von Personen. Zur Spezifizierung verlegt er sich hier auf den Ausdruck "**Selbst**" und beschreibt ein solches Selbst als ein "Wesen mit der Tiefe und Komplexität, die erforderlich ist, um eine Identität im oben dargelegten Sinn zu haben."⁴¹⁶ Was ein solches Selbst, also menschliche Personen, vor allem charakterisiert, ist ein "Bedürfnis nach Identität", womit Taylor ein Bedürfnis nach ethisch-moralischer Orientierung meint:

⁴¹⁵ Taylor 1996, S. 103

⁴¹⁶ Taylor 1996, S. 64, zum folgenden Zitat vgl. ebd. S. 66

"Ein Selbst sind wir aber nur insofern, als wir uns in einem bestimmten Raum voller Fragen bewegen, indes wir eine Orientierung auf das Gute suchen und finden."⁴¹⁷

Im Zentrum der ethisch-moralischen Orientierung, die für ein Selbst, also für die Person als den Träger einer praktischen Identität, spezifisch ist, steht also der **Bezug auf das eigene Gute**, resp. eine

"besonders grundlegende ... Bestrebung der Menschen: (das, J. F.) Bedürfnis nach Verbindung oder Berührung mit dem, was ihrer Ansicht nach gut, von maßgeblicher Bedeutung oder von grundlegendem Wert ist."⁴¹⁸

Dieses Bedürfnis oder diese Bestrebung äußert sich vor allem in Überlegungen und Entscheidungen, die die Art des lebenswerten und **guten Lebens** betreffen und die – so Taylor – keine Angelegenheit beliebiger Entscheidungen darstellen. Bei diesen Fragen geht es vielmehr tatsächlich um den "**Sinn**" **des Lebens**,⁴¹⁹ um grundlegende "Güter" oder Faktoren, die ethisch-moralische, evaluative und normative Orientierungspunkte bilden und anhand derer die betroffene Person den Wert ihres aktuell gelebten Lebens bemisst und ggf. das Ideal eines für sie wünschenswerten guten Lebens entwirft. Für Taylor ist das "Verlangen" nach einem Kontakt mit dem Guten, das dem Leben des Einzelnen Sinn verleihen kann, aus eben diesem Leben nicht wegzudenken:

"Wir können nicht ohne Orientierung auf das Gute auskommen, und jeder von uns ist wesentlich durch seinen diesbezüglichen Standort geprägt (d. h. wir definieren uns zumindest unter anderem im Sinne dieses Standorts)."⁴²⁰

Dieses Bild der Person als eines wesentlich auf das eigene Gute bezogenen Wesens ist **zentral** für die Auffassung Taylors von der praktischen Identität von Personen. Auf ihm basiert sowohl die Rede von der Notwendigkeit der ethisch-moralischen Handlungsorientierung als auch der Selbstwertcharakter oder die Selbstzweckhaftigkeit praktischer personaler Identität. Dabei wird die **Normativität**, der ethisch-moralische Charakter des Ausdrucks "Person", mit dem Bedürfnis oder Verlangen nach dem eigenen Wohlergehen erklärt, dem Bedürfnis also, das eigene

⁴¹⁷ Taylor 1996, S. 68, vgl. ebd. S. 67: "Ein Selbst ist jemand nur dadurch, daß bestimmte Probleme von Belang sind. Was ich als Selbst bin – meine Identität –, ist wesentlich durch die Art und Weise definiert, in der mir Dinge bedeutsam erscheinen"

⁴¹⁸ Taylor 1996, S. 85

⁴¹⁹ vgl. Taylor 1996, S. 86, zum Folgenden vgl. ebd.

⁴²⁰ Taylor 1996, S. 66

Leben als ein gutes Leben zu leben. Hinsichtlich eines genaueren Verständnisses dieses Guten wird Taylor an einigen Stellen sehr deutlich – und damit sehr angreifbar. Letzten Endes lässt sich für ihn das gesamte neuzeitliche Streben nach einem Sinn, nach "Fülle des Gehalts", nur befriedigen, wenn man dem eigenen Leben

"ein Muster des höheren Lebens oder einen Sinn hinzufügt; oder es lässt sich befriedigen, indem man das eigene eben mit einer umfassenden Realität oder Geschichte in Verbindung bringt."⁴²¹

Gemeint ist hier das Bekenntnis zu der ein oder anderen **christlichen Tradition** oder Religion – und für eben diese religiöse Verankerung sind die Überlegungen Taylors scharf angegriffen worden. Verständlich ist diese Kritik, weil es in der gegenwärtigen Philosophie kaum mehr plausibel oder praktikabel erscheint, normative Forderungen mit dem Verweis auf ein göttliches Gutes zu begründen. Gibt es aber alternative Möglichkeiten? – Kann man in plausibler Weise behaupten, die praktische Identität von Personen stelle deshalb ein immanent **normatives Phänomen** mit Selbstwertcharakter dar, weil eine Person in ihrem Leben wesentlich um das eigene **Wohlergehen** besorgt und das Personensein also selbst eine normative Angelegenheit ist?

Der normative Charakter des Personenbegriffs selbst bildet kein besonderes Novum, er wurde im ersten Teil der vorliegenden Arbeit bereits an mehreren Stellen ausgiebig erläutert. Allerdings wird die Normativität des Personenseins dort – der Tradition Kants folgend – aus der Fähigkeit einer Person zu **autonomen und verantwortlichem Handeln** abgeleitet und basiert letzten Endes auf dem Status von Personen und menschlichen Wesen als Objekten moralischer Achtung: Weil die Existenz und das Leben der Mitmenschen einer Person also zu schützen und zu bewahren ist, sind im Leben und der Existenz der betroffenen Person gewisse ethisch-moralische Momente unausweichlich anzutreffen. Dieses expliziten Verweises auf die Notwendigkeit gegenseitiger *sozialer* Achtung bedient Taylor sich nicht, er verknüpft die Normativität personalen Seins vielmehr mit der Unumgänglichkeit eines **individuellen Guten**. Bei einer solchen Auffassung ist die Dimension gegenseitiger sozialer Achtung zunächst einmal nicht präsent – lässt sich auf diese Weise der ethisch-moralische Charakter des Lebens und der praktischen Identität von Personen überhaupt gewährleisten? – Ja, mag man zunächst vermuten,

⁴²¹ Taylor 1996, S. 87, vgl. ebd. S. 90; vgl. zur Kritik an Taylors Rekurs auf christliche Ideen u. a. Steinfath 1991, Skinner 1996, Reese-Schäfer 1996 sowie weitere Beiträge im Band 44, Heft 4 von 1996 der Deutschen Zeitschrift für Philosophie und in Inquiry Vol. 34, No. 2, 1991, S. 133–255

denn Taylor selbst hebt den **sozialen Charakter** menschlicher und personaler Existenz mehrfach hervor und wird nicht müde zu betonen, wie stark der Einzelne in seinem Leben und Streben auf seine soziale Umwelt angewiesen ist. Dies betrifft vor allem die bloß beschreibende subjektive Selbstinterpretation, wie sie für die praktische Identität einer Person maßgeblich ist. Mit Bezug auf die subjektiven Selbstdeutungen, ohne die sich die praktische Identität einer Person nicht herausbilden oder entwickeln kann, betont Taylor die soziale Eingebundenheit des "Selbst", als das sich der Einzelne anderen und der eigenen Person gegenüber präsentiert:

"Ein Selbst ist man nur unter Selbsten. Es ist nie möglich, ein Selbst zu beschreiben, ohne auf diejenigen Bezug zu nehmen, die seine Umwelt bilden."⁴²²

Auch – so Taylor weiter – stellt sich die qualitative Identitätsfrage vor allem aufgrund der sozialen Kontexte, in denen der Einzelne agiert, und lässt sich entsprechend auch nur im Verbund mit seinen Interaktionspartnern beantworten:

"Meine Selbstdefinition wird als Antwort auf die Frage »Wer bin ich?« verstanden, und diese Frage erhält ihren ursprünglichen Sinn im Austausch mehrerer Sprecher."⁴²³

Gerade unter spezifisch modernen, hochindividualisierten gesellschaftlichen Verhältnissen – so Taylor weiter – wird diese epistemische Abhängigkeit von anderen besonders deutlich, kommen die **problematischen Seiten des Individualismus** hervor. Zwar sei der Einzelne in einem beträchtlichen Ausmaß zu ureigenem, originellem Denken und Handeln in der Lage, doch

"der Drang zu einer originellen Sichtweise wird gehemmt werden und sich letzten Endes in innerer Konfusion verlieren, sofern er nicht irgendwie im Verhältnis zur Sprache und zur Sichtweise der anderen plaziert werden kann."⁴²⁴

Ist nun mit diesem Hinweis auf die epistemische Abhängigkeit der eigenen Person von ihrer Umwelt die Frage nach den sozialen und moralischen Rücksichten beantwortet, die eine Person als ein normativ strukturiertes Wesen in ihrem Handeln

⁴²² Taylor 1996, 69; vgl. ebd. S. 71: "Ein Selbst bin ich nur im Verhältnis zu bestimmten Gesprächspartnern: in dieser Hinsicht im Verhältnis zu den Gesprächspartnern, die im Prozeß der Selbstbestimmung eine wesentliche Rolle gespielt haben; in anderer Hinsicht im Verhältnis zu denen, die jetzt von maßgeblicher Bedeutung sind für mein fortwährendes Erfassen der Sprachen der Selbstverständigung"

⁴²³ Taylor 1996, S. 69

und Verhalten zu wahren hat? – Im Grunde nicht, und es ist wahrscheinlich, dass Taylor auch gar nicht an einer nicht-transzendentalen Begründung moralischer Zwecke und Forderungen gelegen ist. In **begründungstheoretischer Hinsicht** und trotz der eingehenden Kritik seiner Kollegen bildet das Festhalten an einer christlich geprägten moralischen Ontologie den ersten und letzten Bezugspunkt seiner Thesen. Insofern sieht Taylor sich selbst gar nicht in der Position, im Rahmen seines Konzepts der praktischen Identität von Personen sich mit moraltheoretischen Begründungsfragen auseinander setzen zu müssen, und wird sich zur Rechtfertigung der These vom Selbstzweckcharakter und der Werthaftigkeit der praktischen personalen Identität auf das Personen auszeichnende Bestreben beschränken, in ihrem Leben ihr individuelles Gutes zu verwirklichen. Weil dieses individuelle Gute aber nicht unabhängig von "dem Guten" *schlechthin* betrachtet werden kann resp. als eine individuelle Verwirklichung eines **göttlichen Guten** zu sehen ist, kann der, der in seinem Denken und Verhalten dem eigenen Guten anhängt, gar nicht anders, als im Sinn aller seiner Mitmenschen oder gar der göttlichen Vorsehung zu handeln.

Wer nun seinem Verweis auf eine christliche Ontologie nicht folgen kann, wird an der Plausibilität dieser Argumentation zweifeln. Insofern ist die Frage nach der Notwendigkeit, im eigenen Denken und Handeln an einer bestimmten ethisch-moralischen Orientierung festzuhalten, nicht beantwortet. Notwendig ist dies – so hat sich in dieser Arbeit bereits mehrfach gezeigt – weil ein Wesen **als Person** zu einem bestimmten Denken und Handeln genötigt ist: Wer in sozialen Kontexten als eine *Person* gelten und von anderen wahrgenommen und behandelt werden möchte, sollte ein Denken und Handeln an den Tag legen, das von Autonomie und vor allem von **Verantwortlichkeit** zeugt. Letzter Bezugspunkt eines solchen Denkens und Handelns ist die **Würde anderer Personen** resp. die **moralische Achtung**, die Personen und menschlichen Lebewesen generell gegenüber an den Tag zu legen ist. Es ist diese kantische Argumentationslinie, mittels derer sich auch der zwingend normative Charakter praktischer personaler Identität resp. die Notwendigkeit plausibilisieren lässt, das eigene Tun und Unterlassen an bestimmten ethisch-moralischen Maßstäben, Normen und Werten auszurichten und diese zum Bestand der eigenen praktischen Identität zu machen. – Der Punkt ist nun, dass Taylor genau so nicht argumentiert, sondern die Normativität seiner Konzeptionen in eben einer christlich fundierten moralischen Ontologie verankert. Dies ist – gemessen an dem

⁴²⁴ Taylor 1996, S. 75

Verständnis von Philosophie, das der vorliegenden Arbeit zugrunde liegt – ein wenig problematisch: Insofern möchte ich festhalten, dass sich Taylors These von der Selbstzweckhaftigkeit praktischer personaler Identität zwar anhand eines Verweises auf die Implikationen des Ausdrucks "Person" rechtfertigen lässt, nicht aber auf die Weise, auf die Taylor es versucht.

Um zusammenzufassen: Trotz ihrer begründungstheoretischen Schwächen bergen Taylors Überlegungen zu den ethisch-moralischen Prägungen und Implikationen der praktischen Identität von Personen wichtige Hinweise und können die Konzeptionen Sturmas und Quantes in einigen Punkte ergänzen. Ausgangspunkt der Darstellung der Thesen Taylors zur praktischen Identität einer Person war die Überlegung, dass eine Person sich in ihrem Handeln und Verhalten langfristig und **dauerhaft** an einer bestimmten **kohärent** strukturierten Menge von **Handlungsmaßstäben und Prinzipien**, von **Wertvorstellungen und Idealen** ausrichten muss, soll im vollen Wortsinn von ihrer praktischen Identität und von ihr als einer *Person*, als einem einheitlich strukturierten, autonomen und zurechnungsfähigen Handlungssubjekt, die Rede sein. Im Anschluss daran stellte sich die Frage, wie genau diese normativen und evaluativen Vorstellungen und Maßstäbe im Selbstverständnis resp. der praktischen Identität von Personen verankert sind und welchen Einfluss sie auf eben die praktische Identität von Personen genau haben. Hier nun hebt Taylor deutlicher als Sturma und Quante hervor, dass sich die praktische Identität einer Person nur diskutieren lässt, wenn dabei der **erstpersönlichen, irreduzibel subjektiven Perspektive der betroffenen** besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Dies legt ja bereits die qualitative Identitätsfrage "Was für ein Mensch bin ich und was für ein Mensch will ich sein?" nahe, die Grundfrage der praktischen Identität. Gerade aus der Perspektive der ersten Person zeigt sich, wie unverzichtbar gewisse **normative und evaluative Vorstellungen und Maßstäbe**, bestimmte **starke Wertungen**, für die praktische Identität von Personen sind. Wer sich die qualitative Identitätsfrage stellt, wird nicht umhin können, sich zu bestimmten Normen, Werten oder Idealen zu bekennen, die für das eigene Selbstverständnis bindend sind und auf mehr oder minder basalen Ebenen das eigene Handeln anleiten.

Darüber hinaus macht Taylor geltend, dass sich gerade aus dieser erstpersönlichen Perspektive her eine besondere **Orientierungsleistung** erschließt, die der praktischen Identität einer Person innewohnt. Wer sich nach dem Sinn des eigenen Leben oder nach dem ureigenen Guten befragt sowie nach Möglichkeiten sucht, beides im

eigenen Handeln zu verwirklichen, wird bei entsprechender Selbstreflexion auf bestimmte evaluative und normative Rahmen oder Leitlinien stoßen, die fest im eigenen Selbstverständnis verankert und für die eigene Persönlichkeit, den eigenen Charakter tragend sind. Auch hier können wieder bestimmte starke Wertungen angesprochen sein – evaluative und normative Leitvorstellungen, Ideale oder Regeln, die der betroffenen Person ggf. kaum als solche zugänglich und artikulierbar sind. Dies meint aber nicht, dass es sich dabei um irgendwelche hochpersönlichen Selbstkonstruktionen oder andere Idiosynkrasien handelt, im Gegenteil: Eine Person allein kann nie die starken Wertungen, denen sie in ihrem Handeln folgt, aus ihrem Inneren selbst erschöpfen oder selbst frei erfinden. Diese evaluativen und normativen Leitvorstellungen, Ideale oder Regeln sind als Ergebnisse sozialen Zusammenlebens zu betrachten und zeugen als unabdingliche Bestandteile praktischer personaler Identität von deren **sozialer Prägung**. Wer eine Person ist, als was sie sich versteht, hängt immer auch davon ab, für welche Denk- und Verhaltensweisen sie von ihren Mitmenschen Anerkennung und Wohlwollen erfährt.

Was nun den **normativen Charakter der praktischen Identität** von Personen anbelangt resp. die Tatsache, dass sich eine Person *zwingend* in ihrem Tun und Unterlassen an bestimmten normativen und evaluativen Vorgaben ausrichtet, die für ihre praktische Identität konstitutiv sind, so kann man m. E. zwischen zwei unterschiedlichen starken Behauptungen differenzieren: Wenn man von dem Bild der Person als eines selbstreflexiven und autonomen Wesens ausgeht, das sich der Tatsache von der praktischen Einheit, die es zeit seines Lebens und durch alle Veränderungen hindurch bildet, bewusst ist, dann stellt sich die Frage nach der grundlegenden Orientierung und Ausrichtung des eigenen Lebens, die Frage nach dem ureigenen Guten und dem Sinn des Lebens, einerseits mit einer gewissen **Unausweichlichkeit**. Insofern weist die praktische Identität von Personen einen gewissen normativen Gehalt auf. Doch lässt sich aus jener Unausweichlichkeit nicht andererseits auf die sehr viel stärkere Behauptung schließen, dass sich alle Personen notwendig und zwingend in ihrem Handeln und Verhalten an bestimmten ethisch-moralischen Maßstäben ausrichten, die der Verwirklichung des eigenen Guten – und damit der Realisation eines übergeordneten und umfassenden Guten – dienen. Anders ausgedrückt: Einen **Wert an sich** bildet die praktische Identität von Personen für den, der sich tatsächlich als Person begreift, sich also einigermaßen kontinuierlich an einigermaßen kohärent strukturierten evaluativen und normativen Handlungsmaßstäben und Werten ausrichtet, damit er von anderen als Person

erkannt und in seiner Autonomie geachtet wird. Aber: Ein solches Verhalten lässt sich nicht mit Verweis auf die praktische Identität und ihre normativen Implikationen oder Anteile selbst begründen.

Mit den Untersuchungen Taylors sind die Überlegungen, die von philosophischer Seite her zur praktischen Identität von Personen angestellt werden müssen, in ihren wichtigsten Punkten vervollständigt. Ich werde die Ergebnisse im folgenden Kapitel 2.3 einer umfassenden Gesamtbetrachtung unterziehen.

2.3 Zusammenfassung zur Identität von Personen

Es ist das Ziel der vorliegenden Arbeit, genau und umfassend zu erläutern, was mit der Rede von der Identität einer Person in einem praktischen Sinn gemeint ist. Um dieses Ziel zu erreichen, habe ich im ersten Teil der Arbeit diverse Bestimmungen und Implikationen des **Begriffs der Person** und der personalen Existenz vorgeführt, denn was die praktische Identität von Personen genau bedeutet, lässt sich nur angeben, wenn man weiß, was es heißt, eine Person zu sein und das Leben einer Person zu führen. Zu den wichtigsten Merkmalen des Personenseins gehört das Vermögen von Personen zum **reflexiven Selbstbezug** sowie dazu, das eigene Denken und Handeln unter Gesetze und Maßstäbe der **Rationalität** und **Vernunft** zu stellen. Genauer noch sind Personen zu selbstbestimmtem, **autonomen Verhalten** in der Lage, was meint, dass sie ihr Tun und Unterlassen an höherstufigen Maßstäben und Regeln ausrichten können, die sie sich willensfrei selbst gesetzt haben. Aufgrund dieser Begabung können Personen für ihre Taten zur **Verantwortung** gezogen werden und sind also als **moralische Akteure** zu begreifen. Neben diesen nahezu klassischen Bestimmungen ist ein epistemisches oder kognitives Merkmal von Personen von besonderer Bedeutung für ihre praktische Identität: Personen sind nicht nur zum reflexiven Selbstbezug, zur expliziten Introspektion und Thematisierung ihrer selbst als mental oder praktisch aktiver, raumzeitlich existierender und identifizierbarer Wesen in der Lage. Sondern sie verfügen auch über einen **spezifisch subjektiven, irreduziblen Blickwinkel** auf sich, ihr Leben und ihre Umwelt, nehmen sich und ihre Umwelt mit einer spezifisch subjektiven, perspektivischen Färbung wahr und sind auf irrtumsresistente, kriterienlose und phänomenale Art und Weise mit den eigenen mentalen und körperlichen Zuständen und Aktivitäten vertraut.

In eine Analyse und Diskussion der praktischen Identität von Personen spielen all diese Bestimmungen hinein – einige in profilierterer Form als andere. Besonders bedeutsam ist das letztgenannte Merkmal, die irreduzibel **subjektive Bewusstseinsperspektivität** von Personen, und zwar aus **zwei Gründen**: **Zum einen** ist sich eine Person aus dieser erstpersönlichen Perspektive heraus auf eben irreduzibel subjektive Art und Weise bewusst, das **numerisch identische Subjekt** ihrer raumzeitlich divergierenden mentalen und praktischen Zustände und Aktivitäten zu sein. Sie ist also ohne sich irren zu können, ohne bestimmte Kriterien anwenden oder eine identifikatorische Leistung erbringen zu müssen in der Lage, all

ihre Bewusstseinszustände und -inhalte sich selbst zuzuschreiben, sie *als die eigenen* zu erkennen. So verstanden ist einer Person ihre Identität in Form einer bestimmten subjektiven **Bewusstseinskontinuität** immer schon zugänglich, als etwas jedoch, das sich – so wurde im Kapitel 2.1 der vorliegenden Arbeit deutlich – nicht direkt vermitteln oder nachweisen lässt. Die subjektive Selbstvertrautheit einer Person darf vielmehr keinesfalls mit einer Art mentaler Selbsttransparenz gleichgesetzt werden, bei der sich Personen eigens als raumzeitlich individuierbaren Träger der eigenen mentalen Zustände und Aktivitäten identifiziert und sich ihrer selbst als Subjekt der eigenen Gedanken, Vorstellungen und Empfindungen bewusst wird.

In Folge – so zeigte sich vor allem anhand der Überlegungen von Gottfried Wilhelm Leibniz und Immanuel Kant in den Abschnitten 2.1.7 und 2.1.8 der vorliegenden Arbeit – ist dem subjektiven Bewusstsein eine gewisse **Eigendynamik** zuzusprechen, die den Rekurs auf Momente oder Bestandteile der mentalen Verfassung einer Person involviert, die sich der bewussten Wahrnehmung und Erkenntnis entziehen. Insofern ist das subjektive Bewusstsein **keinesfalls von vollständiger Selbsttransparenz** gekennzeichnet, sondern operiert und verändert sich u. a. anhand einer internen Dynamik und entlang eigener Gesetze, die der betroffenen Person selbst nicht zugänglich sind. Wie vor allem durch die Konzeptionen Kants deutlich wurde, lässt sich diese **interne Dynamik** durch eine gewisse Selbstreferenzialität charakterisieren, folgt das subjektive Bewusstsein also einer **selbstreferenziellen Struktur**. Diese bloß formale Selbstreferenz besteht in der **Synthese** und Vereinigung einzelner Bewusstseinsinhalte und sinnlicher Eindrücke zu einem **numerisch identischen Bewusstsein** – zu dem einen Bewusstsein also, das eine Person als *eine* Person, als einheitliches (reflexions- und handlungsfähiges) Subjekt, kennzeichnet. In dieser synthetisierenden Leistung des subjektiven Bewusstseins ist insofern die Bedingung der Möglichkeit jeglicher gegenständlicher Wahrnehmung und Erkenntnis zu sehen – eine unumgängliche Vorbedingung aller Subjektivität und des personellen Seins. Darin liegt einer der Gründe, warum die Thesen Kants in der vorliegenden Arbeit recht ausführlich erörtert wurden. Ein anderer besteht darin, dass der Möglichkeit des selbstvertrauten Zugangs zu den Objekten und Inhalten des eigenen Bewusstseins eine konstitutive Funktion innewohnt: Ohne sie wäre eine Person nicht in der Lage, die Maßstäbe, Werte und Regeln zu generieren, die **kontinuierlich** und langfristig ihrem Denken und Handeln zugrunde liegen.

Diese **Kontinuität und Dauerhaftigkeit der Handlungsorientierung** aber ist ein wichtiges Kennzeichen der **praktischen Identität** von Personen: Als über Raum und Zeit identisches und damit zurechnungsfähiges und verantwortliches Handlungssubjekt, *als Person*, ist nur das Individuum erkennbar, das in seinem Tun und Unterlassen eine gewisse langfristige Ausrichtung und Dauerhaftigkeit wahrt. Darauf weisen u. a. Ernst Tugendhat, Michael Quante und Dieter Sturma hin, Letzter anhand der Kennzeichnung "**Zeitneutralität**": Eine Person, die an einer kontinuierlichen und auch einigermaßen kohärent strukturierten Handlungsausrichtung – und damit an ihrer praktischen Identität – gelegen ist, muss ein **Bewusstsein von dem zeitlichen Ort** entwickeln, an resp. zu dem sie ihr gegenwärtiges Leben führt. Sie sollte sich die diachrone Erstreckung ihrer Existenz vor Augen führen und in ihrem alltäglichen Tun und Unterlassen ein praktisches Verständnis der einzelnen Phasen ihres Lebens, deren Prioritäten und Bedeutsamkeiten an den Tag legen. Es sind also gerade die **normativ-evaluativen Bestimmungen** des Begriffs "Person" und der personalen Existenz, die zur Zeitneutralität und zur kontinuierlichen und kohärenten Handlungsorientierung aufrufen.

Weiter sind diese normativ-evaluativen Bestimmungen wiederum an die **spezifische erstpersionliche Perspektivität subjektiven Lebens und Erlebens** gebunden, und dies wird auch an dem **zweiten Grund** deutlich, aus dem heraus der **irreduzibel subjektive Blickwinkel**, aus dem heraus Personen sich, ihr Leben und ihre Umwelt wahrnehmen, für eine Erörterung und Analyse der **praktischen Identität von Personen** besonders wichtig und bedeutsam ist: Wie u. a. die Untersuchungen von Harry Frankfurt und Charles Taylor zeigen, bilden bestimmte höherstufige **ethisch-moralische Werte, Ideale und Normen** wichtige Bestandteile des evaluativ-normativen Selbstbildes einer Person, ihres praktischen Selbstverständnisses und ihrer praktischen Identität. Diese Werte, Ideale und Normen übernimmt die Person nicht in blinder Konvention von ihrer Umwelt, sie erklärt sie vielmehr aufgrund **eigener Erfahrungen und Erlebnisse** zu den Maßstäben, Werten und Regeln des eigenen Tuns und Unterlassens. Als *Person*, als zu Selbstbestimmung und Autonomie fähiges Wesen, ist ein Individuum aufgerufen und vor allem in der Lage, die Werte, Ideale und Normen, die dem eigenen Handeln und Verhalten zugrunde liegen sollen, auf ihre mögliche Rechtfertigbarkeit hin zu prüfen, auszuwählen oder ggf. eigens zu entwerfen. Für die spezifisch **subjektive Stellungnahme** zu bestimmten gesellschaftlich geteilten Normen, Idealen und Konventionen, auf der der

individuelle Entwurf und die Genese höherstufiger Handlungsmaßstäbe und Ideale basieren, ist die **erstpersönliche Perspektivität** des subjektiven Erlebens und Erfahrens eine unumgängliche Voraussetzung.

Diese erstpersönliche Perspektive, aus der die eigene praktische Identität erfahren und erlebt wird, hebt auch Quante in seinen Überlegungen hervor: Personen zeichnen sich für ihn durch einen **normativ und evaluativ gefärbten Blick auf die eigene Existenz** aus, sie nehmen also die eigene Gegenwart und Zukunft, Geschichte und Biographie als die *eigene* Gegenwart, die *eigene* Vergangenheit und die *eigene* Zukunft wahr, als evaluativ und normativ besetzte Phasen der *eigenen* Existenz. An diesem Vermögen zur evaluativen Identifikation mit der eigenen Existenz über die Zeit hinweg zeigt sich zum einen, dass sich ein umfassendes und adäquates Konzept der praktischen Identität einer Person nicht ohne Einbeziehung ihrer **Biographie** und **Geschichte** gewinnen lässt. Deutlich wird dies auch an der qualitativen Identitätsfrage: "Was für ein Mensch bin ich und was für ein Mensch will ich sein?", denn diese Frage lässt sich – gerade was ihren ersten Teil angeht – kaum beantworten, ohne das Werden und Gewordensein der Person und ihres praktischen Selbstverständnisses zu berücksichtigen. Die Notwendigkeit, bei der Erörterung ihrer praktischen Identität die Vergangenheit und Zukunft einer Person mit einzubeziehen, haben Peter Bieri, Dieter Sturma und Michael Quante auf je unterschiedliche Weise betont.

Eines der gewichtigsten Argumente für den Einbezug der Vergangenheit – und auch der Zukunft – einer Person liefert Sturma mit dem Hinweis, dass die ausschließliche Betrachtung der je aktuellen Belange der Existenz einer Person, die Konzentration auf ihre jeweilige Gegenwart und die damit verbundene Ausschließung der Vergangenheit und Zukunft dazu führen kann, dass die Person – sich selbst und anderen gegenüber – inhaltlich zu einem ›**vielfarbigen Selbst**‹ zu gerinnen droht, zu einem Subjekt, dessen Tun und Unterlassen nicht mehr von dauerhaften normativen Maßstäben und Regeln geleitet wird, sondern von je aktuellen, kurzfristigen Wünschen und Vorstellungen, denen jede Kontinuität und Kohärenz abhanden geht. Damit wird es äußerst schwierig, das Handeln der Person gemäß gewisser Normen der **Vernunft und Rationalität** zu **begründen**, und die betroffene setzt das aufs Spiel, was sie allen anderen Lebewesen gegenüber auszeichnet: ihren Status als **Person** und die **praktische Einheit**, die sie zeit ihres Lebens als Person bildet und die

dem zugrunde liegt, was mit ihrer **praktischen Identität** bezeichnet wird: die Kontinuität und Kohärenz ihrer Denk- und Handlungsorientierung.

Zum anderen treten anhand des normativ-evaluativ belegten Blicks, den eine Person auf sich und ihre Existenz hat, noch einmal die ethisch-moralischen **Konnotationen und Implikationen** des **praktischen Selbstverständnisses** hervor, auf die Ernst Tugendhat im Kapitel 1.4 der vorliegenden Arbeit hinwies: Die Auffassung einer Person von sich selbst als handelnder ist immer von bestimmten Werten und Normen geprägt, die die Person für sich in einem umfassenden Sinn als grundlegende höherstufige ethisch-moralische Richtlinien angenommen hat und an denen sie ihr Tun und Unterlassen ausrichtet. Sowohl Quante also auch Tugendhat selbst weisen darauf hin, dass sich nur im Rekurs auf ein solches normativ und evaluativ geprägtes Selbstverständnis eine Vorstellung der **Autonomie** und **Selbstbestimmung** der betroffenen Person entwickeln lässt – jenes Merkmals also, das Personen und nur Personen auszeichnet.

Weiter erläutert **Charles Taylor**, wie basal die praktische Identität einer Person an diese Werte, Regeln und Normen gebunden ist, die die Person zu den Leitlinien ihres Handelns und Verhaltens erklärt hat. Taylor gemäß sind bestimmte ethisch-moralische Wertungen, Prägungen und Ausrichtungen **konstitutiv** für die praktische Identität von Personen. Dabei handelt es sich um solche Normen und Ideale, die einen Wert oder **Zweck an sich** darstellen, die also in ihrer Bedeutung nicht an die Realisation anderer Ziele gebunden sind und die entsprechend die Grundlage für die Entwicklung weiterer (untergeordneter) Wertungen und Normen bilden. Diese "starken" Wertungen basieren nicht selten auf der **Übernahmen sozialer Vorgaben**, eine Person erfindet ihre grundsätzlichen Handlungsorientierungen also nicht frei, sondern greift auf gesellschaftliche Vorbilder und soziale Ideale zurück. Welche Handlungsmaßstäbe und Werte, welche Denk- und Verhaltensweisen sie dabei übernimmt und zu den eigenen erklärt, bemisst sich i. d. R. an Strukturen der **gesellschaftlichen Anerkennung**, diesen Punkt werde ich im dritten Teil der vorliegenden Arbeit noch weiter ausführen. Gleichzeitig sind diese Werte und Ziele subjektiven Handelns mitunter so basal und selbstverständlich, dass sie sich einer expliziten **Artikulation** und Argumentation **entziehen**. Dass sie – und generell die Ideale, Regeln und Normen, auf denen das praktische Selbstverständnis und die praktische Identität einer Person aufbaut – nicht zwingend reflexiv gewonnen, beliebig verfügbar oder das Ergebnis eines Prozesses der bewussten Auswahl und

Entscheidung sind, zeigen die Untersuchungen von Harry Frankfurt im Kapitel 1.5 der vorliegenden Arbeit:

Anhand einer Revision des klassischen Verständnisses des Konzepts der Willensfreiheit oder Autonomie führt **Frankfurt** vor, dass Personen mitunter nicht in der Lage sind, sich willensfrei die Objekte ihrer besonderen Wertschätzung und Aufmerksamkeit auszusuchen, sondern dass sie manchmal **nicht anders können**, als sich mit bestimmten Dingen und Lebewesen, oder auch Zielen und Werten, zu identifizieren. Kennzeichnend für diese nahezu erzwungenen oder zwanghaften **Identifikationen** ist nicht selten die **Sorge** um das betroffene Objekt oder Lebewesen. Man könnte sagen, dass eine Person durch diese Sorge und Fürsorge genötigt ist, ihr Wünschen und Wollen an dem Wohlergehen des betroffenen Objekts oder Lebewesen auszurichten. Dass diese Identifikationen nur von dem spezifisch erstpörsönlichen, **irreduzibel subjektiven Blickwinkel** eines Individuums auf sich, sein Leben und seine Umwelt vollzogen werden können, liegt auf der Hand.

Mit der von Taylor diagnostizierten, konstitutiven Funktion bestimmter Normen, Ideale und Wertvorstellungen für die praktische Identität von Personen zeigt sich, dass sich diese nicht unabhängig vom individuellen **Wohlergehen** oder **guten Leben** der Betroffenen diskutieren lässt. Zu den Merkmalen eines guten Lebens wiederum zählen ganz umfassend alle Merkmale psychischen und physischen Wohlbefindens – also auch **Sinnfragen**, Fragen nach grundsätzlichen oder übergeordneten Prinzipien und Zielen, die die gesamte Existenz und Lebensführung einer Person strukturieren. Dieser Zusammenhang von praktischer Identität und dem **Sinn des Lebens** der betroffenen Person ist aus den bloßen Bestimmungen der praktischen Identität einer Person nicht direkt ersichtlich – umgekehrt aber einleuchtend, wenn man sich die praktische Situation einer sinnsuchenden Person vor Augen führt. Mit der Antwort auf die qualitative Identitätsfrage : "Was für ein Mensch bin ich und was für ein Mensch will ich sein?" als des Leitmotivs der praktischen Identität einer Person eröffnen sich der betroffenen bestimmte basale Wertvorstellungen, grundsätzliche Ziele und übergeordnete Ideale, an denen sich ihre gesamte Lebensführung und -planung orientiert und die ihr aufzeigen und verdeutlichen können, was für sie in ihrem Leben tatsächlich und langfristig einen Wert, einen Sinn und Zweck darstellt, an dem sie sich in ihrem Handeln und Verhalten orientieren kann.

Dieser sinnstiftende Charakter der praktischen Identität einer Person erschließt sich nicht selten in Form von **Erzählungen, Selbstnarrationen** und **Lebensberichten**, in denen eine Person sich selbst den Verlauf ihres Lebens, ihr Gewordensein und die Ursachen ihrer je aktuellen Existenz aufzeigt – und diese ggf. zu rechtfertigen versucht. Selbsterzählungen wohnt also eine ausgesprochen wichtige, sinnstiftende Funktion inne – ohne dass ihnen dadurch für die praktische Identität einer Person – verstanden als praktische, normativ-evaluativ basierte, handlungskonstitutive Einheit – eine konstitutive Funktion zukommt. Insofern kann mit dem Konzept der "**narrativen Identität**" einer Person wohl angesprochen sein, dass eine Person sich durch gewisse Selbstnarrationen ihrer selbst, ihrer Lebensführung vergewissern kann, dass sie sich neue Aspekte der Sinnhaftigkeit ihres Tuns und Unterlassens erschließt. Nicht aber kann gemeint sein, dass diese selbst geschöpfte narrative Identität alle Aspekte und Dimensionen der praktischen Identität einer Person abdeckt.

Insgesamt bildet die praktische Identität ein umfassendes, komplexes Konzept, in das unterschiedliche – und z. T. widersprüchliche – Bestimmungen hineinspielen: Die Rede von der praktischen Identität einer Person meint *sowohl*, dass eine Person sich zeit ihres Lebens **verändert** und entwickelt, *als auch*, dass sie **dieselbe bleibt** und als eben diese identische Person zeit ihres Lebens – u. a. durch die Kontinuität ihrer Handlungsorientierungen – für andere erkennbar ist. Weiter involviert die praktische Identität einer Person *sowohl* Elemente **irreduzibler Subjektivität** *als auch* Momente **sozialer und intersubjektiver Anerkennung** und lässt sich keinesfalls auf die eine oder andere dieser beiden Arten von Bestimmungen reduzieren. Sie bildet sich vielmehr durch den Zusammenschluss allein subjektiv zugänglicher und intersubjektiv-objektiver Merkmale heraus, sowohl was ihre epistemologischen Grundlagen betrifft – die Fähigkeit expliziten Selbstbezugs und propositional verfassten Selbstbewusstseins – als auch was ihre praktischen Dimensionen angeht – die genuin subjektiven Stellungnahmen zu intersubjektiv und sozial vorgegebenen Denk- und Verhaltensweisen. Auf diesen letzten Punkt werde ich im folgenden dritten Teil der vorliegenden Arbeit noch einmal zu sprechen kommen.

Genauso, wie sie sich von ihren internen Bestimmungen her aus Momenten irreduzibler Subjektivität und aus solchen der sozialen Anerkennung zusammensetzt, so kann man die praktische Identität *weder* auf **subjektive Selbstauskünfte** *noch* auf **intersubjektiv generierte Fremdaussagen** beschränken. In

die Antwort auf die qualitative Identitätsfrage danach, wer oder was eine Person ist resp. sein oder werden möchte, fließen spezifisch subjektive und im Rekurs auf die irreduzible erstpersionliche Perspektivität individuellen Erlebens generierte Auskünfte genauso ein wie objektive Stellungnahmen zur betroffenen Person. Anders als es beim praktischen Selbstverständnis der Fall ist, kann eine Person vor allem nur im Einklang und in Abgleichung mit den Stellungnahmen anderer zu ihr selbst angeben, wer oder was sie ist. Insofern bildet sich die praktische Identität von Personen durch die Vereinigung subjektiver mit objektiven Perspektiven und Aussagen heraus.

An dieser Stelle möchte ich mich kurz zum Verständnis des Ausdrucks "**Identität**" äußern, der bei der Rede von der praktischen Identität einer Person zur Anwendung kommt. Nicht selten wird die These vertreten, der Identitätsbegriff sei nichts anders als ein kommunikatives oder gar **fiktionales Konstrukt**, das allein der diskursiven Interpretation sozialer Phänomene diene, nicht aber ihrer Beschreibung.⁴²⁵ Dem ist zu entgegen, dass zwar dem Identitätsbegriff bei der Rede von der praktischen Identität einer Person keine ein-eindeutige Abbildfunktion zukommt, dass mit ihm also nicht ein klar abgegrenztes soziales Phänomen oder gegenständliches Objekt bezeichnet wird. Doch stellt es deswegen noch kein virtuelles oder fiktionales diskursives Konstrukt dar, sondern vielmehr einen **Grundbegriff unseres gesamten Selbst- und Weltverständnisses**, der auf basaler Ebene zu den Bedingungen der Möglichkeit unseres sprachlichen Bezugs auf Objekte der Wahrnehmung und Erkenntnis überhaupt gehört.⁴²⁶ Als ein solcher grundlegender Terminus entzieht sich der Identitätsbegriff der praktischen Identität von Personen jeder expliziten systematisch-analytischen Erörterung und kann nur auf pragmatischem Weg, mit dem Hinweis auf unsere alltägliche Sprach- und Verstehenspraxis in eben seiner basalen Funktion und Eingebundenheit verdeutlicht werden.

Die grundlegende verständnisstiftende Funktion des Identitätsbegriffs besteht in der Konstruktion von **Kontinuität** und **Kohärenz**, der Vermittlung von Einheit und Dauerhaftigkeit angesichts mehr oder minder großer Veränderungen.⁴²⁷ Hier erklärt sich auch ein Teil der widersprüchlichen Bestimmungen, denen der Identitätsbegriff ausgesetzt ist: "Identität" wird einer Person gerade deswegen zugesprochen, weil sie sich zeit ihres Lebens wandelt, einzelne Eigenschaften zu- oder ablegt. Eben dieser –

⁴²⁵ vgl. u. a. Straub 2000 a, S. 176, Niethammer 2000, S. 63

⁴²⁶ vgl. Tichy 2002, S. 46 f.; vgl. vor allem Tugendhat 1992, S. 261–271

und kein anderer – Terminus kennzeichnet, dass die betroffene trotz ihrer Veränderungen und durch all ihre Identitätsentwicklungs- und -veränderungsprozesse **ein und dieselbe Person bleibt**. Zugleich wird deutlich, aus welchen Gründen heraus "Identität" **keinen Prozessbegriff** bildet: In seiner primären Funktion bezeichnet er eben nicht einen Vorgang permanenter Veränderung, sondern bezieht sich auf das Objekt, an dem sich diese Variationen und Veränderungen vollziehen. Insofern beschreibt er eher das (sich permanent wandelnde) Ergebnis eines Entwicklungs- und Veränderungsprozesses, und nicht diesen selbst.

Im Anschluss ist es auch einfacher zu verstehen, warum die Rede von der praktischen Identität von Personen zwar auf einem **qualitativ gefassten Identitätsbegriff** fußt, dennoch aber diachrone Aspekte, Momente der Kontinuität und Kohärenz, impliziert und insofern inhaltlich von der **diachronen Identität** der betroffenen Person nicht vollständig unabhängig ist. Den Bezugspunkt des qualitativen Identitätsbegriffs bildet die Person durch all ihre Veränderungen hindurch. Wo sie einzelne Eigenschaften zu- oder ablegt, wandelt sie sich – und mit ihr ihre praktische, ihre qualitative Identität. Jene **Momente der Kontinuität und Dauerhaftigkeit**, die mit dem Konzept einer rein qualitativ zu verstehenden Identität von Personen nicht vereinbar scheinen, kommen dagegen ins Spiel, wenn es um die Bezeichnung der **Person als des identischen Bezugspunkts** eben ihrer wechselnden Eigenschaften und Merkmale geht. Hier steht die Charakterisierung des betroffenen Individuums eben *als Person* im Hintergrund – und zwar sowohl in bloß deskriptiver Hinsicht als **numerisch identische Entität** mit unterschiedlichen Qualitäten als auch im normativ-praktischen Sinn als einheitliches, verlässliches, zurechnungs- und verantwortungsfähiges **Handlungssubjekt**.

Nachdem ich mich bisher allein der philosophischen Diskussion gewidmet habe, möchte ich mich nun den **Sozial- und Kulturwissenschaften** zuwenden. Der Grund dafür liegt eben darin, dass die praktische Identität einer Person nicht nur Gegenstand der praktischen Philosophie, sondern auch der sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschung ist und dass Letztere – wie ich meine – durchaus einige wesentliche Punkte zum Thema beizutragen haben. Dies betrifft zum einen das Ausmaß, in dem die individuelle Identität einzelner Personen von den **sozialen Prägungen** und der gesellschaftlichen Umgebung der betroffenen abhängt. Zwar

⁴²⁷ vgl. Wagner 1998, S. 63–65

konnte ich bei der Diskussion der Thesen Charles Taylors bereits kurz auf den Mechanismus verweisen, gemäß dem die individuelle Übernahme sozialer Vorgaben vonstatten geht – gemeint ist hier die **soziale Anerkennung**. Doch möchte ich – u. a. mittels einer Diskussion der Konzeptionen George Herbert Meads – noch ein wenig genauer klären, wie, anhand welcher Strukturen, sich diese Übernahmen vollziehen und was daraus für die praktische Identität von Personen im Einzelnen folgt. Des Weiteren soll an den Überlegungen Erik Eriksons noch einmal verdeutlicht werden, wie stark die praktische Identität von Personen von emotionalen und mitunter unbewussten Faktoren getragen wird, und dass sie – anders als man anlässlich des wiederholten Hinweises auf die Rationalität und Autonomie einer Person als notwendiger Bezugspunkt ihrer praktischen Identität – keinesfalls vollständig reflexiv durchdringbar oder in ihrer Entwicklung und Genese steuerbar ist. Hier hatte Harry Frankfurt mit seinem Konzept der volitionalen Nötigung bereits erste Ansatzpunkte gegeben. Zum Ende der vorliegenden Arbeit werde ich mich dann noch kurz mit der gegenwärtig weit verbreiteten Vorstellung auseinandersetzen, eine Person wäre in der Lage, ihre praktische Identität selbst herzustellen. Ich werde darlegen, warum diese Vorstellung falsch ist, und die vorliegende Arbeit dann mit einer umfassenden Schlussbetrachtung abschließen.

3. Die Identität von Personen in den Sozial- und Kulturwissenschaften

3.1 Der sozial- und kulturwissenschaftliche Identitätsbegriff

Nachdem ich im vergangenen zweiten Teil der vorliegenden Arbeit die verschiedenen Bestimmungen eines philosophischen Begriffs der praktischen Identität von Personen vorgestellt habe, möchte ich im Folgenden untersuchen, an welchen Stellen die sozial- und kulturwissenschaftliche Identitätsdebatte die philosophische Forschung zu unterstützen und zu ergänzen vermag. Möglich ist der direkte Anschluss der philosophischen an die sozial- und kulturwissenschaftliche Debatte, weil auch hier die Identität einer Person in einem **qualitativen Sinn** zur Diskussion steht, auch hier bezieht sich der Begriff "Identität" auf die innere Verfassung eines Individuums und auch hier wird sie unter **handlungs- und verhaltenstheoretischen Parametern** betrachtet, als etwas, das auf das Verhalten einer Person einen Einfluss ausübt und das sich in ihrem Handeln zeigt. Nicht ohne Komplikationen ist ein solches Unterfangen jedoch, weil innerhalb der einzelnen sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschungsansätze – stärker noch als in der Philosophie – mit ausgesprochen unterschiedlichen inhaltlichen Vorannahmen, begrifflichen Konstruktionen und methodischen Parametern gearbeitet wird. Dies hat u. a. zur Folge, dass unter der Identität einer Person gänzlich divergente Dinge verstanden werden, dass also die Bedeutung und die Implikationen des **Identitätsbegriffs** sehr **stark variieren**. Um einen kurzen Einblick zu geben.⁴²⁸

1) "Identität ... ist im Grunde eine gesellschaftliche Struktur und erwächst aus der gesellschaftlichen Erfahrung."

2) "Das bewußte Gefühl, eine persönliche Identität zu besitzen, beruht auf zwei gleichzeitigen Beobachtungen: der unmittelbaren Wahrnehmung der eigenen Gleichheit und Kontinuität in der Zeit, und der damit verbundenen Wahrnehmung, daß auch andere diese Gleichheit und Kontinuität erkennen. Was wir hier Ich-Identität nennen wollen, meint also mehr als die bloße Tatsache des Existierens ... es ist die Ich-Qualität dieser Existenz."

3) "Mit *persönlicher Identität* meine ich ... positive Kennzeichen oder Identitätsaufhänger (wie Name, Geschlecht, Gestalt, Pass, J. F.) und die einzigartige Kombination von Daten der Lebensgeschichte, die mit Hilfe dieser Identitätsaufhänger an dem Individuum festgemacht wird."

⁴²⁸ vgl. zu den Zitaten: 1) Mead 1973, S. 184; 2) Erikson 1976, S. 18; 3) Goffman 1967, S. 74; 4) Döbert/Habermas/Nunner-Winkler 1977, S. 9; 5) Gildemeister/Robert 1987, S. 219; 6) Krappmann 1988, S. 8 f.; 7) Bohleber 1992, S. 338, 8) Straus/Höfer 1997, S. 284; 9) Keupp 1997, S. 34; 10) Straub 1998 a, S. 75; 11) Behringer 1998, S. 46 ff.

4) "»Identität« nennen wir die symbolische Struktur, die es einem Persönlichkeitssystem erlaubt, im Wechsel seiner biographischen Zustände und über die verschiedenen Positionen im sozialen Raum hinweg Kontinuität und Konsistenz zu sichern."

5) "Identität ist mithin ein variables Muster der Orientierung und Selbstverortung in der Welt, auch und gerade im Umstand ihrer Zentrierung auf die individuelle Person ein Ausdruck eines möglichen sozialen Musters, einer sozial lebhaften und lizenzierten Form der Orientierung, Selbstverständnis und Handeln."

6) "Die vom Individuum für die Beteiligung an Kommunikation und gemeinsamen Handeln zu erbringende Leistung soll hier mit der Kategorie der Identität bezeichnet werden ... Diese Identität ... zeigt auf, auf welche besondere Weise das Individuum in verschiedenen Situationen eine Balance zwischen widersprüchlichen Erwartungen, zwischen den Anforderungen der anderen und den eigenen Bedürfnissen sowie zwischen dem Verlangen nach Darstellung dessen, worin es sich von anderen unterscheidet, und der Notwendigkeit, die Anerkennung der anderen für seine Identität zu finden, gehalten hat."

7) "Identität ist ein ganzheitlicher Begriff. Sie stellt einen inneren Integrationsprozeß dar und bedarf der synthetischen Funktion des Ichs ... Dieser Prozeß wird durch das Identitätsgefühl gesteuert."

8) "Identität ist ein dynamischer, lebenslanger Prozeß – dies ist inzwischen in der Identitätsforschung nicht mehr umstritten."

9) "Identität ist ein Projekt, das zum Ziel hat, ein individuell gewünschtes oder notwendiges »Gefühl von Identität« ... zu erzeugen. Basale Voraussetzungen für dieses Gefühl sind soziale Anerkennung und Zugehörigkeit ... Alltägliche Identitätsarbeit hat die Aufgabe, ... die Verknüpfung unterschiedlicher Teilidentitäten vorzunehmen"

10) "(P)ersonale »Identität« (ist, J.F.) als jene *Einheit und Nämlichkeit* einer Person aufzufassen, welche auf aktive, psychische Synthetisierungs- oder Integrationsleistungen zurückzuführen ist, durch die sich die betreffende Person der Kontinuität und Kohärenz ihrer Lebenspraxis zu vergewissern sucht."

11) "Identität bezeichnet ... eine *Konstruktion des Selbst* ... eine Leistung des Subjekts, sich selbst zum Objekt seiner Reflexion zu machen, sich die Frage zu stellen: Was für ein Mensch bin ich und was für ein Mensch will ich sein und werde ich in Zukunft sein? ... Identität ist ein Relationsbegriff, der ... auf Relationen des aktuellen Handelns in einem bestimmten Kontext zu früheren und zukünftigen Zeitpunkten sowie zum Verhalten in anderen Kontexten verweist."

An den Zitaten wird bereits deutlich, dass es kaum möglich ist, von *dem einen* sozialwissenschaftlichen Identitätsbegriff zu sprechen. Auch wird (vor allem in kulturwissenschaftlichen Arbeiten) der Begriff "Identität" nicht immer scharf von

verwandten Ausdrücken wie "Individualität", "Authentizität", "Autonomie" oder (in manchen psychologischen Ansätzen) von Begriffen wie "Ich", "Selbst", "Ego", "Individuum", "Subjekt" und "Person" getrennt.⁴²⁹ Diese Uneindeutigkeiten und konzeptuellen Diffusionen, die "notorische begriffliche Unschärfe", scheinen die sozialwissenschaftliche Identitätsdebatte von jeher auszuzeichnen und sind nicht unbemerkt geblieben.⁴³⁰ Sozialpsychologen wie Heiner Keupp u. a. verweisen darauf, dass "Identität" längst zum "Inflationsbegriff Nr. 1" geworden ist, und auf die Zweifel, die laut werden können, wenn man

"sich an einem Begriff abarbeite(t), der möglicherweise seine Tauglichkeit als Fachterminus längst verloren hat und der sich in den diffusen Schnittmengen diverser Fach- und Alltagsdiskurse schillernde Bedeutungshöfe eingehandelt hat."⁴³¹

Diesen Zweifeln kann von philosophischer Seite her durch den Hinweis begegnet werden, dass all den unterschiedlichen Verwendungsweisen des Identitätskonzepts, wie sie in den Zitaten auftauchen, ein einziges Konzept zugrunde liegt: ein **qualitativ bestimmter Identitätsbegriff**, dem zufolge die praktische Identität einer Person als die Summe ihrer Eigenschaften und Merkmale zu verstehen ist. Damit werden eine Reihe von Konzeptionen als irrig oder verfehlt entlarvt, denen gemäß in der Identität einer Person **ein per se unabschließbares Prozessgeschehen** oder **dynamisches Beziehungssystem** zu sehen ist, das sich jeweils als das Zusammenspiel verschiedener Anteile oder Instanzen der inneren Verfassung der Person beschreiben lässt. Stellvertreten werden diese Konzeptionen durch die oben erwähnten Zitate 5), 7), 8), 9) und 11), sie sind von einem philosophischen Blickwinkel her betrachtet schon aus logisch-semantischen oder begrifflichen Gründen problematisch. Wie im Abschnitt 2.2.1 der vorliegenden Arbeit bereits kurz angedeutet, ist die Identität einer Person nicht als ein Prozess oder als ein dynamisches System zu verstehen, sondern als eine **relativ feste Größe**, die die Summe der Eigenschaften und Merkmale einer Person abbildet. Dass sie sich in Entwicklungs- und Veränderungsvorgängen herausbildet, hat nicht zur Folge, dass die praktische Identität einer Person selbst ein Prozess ist, sondern vielmehr das sich immer wieder wandelnde Ergebnis eines Ablaufs beständiger Entwicklung und Veränderung.

⁴²⁹ z. B. bei Ashmore/Jussim 1997; Lohauß 1995, S. 28; Simon/Mummendey 1997, S. 13

⁴³⁰ vgl. Strauss/Höfer 1997, S. 270; vgl. Erikson 1976, S. 124; Henrich 1979, S. 136; Marquard 1979, S. 347; Frey/Haußer 1987, S. 3; Straub 1996, S. 43; Straub 2000 a, S. 169; Ashmore/Jussim 1997, S. 5; Mey 1999, S. 1

⁴³¹ Keupp u. a. 1999, S. 7

Dass es zu der Auffassung der Identität von Personen als eines unabschließbaren Veränderungsprozesses oder eines dynamischen Beziehungssystems kommt, hat unter anderem seinen Grund in der Zurückweisung aller **substantialistischen und essenzialistischen Modelle**, die die Identität von Personen im Rekurs auf eine statisch verfasste Instanz oder Figur erläutern.⁴³² Mit diesem in nahezu allen sozial- und kulturwissenschaftlichen Ansätzen praktizierten Verfahren treten vor allem **Prozesse** der Ausbildung und Veränderung personaler Identität in den Fokus der Aufmerksamkeit. Insofern empfiehlt es sich, die (meisten) Aussagen, die von psychologischer, sozial- und kulturwissenschaftlicher Seite zur Identität von Personen gemacht werden, als Aussagen aufzufassen, die sich auf die Prozesse der Ausbildung und Veränderung personaler Identität beziehen. Die **Faktoren und Inhalte** jedoch, die gemäß der sozialwissenschaftlichen und psychologischen Debatte bei Identitätsbildungs- und -veränderungsprozessen eine Rolle spielen, sollen im Folgenden zur Ergänzung des praktischen philosophischen Konzepts personaler Identität genutzt werden. Betroffen sind hier vor allem **zwei Aspekte: die soziale Prägung der individuellen Identität** einzelner Personen, die **George Herbert Mead** besonders klar herausarbeitet, und die nicht der Reflexion zugängliche, **emotionale und unbewusste Seite der praktischen personalen Identität**, auf die vor allem **Erik Erikson** aufmerksam macht.

Interessant und aufschlussreich ist weiter ein genauerer Blick auf die **normativen Implikationen**, mit denen der Identitätsbegriff in manchen Bereichen der Sozial- und Kulturwissenschaften behaftet ist und auf die auch Erikson sich bezieht, um seine Konzeptionen zu plausibilisieren. Einen solchen normativen Charakter spricht auch Charles Taylor dem Identitätsbegriff zu, ohne allerdings – wie im Abschnitt 2.2.4 der vorliegenden Arbeit deutlich wurde – diese Normativität auf eine philosophisch befriedigende, nicht-transzendente Art und Weise ausweisen zu können. Wie ich im Kapitel 3.4 zeigen werde, gelingt Erikson die Begründung des normativen Charakters des Identitätsbegriffs weitaus besser. Um sich generell über den normativen Charakter des sozial- und kulturwissenschaftlichen Identitätsbegriffs zu informieren, bietet sich u. a. ein kurzer Blick auf die **Ursprünge der sozial- und kulturwissenschaftlichen Identitätsdebatte** an. Diese möchte ich im Folgenden in den für die vorliegende Arbeit relevanten Punkten kurz nachzeichnen, bevor ich mich den Thesen G. H. Meads zuwende.

⁴³² vgl. z. B. Frey/Haußer 1987, S. 11; Bohleber 1992, S. 358; Bohleber 1999, S. 511; Behringer 1998, S. 45; Straub 1998, S. 88; Simon/Mummendey 1997, S. 13

Die aktuelle sozialwissenschaftliche Identitätsdiskussion lässt sich auf zwei Wurzeln zurückführen, zum einen auf den amerikanischen **Pragmatismus**, der Sozialbehaviorismus und der symbolische Interaktionismus, wie ihn G. H. Mead und seine Schüler in den Dreissigerjahren im Rekurs auf die Arbeiten von William James und John Dewey etabliert haben, zum anderen auf die (vor allem in den Fünfzigerjahren entstandenen) Arbeiten des **Psychoanalytikers** Erik H. Erikson.⁴³³ Zentrales Anliegen von **Mead** war es, das "Selbst" eines Menschen oder einer Person als eine sozial und interaktiv konstituierte Figur verständlich zu machen, sprich auf die gesellschaftliche Prägung der inneren Verfassung des Individuums hinzuweisen. **Erikson** zielte vor allem darauf, "Identität" als ein entwicklungspsychologisches resp. lebensgeschichtliches Konzept zu etablieren und die Herausbildung der Identität als einen lebenslang unabschließbaren Vorgang zu beschreiben, der aus verschiedenen Phasen besteht, in denen je unterschiedliche psychische Konflikte virulent sind, die das Individuum durchmacht. Bei erfolgreicher Bewältigung dieser Konflikte repräsentiert der Ausdruck "Identität" einen "spezifische(n) Zuwachs an Persönlichkeitsreife"⁴³⁴, genauer die Fähigkeit des Individuums, in seinem Wahrnehmen, Denken und Handeln soziale Zuschreibungen und Erwartungen mit dem subjektiven Erleben und Empfinden der eigenen Person in Einklang zu bringen und ineinander zu integrieren. Im Zuge dieser Integration werden auch bewusste und unbewusste Anteile oder Aspekte der individuellen Persönlichkeit miteinander vermittelt. Eine gelingende Vermittlung hat eine stabile, harmonisch ausgewogene und (wie es Krappmann 1988 nannte) "balancierende" Identität zur Folge – der Identitätsbegriff trägt also anders als bei Mead deutlich **normative Züge**.

Dieser normative Charakter des Identitätsbegriffs ist eines der Kennzeichen, die in seiner Geschichte immer wieder zu mehr oder minder scharfen Auseinandersetzungen führten. Erikson selbst ist in den Sechzigerjahren des vergangenen Jahrhunderts stark angefeindet worden. Die Kritik richtete sich darauf, dass das Vermögen einer Person, eine harmonisch balancierte Identität – und damit eine gewisse Stabilität oder "Ich-Stärke" – auszubilden, "zur gesellschaftlichen Norm öffentlicher Gesundheit und demokratischer Selbstbestimmung im modernen Wandel" erhoben wurde.⁴³⁵ Im Gegenzug lenkte **Erving Goffman** mit seiner Untersuchung über gesellschaftliche **Stigmata** und – wie es im Untertitel heißt –

⁴³³ vgl. Straub 1998, S. 74–78, Straub 2000 a, S. 168, Lohauß 1995, S. 13, Joas 1996, S. 358–361

⁴³⁴ Erikson 1976, S. 123

"Techniken zur Bewältigung beschädigter Identität"⁴³⁶ die Aufmerksamkeit auf Menschen, die aus dem konventionellen Rahmen sozialer Einrichtungen und Erwartungen herausfallen und gewissen Normalitätserwartungen, wie sie u. a. durch das Identitätskonzept Eriksons befördert werden, nicht entsprechen können. Vor allem in der Bundesrepublik Deutschland wurde man zeitgleich mit dem Erscheinen von Goffmans Untersuchungen (u. a. durch die Arbeiten von A. und M. Mitscherlich) auf die unterschwellig rassistischen und **nazistischen Tendenzen** im öffentlichen Bewusstsein aufmerksam und es fand (u. a. angeregt durch die zweite Generation der Frankfurter Schule, durch die Arbeiten Foucaults und der feministischen Theorie) eine kulturwissenschaftliche, kultur- und ideologiekritische Auseinandersetzung mit den totalisierenden Tendenzen demokratischer Systeme statt. Von "Identitätszumutungen" war in diesem Zusammenhang die Rede, vom "Rollenmenschen", der das zu sein hatte, was andere sich unter ihm vorstellten. Analog wurde die Sozialisation, der Prozess des Identitätserwerbs, vor allem als ein Prozess des Verzichtens, Verdrängens und der Entfremdung verhandelt, in dem "offizielle" von "inoffiziellen" Anteilen der Person zu trennen waren und es unter repressiv-bürgerlichen Verhältnissen ausschließlich Erstere zu kultivieren galt.⁴³⁷

Die Protestbewegungen der Sechziger- und Siebzigerjahre reagierten darauf mit eigenen Entwürfen vom Leben und kollektiven Zusammenleben. Gegen die Anfeindungen bundesrepublikanischer Normalität, die von ihnen und innerhalb der akademischen Diskussion laut wurden, richtete **Jürgen Habermas 1976** sein Konzept einer universalistisch ausgerichteten Ich-Identität, die *"im Bewußtsein allgemeiner und gleicher Chancen der Teilnahme an solchen Kommunikationsprozessen begründet ist, in denen Identitätsbildung als kontinuierlicher Lernprozeß stattfindet."*⁴³⁸ Unter den Bedingungen der wachsenden technisch-ökonomischen Komplexität der sozialen Lebenswelt meint Identitätsausbildung für Habermas vor allem die Fähigkeit zum Verstehen und Verhalten in universalistischen Strukturen und mit universalisierbaren Parametern. Habermas' Konzeptionen stießen auf großen Anklang, u. a. wohl auch, weil die Diskussion um die Bildungsreform ihren Höhepunkt erreicht hatte und man sich von Habermas eine moderne und wissenschaftliche Reformulierung der Ideale von Bildung und Emanzipation

⁴³⁵ vgl. Niethammer 2000, S. 58

⁴³⁶ vgl. Goffmann 1967

⁴³⁷ vgl. Marquard 1979, S. 350 f.

⁴³⁸ Habermas 1976, S. 116, vgl. zum Folgenden ebd. S. 117 und S. 119

versprach.⁴³⁹ Sehr viel deutlicher als Erikson hebt Habermas den **normativen Charakter des Identitätsbegriffs** hervor. Er beschreibt nicht einfach nur die Leistungen, die im Zuge der Identitätsbildung erbracht werden müssen, sprich die Synthese von sozialen Zuschreibungen und Erwartungen und dem individuellen subjektiven Erleben und Empfinden. Diese Beschreibungen waren vielmehr von der "stillschweigende(n) Hintergrundannahme" begleitet, "daß es auch gut sei, eine Identität zu bilden" – gut vor allem, weil "Identitätsbildung einen Autonomiegewinn darstelle und damit ein Mißlingen der Identitätsbildungsversuche einem Verharren in Unmündigkeit gleichzusetzen sei." **Odo Marquard** unterstellte den Ideen Habermas´ 1979 "Verfeindungszwang", sprich dass in ihnen Identität als "unterschiedstilgende Dauerveränderung"⁴⁴⁰, als "Allgemeinheitsidentität" proklamiert werde, die eines absoluten Gegners bedürfe und "faktisch von der Gegenidentität eines permanent widersetzlichen Nicht-Wir" lebe:

"(D)ie Teilhabe an dieser diskursiven Identitätsproduktion eines kontrafaktisch universalistischen Identitätsproduktionskollektivs – die partizipative "Parteilichkeit für ein *künftig* zu realisierendes Allgemeines" – erzwingt das Opfer der Besonderheit ...: die Besonderheiten kommen nur noch negativ oder als vertagte oder gar nicht mehr vor, sie bleiben stumm und werden verdrängt."⁴⁴¹

Ende der Siebzigerjahre des vergangenen Jahrhunderts scheint sich also die **Kritik an einem normativ konnotierten Identitätskonzept**, wie sie im Anschluss an Erikson in den Sechzigerjahren laut wurde, zu wiederholen. In strukturell ähnlicher Weise wie die Protestbewegungen der Sechziger- und Siebzigerjahre beklagt Marquard an Habermas´ Entwurf ein "Besonderheitsdefizit", das nach Kompensation rufe.⁴⁴² Mit dieser Kritik blieb Marquard nicht lange allein. Der in den frühen Achtzigerjahren einsetzende **postmoderne Diskurs**, der von ihm proklamierte "Tod des vernunftbegabten Subjekts" auf der einen, die soziologischen und sozialpsychologischen Auseinandersetzungen mit der fortschreitenden und beschleunigten gesellschaftlichen Individualisierung, Differenzierung und Pluralisierung auf der anderen Seite taten ein Übriges, um spätestens Ende der Achtzigerjahre und im Rekurs auf unterschiedlichste kulturwissenschaftliche,

⁴³⁹ vgl. Joas, 1996, S. 361, zu den folgenden Zitaten ebd.

⁴⁴⁰ Marquard 1979, S. 352, vgl. zum Folgenden ebd. S. 363; weiter wurde kritisch gegen Habermas angemerkt, dass er die unbewussten resp. triebgesteuerten Impulse der menschlichen Persönlichkeit nicht genügend beachtete und insofern hinsichtlich der Persönlichkeitsbildung und Lebensführung ein unerreichbares Ideal von Autonomie und Selbstherrschaft als Norm etablierte, vgl. dazu Joas 1996, S. 361 f.

⁴⁴¹ Marquard 1979, S. 363, Marquard verweist auf Habermas 1976, S. 121

⁴⁴² vgl. Marquard 1979, S. 364

soziologische und psychologische Argumente Eriksons Vorstellung von Identität als Repräsentant für die harmonische, stabile, seelisch gesunde und einheitliche Struktur der inneren Verfassung einer Person genauso zu verabschieden wie Habermas' Vorstellungen einer vernunftbasierten, universalistischen Identität.

Innerhalb der **aktuellen** sozialwissenschaftlichen und psychologischen Debatte wendet sich das Blatt wieder ein wenig, hier wird zumindest der Abschied von Erikson nicht selten als verfrüht angesehen. In größeren Teilen der Debatte votiert man dafür, an einem Verständnis von Identität, das auch für eine feste und stabile, harmonisch ausgebildete und seelisch gesunde Persönlichkeit im vollen Besitz ihrer mentalen Fähigkeiten steht, festzuhalten. Dies mag u. a. darauf zurückzuführen sein, dass im Zuge der intensiven Auseinandersetzungen, die in den Neunzigerjahren um die **postmodernen** Subjektivitätskonzeptionen herum geführt wurden, diverse Schwierigkeiten zutage traten, die Vorstellung von einem zu Rationalität und Autonomie fähigen Individuum endgültig aufzugeben.⁴⁴³ Gemäß **gegenwärtiger Konzeptionen** beschränken sich die Prozesse der Identitätsausbildung nicht auf die Adoleszenz – so viel bleibt von der Kritik an Erikson übrig. Auch haben sie nicht zwingend eine harmonisch gefestigte Identität des jungen Erwachsenen zum Ergebnis, sondern begleiten die Person während ihres gesamten Lebens und können auch zu keiner gefestigten Identität führen. Identitätsausbildung kann also ge- oder misslingen – dies ist die Stelle, an der der normative Zug des sozial- und kulturwissenschaftlichen Identitätsbegriffs deutlich zum Vorschein tritt. Auf die Ideen Eriksons und das normativ belegte Identitätskonzept der Sozial- und Kulturwissenschaften werde ich im Kapitel 3.4 der vorliegenden Arbeit noch ausführlicher zu sprechen kommen. Zunächst möchte ich anhand der Untersuchungen Meads die soziale Prägung der individuellen Identität ein wenig ausführlicher erläutern.

⁴⁴³ vgl. dazu z. B. die Arbeiten in Seel, Martin/Menke, Christoph (Hg.): Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter, Frankfurt, 1993, sowie Schnädelbach, Herbert: Zur Rehabilitierung des *animal rationale*, Frankfurt, 1992

3.2 George Herbert Mead: Die soziale Prägung der individuellen Identität

3.2.1 Meads Konzeptionen

Anders als in der psychologischen und psychoanalytisch geprägten Forschung (wo die Strukturen und Inhalte der inneren Verfassung einer Person im Fokus der Untersuchung stehen), wird das Problem der Identität von Personen in der **soziologischen und sozialwissenschaftlichen** Debatte vor allem im Hinblick auf das Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft beobachtet. Eine besondere Betonung erfährt dabei die **soziale Prägung der inneren Verfassung** des einzelnen Individuums und hinsichtlich dessen bilden die Arbeiten von **George Herbert Mead**, vor allem sein 1934 erschienenes Werk *Mind, Self, Society*, einen wichtigen Bezugspunkt. Obwohl Mead den Ausdruck "Identität" nicht selbst verwendet (und die Übersetzung von "Self" mit "Identität" vielfach kritisiert wird⁴⁴⁴), geht man innerhalb der sozialwissenschaftlichen und soziologischen Forschung davon aus, dass die Identitätsthematik der Sache nach bei ihm – und auch bei William James, von dem Mead stark beeinflusst war – vorhanden ist.⁴⁴⁵

Den Grundstein der Konzeptionen Meads bilden **epistemologische Überlegungen**: Er geht davon aus, dass **reflexives Bewusstsein**, sprich die Fähigkeit, **gleichzeitig Subjekt und Objekt** der eigenen Betrachtung zu sein, nur dem Organismus oder Individuum zugesprochen werden kann, das über die Fähigkeit zum Austausch signifikanter Symbole, zur **verbalen Kommunikation**, verfügt. Diese Fähigkeit setzt Mead mit dem Vermögen zur **sozialen Interaktion** gleich, sprich der Möglichkeit, sein Verhalten an den Erwartungen anderer Individuen und an generellen gesellschaftlichen Maßstäben zu orientieren. Voraussetzung dafür, wiederum als

⁴⁴⁴ vgl. Tugendhat 1979, S. 247, Henrich 1979, S. 134; Lohauß 1995, S. 15 Fußnote 1; der Übersetzer rechtfertigt dieses Vorgehen damit, dass der Ausdruck "self" im Englischen im Plural ("selves") verwendbar ist, nicht jedoch im Deutschen (wo es "Selbste" heißen müsste). Diese Begründung ist insofern gerechtfertigt, als der plurale Gebrauch von "self" dem pragmatischen Sozialbehaviorismus zu Eigen ist, nicht jedoch der Art und Weise, wie der Terminus "Selbst" heute in der (Sozial)Psychologie und der psychoanalytischen Theorie verwendet wird, wo davon ausgegangen wird, dass jede Person über nur ein "Selbst" verfügt. Dagegen spricht jedoch, dass die soziale Rollenidentität im Sinn von Erikson, die der Übersetzer bei seiner Übertragung als Bezugspunkt im Auge hatte, bei Erikson nur eine Dimension der inneren Verfassung einer Person bildet, Meads "Self" hingegen dessen Vollständigkeit, die Persönlichkeit eines Individuums, abbilden soll, vgl. Mead 1973, S. 203 und S. 221; vgl. zur Stellungnahme des Übersetzers ebd. S. 442; statt "Identität" werde ich im Folgenden den Ausdruck "Selbst" verwenden, die Zitate bei Bedarf entsprechend grammatikalisch anpassen, dies aber nicht gesondert ausweisen. Auch werde ich die Ausdrücke »I« und »Me«, die in der Übersetzung mit "Ich" und "ICH" wiedergegeben wurden, in der Originalversion verwenden.

⁴⁴⁵ vgl. Straub 2000 a, S. 168, Straub 1996, S. 46 f., Lohauß 1995, S. 27, Esser 2001, S. 338, Henrich 1979, S. 134; zu James vgl. Straub 1996, S. 47 ff.

Mitglied einer sozialen Gemeinschaft handlungsfähig zu sein, ist das Vermögen des Individuums, die Erwartungen anderer zu den Parametern des eigenen Verhaltens zu machen, sprich ein »Me« auszubilden, das dem Individuum die Haltungen Anderer zur eigenen Person und die (raumzeitlichen, situativen) Handlungsumstände abbildet. Dieses »Me« lässt sich als die Instanz verstehen, die die soziale Gemeinschaft als den "verallgemeinerte Anderen"⁴⁴⁶ repräsentiert, sprich die Internalisierung sozialer Normen und der aus ihnen erwachsenden generalisierten Verhaltenserwartungen. Diese sozial generierten Erwartungen, die "Haltungen anderer Individuen gegenüber sich selbst innerhalb einer gesellschaftlichen Umwelt oder eines Erfahrungs- und Verhaltenskontextes", bilden das »Me«, also das Objekt der eigenen Betrachtung. Zu ihnen nimmt das Individuum aus der Subjekt-Position eines »I« Stellung:

"Das »I« ist die Reaktion des Organismus auf die Haltungen anderer; das »Me« ist die organisierte Gruppe von Haltungen anderer, die man selbst einnimmt. Die Haltungen der anderer bilden das organisierte »Me«, und man reagiert darauf als ein »I«."⁴⁴⁷

Während das »Me« "ein von Konventionen und Gewohnheiten gelenktes Wesen" darstellt, verkörpert das »I« die eigene **Handlungsfreiheit und Autonomie**. Es beschreibt "eine Aktion gegenüber der gesellschaftlichen Situation, innerhalb des eigenen Verhaltens", ist etwas, "dessen Natur wir im vorhinein nicht bestimmen können" und "liefert das Gefühl der Freiheit, der Initiative". Als das Subjekt der Selbstbetrachtung scheint das »I« dem Individuum näher zu stehen als das »Me«, es ist für Mead "in gewissem Sinne das, womit wir uns identifizieren", das "handelnde Individuum". Das Zusammenspiel von »Me« und »I« versteht Mead als einen unaufhörlichen und unabschließbaren Prozess,⁴⁴⁸ aus dem – sozusagen als permanent variables Zwischenergebnis – das "**Selbst**" eines Individuums erwächst. Innerhalb des Prozesses der Ausbildung des Selbst sind »I« und »Me« zwar getrennt und keinesfalls identisch, doch sie "gehören ... wie Teile eines Ganzen zusammen." Obwohl Mead zur Einführung dieses Selbst mehrfach auf den Begriff der **Erfahrung** rekurriert, von der "eigene(n) Erfahrung als ein Selbst"⁴⁴⁹ oder der "Erfahrung eines Selbst" spricht, stellt das Selbst ein ausschließlich sozial determiniertes und kein privates oder rein subjektives Phänomen dar. Das Selbst ist bei Mead "sozusagen ein

⁴⁴⁶ Mead 1973, S. 196, zum folgenden Zitat vgl. ebd. S. 180

⁴⁴⁷ Mead 1973, S. 218, vgl. ebd. S. 219, vgl. zu den folgenden Zitaten ebd. S. 241 und S. 218-221

⁴⁴⁸ vgl. Mead 1973, S. 208, zum Folgenden und zum folgenden Zitat vgl. ebd. S. 203 und S. 221

⁴⁴⁹ Mead 1973, S. 214, vgl. zum folgenden Zitat ebd. S. 239, vgl. ebd. S. 180 und S. 240

Wirbel der gesellschaftlichen Strömung"⁴⁵⁰, "im Grunde eine gesellschaftliche Struktur und erwächst aus der gesellschaftlichen Erfahrung" – der "social experience", die der Einzelne in und mit seiner sozialen Umwelt macht.

Wie sich an diesen Zitaten zeigt, sind die **Äußerungen Meads zum Selbst** keineswegs besonders eindeutig. Sicher ist, dass er mit dem Ausdruck "Selbst" keine substantielle Instanz oder Entität bezeichnet, die die innere Verfassung einer Person repräsentiert. Ablehnend steht er auch einem ausschließlich erfahrungstheoretisch konzipierten Begriff des Selbst gegenüber, wie ihn beispielsweise James mit seinem "stream of consciousness" vertritt und wie er in der Auffassung des Selbst als eines "Identitätsgefühls" zum Ausdruck kommen würde.⁴⁵¹ Anders als in diesen beiden – *inhaltlich* konzipierten – Modellen findet sich das Selbst bei Mead *strukturell* erläutert, als ein epistemologisches Phänomen. Die Grundlage seiner Rede vom Selbst bildet die Fähigkeit eines Individuums, zu sich selbst Stellung zu beziehen, sich selbst zum Objekt der eigenen Betrachtung, Introspektion und Reflexion zu machen. Ich werde später noch einmal darauf zurückkommen.

Innerhalb des Prozesses der Ausbildung des Selbst kommt dem »I« eine **aktive, initiative Funktion** zu. Obwohl das »I« – wie bereits erwähnt – "in gewissem Sinn" das ist, "womit wir uns identifizieren"⁴⁵², ist innerhalb des Prozesses der Ausbildung des Selbst das »Me« dem »I« gegenüber ein immer schon **vorgängiges Element**. Dies zeigt sich an Formulierungen wie: "Das »I« ruft das »Me« nicht nur hervor, es reagiert auch darauf", denn ein hervorzurufendes »Me« ist einem hervorrufenden »I« genauso vorausgesetzt, wie eben den Reaktionen des »I« auf das »Me«. An anderer Stelle heißt es:

"Das »I« reagiert auf das Selbst, das sich durch die Übernahme der Haltungen anderer entwickelt. Indem wir die Haltungen übernehmen, führen wir das »Me« ein und reagieren darauf als ein »I«."⁴⁵³

Hier ist nicht nur das »Me«, sondern das gesamte Selbst dem »I« vorausgesetzt, also die soziale Prägung der inneren Verfassung eines Individuums allen Möglichkeiten des Individuums, auf dessen Ausbildung überhaupt Einfluss zu nehmen. Mead

⁴⁵⁰ Mead 1973, S. 225, vgl. ebd. S. 212, zum folgenden Zitat vgl. ebd. S. 182

⁴⁵¹ vgl. Mead 1973, S. 216, ich übernehme hier den Ausdruck "Identitätsgefühl" aus der deutschen Übersetzung, zu James vgl. Straub 1996, S. 46 ff.; James' "Identitätsgefühl" ist jedoch nicht unmittelbar mit Eriksons "Identitätsempfinden" oder "Identitätsgefühl" gleichzusetzen

⁴⁵² Mead 1973, S. 218; vgl. zu dem folgenden Zitat ebd. S. 221

⁴⁵³ Mead 1973, S. 217

betont mehrfach, dass die Genese des Selbst, d. h. das Zusammenspiel von »Me« und »I« einen gesellschaftlichen Prozess darstellt, der "zeitlich und logisch vor dem bewußten Individuum besteht, das sich in ihm entwickelt."⁴⁵⁴ Zur Begründung des durch und durch **sozialen Charakters des Selbst** führt Mead an, dass sich dem Individuum das eigene Selbst auf eben dieselbe Art und Weise darbietet wie seiner sozialen Umwelt. Das Selbst ist dem Einzelnen auf dieselbe Art und Weise zugänglich, ein Objekt der Betrachtung und Anlass zur Reaktion wie anderen Individuen,

"weil ... die eigene Erfahrung als ein Selbst etwas ist, das man von seinen Handlungen gegenüber anderen übernimmt. Man entwickelt insoweit ein Selbst, als man die Haltungen anderer einnehmen und sich selbst gegenüber so wie gegenüber anderen handeln kann."⁴⁵⁵

Aus diesem sozialen Charakter des Selbst, der **sozialen Prägung oder gar Determination der inneren Verfassung eines Individuums**, erklärt sich die Bedeutung, die Meads Ansatz für die soziologische und sozialwissenschaftliche Identitätsforschung hat. Entsprechend greift man immer dann auf seine Ausführungen zurück, wenn man den Einfluss deutlich machen möchte, den die soziale Umwelt auf individuelle Identitätsbildungs- und -veränderungsprozesse ausübt. Bevor ich im Einzelnen darlege, wie sich Meads Einfluss in der gegenwärtigen soziologischen und sozialwissenschaftlichen Identitätsdebatte niederschlägt, welche Konzeptionen in seiner Nachfolge vertreten werden und welche Kritik an diesen zu üben ist, möchte ich auf die Probleme hinweisen, die sich aus philosophischer Perspektive bei der Betrachtung der Thesen Meads ergeben.

3.2.2 Philosophische Kritik

Aus philosophischer Perspektive sticht zunächst der Zusammenschluss epistemologischer und praktischer Argumentationselemente ins Auge, den Mead praktiziert. Für ihn stellt das **Selbst** einer Person ein mentales Phänomen dar, ein **Bewusstseinsphänomen**, dem das Vermögen des Individuums zugrunde liegt, sich selbst zum Objekt der eigenen Betrachtung, Introspektion und Reflexion zu machen, also "Selbst-Bewußtsein zu entwickeln".⁴⁵⁶ Auch auf epistemologischer Ebene bilden

⁴⁵⁴ Mead 1973, S. 230

⁴⁵⁵ Mead 1973, S. 214, vgl. ebd. S. 182

⁴⁵⁶ Mead 1973, S. 206, vgl. ebd. S. 208; zum Folgenden ebd. S. 178 f.

dabei »I« und »Me« die korrespondierenden und einander ergänzenden Instanzen des Selbstbezugs, die Relata des reflexiven Bewusstseins, das »I« als Subjekt, das »Me« als Objekt der Selbstbetrachtung. Zur Basis dieses introspektiven und reflexiven Selbstbezugs erklärt Mead wiederum die soziale Interaktion, genauer die Kommunikation signifikanter, bezeichnender Symbole. Selbstbewusstsein, der introspektive und reflektierende Bezug auf das eigene Selbst, ist für ihn ein intersubjektiv ermöglichtes, ein "kommunikativ erzeugtes Phänomen".⁴⁵⁷ Als Paradebeispiel dieses reflexiven Selbstbezugs verweist Mead auf den Akt der **Erinnerung**:⁴⁵⁸ In der Erinnerung bezieht sich das Individuum dadurch reflexiv auf sich selbst zurück, dass es sich aus der Position des »I«, des Subjekts der Bewusstseinsbeziehung, an seine vergangenen Handlungen und Intentionen erinnert. Verkörpert werden diese – in der Vergangenheit durch das »I« vollzogenen Handlungen und Denkakte – durch das »Me«, das »Me« ist also Gegenstand, Objekt, dieser Introspektion. Das »I« – so betont Mead mehrfach – kann seiner selbst nur als »Me« bewusst werden, spricht nur im Akt der Erinnerung, nicht aber unmittelbar, im jeweiligen Akt der Handlung, im je gegenwärtigen Moment. Insofern findet das »I« allenfalls als "historische Figur" "in der eigenen Erfahrung" des Individuums Einlass. Daran, dass das »Me« wiederum sozial konstituiert ist, sich durch die Perspektivenübernahme innerhalb der sozialen kommunikativen Interaktion bildet, manifestiert sich der Zusammenschluss epistemologischer und praktischer Argumentationselemente:⁴⁵⁹

"Um Bewußtsein zu erlangen, muß man die Haltung des anderen im eigenen Organismus haben, als Kontrollorgan für seine eigenen Handlungen. Den unmittelbaren Erfahrungsinhalt des eigenen Selbst in Verbindung mit dieser Haltung nennen wir »Me«. Das ist jenes Selbst, das sich in der Gemeinschaft halten kann, das in der Gemeinschaft insoweit anerkannt wird, als es die anderen anerkennt. Diese Phase des Selbst (d. h. jene, die die anderen in der Gemeinschaft anerkennt, J. F.) bezeichne ich als »I«."⁴⁶⁰

An dieser Stelle fragt sich, was es dem »I« eigentlich ermöglicht, sich seine vergangenen Handlungen, die im Akt der Erinnerung durch das »Me« repräsentiert

⁴⁵⁷ Habermas 1988, S. 217

⁴⁵⁸ vgl. Mead 1973, S. 217, vgl. zum Folgenden und zum Zitat ebd. S. 218

⁴⁵⁹ An diesem Zusammenschluss manifestiert sich in Meads Augen ein wesentlicher Vorteil seines sozialbehavioristischen pragmatischen Ansatzes, nämlich die Abkehr von allen Bewusstseinsmodellen, die nach dem Subjekt-Objekt-Modell der Introspektion konzipiert sind, vgl. Mead, 1973, S. 179. Die Schwächen der eigenen Ausführungen lassen jedoch an dieser Überzeugung zweifeln, vgl. Tugendhat 1979, S. 259

werden, **als die eigenen zuzurechnen**. Diese Frage stellt sich insofern, als dass das »Me« eine interaktiv, kommunikativ konstituierte Figur darstellt, also etwas, dem das »I« immer schon in vermittelter Form, eben durch die Übernahme der Perspektiven anderer begegnet. Gleichzeitig soll das »Me« dem »I« seine eigenen vergangenen Handlungen vorhalten, sich selbst als "historische Figur". Um dieses »Me« als Bestandteil des eigenen Selbst zu erkennen, müssen innerhalb des Selbst, der inneren Verfassung des Individuums, gewisse Bedingungen erfüllt sein, die die Identifikation des »I« mit dem »Me« gewährleisten. Mit anderen Worten: Es muss gewährleistet sein, dass »I« und »Me« dem selben Selbst oder Individuum zugehören, und das »I« muss in irgendeiner Form wissen, dass es eben die eigenen Handlungen sind, denen es in Gestalt des »Me« begegnet.

Dieses Wissen wiederum kann das »I« nur dann haben, wenn zwischen ihm in der sich aktuell erinnernden Position, als Subjekt der Retrospektion, und ihm als dem Initiator vergangener Handlungen, der nun in der Position des Objekts der Retrospektion als »Me« auftaucht, eine **Einheit oder Kontinuität** besteht, eben jene Einheit über die Zeit hinweg, die »I« und »Me« als Bestandteile desselben Selbst bilden. Diese Kontinuität und das Wissen um die eigene Einheit, lassen sich als eine Art Bekanntschaft des sich aktuell erinnernden »I« mit dem »I« der vergangenen Handlungen, sprich dem »Me«, dem Objekt der Erinnerungen, verstehen. Wie ich bereits im Kapitel 2.1 der vorliegenden Arbeit anlässlich der Kritik an den Ideen Lockes ausgeführt habe, liegt diese subjektive Selbstkenntnis dem Akt der Erinnerung zugrunde. Sie bildet die Basis für die Möglichkeit des Subjekts, sich für sich selbst zu fassen, und kann selbst nicht als eine identifikatorische Leistung verstanden werden. Sie kann also nicht erst dadurch gewonnen werden, dass sich das »I« auf ein »Me« zurückbezieht, das seinerseits das Ergebnis sozialer und symbolischer Interaktion ist, sondern bildet vielmehr die Voraussetzung dieses propositional verfassten Selbstbezugs. Genau diese subjektive Selbstkenntnis findet sich bei Mead nicht berücksichtigt. Dadurch, dass er eben Elemente der Bewusstseins- und der praktischen Philosophie ineinander webt, setzt Mead voraus, dass das Subjekt, das sich im Erinnern selbst thematisiert, immer schon mit sich bekannt ist. Diese unmittelbare Bekanntschaft mit sich selbst kann aber nicht ein Ergebnis von Perspektivenübernahme sein, sondern bildet deren Voraussetzung.

⁴⁶⁰ Mead, 1973, S. 240; weiter heißt es ebd.: "Das »I« ist die Reaktion des einzelnen auf die Haltung der Gemeinschaft, so wie diese in seiner Erfahrung aufscheint ... Das »I« erscheint in unserer Erfahrung

An dieser Frage, wie ein Individuum sich in artikulierter, propositionaler Form zum Gegenstand der eigenen Betrachtung und Reflexion machen kann, ohne vorher unmittelbar mit sich bekannt zu sein, macht sich ein Teil der Kritik fest, die von philosophischer Seite her an den Überlegungen Meads geübt wurde. Die Kritik richtet sich also vor allem auf den Zusammenschluss bewusstseinstheoretischer und verhaltenspraktischer Argumentationselemente, den Mead vorführt.⁴⁶¹ So merkt **Ernst Tugendhat** an, dass Mead nicht weit genug über die Bedingungen und Möglichkeiten des artikulierte[n], propositionalen Selbstbezugs aufklärt. Um sich in reflexiver Weise auf sich selbst zu beziehen – so Tugendhat –, muss das Individuum über die Kenntnis gewisser grammatikalischer und semantischer Regeln verfügen, die in dem behavioristischen Reiz-Reaktions-Schema, das Mead anhand des Zusammenspiels von »I« und »Me« präsentiert, nicht berücksichtigt werden. Für Tugendhat wird die Kenntnis dieser Regeln u. a. an der Verwendung des **Personalpronomens "ich"** deutlich: Die Verwendung von "ich" ermöglicht eine Bezugnahme des Sprechers auf sich, die "zwar im logischen Sinn reflexiv" ist, aber keinen reflexiven Akt, keine identifikatorische Leistung, voraussetzt.⁴⁶² Dem Vermögen des Individuums, den Ausdruck "ich" korrekt zu gebrauchen, liegt seine Fähigkeit zum originären Selbstbezug zugrunde, spricht sich kriterienlos und unvermittelt auf sich selbst zu beziehen. Zu Recht beklagt Tugendhat, dass diese Erläuterung in den Ausführungen Meads fehlt.

Ähnlich äußert sich **Jürgen Habermas**, auch er verweist darauf, dass zwischen originärem und reflektiertem Selbstbezug des Individuums getrennt werden muss,⁴⁶³ wobei Ersterer die Voraussetzung für Letzteren bildet. Ein Individuum ist also nur dann in der Lage, sich in artikulierter Form, mittels der Verwendung sprachlich generierter, signifikanter Symbole, auf sich selbst zu beziehen, wenn eine elementare, **originäre** Form der Selbstbeziehung bereits gegeben ist. Diese wiederum scheint in der Äußerung einfacher Erlebnissätze und Empfindungsäußerungen auf, signalisiert also eine intentionale Beziehung des Subjekts zu sich selbst, nicht aber eine reflektierte Selbstbeziehung, wie sie von Mead anhand des Zusammenspiels von »I« und »Me« konstruiert wird.

indem wir uns daran (an unsere Reaktionen auf die Haltungen anderer, J. F.) erinnern."

⁴⁶¹ vgl. Tugendhat 1979, S. 260–262, S. 264 f. und S. 270

⁴⁶² vgl. Tugendhat 1979, S. 259, vgl. ebd. S. 60

⁴⁶³ vgl. Habermas 1988, S. 212, zum Folgenden ebd. S. 214 f. und S. 217

Hier ist also ein erster Punkt, an dem – will man die Überlegungen Meads für ein praktisches Verständnis der Identität von Personen nutzen – Vorsicht geboten ist: Die **praktisch** wirksame Adaption von fremden Vorstellungen der eigenen Person und ein Handeln gemäß dieser Vorstellungen lässt sich nicht im Rekurs auf **epistemologische** Argumente erläutern. Bei Mead bringt dieser Rekurs vielmehr neue Probleme ins Spiel, es gilt den Nachweis zu erbringen, dass und wodurch ein Individuum in die Lage versetzt wird, sich über Zeit und Raum hinweg mit sich selbst zu identifizieren. Nun könnte man innerhalb der verhaltenspraktischen Argumentationslinie Meads verbleiben und argumentieren, dass es eben der "**generalisierte Andere**" ist, die verallgemeinerten Verhaltenserwartungen der gesamten, Raum und Zeit übergreifenden sozialen Umwelt, die das einzelne Individuum in Gestalt des »Me« übernimmt. In seiner Funktion als Stellvertreter der gesamten sozialen Umwelt des Einzelnen und weil sich individuelles menschliches Leben immer schon in einer sozialen Gemeinschaft vollzieht, bildet der "**generalisierte Andere**" immer schon eine **Raum und Zeit übergreifende Konstante**. Die Kontinuität und auch die Kohärenz, die einheitliche Struktur der inneren Verfassung des Einzelnen über verschiedene räumliche Kontexte und Situationen hinweg, ließe sich – so könnte man versuchen zu zeigen – durch genau diese Konstante gewährleisten, die die soziale Umwelt des Einzelnen bildet. Indem der Einzelne sie in Gestalt des »Me« verinnerlicht, wird er in die Lage versetzt, sich der Einheit, die er selbst über Raum und Zeit bildet, zu versichern.

Eine solche Argumentation würde allerdings **an der Sache vorbeigehen**. Der Punkt, an dem sich die Schwäche der Ausführungen Meads festmacht, ist ja das Unvermögen Meads, zu erläutern, wie es dem »I« möglich sein soll, sich mit dem »Me« zu identifizieren. Befragt wurde die Einheit, die »Me« und »I« bilden, die interne Beziehung zwischen »Me« und »I«, eben die Bedingungen der Möglichkeiten des »I«, sich das, was ihm das »Me« vorhält, zu Eigen zu machen. Wie oben erläutert, versucht Mead, die Einheit von »I« und »Me« durch die soziale Prägung des Selbst verständlich zu machen, doch hat sich auch gezeigt, dass innerhalb dieser Konstruktion das »Me« dem »I« immer schon vorausgesetzt ist. Daraufhin stellt sich die Frage nach den **Möglichkeiten des »I«**, auf die Ausbildung des Selbst überhaupt Einfluss zu nehmen, resp. die Frage, wie das je spontan handelnde »I«, mit dem wir uns umstandslos "in gewissem Sinn identifizieren", generell in das Selbst, in die innere Verfassung eines Individuums, eingebunden ist.

Es bleibt also dabei: Problematisch bei Mead ist seine Unfähigkeit, die einheitliche Struktur der inneren Verfassung eines Individuums nachzuweisen, aufzuzeigen, dass und wie sie zeitliche und räumliche Veränderungen überdauert und es dem Individuum möglich ist, sich über diese Veränderungen hinweg mit sich selbst zu identifizieren. Dass sich diese Probleme nicht lösen lassen, wird auch deutlich, wenn man Mead nicht als holistischen Behavioristen, sondern als Sprachpragmatiker, als symbolischen Interaktionisten liest: **Tugendhat** schlägt vor, Mead so zu verstehen, als ob er die Möglichkeiten der artikulierten Selbstreferenz so aus dem Zusammenspiel von »I« und »Me« erläutern wolle, dass dieses nicht ein behavioristisches Reiz-Reaktions-Schema darstellt, sondern die Erläuterung des individuellen Verhaltens in der sozialen Interaktion, welche sich wiederum nach gewissen **Regeln** vollzieht und innerhalb derer das Individuum sich gewissen Rollenerwartungen fügt resp. sich von anderen abgrenzt. In diesem Fall aber – so zeigt Tugendhat – muss zwischen den normativen Regeln, die Rechte und Pflichten festlegen und auf denen die soziale Interaktion basiert, und den technischen Regeln, die der Fähigkeit zum artikulierten propositionalen Selbstbezug zugrunde liegen, unterschieden werden:

"Sprachregeln sind überhaupt nicht Normen im engeren Sinn, ... ihre Nichteinhaltung führt nicht zu einer Sanktion, sondern zur Nichtverständigung."⁴⁶⁴

Wiederum vermerkt **Habermas** Ähnliches, für ihn ist die kognitive Steuerung des eigenen Verhaltens, die in der korrekten Anwendung sprachlicher Regeln und Symbole, der gelingenden Kommunikation, zum Ausdruck kommt und dem epistemischen Selbstverhältnis zuzurechnen ist, nicht mit der Anpassung des eigenen Handelns an die Erwartungen anderer, an normativ generalisierte Verhaltenserwartungen, wie sie im praktischen Selbstverhältnis verankert sind, zu verwechseln.⁴⁶⁵ Innerhalb des praktischen Selbstverhältnisses "erweitert sich die Perspektiven- zur *Rollenübernahme*: Ego übernimmt *Alters normative*, nicht dessen *kognitive* Erwartungen" und im Zuge dessen wandelt sich das »Me«, das Objekt der erinnernden Introspektion, von einer Instanz des *Selbstbewusstseins* zu einer Instanz der *Selbstkontrolle*.

⁴⁶⁴ Tugendhat 1979, S. 265, vgl. ebd. S. 269

⁴⁶⁵ vgl. Habermas 1988, S. 218 f., zum Folgenden und zum Zitat vgl. ebd. S. 219 und S. 230

Letzten Endes – darin stimmen Tugendhat und Habermas überein – sind die Ausführungen Meads zur Ausbildung des Selbst als eines verhaltenspraktisch konstituierten Phänomens durchaus plausibel, dies aber eben unter der Voraussetzung, dass zwischen den verhaltens- oder handlungstheoretischen und den epistemologisch-sprachtheoretischen Seiten seiner Überlegungen scharf getrennt wird. Plausibel ist es also, der inneren Verfassung des Individuums **unter handlungstheoretischen Gesichtspunkten** eine soziale Prägung zuzuschreiben, es als etwas zu betrachten, das sich durch die Adaption an resp. Abgrenzung von normativen Erwartungen der sozialen Umwelt herausbildet.⁴⁶⁶ Doch lässt sich diese Feststellung nicht auf bewusstseinstheoretischer Ebene begründen. Unter ausschließlich handlungstheoretischen Parametern jedoch kommt den Konzeptionen Meads eine große Bedeutung zu – wie u. a. an dem folgenden Zitat von Habermas zu vermerken ist:

"Nur in dem Maße, wie wir in die soziale Umwelt hineinwachsen, konstituieren wir uns als zurechnungsfähig handelnde Individuen und bilden auf dem Wege der Verinnerlichung der sozialen Kontrollen die Fähigkeit aus, selber – aus freien Stücken – den für legitim gehaltenen Erwartungen entweder zu folgen oder gegen sie zu verstoßen."⁴⁶⁷

Was Habermas hier geltend macht, ist die **soziale Prägung des Selbst** – **nicht** aber **die vollständige Determination** der inneren Verfassung einer Person. Dem entspricht Meads Konstruktion des Zusammenspiels von »I« und »Me«, im Zuge dessen das »I« als aktive, handlungsinitiierende Instanz zu den sozialen Vorgaben und Erwartungen, die es im »Me« repräsentiert findet, Stellung bezieht. Habermas und (einer wohlwollenden Lesart) Mead gemäß bildet sich die Identität von Personen also in Prozessen heraus, die wohl unter dem Einfluss der sozialen Umwelt der betroffenen Person stehen, nicht aber ganz und gar von sozialen Faktoren bestimmt sind. **Die Identität von Personen ist wohl sozial geprägt, nicht aber determiniert.** Im Folgenden möchte ich untersuchen, ob und wie dieser Erkenntnis innerhalb der soziologischen und sozialwissenschaftlichen Rezeption der Thesen Meads Rechnung getragen wird, und welchen Einfluss seine Überlegungen generell auf die gegenwärtige soziologische und sozialwissenschaftliche Identitätsforschung haben.

⁴⁶⁶ vgl. Tugendhat 1979, S. 262 und S. 282

⁴⁶⁷ Habermas 1988, S. 220 f.

3.2.3 Sozialwissenschaftliche Rezeption und Kritik

In der soziologischen und sozialwissenschaftlichen Identitätsdebatte stellen die Überlegungen Meads einen wichtigen Bezugspunkt dar. Mead war der Erste, der innerhalb eines handlungstheoretisch ausgerichteten Modells auf die soziale Prägung der inneren Verfassung des Individuums hinwies und den Grundstein für alle rollentheoretischen Auffassungen der Genese und Entwicklung der Identität von Personen legte. Vor ihm hatte **James** mit seinem "stream of consciousness" ein erfahrungstheoretisches Modell des subjektiven Bewusstseins entworfen und dabei die innere Verfassung des Individuums in mehrere Instanzen aufgeteilt.⁴⁶⁸ Mead hingegen sah in der inneren Verfassung des Individuums vor allem das Resultat sozialer Interaktion und hob die gesellschaftliche Prägung des Selbst hervor. So bedeutsam und fortschrittlich diese Überlegungen auch sein mögen, so sehr sei – angesichts der Kritik von Tugendhat und Habermas – auch davor gewarnt, Meads Originalität darauf zurückzuführen, dass er begann,

"den Begriff des Bewußtseins über die Metapher vom Bewußtseinsstrom hinaus mit dem der Handlung zu verknüpfen und ... der Selbstbeziehung des Menschen in radikaler Weise einen kommunikativen Charakter zuzusprechen."⁴⁶⁹

Wer sich – wie hier Hans Joas – die Besonderheit Meads darüber erklärt, dass es Mead gelang, "die **kommunikative Struktur der Selbstbeziehung einer Person**" nachzuweisen und das Selbst als ein strukturell (und nicht inhaltlich-substanziell) verfasstes, kommunikativ verankertes Phänomen zu erläutern, der übersieht, dass Mead bei dem Zusammenschluss handlungs- und bewusstseinstheoretischer Argumentationselemente, der einer solchen Auffassung vom Selbst zugrunde liegt, gerade nicht erfolgreich war. Wie im vergangenen Abschnitt deutlich wurde, hat Mead zwar versucht, die kommunikative Struktur der Beziehung einer Person zu sich selbst aus dem Zusammenspiel von »I« und »Me« abzuleiten. Weil er es jedoch nicht berücksichtigt, dass eine solche kommunikative Struktur sich nur auf der Basis der inneren Verfassung einer Person als einer raumzeitlich persistierenden Einheit

⁴⁶⁸ In seinem 1890 erschienenen Werk "Principles of Psychology" unterscheidet James innerhalb des Bewusstseins eines Individuums – des "total self" – zwei Instanzen, ein "reines Ich", das im Fall der Selbstbetrachtung oder -erkenntnis des Individuums das Subjekt dieser Betrachtung bildet, und das "empirische Selbst", das Objekt dieser Betrachtung. Dieses "empirische Selbst" stellt die "Gesamtsumme" all dessen dar, was zur materiellen, sozialen und geistigen Welt des Individuums gehört, es bildet sozusagen das empirische Erleben der betroffenen Person ab, eben jenen "stream of consciousness", als den James als menschliche Bewusstseinsinstanz verstand.

⁴⁶⁹ Joas 1996, S. 359, vgl. zum folgenden Zitat ebd. S. 363

etablieren lässt, ist er genau an dieser Ableitung gescheitert. Folglich empfiehlt es sich, Mead allein unter handlungspraktischen Parametern zu lesen und nicht als innovativen Bewusstseinstheoretiker.

So jedoch wird er in weiten Teilen der soziologischen und sozialwissenschaftlichen Forschung rezipiert und sein methodischer Ansatz, sprich der **symbolische Interaktionismus**, ist zum leitenden Paradigma der soziologischen Identitätsforschung geworden. Inzwischen stellt nicht nur die soziale Prägung der inneren Verfassung einer Person eine fest etablierte Einsicht dar, innerhalb gegenwärtiger interaktionistischer Ansätze, wie sie z. B. Lothar Krappmann vertritt, argumentiert man sogar schärfer, dass

"das Individuum auf soziale **Beziehungen zu anderen angewiesen** ist, weil es nur in diesen Beziehungen ein "Selbst" aufbauen beziehungsweise "Identität" gewinnen kann."⁴⁷⁰

Folglich geht Krappmann wie auch Mead davon aus, "dass die **Gesellschaft**, das Geflecht interagierender Individuen mit ihren Werten und Normen, genetisch dem Individuum **vorausgeht**." Dabei werden

"(i)m Sozialisationsprozeß ... dem Kind die Fähigkeiten vermittelt, sich erfolgreich an Interaktionen zu beteiligen, und zwar in einer Weise, die nicht nur passive Anpassung, sondern aktive Einflußnahme ist"⁴⁷¹

– die also auf dem Zusammenspiel von »I« und »Me« beruht – also darauf, dass das »I« **aktiv** zu den passiv übernommenen sozialen Vorgaben Stellung nimmt, die das »Me« repräsentiert. Krappmann betrachtet die Identitätsbildung als einen Prozess, der auf **der individuellen Interpretation sozialer Vorgaben** beruht, und hebt die soziale *Prägung, nicht aber Determination oder vollständige Konstituierung* der Identität von Personen hervor:

"Offenbar ist die Identität des Individuums beides zugleich: antizipierte Erwartungen der anderen und eigene Antwort des Individuums."⁴⁷²

⁴⁷⁰ Krappmann 1988, S. 20, Hervorhebung von mir, J. F.; vgl. zu dem folgenden Zitat ebd. S. 21

⁴⁷¹ Krappmann 1988, S. 21

⁴⁷² Krappmann 1988, S. 39; vgl. zu den folgenden Zitaten ebd. S. 42; Krappmann sieht die Auffassung der Identitätsbildung als subjektiver Interpretation sozialer Vorgaben auch bei Goffman bestätigt, vgl. ebd. S. 40 f.

Generell geht Krappmann davon aus, "daß die Übernahme von Erwartungen nicht ausreicht, um an Interaktionen teilzunehmen". Dafür ist vielmehr die subjektive Interpretation des sozialen Geschehens, der sozialen Vorgaben und der Erwartungen anderer unumgänglich. Innerhalb seiner Konzeptionen sucht er also auch die Möglichkeiten des Individuums zu erfassen, "Autonomie gegenüber sozialen Zwängen zu bewahren".⁴⁷³ **Kritisch** merkt Krappmann gegenüber Mead an, dass dieser letzten Endes nicht erläutern könne, worauf die Fähigkeit des »I« beruht, sich gegen die im »Me« übernommenen Erwartungen durchzusetzen.⁴⁷⁴ Daneben vernachlässigt er die Funktion, die das »I« für die Beteiligung des Individuums am sozialen Prozess hat. Bei Mead – so Krappmann – dient das »I« vor allem dazu, "die Unvorhersehbarkeit im "Verhalten des Individuums zu erklären", nicht aber die subjektive Interpretation sozialer Vorgaben zu verdeutlichen. Tatsächlich steht das »I« bei Mead vor allem für die Impulsivität und Spontaneität, die das Verhalten eines Individuums auszeichnen kann, es repräsentiert affektiv zu nennende Handlungsweisen, die sicher nicht auf der Reflexion oder Interpretation der Handlungsumstände beruhen:

"Man hat das »I« nie völlig im Griff. Manchmal kann einem eine andere Person etwas über die eigene Person sagen, dessen man sich nicht bewußt war. Man ist sich seiner selbst nie sicher und wird durch das eigene Verhalten genauso überrascht wie andere Menschen."⁴⁷⁵

So verstanden, kann anhand des »I« nicht deutlich werden, dass sich ein Individuum bewusst von sozialen Vorgaben abgrenzt, dass es die Erwartungen, mit denen es sich konfrontiert sieht, reflektiert, sie mit den eigenen Wünschen und Bedürfnissen abgleicht und zwischen beiden vermittelt. Dies hingegen, die Ausbalancierung sozialer Erwartungen, Normen und Vorgaben einerseits und individueller Wünsche, Ziele und Bedürfnisse andererseits macht den Kern der Konzeptionen Krappmanns

⁴⁷³ Krappmann 1988, S. 12; auch Lohauß argumentiert, dass das Selbst mehr ist "als das passive Übernehmen der Haltungen anderer, es erfordert eine aktive Integrationsleistung. Das Selbst ist ... das je spezifische Muster, das der einzelne aus der Vielzahl der Haltungen anderer bildet. Es ist somit zugleich gesellschaftlich bedingt und unverwechselbar." vgl. Lohauß 1995, S. 16; gegen psychoanalytisch geprägte Ansätze argumentiert Krappmann, dass die Identität von Personen dort zu stark mit festen Identifikationen, stabilen Selbstbildern und "eingedruckten Identitätsthemen" gleichgesetzt wird und sich nicht an der Fähigkeit des Individuums zur kreativen, situativ angemessenen Selbstpräsentation orientiert: "Diese die Identität des Individuums scheinbar stabilisierenden Ansätze erlauben fast nur noch, Anpassungsvorgänge zu untersuchen. Sie übersehen das Potential des Individuums, sich gegen die Anforderungen der sozialen Umwelt zur Wehr zu setzen." Krappmann 1988, S. 19

⁴⁷⁴ vgl. Krappmann 1988, S. 21, zum Folgenden und zum Zitat ebd. S. 22

⁴⁷⁵ Mead 1973, S. 248, vgl. auch Joas 1996, S. 363

aus.⁴⁷⁶ Für ihn stellt die **Identität einer Person** eine **Balance** dar, die das Individuum in Prozessen sozialer Interaktion aufrechtzuerhalten und immer neu zu erbringen hat: Einerseits ist von ihm Anpassung an seine soziale Umwelt gefordert, andererseits hat es eigene Vorstellungen und Handlungsziele, versteht sich als eigenständiges, nicht sozial determiniertes, sondern autonom handelndes Wesen. Für dieses Konzept einer balancierten oder balancierenden Identität reicht die Figur des »I«, wie Mead sie vorstellt, nicht aus, lassen sich nicht "Spontanität und Kreativität als autonome persönliche Kräfte der Abwehr sozialer Determinierung ... postulieren", können Autonomie und Anpassung als Modi sozialen Handelns und Pole der Identitätsentwicklung nicht auf die Dichotomie "Impuls vs. Kontrolle" reduziert werden.

Es ist vielmehr davon auszugehen, dass das »Me« dem »I« bestimmte **Möglichkeiten eröffnet**, sich als »I« auszudrücken. Dabei "gibt es jedoch für das »I« keinen anderen Weg als über das »Me«, um sich in seiner Besonderheit verständlich zu machen"⁴⁷⁷ – kann das Individuum seine Autonomie und Individualität nur *in* sozialen Vorgaben äußern, durch seine individuelle Wahl, sich diesen Vorgaben zu beugen oder sich von ihnen zu distanzieren. Für Krappmann schöpft ein Individuum seine Individualität und Autonomie aus der Art und Weise, wie es mit sozialen Erwartungen und Normen umgeht, "(d)ie Besonderheit eines Individuums, seine Individualität, bezieht das Individuum aus der Art, wie es balanciert." Vor dem Hintergrund dieses Verständnisses der Identität von Personen als einer Balance vermerkt Krappmann Mead gegenüber kritisch, dass bei ihm unklar bleibt, wie Integration von sozialen Normen und Erwartungen als *aktiver* Modus des Handelns und der Identitätsentwicklung vonstatten geht, als Modus, der nicht durch passive Hinnahme und Adaption von sozialen Mustern gekennzeichnet ist, sondern durch aktive Reflexion, Interpretation und Auseinandersetzung.⁴⁷⁸

Wie Krappmann, so kritisiert auch Peter **Lohauß**, dass Mead nicht im Einzelnen darlegt, wie »Me« und »I« miteinander interagieren, wie genau sich eine Person aus der Position des »I« heraus von den sozialen Normen, Erwartungen und Prägungen

⁴⁷⁶ vgl. zum folgenden Krappmann 1988, Kapitel 1, insbes. S. 56, S. 68 und S. 79; zum folgenden Zitat ebd. S. 68

⁴⁷⁷ Krappmann 1988, S. 59, vgl. zum folgenden Zitat ebd. S. 79

⁴⁷⁸ Widersprüchlich ist bei Mead weiter, dass das »I« einerseits für eigene Spontaneität, Affektivität und Impulsivität stehen soll, andererseits "in gewissen Sinn" das ist, "womit wir uns identifizieren" (Mead 1973, S. 218), der Pol des bewussten Handelns, aus dem man sich u. a. an seine vergangenen Erlebnisse und Erfahrungen erinnern kann.

distanziert, denen gegenüber sie dem »Me« als "generalisiertem Anderen" ausgesetzt ist oder die sie in Form des »Me« internalisiert hat.⁴⁷⁹ Genauso wenig – so Lohauß weiter – hat Mead die möglichen und notwendigen Spannungen zwischen dem »I« und dem »Me« untersucht, die aus der Eigenständigkeit des »I« hervorgehen.⁴⁸⁰ Wenn man das »I« als eigenständige Instanz betrachte, dann sei es hinsichtlich der Bestimmungen des »Me« wenig glaubwürdig, dass die Haltungen des "verallgemeinerten Anderen" im Alltagsleben, beim Vollzug **alltäglicher Handlungen und Routinen**, immer im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen. Plausibler scheint es Lohauß, davon auszugehen,

"daß die Haltungen des verallgemeinerten Anderen einen (Gefühls)Hintergrund bilden, vor dem die Alltagshandlungen mehr oder weniger gewohnheitsmäßig ablaufen oder indem sie unbewußt eingebettet sind."⁴⁸¹

Bei dieser Annahme allerdings stellt sich wieder die Frage, wie dieser Hintergrund genau die Handlungen der Person bestimmt, wie genau das »I« als aktives Handlungsprinzip vor diesem Hintergrund genau agiert und seine Bestimmungen aufnimmt. Anhand der Kritik von Krappmann und Lohauß zeigt sich dasselbe Problem, auf das ich schon im vergangenen Abschnitt kurz hingewiesen habe: Bei Mead selbst bleibt generell offen, wie es dem »I« möglich sein soll, auf die Ausbildung des Selbst **einen Einfluss auszuüben**, resp. wie es überhaupt in das Selbst, in die innere Verfassung eines Individuums **eingebunden** ist. Auch unter handlungs- und verhaltenstheoretischen Parametern ist also das »Me« dem »I« immer schon vorausgesetzt, die soziale Prägung des Selbst dem »I« als aktiver Handlungsinstanz und Bestandteil des Selbst gegenüber immer schon vorgängig. Krappmann erläutert:

"Der nicht voll geklärte Status des »I« hängt damit zusammen, daß Mead die Integration des Individuums ... durch die Einheit des sozialen Prozesses, vermittelt über die Verinnerlichung des

⁴⁷⁹ vgl. zum Folgenden Lohauß 1995, S. 18 f.

⁴⁸⁰ Lohauß 1995 vermutet ebd. S. 18, dass »I« und »Me« in ähnlicher Spannung zueinander stehen wie "Ich" und "Über-Ich" in der freudschen Konzeption. Dies ist jedoch insofern verfehlt, als das "Ich" bei Freud eine Instanz ist, die Anteile des "Über-Ich", der Moral- und Gewissensinstanz, die hier dem »Me« entsprechen würde, und des "Es", den triebhaften und unkontrolliert gefühlsmäßigen Anteilen der psychischen Verfassung einer Person, ineinander und miteinander integriert. Bei Mead gibt es für das "Es" keine Entsprechung, die impulsiven Gefühlsmomente finden sich vielmehr – wie gerade deutlich wurde – im »I« selbst repräsentiert

⁴⁸¹ Lohauß 1995, S. 18

"verallgemeinerten Anderen" verbürgt sieht und nicht durch die interpretatorische Kraft eines Ich, das sich gegen divergente Anforderungen eines inhomogenen sozialen Prozesses behauptet."⁴⁸²

Trotz der eingehenden Kritik, die die Ideen Meads durch den gegenwärtigen symbolischen Interaktionismus erfahren, ist der Einfluss Meads auf die aktuelle Diskussion nicht zu unterschätzen. Im Folgenden möchte ich einige Modelle zur Erklärung individueller Identitätsbildungs- und -veränderungsvorgänge vorstellen, die sich in der Nachfolge Meads herausgebildet haben. Zunächst werde ich auf einige Modelle eingehen, die die Identität einer Person als Zusammensetzung einiger oder mehrerer Teilidentitäten erläutern. Anschließend möchte ich ein wenig genauer auf die Thesen Lothar Krappmanns eingehen, sie und ihre Implikationen prüfen und untersuchen, inwieweit sich die bei Mead festgestellten Schwierigkeiten bei Krappmann und im gegenwärtigen Interaktionismus fortsetzen. Zum Abschluss der Auseinandersetzung mit Mead und dem symbolischen Interaktionismus werde ich die wichtigsten Ergebnisse zusammenfassen.

⁴⁸² Krappmann 1988, S. 22; weiter merkt Krappmann ebd. kritisch an, dass bei Mead die biografische Perspektive nicht genügend beachtet werde

3.3 Identitätsmodelle in der Nachfolge Meads

Ausgangspunkt für Krappmanns Überlegungen sind weniger die behavioristischen Seiten Meads und des interaktionistischen Paradigmas, als vielmehr der symbolische Charakter menschlicher Interaktion, der Meads Überlegungen von Grund auf prägt. Insofern erfährt die Tatsache, dass das Individuum zum Aufbau und zur Aufrechterhaltung seiner Identität wesentlich auf die Möglichkeit verbaler Kommunikation angewiesen ist, bei Krappmann eine besondere Betonung:

"Alle Gegenstände, Strukturen, Personen und Verhaltensweisen erhalten durch gemeinsame Interpretationen soziale Bedeutungen Auf dieser Grundlage begreift der Interaktionismus soziales Handeln – zum Beispiel Rollenhandeln – stets als intentional, nämlich als Bemühung, einen Sinngehalt zu verwirklichen."⁴⁸³

Auch adaptiert Krappmann von Mead die Auffassung, die **innere Verfassung** einzelner Individuen und die Verfassung des **sozialen Geschehens** als Ganzen würden in struktureller Hinsicht **übereinstimmen**. Bei Mead heißt es:

"Die Einheit und Struktur der kompletten Identität spiegelt die Einheit und Struktur des gesellschaftlichen Prozesses im Ganzen. Jede der elementaren Identitäten, aus denen er gebildet wird, spiegelt die Einheit und Struktur eines der verschiedenen Aspekte dieses Prozesses, in den der Einzelne eingeschaltet ist. Mit anderen Worten, die verschiedenen elementaren Identitäten, die eine vollständige Identität konstituieren oder zu ihr organisiert werden, sind verschiedene Aspekte der Struktur dieser vollständigen Identität, die den verschiedenen Aspekten des gesellschaftlichen Prozesses als Ganzen entsprechen. Die Struktur der vollständigen Identität ist somit eine Spiegelung des vollständigen gesellschaftlichen Prozesses. Die Organisation und Vereinheitlichung einer gesellschaftlichen Gruppe ist mit der Organisation und Vereinheitlichung einer jeden Identität identisch, die sich aus dem gesellschaftlichen Prozeß heraus entwickelt, in den diese Gruppe eingeschaltet ist oder den sie ablaufen läßt."⁴⁸⁴

Krappmann sieht in der **analogen Konstitution von Individuum und Gesellschaft** einen großen **methodischen Vorteil**: Mit ihrer Hilfe kann es in seinen Augen gelingen, "die psychische Struktur eines Individuums als die innere Reproduktion eines sozialen Systems zu begreifen" und zu untersuchen,

⁴⁸³ Krappmann 1988, S. 21, vgl. ebd. S. 12 und S. 39 f.

⁴⁸⁴ Mead 1973, S. 186 vgl. ebd. S. 197, S. 222; vgl. ebd. S. 206: "Es kann keine scharfe Trennlinie zwischen unserem eigenen "Selbst" und dem "Selbst" anderer Menschen gezogen werden, da unser eigenes "Selbst" nur soweit existiert und als solches in unsere Erfahrung eintritt, wie die "Selbste" anderer Menschen existieren und als solche ebenfalls in unsere Erfahrung eintreten."

"ob auch den Fähigkeiten, die das Individuum instand setzen, die normativen Anforderungen des sozialen Systems zu transzendieren (sprich in seinem Verhalten von den sozialen Vorgaben und Normen abzuweichen, J. F.), ein Strukturproblem auf Seiten des sozialen Systems entspricht."⁴⁸⁵

Gegen diese Forschungs- und Argumentationsziele ist zunächst nichts einzuwenden, doch können sie zu einer Auffassung der Identität von Personen verleiten, bei der sich wiederholt (dieses Mal allein unter handlungs- und verhaltenstheoretischen Gesichtspunkten) die Frage stellt, wie und im Bezug worauf sich die **einheitliche Verfassung einer Person über Raum und Zeit** hinweg erläutern lässt. Der Zusammenhang ist Folgender: Krappmann und der Interaktionismus betrachten das soziale Geschehen als einen offenen dynamischen Prozess, der keine Einheit bildet, sondern aus unterschiedlichen Interaktionssituationen resp. Handlungskontexten besteht.⁴⁸⁶ Innerhalb dieser situativ divergierenden Kontexte bildet sich durch die soziale Interaktion die Identität einer Person heraus. Im Zuge der sozialen Interaktion sieht sich der Einzelne mit unterschiedlichsten ggf. widersprüchlichen Erwartungen konfrontiert, die er mit den eigenen Wünschen und Bedürfnissen zu vermitteln und in seinem Verhalten zu berücksichtigen hat, um am sozialen Prozess teilzunehmen. Damit er sich als die Person, die er ist, präsentieren und die eigene Identität aufrechterhalten und stabilisieren kann, muss der Einzelne sich den unterschiedlichen Erwartungen fügen oder sich von ihnen abgrenzen. Folglich hat er immer wieder deutlich zu machen,

"daß er je nach Interaktion (sprich nach Handlungskontext, J. F.) verschieden auftreten kann und daß seine Identität widersprüchliche, logisch oft nicht miteinander zu vereinbarende Elemente enthält."⁴⁸⁷

Entsprechend – so schließt Krappmann – kann die Identität einer Person jeweils nur **situativ** bestimmt werden: "Man besitzt Identität immer nur in bestimmten Situationen und unter anderen, die sie anerkennen" – und genau dies ist aus philosophischer Perspektive betrachtet sehr problematisch. Hier treten dieselben schwierigen Punkte hervor, die im vergangenen Abschnitt anhand der Kritik von Tugendhat und Habermas deutlich wurden: Wie Mead selbst, so lässt auch in seiner Nachfolge der gegenwärtige Interaktionismus – zumindest Krappmanns – die Berücksichtigung der Einheitlichkeit und Kontinuität vermissen, die eine Person und

⁴⁸⁵ Krappmann 1988, S. 23; darüber eröffnet der interaktionistische Ansatz in Krappmann ebd. zufolge "einen Zugang zu einer Theorie der Sozialisation, die analysiert, welche sozialen "Mechanismen" die Genese bestimmter psychischer Strukturen bewirken."

⁴⁸⁶ vgl. Krappmann 1988, S. 49, vgl. zum Folgenden ebd. S. 21

⁴⁸⁷ Krappmann 1988, S. 48, vgl. zum folgenden Zitat ebd. S. 35

ihre innere Verfassung auszeichnen müssen, damit von der *Identität* von Personen die Rede sein kann. Krappmann verweist u. a. auf Mead, der an einigen Stellen davon spricht, dass der Einzelne mehrere »Mes« oder "Selbste" in sich vereint, die je nach Handlungskontext aktiviert werden:

"Wir haben viele verschiedene Beziehungen zu verschiedenen Menschen. Für den einen Menschen bedeuten wir dieses, für den anderen jenes ... Wir spalten uns in verschiedenste Selbste auf, wenn wir zu unseren Bekannten sprechen. Mit dem einen diskutieren wir Politik, mit dem anderen Religion. Es gibt verschiedenste Selbste, die den verschiedensten gesellschaftlichen Reaktionen entsprechen."⁴⁸⁸

Deutlich wird hier, dass auch eine bloß handlungs- und verhaltenstheoretisch motivierte Rezeption von Meads Thesen vor dem **Problem** steht, **die Kontinuität und Einheitlichkeit** zu gewährleisten, die die innere Verfassung einer Person auszeichnen muss, um jene Einheit eines Individuums über Raum und Zeit hinweg verständlich zu machen, die zur sinnvollen Anwendung des Identitätsbegriffs auf Personen notwendig ist. Besonders betroffen sind hier zum einen alle **rollentheoretischen Konzeptionen**, denen gemäß das Individuum in verschiedenen Interaktionskontexten divergente Rollen übernimmt, die nicht zwingend zueinander passen müssen. Es würde hier den Rahmen sprengen, genauer auf diese Konzeptionen einzugehen,⁴⁸⁹ generell stellt sich bei ihnen die Frage, wie und mit Rekurs auf welche Figur oder welches Argument der Zusammenschluss der Rollen, sprich das Individuum als ein einziges, raumzeitlich persistierendes Wesen zu verstehen ist.

Zum anderen belangt die Frage nach der Einheit und Kontinuität der Person die Konzeptionen jener Sozialwissenschaftler, die im Anschluss an Meads Begriff des Selbst als eines Zusammenspiels von »I« und »Me« dazu übergegangen sind, die innere **Verfassung einer Person zu unterteilen** und dabei die "persönliche", "individuelle", "soziale", "kollektive" oder "Ich-Identität" einer Person auf je verschiedene Arten miteinander zu kontrastieren. Prominentes Beispiel einer solchen Aufteilung in verschiedene Identitäten sind die Thesen von **Erving Goffman**. Goffman unterscheidet zwischen dreierlei: zwischen *erstens* der "persönlichen Identität" eines Individuums, die er an "positiven Kennzeichen" resp.

⁴⁸⁸ Mead 1973, S. 184; hier zeigt sich wieder James' Einfluss, für James gibt es so viele "social selves" wie Individuen, denen der Einzelne gegenübertritt: "Properly speaking, a man has as many social selves as there are individuals who recognize him." James, William: *The principles of Psychology*, Bd. 1, New York 1950, S. 294, zitiert nach Esser 2001, S. 338

⁴⁸⁹ vgl. zu verschiedenen Rollenkonzepten Krappmann 1988, Kapitel 3, S. 97–131

"Identitätsaufhängern" wie z. B. dem Namen, dem Gesicht, der Gestalt oder dem Pass und der "einzigartige(n) Kombination von Daten der Lebensgeschichte"⁴⁹⁰ festmacht, *zweitens* seiner "sozialen Identität", die auf der Zuschreibung von Attributen und Eigenschaften durch andere Personen und öffentliche Institutionen beruht, die sich auf den Beruf oder den sozialen Status des betreffenden Individuums beziehen und die seine "Kategorisierung" und den Umgang mit ihm erleichtern, und *drittens* der "Ich-Identität" des Individuums, dem

"subjektive(n) Empfinden seiner eigenen Situation und seiner eigenen Kontinuität und Eigenart, (die, J.F.) ... ein Individuum allmählich als Resultat seiner verschiedenen sozialen Erfahrungen erwirbt."⁴⁹¹

Gertrud Nunner-Winkler greift diese Differenzierung auf und variiert sie ein wenig. Ihr gemäß bezieht sich Goffmans "persönliche Identität", die dieser selbst auch als "Identifizierung im kriminologischen, nicht im psychologischen Sinn" bezeichnet, auf die numerische Identität einer Person,⁴⁹² denn

"(h)ierbei geht es um die Zuweisung einer 'legalisierten, juristischen Papieridentität' an eine Person von außen, die für jedermann jederzeit im Prinzip möglich ist."⁴⁹³

Von der so begründeten numerischen Identität differenziert Nunner-Winkler *einerseits* die "qualitative Selbstidentifikation einer Person" oder "qualitative Selbstidentifizierung", wie sie der "Ich-Identität" zugrunde liegt, und *andererseits* die "generische Fremdidifizierung", die in der "sozialen Identität" einer Person zum Ausdruck kommt. Nunner-Winkler erläutert die Plausibilität dieser Aufteilung mit dem Hinweis, dass für eine Identitätszuschreibung aus der Außenperspektive Dritter heraus, zu der die "persönliche" und die "soziale" Identität zu rechnen sind, andere "Kriterien" gelten als für die subjektive Identitätserfahrung.⁴⁹⁴ Weder Goffman noch Nunner-Winkler äußern sich hingegen zu der Frage, wie die verschiedenen "Identitäten" einer Person als "Identitäten" *einer* Person zusammenhängen, wie innen-

⁴⁹⁰ vgl. Goffman 1967, S. 74, vgl. zum Folgenden ebd. S. 9 f.

⁴⁹¹ Goffman 1967, S. 132, vgl. zum folgenden Zitat ebd. S. 67

⁴⁹² vgl. Nunner-Winkler 1983, S. 163

⁴⁹³ Nunner-Winkler 1983, S. 163, zum Folgenden vgl. ebd. S. 162–164

⁴⁹⁴ vgl. Nunner-Winkler 1983, S. 161, vgl. auch dies. 1988, S. 249; demgegenüber ist einzuwenden, dass (wie u. a. im Kapitel 1.3 der vorliegenden Arbeit deutlich wurde) die subjektive Selbstidentifizierung über Raum und Zeit hinweg kriterienlos vonstatten geht. Auch macht es keinen Sinn, die Zuschreibung von qualitativen (Identitäts)Prädikaten überhaupt durch die Anwendung von Kriterien zu erläutern, Eigenschaften werden zugeschrieben, und Zuschreibungen können zutreffen oder nicht, doch lassen sie sich nicht durch den Rekurs auf bestimmte "Kriterien" rechtfertigen, sondern nur durch den Verweis auf weitere Eigenschaften oder Merkmale der betroffenen Entität, die die Zuschreibung der betreffenden Eigenschaft aus Gründen der Konsistenz oder Kohärenz nahe legt

und außenperspektivischer Blick zusammenkommen. Sie lassen offen, welches die verschiedenen "Identitäten" **einende oder vereinheitlichende Prinzip oder Moment** diesen zugrunde liegt, um der Einheit, die eine Person über Raum und Zeit bildet, Rechnung zu tragen.⁴⁹⁵ Nicht anders verhält es sich bei vielen etablierten und aktuellen soziologische Entwürfe unterschiedlicher Teilidentitäten, die mitunter von beeindruckender Differenziertheit sind.⁴⁹⁶

Besonders beliebt ist die Aufteilung in verschiedene Identitäten einer Person in den **Kulturwissenschaften**, was unter anderem darauf zurückzuführen ist, dass man sich dort vor allem mit Fragen der **kollektiven Identität** beschäftigt, mit Fragen also, die die Inhalte betreffen, welche das kollektive Selbstverständnis religiöser, nationaler, geographischer, kultureller u. a. Gruppierungen – d. h. ihre "Identität" – prägen. Diese Inhalte können für das Selbstverständnis einzelner Gruppenmitglieder von großer Wichtigkeit sein, sie können Identifikationsmuster bilden, werden als partikulare oder "Teilidentitäten" verstanden. Analog zum Rollenkonzept geht man von der Vorstellung aus, dass die Identität des Einzelnen eine Summe dieser "Teilidentitäten" darstellt.⁴⁹⁷ Wie kaum anders zu erwarten, bleibt dabei die Frage nach dem einenden Prinzip oder Moment, das die verschiedenen "Teilidentitäten" bündelt und sie mit der "persönlichen", "personalen" oder "individuellen" Identität

⁴⁹⁵ Daneben zeigt sich an den Überlegungen Nunner-Winklers in beispielhafter Weise, dass und auf welcher mitunter verwirrende Weise man in den Sozialwissenschaften auf philosophische, logisch-semantische Unterscheidungen zurückgreift, um damit den eigenen Erläuterungen zur "Klarheit" zu verhelfen

⁴⁹⁶ So hat z. B. der Soziologe Hartmut Esser 2001, S. 336 und ebd. S. 341–345 ein beeindruckend hoch differenziertes Schema der Identität von Personen entwickelt, dem zufolge die Identität einer Person zunächst aus drei grundsätzlichen Dimensionen oder Komponenten besteht, der "sozialen Identität" (ihr entspricht Meads »Me«), der "personalen Identität" (Meads »I«) und der "Ich-Identität" (die Meads Selbst abbilden soll). Innerhalb der sozialen und der personalen Identität führt Esser weitere Differenzierungen ein, deren Pole je unterschiedlich motivierte Arten des Handelns und Verhaltens und verschiedene Situationen repräsentieren. Offen lässt er hingegen, wie die Einheit all dieser Identitäten und Unter-Identitäten zustande kommt und auch was die Aufteilung in verschiedene Identitäten generell motiviert und überhaupt begründet.

⁴⁹⁷ Zur inhaltlichen Beschreibung der Selbstverständnisse einzelner Individuen können die kulturwissenschaftlichen Hinweise sehr fruchtbar sein. Doch liegt der Ausgangspunkt dabei i. d. R. in der Beschreibungen kollektiver Phänomene, sozialer und kultureller Strukturen und Inhalte, die die äußeren Bedingungen subjektiver Identitätsentwicklung bilden. Wenn – was nicht selten geschieht – von diesen *äußeren* Bedingungen her auf die *interne* Verfassung von Personen und ihrer Identität geschlossen wird, kann es zu irritierenden Verzerrungen in der Gegenstandsbeschreibung kommen. Diese Verzerrungen sind partiell darauf zurückzuführen, dass Konzepte und Begriffe der sozialwissenschaftlichen und psychologischen Forschung (wie z. B. der der "multiplen Identität" oder der des modernen "Selbst" oder "Ich") als Schlagwörter oder Metaphern übernommen werden, um auf die Besonderheiten der innere Verfassung von Individuen hinzuweisen. Übersehen wird dabei oft, dass sich diese Besonderheiten aus *erstens* der Beschreibung und Reflexion, der *diskursiven* Aufarbeitung also, von *zweitens* gesamtgesellschaftlichen, *kollektiven* sozialen und kulturellen Phänomenen ergeben. Mitunter liegen den kulturwissenschaftlichen Äußerungen zur Identität von Personen also weder *empirische* Untersuchungen zugrunde noch Merkmale, die direkt aus der Beschreibung der Lebensverläufe und -umstände *einzelner Individuen* stammen. Weil es deshalb eben

der betroffenen Personen verbindet, offen. Dennoch möchte ich kurz zwei Beispiele anführen, auch um deutlich zu machen, wie uneinheitlich und verwirrend die Darlegungen gerade dann sein können, wenn auch auf die individuelle Identität einzelner Gruppenmitglieder Bezug genommen wird.

So gilt es gemäß **Aleida Assmann** drei "Ebenen" der Identität von Personen zu unterscheiden: Die erste, die sie als "Identität der Person im bürokratisch-kriminalistischen Sinn"⁴⁹⁸ bezeichnet, rekurriert auf "jenes Ensemble von Daten, das in den staatlichen Ausweispapieren die Funktion der persönlichen Kennzeichnung übernimmt." Die zweite Ebene ist die der "soziale(n) Identität, die über die Integration biographischer Erfahrungen und die Konfiguration sozialer Vernetzungen entsteht." Von diesen beiden Ebenen muss des Weiteren der "privatbiographische Raum der Selbstfindung und Sinnorientierung, für den Institutionen wie die Kirche, Kunst oder Psychotherapie Orientierungen anbieten", abgegrenzt werden sowie viertens das "Problem der Identität in seiner metaphysischen Gestalt." **Jan Assmanns** Terminologie ist ein wenig anders gelagert, er unterscheidet zunächst einmal zwischen der "kollektiven" oder "Wir-Identität der Gruppe" und der "Ich-Identität des Individuums", wobei er unter der "Wir-Identität" das Bild versteht, "das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren."⁴⁹⁹ Innerhalb der "Ich-Identität" differenziert J. Assmann weiter zwischen "individueller" und "personaler Identität", ohne jedoch anzugeben, was diese verschiedenen "Teilidentitäten" eint.

"Individuelle Identität ist das im Bewußtsein des Einzelnen aufgebaute und durchgehaltene Bild der ihn von allen ("signifikanten") Anderen unterscheidenden Einzelzüge, das am Leitfaden des Leibs entwickelte Bewußtsein seines irreduziblen Eigenseins, seiner Unverwechselbarkeit und Unersetzbarkeit. *Personale Identität* ist demgegenüber der Inbegriff aller dem Einzelnen durch Eingliederung in spezifische Konstellationen des Sozialgefüges zukommenden Rollen, Eigenschaften und Kompetenzen."⁵⁰⁰

Die wichtigste Frage, die all diese vorgestellten Konzeptionen belangt, ist die nach den Möglichkeiten und der Art und Weise, wie jeweils die verschiedenen Teilidentitäten oder Dimensionen der Identität von Personen miteinander verbunden

zu verwirrenden Verzerrungen kommen kann, werde ich mich im Verlauf dieser Arbeit nicht weiter explizit mit kulturwissenschaftlichen Theorien zur Identität von Personen beschäftigen.

⁴⁹⁸ Assmann, A. 1993, S. 238, vgl. zu den folgenden Zitaten ebd. S. 238–240

⁴⁹⁹ Assmann, J. 1992, S. 132

⁵⁰⁰ Assmann, J. 1992, S. 131 f.

sind. Bei keinem der dargestellten Ansätze wird erläutert, wie die betreffende Person, die sozusagen verschiedene "Identitäten" in sich vereint, sich eben als **Einheit dieser "Identitäten"** darstellen kann und verstehen lässt, als über Raum und Zeit kohärent und kontinuierlich strukturiertes Handlungssubjekt. Obwohl eine Person unterschiedliche und verschieden motivierte Arten des sozialen Handelns an den Tag legen kann, unterschiedliche Rollen übernehmen und sich auf verschiedenste Art verhalten kann, so müssen diese Arten und Weisen des Handelns und Verhaltens doch eine gewisse **Kohärenz** und **Kontinuität** aufweisen, muss die Person in ihnen als einheitliches Handlungssubjekt erscheinen, das in seinem Handeln eine gewisse Kontinuität wahrt – sonst könnte gar nicht von den verschiedenen Rollen oder Verhaltensweisen *einer, sprich derselben* Person die Rede sein, könnte nicht ihre **Identität** Thema der Untersuchung sein. In keinem der hier vorgestellten sozial- und kulturwissenschaftlichen Ansätze wird dies berücksichtigt. Demgegenüber wurde im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit wiederholt deutlich, dass ein Individuum sowohl in **bewusstseinstheoretischer** Hinsicht als auch aus Gründen der **praktischen Philosophie** heraus eine Einheit bildet und als eine solche Einheit durch die wissenschaftliche Theorie verständlich gemacht werden muss. Daneben zeigt sich im ersten Teil der vorliegenden Arbeit, dass dieser Gedanke der Einheit eines Individuums auch seiner Bezeichnung als "**Person**" zugrunde liegt: Ein Wesen muss, will es Person genannt werden, über ein einheitliches, kontinuierlich und kohärent strukturiertes Netz von übergreifenden Handlungsorientierungen und höherstufigen Gründen verfügen, an denen es sein Tun und Unterlassen ausrichtet.

Nun könnte man argumentieren, dass diese Überlegungen zum Personenbegriff nicht zum wissenschaftlichen Programm der Sozialwissenschaften gehören. Doch auch, wenn man die Implikationen außer Acht lässt, die sich von philosophischer Seite her mit dem Ausdruck "Person" verbinden, muss bedacht werden, dass die umstandslose Differenzierung der Identität eines Individuums oder menschlichen Wesens nur dann funktioniert, wenn dabei berücksichtigt wird, dass die verschiedenen "Teilidentitäten" Teilidentitäten *eines* Individuums oder *eines* menschlichen Wesens bilden. Auch unabhängig von den philosophischen Implikationen des Personenbegriffs werden soziologische und sozialwissenschaftliche Untersuchungen zur Identität von Personen sehr anfällig für Kritik, wenn sie der Einheit, die ein Individuum über Raum und Zeit bildet, keinerlei Rechnung tragen.

Anders als die oben genannten Theoretiker(innen) versucht Krappmann, diese **Einheit des Individuums** über seine verschiedenen Rollen, Handlungsarten und Verhaltensorientierungen hinweg zu **berücksichtigen**. Für ihn tritt der Einzelne nicht als unbekanntes und geschichtsloses Wesen in die jeweiligen sozialen Handlungssituationen ein. Er bringt vielmehr mit seinem Verhalten in der jeweiligen Situation zum Ausdruck, dass er in der Vergangenheit an zahlreichen anderen sozialen Interaktionen beteiligt war und auch in der Gegenwart je nach Kontext unterschiedlich, z. B. in anderen Rollen, zu handeln vermag. Für Krappmann stellt die Identität einer Person

"eine immer wieder neue Verknüpfung früherer und anderer Interaktionsbeteiligungen des Individuums mit den Erwartungen und Bedürfnissen, die in der aktuellen Situation auftreten, dar."⁵⁰¹

Die Kontinuität und Kohärenz der eigenen Person vermittelt der Einzelne dabei seinen Interaktionspartnern, indem er sich ihnen gegenüber als das Subjekt seiner verschiedenen Handlungen, den Träger seiner unterschiedlichen, situativ divergierenden Merkmale und Rollen, erläutert. Soweit der Einzelne seinen Interaktionspartnern die Motive und Gründe für sein gegenwärtiges und vergangenes Handeln darlegt, ihnen deutlich macht, warum er sich gewissen Erwartungen fügt(e) und anderen nicht, warum er welche Regeln und Normen akzeptiert(e) und andere nicht, präsentiert er sich den anderen gegenüber als eine Person, die eben ihre verschiedenen Orientierungen, Bestimmungen und Rollen in sich vereint und dadurch als kontinuierlich existierendes und kohärent strukturiertes Wesen erkennbar wird. Die eigene Kontinuität und Kohärenz beweist ein Individuum also durch Erläuterungen seines Verhaltens – Erläuterungen, "die seine Partner akzeptieren oder zurückweisen können." Auch hier zeigt sich, dass die Identität einer Person eine **Balance** darstellt; das Individuum muss bei seinem Verhalten einerseits divergierende Erwartungen berücksichtigen und andererseits dennoch Kohärenz und Kontinuität behaupten, die Erfahrungen und Erlebnisse aus der eigenen Vergangenheit und aus anderen Handlungssituationen in den aktuellen Interaktionskontext integrieren. Dabei kommt Krappmann gemäß der **Biografie** einer Person eine besondere Rolle zu:

⁵⁰¹ Krappmann 1988, S. 9, vgl. zum Folgenden ebd. S. 51 und S. 56, zum Zitat S. 51

"Eine Biographie wird dann die Beteiligung der Person an der gegenwärtigen Interaktion unterstützen, wenn sie vergangene Ereignisse ... in einer Weise integriert, die sie ... als nützlich für die Interaktion erscheinen lassen."⁵⁰²

Unter anderem dient die Integration biografischer Ereignisse dazu, den Horizont der an die Person gestellten Erwartungen zu begrenzen. Auch vermittelt die Biografie eines Individuums seine **Einzigkeit**, "denn seine Lebensgeschichte wird anders gesehen als die aller anderen Individuen". Mit Bezug auf diese Einzigartigkeit kann ein Individuum auch erklären, warum es gewissen sozialen Erwartungen nicht entsprechen kann oder möchte. Zugleich repräsentiert die Biografie die **Kontinuität** einer Person, da eine Biografie "voraussetzt, daß die Ereignisse im Ablauf eines Lebens zu einer Lebensgeschichte integriert werden können." Insgesamt ist das interaktive Präsentieren, Aufrechterhalten und Verändern der eigenen Identität, das Ausbalancieren von divergierenden sozialen Vorgaben einerseits und eigenen Wünsche, Ziele und Bedürfnisse, kontinuierlichen Handlungsorientierungen und kontextinvarianten Selbstverständlichkeiten andererseits

"ein in jeder Situation angesichts neuer Erwartungen und im Hinblick auf die jeweils unterschiedliche Identität von Handlungs- und Gesprächspartnern zu leistender kreativer Akt. Er schafft etwas noch nicht dagewesenes, nämlich die Aufarbeitung der Lebensgeschichte des Individuums für die aktuelle Situation."⁵⁰³

Mit diesen Überlegungen leistet Krappmann einen ersten Beitrag zur Erläuterung eines praktischen philosophischen Verständnisses der Identität von Personen. Er macht deutlich, dass und wie die Handlungsorientierungen zweiter Ordnung, in Bezug auf welche ein Individuum beurteilt, welchen sozialen Vorgaben es sich beugen muss oder möchte und welchen nicht, in die soziale Interaktion hineinspielen, die Prozessen der Identitätsbildung und -veränderung zugrunde liegt. Was er hingegen vermissen lässt, ist die Betonung der Tatsache, dass zur Wahrung von dieser Kontinuität und Kohärenz, auf der die Entscheidungen für oder gegen bestimmte sozial vorgegebene Handlungs- und Verhaltensmuster basieren, eine spezifische **Fähigkeit** vonnöten ist,

"die Fähigkeit dazu, Rollenwechsel zu durchleben, ohne daß die Stabilität der Person in diesem Wechsel Schaden leidet".⁵⁰⁴

⁵⁰² Krappmann 1988, S. 51, vgl. zu Folgenden ebd.; vgl. zu den Zitaten ebd. S. 76

⁵⁰³ Krappmann 1988, S. 11

⁵⁰⁴ Henrich 1993, S. 29, vgl. zum Folgenden ebd. S. 48–56, zum folgenden Zitat ebd. S. 50

Deutlicher noch als Krappmann hebt der Philosoph **Dieter Henrich** in seiner kulturkritischen Untersuchung über "Identitäten und Intellektualität in Deutschland" nach dem Ende der Teilung hervor, dass eine Person sich im Wechsel ihrer Rollen immer neu orientieren und sich als *Person*, als einheitlich und kontinuierlich strukturiertes Handlungssubjekt, behaupten muss. Dies schließt Henrich gemäß ein, "daß sie jeweils für sich auch ein Muster des Übergangs von Rolle zu Rolle ausgebildet hat". Dies ist nötig, denn die Kombination und Integration der verschiedenen sozialen Vorgaben und Rollen ist nicht durch gesellschaftliche Vorgaben strukturiert, sondern bleibt dem Individuum selbst überlassen. Die Person muss die einzelnen ihrer Rollen adäquat gewichten, über Ressourcen verfügen, um neue Rollen zu akzeptieren und sich von alten zu trennen, ohne dass dadurch ihre Kontinuität und Autonomie oder ihre soziale Position, wie sie durch ihre Rollen bestimmt ist, bedroht sind. Anders als Krappmann bezieht Henrich den Ausdruck **Identitätsbalance** nicht nur auf die *Leistung*, die in Prozessen der Identitätsbildung und -veränderung erforderlich ist, sondern auf die *Fähigkeit*, diese Leistung zu erbringen. Für Henrich bringt die Identitätsbalance nicht allein zum Ausdruck, dass ein Individuum angesichts kontextual und zeitlich divergierender sozialer Anforderungen die eigene Kontinuität und Kohärenz immer neu behaupten und bestätigen muss. Sondern die Identitätsbalance

"garantiert die **Durchgängigkeit einer Lebensführung** in der Spannung zwischen dem sozialen Umfeld und den in diesem Umfeld ausgebildeten spezifischen Identitäten des Individuums."⁵⁰⁵

Obwohl zur Erringung und Aufrechterhaltung einer solchen Identitätsbalance **Autonomie** und Selbstständigkeit zwingend notwendig sind, lässt sie sich nicht auf die Fähigkeit des Individuums reduzieren, sich von sozialen Vorgaben und Leitbildern abzugrenzen und die eigenen Handlungsentscheidungen gemäß selbst gewählter, nicht aus dem sozialen Umfeld übernommener Parameter zu fällen. Die Identitätsbalance ist umfassender konzipiert, sie involviert Selbstbeschreibungen,

"die das Individuum sozusagen großräumig ... verorten ..., die das Individuum in Bezug auf Zusammenhänge lokalisieren, die über den Umkreis hinausgreifen, in dem sich die besonderen Rollen für sein soziales Handeln anbieten".⁵⁰⁶

⁵⁰⁵ Henrich 1993, S. 51, Hervorhebung von mir, J. F.; auch Henrich differenziert zwischen verschiedenen "Identitäten" einer Person, kann diese aber im Unterschied zu seinen sozialwissenschaftlichen Kollegen aufeinander zurückführen und plausibel miteinander vermitteln. Die Identitätsbalance umfasst letztendlich alle einzelnen Identitäten.

Betroffen sind hier also Selbstbeschreibungen und Aspekte des Selbstverständnisses eines Individuum, "die über den Wandel hinweg, in den es gezogen worden ist, als Konstanten zu betrachten sind." Im Unterschied zu Krappmann verdeutlicht Henrich, dass die **Einheitlichkeit und Kontinuität**, die eine Person in ihrem Verhalten, in ihrem praktischen Selbstverständnis und in den Handlungsorientierungen zweiter Ordnung, die beidem zugrunde liegen, nicht etwas ist, das sich schlicht voraussetzen lässt, sobald von der *Identität* einer Person die Rede ist. Es ist eher umgekehrt so, dass diese Kontinuität und Kohärenz im praktischen Selbstverständnis einer Person verankert und gegeben sein müssen, *damit* die Identität von Personen thematisiert werden kann. **Krappmann** hingegen scheint davon auszugehen, dass eine Person durch ihre Lebensgeschichte immer schon in ihrem Selbstverständnis über ein ausreichendes Maß an Kontinuität und Kohärenz verfügt, das sie in der sozialen Interaktion gegenüber den Erwartungen anderer und den sozialen Vorgaben auszubalancieren hat. Diese Auffassung mag mit dem generellen **Vorrang** zusammenhängen, den er gesellschaftlichen Prozessen, sozialen Normen und Handlungsvorgaben gegenüber individuellen Verhaltens- und Verständnisweisen einräumt.

Identitätsbildung vollzieht sich **Krappmann** gemäß als **individuelle Interpretation sozialer Vorgaben**; das Individuum kann seine Autonomie, die Kontinuität und Kohärenz des eigenen Selbstverständnisses nur durch den Umgang mit sozialen Vorgaben zum Ausdruck bringen, dadurch dass es diese immer schon vorgefundenen Erwartungen, Rollen und Normen als Parameter des eigenen Handelns und Verhaltens akzeptiert oder zurückweist. Dennoch ist die Identität von Personen bei Krappmann wohl sozial geprägt, nicht aber determiniert – sozial geprägt eben in dem Maß, wie das Individuum sich nicht autonom und selbstbestimmt von gesellschaftlichen Vorgaben abgrenzt. Diese **Autonomie**, die das Individuum in seinem Handeln und Verhalten auch zeigen kann, findet sich bei Krappmann durch die **Lebensgeschichte** des Individuums verbürgt, mit anderen Worten, die Biografie eines Individuums garantiert ihre Einzigartigkeit und Eigenständigkeit.

Wie an den Überlegungen Henrichs deutlich wurde, ist diese Ableitung jedoch zu einfach. Insofern stellt sich die Frage, ob Krappmann nicht letzten Endes dieselbe

⁵⁰⁶ Henrich 1993, S. 51 f., zum folgenden Zitat vgl. ebd. S. 52

Schwäche wie Mead an den Tag legt, spricht nicht klar genug zu erläutern, woraus sich die Eigenständigkeit und Autonomie, die eine Person in ihrem Handeln an den Tag legen kann, eigentlich schöpft. Daneben findet sich in Krappmanns Konzeptionen ein weiterer **Widerspruch**: Wie oben dargelegt, soll die Identität einer Person einerseits nur je situativ bestimmbar sein – andererseits hebt Krappmann die Wichtigkeit hervor, die Kontinuität und Kohärenz bei der sozialen Interaktion und also für die Präsentation und Entwicklung der Identität von Personen haben. Dass die Auffassung einer nur situativ bestimmbar Identität von Personen sehr schwierig ist, habe ich bereits erörtert. Wenn nun auch davon auszugehen ist, dass Krappmann die Kontinuität und Kohärenz, die eine Person in ihrem Handeln an den Tag legen muss, um als Person zu gelten, nur unzureichend fundiert, bleibt von der an sich sehr schlüssigen Vorstellung der balancierten oder balancierenden Identität wenig übrig.

Um die Plausibilität dieser Vorstellung aufrechtzuerhalten, muss berücksichtigt werden, dass die Einheit, die eine Person über Raum und Zeit bildet, nicht nur die Grundlage bildet, um ihre Identitätsentwicklungen und -veränderungen und die sozialen Faktoren zu untersuchen, die dabei eine Rolle spielen. Vielmehr muss diese Einheit auch im Zuge von Identitätsbildungs- und -veränderungsprozessen immer wieder neu bestätigt und gefestigt werden. Dies hat Henrich in seinen Überlegungen zum Ausdruck gebracht. Wenn Krappmann von der kreativen Leistung spricht, die in der sozialen Interaktion bei der Präsentation und Verteidigung der eigenen Identität erbracht wird, dann mag genau diese Aufrechterhaltung der eigenen Kontinuität und Kohärenz gemeint sein – ohne dass Krappmann dies so genau deutlich macht. Henrich hingegen führt vor, dass eine Person nur auf der Basis der eigenen Kontinuität und Kohärenz zu Autonomie und Selbstbestimmung fähig ist, dass sie nur dann als zu eigenständigem Handeln befähigtes Wesen am sozialen Interaktionsprozess teilnehmen kann, wenn ihr Selbstverständnis von gewissen Konstanten geprägt ist, die sie als stabile und einheitlich strukturierte Person ausweisen. Die Autonomie und Selbstständigkeit, die eine Person kennzeichnen müssen, damit ihre Identitätsbildung eine individuelle Interpretation sozialer Vorgaben darstellt, sind also in der Kontinuität und Kohärenz des Selbstverständnisses einer Person fundiert.

Um zusammenzufassen: An der Diskussion der Überlegungen Meads und gegenwärtiger interaktionistischer Positionen wurde deutlich, dass die Identität von

Personen wohl sozial, interaktiv und kommunikativ geprägt, nicht aber determiniert ist. Eine Person orientiert sich in ihrem Verhalten an den normativen Erwartungen ihrer sozialen Umwelt, sie nimmt reflexiv zu den Erwartungen und Forderungen anderer Personen und Menschen Stellung, bedenkt die eigenen Handlungen und passt sich in ihrem Verhalten entweder diesen Erwartungen und Forderungen an oder grenzt sich von ihnen ab. Weiter internalisiert das Individuum die normativen Erwartungen seiner sozialen Umwelt, sie werden also zum Bestandteil seiner inneren Verfassung. Das ist mit der **sozialen Prägung des Selbst, der inneren Verfassung der Person**, gemeint. Diese soziale Prägung schlägt sich vor allem in dem praktischen Selbstverständnis einer Person nieder, das ja einen wichtigen Bestandteil ihrer praktischen Identität bildet. Wie die Diskussion von Meads Konzeptionen zeigte, lässt sich dieses praktische Selbstverständnis, sprich die Fähigkeit einer Person zu sich selbst und ihren Lebens- und Handlungsumständen Stellung zu beziehen, nicht aus der in diesem Selbstverständnis angelegten Möglichkeit des reflexiven Selbstbezugs ableiten, sondern hat vielmehr eine Art originären Selbstbezug, eine subjektive Selbstkenntnis, zur Voraussetzung. (Dies wurde ja auch schon im Abschnitt 1.3 der vorliegenden Arbeit deutlich.) Da dieser Aspekt bei Mead fehlt, gelingt es ihm nicht, die **Einheit des Selbst**, der inneren Verfassung des Individuums, plausibel zu machen und darzulegen, was genau die je räumlich und zeitlich divergenten Aktualisierungen und Reflexionen des »Me« zu einer Raum und Zeit übergreifenden Einheit zusammenführt.

Dasselbe Problem taucht bei interaktionistischen Positionen auf, die die Identität von Personen in verschiedene "Teilidentitäten" aufspalten, die je unterschiedliche Verhaltensweisen in je divergierenden Handlungssituationen repräsentieren. Gerade der Nachweis der Einheit einer Person über die Zeit und den Raum hinweg ist jedoch vonnöten, um im vollen Sinn von ihrem praktischen Selbstverständnis und vor allem von ihrer **Identität** zu sprechen. Und dieser Nachweis wird auch gebraucht, um Identitätsbildungs- und -veränderungsprozesse als Vorgänge zu beschreiben, in denen das Individuum seine eigenen Wünsche, Bedürfnisse, Denkweisen und Handlungsziele mit sozialen Vorgaben, Normen und Rollenerwartungen vermittelt und beide in eine **Balance** bringt. Anders als Mead widmet Erik H. Erikson den Fragen nach der Einheit der inneren Verfassung des Individuums, seiner Kontinuität und kohärenten Struktur große Aufmerksamkeit. Insofern – und weil damit der Abfolge der Forschungstradition Folge geleistet wird – möchte ich mich im nächsten Kapitel mit Eriksons Konzeptionen beschäftigen.

3.4 Erik Erikson: Die emotionale, unbewusste Dimension personaler Identität

Neben George Herbert Mead ist der Psychoanalytiker **Erik Homburger Erikson** einer der einflussreichsten Theoretiker in der gegenwärtigen sozialwissenschaftlichen und vor allem der psychologischen Identitätsdebatte, als wichtigstes Werk gilt sein erstmals 1959 erschienenenes Werk "Identität und Lebenszyklus". Eriksons Ansatz ist – anders als Meads – ein **rein psychologischer**, er greift also nicht auf bewusstseinstheoretische philosophische Erklärungsmodelle zurück, um seine Thesen zu erläutern. Insofern sind seine Thesen nicht problemlos an philosophischen Argumentationsmaßstäben und -parametern zu messen und es ist mitunter einiges an Erläuterungen und "Übersetzungsarbeit" nötig, will man die Überlegungen Eriksons zur Verdeutlichung eines praktischen philosophischen Verständnisses der Identität von Personen fruchtbar machen. Dies betrifft auch die generelle Einbindung psychologischer und psychoanalytisch fundierter Erörterungen. Schwierig und problematisch wird die Rezeption dieser Argumentationen vor allem, wenn man an sie die Maßstäbe einer konsistenten philosophischen Begründung anlegt.

Generell muss man sich bei solchen Begründungsfragen immer vor Augen führen, dass die **Psychologie** und auch die **psychoanalytische Theorie** Wissenschaften sind, bei denen die Qualität der Forschungsergebnisse – ganz im Gegensatz zur Philosophie – nicht primär und manchmal auch nicht ausschließlich davon abhängt, ob die Modelle, die zur Erklärung von mehr oder minder empirischen Phänomenen herangezogen und konstruiert werden, methodologisch konsistent fundiert sind. Insofern finden sich in der psychologischen und psychoanalytischen Literatur nur im Ausnahmefall methodologische und epistemologische Auseinandersetzungen, die den Kriterien einer analytischen philosophischen Begriffs- und Methodenbegründung standhalten. Mitunter – und bei Erikson ist dies der Fall – bleibt also demjenigen, der Fragen zur Begriffs- und Methodenbegründung stellt, nichts anders übrig, als **heuristisch** vorzugehen und aus dem generellen Charakter der Überlegungen herauszudestillieren, welchem theoretischen (Begründungs)Modell ein Autor "am ehesten" zuzurechnen ist und mit welcher Bedeutung er seine grundlegenden Konzepte und Begrifflichkeiten belegt. All dies sei an dieser Stelle erwähnt, um den generellen Charakter der folgenden Ausführungen kenntlich zu machen. Mein Ziel ist es, zu untersuchen, welche Elemente der Ausführungen Eriksons – direkt als Gewinn oder indirekt zur

Abgrenzung von konzeptuellen Verfehlungen – zur genaueren Erläuterung eines praktischen philosophischen Verständnisses der Identität von Personen dienlich sind. Dazu möchte ich an dieser Stelle auf einige Aspekte des **Identitätsbegriffs** Eriksons hinweisen, die man als analytisch geschulter Philosoph bei der Rezeption seiner Thesen beachten sollte.

Von Haus aus ist Erikson durch die klassische Psychoanalyse geprägt, in Bezug auf die Identitätsthematik dominieren bei ihm hingegen entwicklungs- oder persönlichkeitspsychologische Elemente. Daneben liegt ihm wesentlich und durch sein ganzes Werk hindurch an einer Erweiterung eng gefasster psychoanalytischer und psychologischer Betrachtungswinkel um **historisch-gesellschaftliche und kulturspezifische Aspekte**. Anders als in der klassischen Psychoanalyse und Psychologie sieht er in der Identitätsentwicklung keinen auf die Kindheit beschränkten Prozess, zu dessen Erforschung die psychologische und psychoanalytische Methodologie ausreichende Mittel bieten, sondern einen Vorgang, der zwar in der Adoleszenz auf besondere Weise aktuell und virulent wird, sich aber im Grunde auf das **gesamte Leben** einer Person erstreckt und zahlreichen **kultur- und gesellschaftsspezifischen Einflüssen** unterliegt.⁵⁰⁷ Diese Einflüsse mit zu berücksichtigen heißt für Erikson immer auch, die klassischen und vor allem von der klinischen therapeutischen Arbeit geprägten psychologischen und psychoanalytischen Theorie- und Forschungsprämissen einer Kritik und einer möglichen Verbesserung zu unterziehen.⁵⁰⁸ Seinen also immer auch **metatheoretisch und methodologisch** begründeten Forschungsmotiven, vor allem seiner Überzeugung, dass die innere Entwicklung des einzelnen Individuums nur unter Berücksichtigung der äußeren **sozialen Einflüsse** auf das Individuum zu erörtern ist, mag es zuzuschreiben sein, dass Erikson zur Erläuterung und Bündelung seiner Fragestellungen auf den (seinerzeit in der Psychologie keineswegs besonders verbreiteten) **Begriff der Identität** zurückgreift und diesen zum grundlegenden

⁵⁰⁷ Eriksons Schriften sind hinsichtlich der lebenslangen Dauer von Identitätsbildungsprozessen nicht immer ganz eindeutig, sodass es in der Rezeption seiner Thesen auch Positionen gibt, die genau diese konzeptuelle Erweiterung der Identitätsentwicklung bestreiten, vgl. als Textstellen, die für eine lebenslange Dauer sprechen: Erikson 1976, S. 69 Fußnote 4, ebd. S. 141, S. 147, S. 149; vgl. auch Krappmann 1997, S. 67 f. und ebd. S. 70; Lohauß 1995, S. 45; Haußer 1995, S. 79; Straub 1998, S. 87 und S. 95; Mey 1999, S. 30 und ebd. S. 34; Conzen 1990, S. 274; Keupp u. a. 1999, S. 77; gegen die Position von Identitätsentwicklungsvorgängen als lebenslangen Prozessen spricht: Erikson 1976, S. 60, ebd. S. 139; Nunner-Winkler 1983, S. 154; Bohleber 1999 verweist auf die Uneindeutigkeit der Position Eriksons, vgl. Bohleber 1999, S. 511 und ebd. S. 522

⁵⁰⁸ vgl. zur Kritik Eriksons an klassischen psychoanalytischen Positionen Conzen 1990, Kapitel 2.3, S. 61–68, vor allem S. 64 ff.

Konzept seiner Überlegungen erklärt.⁵⁰⁹ Dabei verwendet er den Begriff der Identität keineswegs in einer klar und eindeutig gefassten Bedeutung, für ihn stellt im Gegenteil – und hier müssen gerade analytisch geschulte Philosophen ein wenig umdenken – **die Mehrdeutigkeit des Identitätsbegriffs** einen methodischen und methodologischen Vorteil dar:

"(Bei dem Begriff der Identität wird es sich, J. F.) einmal um ein bewußtes **Gefühl**, der individuellen Identität, ein andermal um das **unbewußte Streben nach einer Kontinuität des persönlichen Charakters** zu handeln scheinen; einmal wird die Identität als ein Kriterium der **stillschweigenden Akte der Ich-Synthese**, dann wieder als das Festhalten an einer **inneren Solidarität mit den Idealen und der Identität einer Gruppe** erscheinen. Manchmal wird der Begriff völlig naiv im Sinn der Umgangssprache benutzt werden, um dann wieder vage an vorhandene Begriffe der Psychoanalyse und Soziologie anzuknüpfen. So wird zwar am Ende unserer Untersuchung der Begriff selbst immer noch einigermaßen mehrdeutig erscheinen, aber man darf hoffen, daß ein wichtiges Problem und ein notwendiger Gesichtspunkt in seinen Umrissen schärfer hervorgetreten sein wird."⁵¹⁰

Diese begrifflichen Unklarheiten und Mehrdeutigkeiten sowie die Tatsache, dass es aufgrund ihrer auch unmöglich ist, Eriksons Überlegungen **empirisch zu überprüfen**, sind vielfach kritisiert worden.⁵¹¹ Erikson macht sich angreifbar, weil ihm *gar nicht daran gelegen ist*, exakte überprüfbare Forschungsergebnisse vorzulegen oder genaue, empirisch belegbare Angaben über die Dauer oder die Bedeutsamkeit einzelner Entwicklungsphasen zu machen.⁵¹² Er versteht seine Konzeptionen als das Ergebnis klinischer Beobachtungen einerseits und ganzheitlich-vitalistischer Grundannahmen andererseits und versucht also, von einer streng auf psychologischen und psychoanalytischen Parametern basierenden Forschung Abstand zu nehmen. Entsprechend steht im Vordergrund seiner Überlegungen nicht eine klare und eindeutige Definition der Identitätsbegriffs, sondern die Einführung eines Themas, d. h. ein inhaltlich zu verortender **Problembestand**, der sich ihm in mehreren (klinischen, biografischen, kulturanthropologischen, soziologischen, historischen, moralphilosophischen) Facetten und Aspekten darbietet. Erikson

⁵⁰⁹ Freud benutzte den Ausdruck "Identität" nur einmal vor den Mitgliedern einer jüdischen Loge, um die Verwobenheit seines Lebenswegs mit dem Schicksal des jüdischen Volkes zu betonen, vgl. Erikson 1980, S. 17 f.; vgl. Conzen 1990, S. 53

⁵¹⁰ Erikson 1976, S. 124 f., Hervorhebung von mir, J. F.

⁵¹¹ vgl. zu den Mehrdeutigkeiten Bohleber 1999, S. 511; Conzen 1990 wiederholt Eriksons Widersprüche, vgl. Conzen 1990, S. 274 (lebenslanger Identitätsentwicklungsprozess) vs. ebd. S. 285 (irreversible Persönlichkeitsentwicklung); zur Kritik der mangelnden empirischen Überprüfbarkeit vgl. Haußer 1995, S. 79; Mey 1999, S. 34; Kraus/Mitzscherlich 1997, S. 150; Straus/Höfer 1997, S. 271; auf der Basis der Vorstellungen Eriksons entwickelte James E. Marcia ein Identitätskonzept, das sich empirisch überprüfen lässt, vgl. dazu Haußer 1997 und 1995, S. 79 ff., Kraus/Mitzscherlich 1997; Straub 2000 b, S. 292–296; kritisch äußern sich Mey 1999, S. 37 ff. und Blasi 1988

⁵¹² vgl. Erikson 1976, S. 194 und S. 274

bezieht also zahlreiche Aspekte und Faktoren in seine Überlegungen mit ein, deren Untersuchung im Grunde unterschiedlichsten wissenschaftlichen Disziplinen obliegt. Die Unvereinbarkeit der Methoden und Prämissen, mit denen innerhalb dieser Disziplinen gearbeitet wird, führt zu den allseits beklagten begrifflichen Unschärfen sowie dazu, dass seine Überlegungen kaum empirisch zu überprüfen sind. Mehr rechtfertigend als methodisch begründend führt Erikson an:

"Je mehr man über diesen Gegenstand (die Identität, J. F.) schreibt, desto mehr wird er zu einem Ausdruck über etwas, das ebenso unergründlich wie allgegenwärtig ist. Man kann nur seine Unentbehrlichkeit in verschiedenen Zusammenhängen feststellen."⁵¹³

Es würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen, sämtliche dieser Zusammenhänge und die entsprechenden verschiedenen Facetten des Identitätsbegriffs bei Erikson genau zu erläutern.⁵¹⁴ Wichtiger ist vielmehr, sich insgesamt vor Augen zu führen, dass Erikson in dem **Identitätsbegriff ein ganzheitliches Konzept** sah und dass er ihn vor allem deshalb in der Vordergrund rückte, um damit die Unmöglichkeit zum Ausdruck zu bringen den Menschen, resp. seine innere Verfassung wahlweise mechanistisch-physikalistisch zu erläutern oder im Sinn der psychoanalytischen Triblehre das menschliche Leben als Schauplatz mythisch anmutender Urtriebe zu betrachten. Für Erikson ist der Mensch das einzigartige Produkt verschiedenster biologischer, seelisch-geistiger und sozialer Faktoren, die zwar voneinander unabhängig sind, aber einander doch permanent wechselseitig beeinflussen. Insofern stellt die innere Verfassung einer Person, ihre Psyche, in seinen Augen etwas ganzheitlich Gestaltetes dar, das mehr ist als die Summe seiner einzelnen Elemente und (An)Teile. Anders als bei den materialistisch-physikalistisch beeinflussten Konzeptionen seiner zeitgenössischen Kollegen stand bei ihm die organismisch oder **vitalistisch** anmutende Überzeugung im Hintergrund, dass sich kaum zwischen Physischem und Psychischem, zwischen organischer und anorganischer Welt, trennen lässt.

Es mag Erikson in seiner Arbeit wichtiger gewesen zu sein, diesen Motiven und Motivationen seines Forschens Rechnung zu tragen als sich um begriffliche Eindeutigkeit und Klarheit zu bemühen – ein Grund, weswegen die Rekonstruktion und Rezeption seiner Überlegungen aus einem analytisch geschulten

⁵¹³ Erikson 1980, S. 7

philosophischen Blickwinkel her nicht einfach ist. Zur Bewältigung eines solchen Unterfangens empfiehlt es sich, **drei verschiedene Komponenten** des Denkens Eriksons und entsprechend drei unterschiedliche Dimensionen zu differenzieren, innerhalb derer der Identitätsbegriff bei Erikson auftaucht:⁵¹⁵ erstens die **entwicklungspsychologische Komponente**, zweitens die **Gefühlskomponente** und drittens die **soziale Komponente**. Die Aufteilung in diese drei Komponenten des Themenkomplexes, den Erikson unter dem Titel "Identität" abhandelt, soll also keineswegs zu der Ansicht verführen, es würde sich um distinkte Elemente des Denkens Eriksons handeln, sie sind vielmehr **unauflösbar miteinander verbunden**. Gemäß Erikson kann es

"kein subjektives Identitätsempfinden geben, solange die unbewußte Reorganisation von Bedürfnissen und Identifizierungen nicht erfolgreich abgeschlossen werden kann und die optimale Integration von Individualität und Autonomie einer Person und den gesellschaftlichen Erwartungen und Anforderungen nicht erreicht ist."⁵¹⁶

Darüber hinaus ist die Anpassung an soziale (Rollen)Erwartungen und normative Forderungen wiederum nur auf der Grundlage eines Gefühls der eigenen Identität möglich. Dieses Identitätsgefühl ist weiterhin für eine gesunde Identitätsentwicklung verantwortlich und man könnte sagen, es stellt ein innerpsychisches Regulationsprinzip dar, das die unbewusste Organisation von Bedürfnissen, Motiven, Identifikationen und Bewältigungsstrategien, d. h. den Identitätsausbildungsprozess steuert. Insofern sind die drei Komponenten des Identitätsdenkens Eriksons auf **interdependente Art und Weise** ineinander verwoben:

"Die Integration (von Idealen und Leitbildern, J. F.), die nun (in der Adoleszenz, J. F.) in der Form der Ich-Identität stattfindet, ist mehr als die Summe der Kindheitsidentifikationen. Sie ist das innere Kapital, das zuvor in den Erfahrungen einander folgender Entwicklungsstadien angesammelt wurde, wenn eine Identifikation zu einer erfolgreichen Ausrichtung der Grundtriebe des Individuums auf seine Begabung und seine Chancen geführt hat. In der Psychoanalyse werden solche erfolgreichen Ausrichtungen der »Ich-Synthese« zugeschrieben; ich habe darzustellen versucht, daß die in der Kindheit angesammelten Werte in die *Ich-Identität* münden. Das Gefühl der Ich-Identität ist also das angesammelte Vertrauen darauf, daß der Einheitlichkeit und Kontinuität, die man in den Augen

⁵¹⁴ Insgesamt lassen sich in Anlehnung an Conzen 1990, S. 76–79 neun unterschiedliche Weisen festhalten, wie Erikson den Identitätsbegriff gebrauchte; vgl. auch Blasi 1988, S. 226, vgl. zum Folgenden Conzen 1990, S. 64–71

⁵¹⁵ vgl. zum Folgenden Blasi 1993, S. 121

⁵¹⁶ Blasi 1993, S. 122, vgl. zum Folgenden Bohleber 1992, S. 338

anderer hat, eine Fähigkeit entspricht, eine innere Einheitlichkeit und Kontinuität (also das Ich im Sinne der Psychologie) aufrechtzuerhalten."⁵¹⁷

Im Folgenden werde ich die drei Komponenten von Eriksons Identitätsverständnis nacheinander jeweils genauer erläutern.

3.4.1 Entwicklungspsychologische Aspekte

Den Ursprung der Thesen Eriksons zu dem Themenkomplex "Identität" bilden entwicklungspsychologische Überlegungen, die er in dem sog. **epigenetischen Phasenmodell** der individuellen Identitäts- und Persönlichkeitsentwicklung präsentiert.⁵¹⁸ Per Definition ist eine epigenetische Entwicklung eine, die nicht als die Entfaltung von im "Kern" der betroffenen Entität bereits vorgebildeten Elementen betrachtet werden kann, sondern vielmehr eine Kette von Neubildungen darstellt, welche nachträglich und u. a. durch äußere Einflüsse hervorgerufen werden. Gemäß dieses Modells durchläuft der Mensch im Zuge seiner Persönlichkeits- oder Identitätsbildung acht aufeinander bauende Phasen oder Stadien, die je an ein bestimmtes Lebensalter gebunden sind. In jeder Phase sieht sich der Einzelne mit einer bestimmten psychologischen resp. psychosozialen Problematik konfrontiert, die er zu bewältigen hat. In diesen Krisen wird der betroffene Mensch durch körperliche, seelische und geistige Veränderungen und durch die neuen Erwartungen, die die Gesellschaft an ihn heranträgt, in dem Erleben und Verstehen seiner selbst, anderer Menschen, Personen und der Welt erschüttert. Die erfolgreiche Bewältigung dieser Krisen verlangt die Ausbildung von **neuen Fähigkeiten und Dispositionen**. Im positiven Fall ist ihr Ergebnis eine Art **psychosozialer Gesundheit und der sog. "Ichstärke"**, die Persönlichkeits- und Identitätsentwicklung nimmt also einen positiven Verlauf. Misslingt die Bewältigung der Krise, kann dies eine negative Persönlichkeits- und Identitätsentwicklung zur Folge haben, hier spricht Erikson von **psychosozialer Störung**. Ob die Bewältigung gelingt oder nicht, entscheidet sich in einem Prozess der innerpsychisch-emotionalen oder auch der reflexiv-kognitiven, unbewussten und bewussten Auseinandersetzung. Dabei

⁵¹⁷ Erikson 1976, S. 107

⁵¹⁸ zur Erläuterung dieses Modells hat Erikson ein Diagramm entworfen, das hier aus Platzgründen nicht in allen Einzelheiten abgebildet und erklärt werden kann; vgl. zu diesem Diagramm resp. Eriksons entwicklungspsychologischen Ideen generell Erikson 1976, S. 214; Erikson 1980, S. 73 und S. 36; Erikson 1965, S. 268 sowie Erikson 1976, S. 148–152, vgl. ebd. S. 62–120, S. 177–188; Conzen 1990,

herrscht zwischen der Realisation psychosozialer Gesundheit resp. Ichstärke und psychosozialer Störung immer ein mehr oder minder austariertes Gleichgewicht:

"In der »normalen« Entwicklung wird das erste dauerhaft überwiegen, wenn auch nie ganz das zweite verdrängen".⁵¹⁹

Die Möglichkeiten negativer Identitätsentwicklung sind und bleiben also "das ganze Leben hindurch die dynamischen Gegenstücke der »positiven«". Insofern findet jede Krise am Schluss ihres Stadiums ihre mehr oder weniger dauerhafte Lösung,⁵²⁰ sodass die Identität einer Person immer ein "relatives Gleichgewicht" zwischen den in sie involvierten positiven und negativen Elementen bildet:

"Es kann also keine restlos geglückte Krisenbewältigung geben im Sinne einer völlig idealen Entfaltung aller persönlichen Wünsche und Fähigkeiten und gleichzeitiger vollkommen reibungsloser Anpassung an die Umwelt. Auf der anderen Seite ist aber auch kein totales Scheitern und restloses Überhandnehmen negativer Gefühle denkbar."⁵²¹

Entsprechend ist der Identitätsbildungs- und -veränderungsprozess ein **lebenslanger Vorgang**, bei dem die phasenweise zu bewältigende Problematik "in einer gewissen Form ... auch schon vor der Zeit (existiert, J. F.), in welcher sie »phasen-spezifisch« wird, d. h. in welcher eine spezifische psychosoziale Krise entsteht"⁵²² und – so ließe sich ergänzen – auch nach der je phasenspezifischen Bearbeitung weiter bestehen bleibt. Dies meint die Charakterisierung von Eriksons Modell als eines **epigenetischen**: Dem epigenetischen Gedankengang gemäß hat man die Identitätsentwicklung als einen Vorgang zu verstehen, der aus einzelnen Phasen besteht, in denen jeweils eine der zu entwickelnden Komponenten das Übergewicht hat, in dem jedoch auch von jeder zu entwickelnden Komponente bereits vor und nach ihrer Hauptentwicklungsphase Früh- und Spätformen existieren. Der Gedanke der **lebenslangen Dauer von Identitätsbildungs- und -veränderungsprozessen** ist in der sozialwissenschaftlichen und psychologischen Identitätsforschung sehr positiv aufgenommen worden,⁵²³ er stellt in nahezu allen Teilen der neueren

Kapitel 6, S. 191–289; Krappmann 1997, S. 68–76; Mey 1999, S. 24–26; Haußer 1995, S. 75–79; Lohauß 1995, S. 31–45; Bohleber 1992, S. 338; Bohleber 1999, S. 510; Straub 1998, S. 75 f. und S. 83 f.

⁵¹⁹ Erikson 1976, S. 149, vgl. zu dem folgenden Zitat Erikson 1965, S. 269

⁵²⁰ vgl. Erikson 1976, S. 149, vgl. zum Folgenden ebd. S. 69, Fußnote 4

⁵²¹ Conzen 1990, S. 274

⁵²² Erikson 1976, S. 149, vgl. ebd. S. 177–188

⁵²³ Zwar gibt es bei Erikson auch Textstellen, die dieser Ansicht zu widersprechen scheinen, vgl. Erikson 1976, S. 60, S. 139 und S. 137; und es gibt auch Theoretiker(innen), die Erikson so lesen, als sehe er in der Identitätsentwicklung einen Vorgang, der mit dem Abschluss der Adoleszenz beendet

sozialwissenschaftlichen und psychologischen Forschung ein **fest etabliertes Paradigma** dar,⁵²⁴ dem von philosophischer Seite her zuzustimmen ist. Wie ich im Abschnitt 2.2.1 der vorliegenden Arbeit bereits erläuterte, verändert sich eine Person zeit ihres Lebens, legt sich gewisse neue Eigenschaften zu und andere ab, ihre Identität ist also einer dauernden Entwicklung und Veränderung unterworfen. Falsch ist es jedoch, deswegen den Ausdruck "**Identität**" **selbst als einen Prozessbegriff** zu verhandeln oder die Identität einer Person als einen permanent variablen Zustand zu kennzeichnen.⁵²⁵ Dieser Ansicht ist – wie im Kapitel 2.2.1 der vorliegenden Arbeit bereits kurz erläutert – von philosophischer Seite her vehement zu widersprechen. Aus der Tatsache, dass sich eine Person zeitlebens verändert, darf keinesfalls geschlossen werden, dass ihre Identität selbst einen Prozess darstellt. Sie ist vielmehr als das sich immer wieder wandelnde Ergebnis eines beständigen Entwicklungs- und Veränderungsvorgangs zu sehen. Gleichzeitig jedoch muss sie – wie im Abschnitt 2.2.3 und 2.2.4 sowie an den Implikationen des Personenbegriffs im ersten Teil der vorliegenden Arbeit deutlich wurde – aus handlungstheoretischen Gründen gewisse Momente der **Kontinuität und Kohärenz** implizieren, denn nur ein Wesen, das in seinem Tun und Unterlassen eine gewisse Kontinuität und Kohärenz an den Tag legt, kann "Person" genannt werden und nur einer solchen Person ist das zuzusprechen, was unter dem Titel "praktische Identität" den Gegenstand der vorliegenden Arbeit bildet.

Es ist hier aus Platzgründen nicht möglich, die Stärken und Schwächen des entwicklungspsychologischen Phasenmodells im Einzelnen zu diskutieren.⁵²⁶

ist, und bezeichne mit "Identität" vor allem eine klare inhaltliche Festlegung, das Produkt einer bestimmten, mit der Adoleszenz abgeschlossenen Entwicklung (vgl. Keupp u. a. 1999, S. 77 und S. 83 und Nunner-Winkler 1983, S. 154 – nicht aber Krappmann, vgl. Straub 1991, S. 58). Jedoch sollten diese Textstellen und Rezeptionsweisen nicht dazu verführen, die generellen Argumentationsintentionen Eriksons infrage zu stellen. Man stößt hier allerdings wiederholt auf jene Unklarheiten und Mehrdeutigkeiten, die Eriksons Konzeptionen generell auszeichnen, vgl. die generellen Bemerkungen zu Beginn von Kapitel 3.4 der vorliegenden Arbeit.

⁵²⁴ Die Arbeiten von Conzen 1990, Straub 2000 a und 2000 b, 1998, 1991, 1996, Blasi 1993, Gildemeister/Robert 1987, Frey/Haußer 1987, Haußer 1995, Bohleber 1992 und 1999, Lohauß 1995, Simon/Mummendy 1997, Keupp u. a. 1999, Mey 1999, Behringer 1998 sowie sämtliche Beiträge in Keupp/Höfer 1997 und Krappmanns Konzept der balancierten Identität basieren auf dieser Annahme, vgl. Krappmann 1988, S. 8 f., zusammenfassend ebd. S. 209–211, Krappmann 1997, S. 81 ⁵²⁵ vgl. etwa Bohleber 1992, S. 360; Haußer 1995, S. 67; Frey/Haußer 1987, S. 4 und S. 11; Straus/Höfer 1997, Gildemeister/Robert 1987, S. 219

⁵²⁶ Kritisch wird an Eriksons Modell vermerkt, dass er zwar die ersten fünf Phasen seines Modells an der psychoanalytischen Entwicklungstheorie festmacht, für die letzten drei Phasen jedoch keine methodische Basis liefert, vgl. Haußer 1995 S. 79 und auch Conzen 1990, S. 288; vor allem die Beschreibungen der späteren adoleszenten Phasen haben mehr phänomenologischen oder anthropologischen Charakter, als dass sie zur klinischen Diagnose herangezogen werden können. Kritisch ist weiter aus einer empirisch orientierten Forschungsperspektive vermerkt worden, dass Erikson nicht ausreichend über den eigentlichen Prozess der Identitätsentwicklung informiert, vgl. Mey 1999, S. 31; vgl. ebd. S. 55 f.; vgl. Kraus/Mitzscherlich 1997, S. 150

Wichtiger ist ein Blick auf die Punkte, an denen dieses Modell ein praktisches philosophisches Verständnis der Identität von Personen unterstützen kann. Diese Punkte machen sich an den normativen **Implikationen** des Modells fest und diese wiederum treten vor allem dann zutage, wenn Erikson die Identitätsausbildung als einen Prozess darstellt, im Zuge dessen eine Person gewisse Lebens- und Entwicklungsaufgaben zu bewältigen, ihre Persönlichkeit zu festigen und eine gewisse "**Ichstärke**" zu entwickeln hat:

"Die sich herauskristallisierende Ich-Identität verknüpft ... die früheren Kindheitsphasen, in denen der Körper und die Elternfiguren maßgeblich waren, mit den späteren Stadien, in denen eine Vielzahl sozialer Rollen sich darbietet und im wachsenden Maß aufdrängt. Eine dauernde Ich-Identität kann sich nicht bilden, ohne das Vertrauen der ersten oralen Phase; sie kann sich nicht vollenden ohne das Versprechen einer Erfüllung, das von dem dominierenden Bild des Erwachsenseins hinabreicht in die ersten Kindheitstage und auf jeder Stufe dem Kinde einen Zuwachs an Ichstärke bringt."⁵²⁷

Diese Ichstärke steht für ein dauerhaftes Selbstwertgefühl, Selbst-, Fremd- und Weltvertrauen, sie ist ein Zeichen charakterlicher oder psychischer Belastbarkeit und seelischer Gesundheit, "bedeutet ... Selbständigkeit und Selbstbestimmung." Dass Erikson überhaupt von der Stärke des *Ich* und – wie z. B. in dem obigen Zitat – von der *Ich*-Identität einer Person spricht, ist auf die **psychoanalytischen Ursprünge seiner Konzeptionen** zurückzuführen. Generell geht die klassische psychoanalytische Theorie davon aus, dass sich der psychische Apparat einer Person, sprich ihre seelische Verfassung, in **mehrere Instanzen** unterteilt, in ein "Es", das die affektbedingten Wünsche und impulsiven Antriebe der Person repräsentiert, ein "Über-Ich", das für die gewissenbedingten Anteile einer Person steht, für ihre Ideale, ihre Moral- und Normvorstellungen, und in ein "Ich", das zwischen Es und Über-Ich vermittelt. Bei all dem ist es wichtig, im Auge zu behalten, dass sowohl Es als auch Ich und Über-Ich **metatheoretische Figuren** sind, sprich diskursive Konstruktionen und keine empirisch nachweisbaren Instanzen, die irgendeine neuronale oder neurologische Entsprechung haben, sondern Modi des Funktionierens des psychischen Apparats oder des seelischen Geschehens einer Person verdeutlichen sollen.

⁵²⁷ Erikson 1976, S. 109; vgl. zum folgenden Zitat Straub 2000 b, S. 290

Erikson nun sieht in dem **Ich** eine autonome Instanz, die nicht allein im Rekurs auf ihre Vermittlungsfunktion zwischen Es und Über-Ich erläutert werden kann.⁵²⁸ Das Ich bildet für ihn vielmehr eine eigenständige Figur, die verschiedene emotionale und reflexiv generierte Anteile des psychischen Apparats der Person ineinander integriert und miteinander synthetisiert. Als ein solches Konstrukt repräsentiert das Ich die **Einheit des psychischen Apparats** einer Person – eine Einheit, die wiederum **nicht substanzialistisch** verstanden werden darf. Weder ist das Ich über bestimmte Inhalte oder ihre Vermittlung definiert noch steht es für gewisse Eigenschaften oder Qualitäten der Person, die sich diese in einem selbstreflexiven, kognitiven Akt der Introspektion *als etwas*, in propositionaler Form, vor Augen führen kann. Das Ich ist immer eine metatheoretische Figur der psychoanalytischen Theorie, die einen **funktionalen Mechanismus** resp. eine funktional definierte Instanz abbildet. Als eben diese integrierende und synthetisierende Instanz stellt das Ich die Grundlage für das **Identitätsgefühl** dar, worunter Erikson das Empfinden einer Person versteht, über Raum und Zeit hinweg dieselbe zu sein, ein kontinuierlich und kohärent strukturiertes Handlungssubjekt. Bezogen auf den Prozess der Identitätsbildung besteht die Funktion des Ich darin,

"die psychosexuellen und psychosozialen Aspekte einer bestimmten Entwicklungsstufe zu integrieren und zu gleicher Zeit die Verbindung der neu erworbenen Identitätselemente mit den schon bestehenden herzustellen."⁵²⁹

Als **Ichstärke** lässt sich nun die Fähigkeit einer Person erläutern, die Integration und Synthese der verschiedenen Anteile des innerpsychischen Geschehens in gelingender Form zu betreiben und das Identitätsgefühl konstant und über alle psychischen Krisen hinweg aufrechtzuerhalten, d. h. eine gefestigte Identität ausbilden zu können. **Ein starkes Ich ist eines**, das seine Autonomie sowohl gegenüber gewissen affektiv motivierten Vorstellungs- und Verhaltensweisen der Person als auch gegenüber unbegründet stark ausgebildeten Rationalitäts-, Regel- und Moralvorstellungen bewahrt, die die Person in Form des Gewissens internalisiert hat. Eine Person mit einem starken Ich zeichnet sich durch ein gewachsenes Selbstvertrauen, Klarheit, Lebendigkeit, innerseelische Harmonie und Zuversicht,

⁵²⁸ vgl. z. B. Erikson 1976, S. 191, vgl. Conzen 1990, S. 84; es sei hier davor gewarnt, Eriksons "Ich" mit dem "I" von Mead gleichzusetzen. Mead ist dem symbolischen Interaktionismus zuzuordnen, bei ihm steht das "I" ist vor allem für den aktiven, initiativen Pol der inneren Verfassung eines Individuums. Die Grundlage von Eriksons Auffassung des Ich hingegen bleibt bei allen Zusätzen dessen synthetisierende und harmonisierende Funktion innerhalb des psychischen Apparats einer Person

⁵²⁹ Erikson 1976, S. 143, vgl. zum Folgenden Conzen 1990, S. 179–182

durch Geradlinigkeit und Festigkeit im Auftreten gegenüber den Mitmenschen und der sozialen Umgebung, durch Handlungsinitiative und Kreativität aus. Um von Ichstärke reden zu können, muss der Mensch gemäß Erikson

"im Mittelpunkt seiner Lebenssphäre und nicht an ihrer Peripherie stehen, wo man ihn ignorieren würde, er muß aktiv und effektiv statt unfähig und hilflos sein; selektiv bewußt, statt sich von Empfindungen überwältigen zu lassen oder ihrer beraubt zu werden; vor allem muß er erwählt und bestätigt werden, statt daß man ihn übergeht und verläßt."⁵³⁰

Soweit sich die individuelle Identitätsentwicklung auf gelingende Art vollzieht, d. h. so, dass die betroffene Person ein ausreichendes Maß an Ichstärke hat ausbilden können, erlaubt es die Identität einer Person "sich von der übermäßigen Selbstverurteilung und dem diffusen Hass auf Andersartiges zu befreien."⁵³¹

Wesentlich kommt diese Stärke des Ich in einem **positiven Identitätsgefühl** zum Ausdruck, dem "angesammelte(n) Vertrauen darauf, dass der Einheitlichkeit und Kontinuität, die man in den Augen anderer hat, eine Fähigkeit entspricht, eine innere Einheitlichkeit und Kontinuität (also das Ich im Sinne der Psychologie) aufrechtzuerhalten." Gleichzeitig jedoch verwehrt Erikson sich dagegen, in der Ichstärke eine **Errungenschaft** zu sehen, "die zur gegebenen Zeit ein für alle mal sichergestellt ist."⁵³² Vielmehr ist

"(d)ie Persönlichkeit ... ununterbrochen mit den Zufällen und Gefahren des Daseins befaßt, gerade so, wie der Stoffwechsel des Körpers ununterbrochen gegen den Tod ankämpft".⁵³³

Entsprechend wird die seelische oder charakterliche Stabilität und Gesundheit, eben die Stärke des Ich immer wieder neu auf die Probe gestellt. Eine zeitweise nur schwach ausgebildete Ichstärke zeigt sich u. a. daran, dass das Identitätsgefühl des betroffenen Individuums verloren wird und neu erworben werden muss. Insofern beschreibt der Ausdruck "Ichstärke" nicht "irgendeine spezialisierte Fertigkeit ... , sondern ... ein **grundlegendes Vermögen**".⁵³⁴ In der neueren sozialwissenschaftlichen und psychologischen Forschung wird sie als Kompetenz bezeichnet,

⁵³⁰ Conzen 1990, S. 179, Conzen gibt an, aus Eriksons Schriften zu zitieren, liefert aber keine eindeutigen Literaturangaben, vgl. zur Erläuterung der Ichstärke aber Erikson 1976, S. 39–53

⁵³¹ Erikson 1976, S. 212, vgl. zum folgenden Zitat ebd. S. 107

⁵³² Erikson 1965, S. 269, Fußnote 3

⁵³³ Erikson 1965, S. 269, Fußnote 3, vgl. zum Folgenden Erikson 1976, S. 147

⁵³⁴ Krappmann 1997, S. 68, Hervorhebung von mir, J. F.

"um damit auszudrücken, daß eine Disposition entsteht, die ein neues Verständnis für den mehr oder weniger problematischen Ablauf des täglichen Lebens, für sich stellende Aufgaben und ihre Lösungen erzeugt."⁵³⁵

Hier wie auch anhand Eriksons eigener Äußerungen zeigt sich, dass mit dem Konzept der Ichstärke als einer wesentlichen Bedingung der gelingenden individuellen Identitätsentwicklung und -veränderung in diese ein **normatives Element** hineingetragen wird, das an ein übergeordnetes Vermögen zur Integration und Synthese der diversen Elemente der individuellen Identitätsbildung gebunden ist. Ein **normativer** Begriff ist der der Ichstärke, weil die Ausbalancierung von affektiven Wünschen und Bedürfnissen einerseits und vernünftigen, norm- und regelgeleitetem Handeln andererseits eine **Leistung** darstellt, die die betroffene Person im Zuge der Herausbildung und Veränderung ihrer Identität erbringt. Dieser Leistungscharakter wird in der sozialwissenschaftlichen und psychologischen Forschung immer wieder hervorgehoben⁵³⁶ und man macht geltend, dass sich Eriksons Identitätskonzept kaum unabhängig von diesem Verständnis von Identitätsbildungs- und -veränderungsprozessen als zu erbringender Leistungen verstehen lässt. Damit aber gerät der Begriff der Identität einer Person ebenfalls zu einem normativen Konzept – und zwar auf formaler Ebene und nicht, weil mit "Identität" eine konkrete inhaltliche Festlegung bezeichnet wird.

Was nun ein umfassendes **praktisches philosophisches Verständnis der Identität von Personen** angeht, so impliziert auch dieses jene **normativen Elemente**, die durch das Konzept der Ichstärke in Eriksons Untersuchungen eingebunden sind. Wie bereits ansatzweise an den Überlegungen Charles Taylors im Abschnitt 2.2.4 der vorliegenden Arbeit deutlich wurde, impliziert die Rede von der praktischen Identität einer Person auch solche Aspekte, die sich auf ihre seelische oder psychosoziale Gesundheit beziehen. Weitreichender als Taylor kann Erikson zur Aufklärung über diese normativen Elemente beitragen, deutlicher als jener äußert er sich zu den Ursprüngen, Ausformungen und Auswirkungen des psychosozialen Wohlergehens einer Person. Zur Erläuterung eines praktischen philosophischen Verständnisses personaler Identität kann Erikson hier vor allem beitragen, weil er die **Gründe aufzeigt**, aus denen heraus die Annahme eines Mindestmaßes an seelischer Gesundheit notwendig ist, um von der praktischen Identität einer Person zu

⁵³⁵ Krappmann 1997, S. 68

⁵³⁶ vgl. u. a. Straub 1991, S. 58; Bohleber 1992, S. 337; Joas 1996, S. 360 f.; Krappmann 1988, S. 95; Conzen 1990, Kapitel 5.4, S. 176–182

sprechen: Nur eine Person, die zwischen ihren höchstpersönlichen Wünschen und Bedürfnissen und gewissen Normen und Verhaltensforderungen, die u. a. ihre soziale Umwelt an sie heranträgt, vermitteln und ausgleichen kann, die beiden Dimensionen ihres Lebens und Erlebens in gleicher Weise und in ausreichendem Maß Rechnung zu tragen vermag, wird mit sich zufrieden sein, kann ein positives Empfinden für sich selbst und die eigene Existenz entwickeln und in ihrer Identität, dem was sie ist und plant, jene Einheitlichkeit, Kontinuität und Kohärenz wahren, die ein praktisches Verständnis der Identität von Personen auszeichnet. Dies meint jedoch nicht, dass eine Person in ihrem Leben bestimmte, konkret und inhaltlich gefasste Eigenschaften oder Selbstdefinitionen auszubilden hat resp. bestimmte Rollen wahrnehmen muss. Die "Ichstärke" einer Person ist vielmehr als ein wesentlich emotional getragenes Phänomen zu verstehen, paradigmatisch kommt es in einem positiv gefärbten Identitätsgefühl zum Ausdruck, das ich im folgenden Abschnitt 3.4.2 genauer erläutern möchte.

Als eine Art **umfassende Kompetenz zur alltäglichen Lebensführung** bildet die Ichstärke die emotionale (formale) Basis von reflexiv entwickelten (inhaltlich verfassten) Selbstdefinitionen. Sie ist das gefühlsmäßig getragene Fundament für die kognitiv bestimmte Fähigkeit, sich für oder gegen die Adaption an soziale Erwartungen und Rollenbilder zu entscheiden, sprich ein **praktisches Selbstverständnis** auszubilden und diesem gemäß zu handeln. Wie im Kapitel 1.4 erläutert, stellt das praktische Selbstverständnis einen zentralen Bestandteil der praktischen Identität von Personen dar. Hier wird nun auch deutlich, dass dieses praktische Selbstverständnis als bewusster und kontrollierter reflexiv bestimmter Bezug der Person auf sich selbst nicht allein ausschlaggebend ist für die praktische Identität der betroffenen. Die praktische personale Identität beinhaltet immer auch Elemente wie das Identitätsgefühl oder die Ichstärke, die dem reflexiv-bewussten Erleben der Person nicht zwingend oder nur auf Umwegen zugänglich, aber wesentlich für eine gelingende Identitätsentwicklung, für die seelisch-geistige Gesundheit der betroffenen Person und für ein adäquates praktisches Selbstverständnis verantwortlich sind.

Bei der Rezeption der Thesen Eriksons führt die Nähe, die zwischen den Konzepten der **Ichstärke**, des **Identitätsgefühls** und der (integrierten) **(Ich-)Identität** besteht, dazu, dass sich kaum eindeutige kausale Verbindungen zwischen ihnen herstellen lassen. Vielmehr ist ein dauerhaft ausgebildetes Identitätsgefühl sowohl Ergebnis als

auch Grundlage der Ichstärke, diese wiederum steht für jene innerpsychische Harmonie, die sowohl Resultat als auch Basis einer positiven Identitätsentwicklung ist. Aus diesem Grund ist es nicht einfach, sauber zwischen dem Begriff der Ichstärke und dem der Identität zu trennen, und mitunter werden sie schlicht gleichgesetzt.⁵³⁷ Dennoch ist es verfehlt, Erikson zu unterstellen, er verwende den Begriff der Identität selbst als ein "Kriterium relativer psychosozialer Gesundheit, Identitätsdiffusion dagegen als ein Kriterium relativer psychosozialer Störung."⁵³⁸ Gerade die Tatsache, dass jede Stufe der Identitätsentwicklung durch eine psychosoziale Krise gekennzeichnet ist, deren Bewältigung gelingen kann oder auch nicht, zeigt, dass Erikson sein Modell keinesfalls nur am Vorbild einer harmonisch ausgebildeten Persönlichkeit entwickelt hat. Vielmehr nehmen gerade die Ausführungen zur **krisehaften, negativen Identitätsentwicklung**, zur Identitätsdiffusion und zur "negativen Identität" in seinen Ausführungen einen großen Raum ein und er ist sich bewusst, dass die Identitätsbildung

"in der Regel auch ihre dunkle, negative Seite (hat, J. F.), die das ganze Leben hindurch ein unlenksamer Teil der Gesamtidentität bleiben kann. In jedem Menschen und jeder Gruppe steckt eine negative Identität, die Summe all jener Identifikationen und Identitätsfragmente, die der einzelne unterdrücken mußte, weil er sie ablehnte oder für unzumutbar hielt, oder weil seine Gruppe ihn lehrte, sie als Merkmal des fatalen 'Anders-seins' ... wahrzunehmen."⁵³⁹

Wie am entwicklungspsychologischen Modell generell deutlich wurde, stellt die Identität von Personen für Erikson wesentlich ein emotionales Phänomen dar, das vor allem von einem Identitätsgefühl oder Identitätsempfinden getragen wird. Im Folgenden werde ich dieses Identitätsgefühl ein wenig genauer beleuchten.

3.4.2. Identität als Gefühl

Tragend und zentral für Eriksons Verständnis des Ausdrucks "Identität" ist – wie er es nennt – ein "Gefühl der gleichbleibenden »Selbstheit«",⁵⁴⁰ also ein **Empfinden der eigenen Dauerhaftigkeit, Einheit und Kontinuität** über Raum und Zeit hinweg. Dieses Gefühl bildet für Erikson den letzten Bezugspunkt aller Fragen, die es

⁵³⁷ vgl. z. B. Conzen 1990, S. 179

⁵³⁸ Keupp u. a. 1999, S. 77, vgl. zum Folgenden Straub 1998, S. 83 ff. und Mey 1999, S. 31–33

⁵³⁹ Erikson, Lebensgeschichte und historischer Augenblick, Frankfurt, 1982, S. 18, zitiert nach Mey 1999, S. 43, Fußnote 19

⁵⁴⁰ Erikson 1980, S. 257, vgl. zu den folgenden Zitaten ebd.

hinsichtlich der Identität von Personen zu diskutieren gilt, ihm und der in ihm zum Ausdruck kommenden "Einheit der Persönlichkeit" räumt er eine "ausschlaggebende Bedeutung" ein und vermerkt:

"Man wird erkennen, daß ich in bezug auf den Einzelnen wie auf Gruppen lieber von einem »Gefühl der Identität« als von einer Charakterisierung oder von einem »Grundcharakter« spreche."⁵⁴¹

Die Identität einer Person wird bei Erikson also nicht auf bestimmte inhaltlich gefasste und kognitiv zugängliche Vorstellungen oder einen Komplex von Repräsentationen zurückgeführt, sondern auf eine "subjektive Identitätsbewußtheit als phänomenologischen Sachverhalt." **Weder** ist diese Identitätsgefühl **sprachlich vermittelbar**⁵⁴² **noch** kann es anhand irgendwelcher naturwissenschaftlicher Methoden **überprüft oder empirisch belegt** werden. Für ein **philosophisches Verständnis** der praktischen Identität von Personen ist diese emotionale Komponente der individuellen Identitätsentwicklung insofern interessant, als dass sie **evaluativ gefärbt** ist, für eine bestimmte Art und Weise des Selbsterlebens steht und damit das Maß repräsentiert, in welchem die betroffene Person über seelisch-geistige Gesundheit verfügt. In einem weiteren Schluss kann ein solches evaluativ gefärbtes Selbstempfinden der betroffenen Person auch zeigen, was für sie **gut** ist und also einen **Wert in ihrem Leben** darstellt. In dieser Funktion leitet es die Ausbildung übergeordneter höherstufiger Wünsche und Ideale sowie des praktischen Selbstverständnisses an, die ja wesentliche Bestandteile der praktischen Identität einer Person bilden. Bevor ich mich diesen normativ-evaluativen Seiten des Identitätsgefühls zuwende, möchte ich erläutern, dass und warum zwischen der im Identitätsgefühl behaupteten emotional vermittelten **Gewissheit der eigenen Einheit über Raum und Zeit hinweg** und dem Vermögen einer Person, sich über Raum und Zeit kriterienlos mit sich selbst zu reidentifizieren, keine Verbindung besteht.

Dass Erikson überhaupt von einem Identitätsgefühl spricht, also auf einen subjektiven, phänomenalen Sachverhalt Bezug nimmt, liegt an den **psychoanalytischen Ursprüngen seiner Überlegungen**. Wie im vergangenen Abschnitt 3.4.2 bereits kurz angedeutet, kommt in der psychoanalytischen Theoriebildung und bei Eriksons Konzeptionen der Figur des **Ich** eine besondere Bedeutung zu. Als "Ich" wird jene Instanz des psychischen Apparats einer Person

⁵⁴¹ Erikson 1976, S. 188, Fußnote 13, vgl. Conzen 1990, S. 99, vgl. zum folgenden Zitat Conzen 1990, S. 70, vgl. auch Mey 1999, S. 26

⁵⁴² Conzen 1990, S. 99, vgl. ebd. S. 163, vgl. Bohleber 1992, S. 357 f.

bezeichnet, die die einzelnen Erlebnisse und Erfahrungen einer Person sowie die verschiedenen Anteile und Elemente ihrer seelischen Verfassung ineinander integriert und sie zu einem einheitlichen psychischen oder seelischen Erleben synthetisiert. Dabei sind weder die integrativen und synthetisierenden Leistungen, die das Ich erbringt, noch das Ich selbst dem bewussten, reflexiven oder emotionalen Erleben der Person zugänglich.⁵⁴³ Dennoch kann sich Erikson zufolge eine Person der Kontinuität und Kohärenz, die das Ich ihrer inneren Verfassung verleiht, **bewusst** werden – eben durch das **Identitätsgefühl**, durch das Erleben oder Empfinden der eigenen Einheit und Dauerhaftigkeit.⁵⁴⁴ Was im Identitätsgefühl "bewusst" wahrgenommen werden soll, ist selbstverständlich nicht das Ich oder seine integrierenden und synthetisierenden Leistungen selbst – sondern allein jene **Kontinuität und Kohärenz**, die es durch seine vermittelnde Funktion hervorbringt. Doch dies ist aus philosophischer Perspektive her betrachtet sehr problematisch:

Wie in den Kapiteln 1.4 und 2.1 der vorliegenden Arbeit deutlich wurde, ist es wohl möglich, von einer irreduziblen, irreflexiven subjektiven Selbstvertrautheit auszugehen, davon, dass eine Person sich über Raum und Zeit hinweg irrumsresistent und ohne auf irgendwelche Kriterien zurückzugreifen als dieselbe erkennen oder identifizieren kann.⁵⁴⁵ Eine Person verfügt also über eine Art von **Bewusstsein ihrer Identität**, das sich jedoch allein in der Erkenntnis der Person äußert, dass *sie* es ist, die mit dem Subjekt all ihrer (vergangenen) Handlungen, Zustände, Erfahrungen und Erlebnisse identisch ist, es impliziert jedoch **kein "Wissen"** oder ein (wie auch immer verfasstes) **Erleben der Dauerhaftigkeit** oder **Einheitlichkeit der eigenen Person selbst**. Eine Person kann sich ihre vergangenen Taten und Erfahrungen *als die eigenen* zuschreiben, als solche Handlungen, Gegebenheiten, Zustände und Erlebnisse, deren Ursprung oder Träger *sie selbst* war. **Aber:** wie u. a. die Kritik an Locke in den Abschnitten 2.1.3 und 2.1.5 der vorliegenden Arbeit gezeigt hat, kann eine Person sich selbst der diachronen Erstreckung der eigenen Existenz nur in einem selbstreflexiven Akt der Introspektion

⁵⁴³ vgl. Erikson 1976, S. 147 und Erikson 1965, S. 189, vgl. auch Conzen 1990, S. 99 und S. 169–176

⁵⁴⁴ Es sei hier darauf hingewiesen, dass der Ausdruck "bewusst" in der Psychologie mit einer anderen Bedeutung als in manchen Teilen der Philosophie verwendet wird. In der Psychologie und der psychoanalytischen Theorie bildet der Ausdruck "bewusst" das Gegenteil zu "unbewusst", ein bewusstes Erleben ist sozusagen ein Erleben im Wachzustand. Ein bewusstes Erleben kann demzufolge aber auch ein emotionales Erleben sein und muss nicht – wie in der Philosophie – zwingend eine propositionale Struktur aufweisen, muss nicht ein Erleben sein, das *als etwas* intersubjektiv vermittelbar, reflexiv oder intentional geplant ist.

⁵⁴⁵ Gegen die Verwendung des Ausdruck "identifizieren" in diesem Zusammenhang spricht, dass die Person bei dieser Art der subjektiven Selbst(er)kenntnis eben nicht auf intersubjektiv generierte und

bewusst werden. Die eigene Persistenz oder Identität über Zeit und Raum hinweg ist also dem unmittelbaren Erleben einer Person – sei es gefühlsmäßig oder nicht, ein vor- oder unbewusstes oder nicht – nicht zugänglich. Dies ist der wichtigste Punkt, an dem von **philosophischer Seite** her gegen die Erläuterungen Eriksons **Einspruch** erhoben werden muss: Wenn Erikson geltend macht, dass eine Person ihre eigene Dauerhaftigkeit, Kontinuität und Einheitlichkeit emotional erleben und erfahren kann, dann fällt er einem grundsätzlichen **Irrtum** anheim: Er geht davon aus, dass es bestimmte, und zwar **emotional verfasste mentale Zustände** gibt, in denen eine Person ihre eigene diachrone und synchrone Identität über Zeit und Raum hinweg bewusst erleben kann – und das ist aus philosophischer Perspektive her betrachtet schlicht verfehlt. Eine Person kann ihre eigene Kontinuität und Dauerhaftigkeit nicht phänomenal erfahren – weder emotional noch auf irgendeine andere Art.

Wie an den Untersuchungen Kants im Abschnitt 2.1.8 der vorliegenden Arbeit deutlich wurde, ist die Identität, auf die eine Person Bezug nimmt, wenn sie sich ihrer selbst als eines identischen Individuums oder Subjekts bewusst wird, wenn sie sich also ihre (vergangenen) Handlungen, Erlebnisse und Erfahrungen als die eigenen zurechnet, eine **numerische Identität**. Die Person kann sich also der Tatsache bewusst werden, dass sie als **Einzelne und Einzige** es ist oder war, die den Träger und Ursprung ihrer verschiedenen mentalen Zustände, Gefühle oder Taten bildet. Bei **Erikson** jedoch steht nicht die numerische, sondern die **diachrone oder auch die synchrone Identität** einer Person im Mittelpunkt der Überlegungen, diese sollen der betroffenen Person selbst emotional zugänglich sein – und das ist schlicht nicht möglich. Was einer Person in ihrem Identitätsgefühl allenfalls als emotionales Phänomen bewusst werden kann, ist die Tatsache, dass sie existiert – nicht aber, dass sie über Raum und Zeit hinweg *als dieselbe* existiert oder persistiert, dass ihre Existenz eine sich diachron erstreckende ist, die verschiedene Bestimmungen synchron in sich vereint. Ihre eigene **diachrone und synchrone Identität** kann eine Person sich nur **introspektiv**, in einem **kognitiven Akt der Selbstreflexion** vor Augen führen, indem sie zu sich selbst, zu ihrer Existenz über Raum und Zeit hinweg, zu ihrem Leben, ihren vergangenen Erfahrungen und Handlungen (und ihren Vorsätzen und Zukunftsplänen) in propositionaler Form Stellung bezieht. In diesem Fall ist der Person ihre Identität über Raum und Zeit hinweg *als etwas*, sprich

als diachrone und synchrone Einheit zugänglich, nicht aber als ein irreduzibel subjektives, emotionales Phänomen, als ein Gefühl der eigenen Identität.

Eine der möglichen Ursachen für Eriksons Irrtum, eine Person könne sich ihrer Identität über Raum und Zeit hinweg emotional bewusst werden, liegt ggf. in einem **falschen Verständnis des Ich**. Dass die integrativen und synthetisierenden Leistungen des Ich, auf denen Erikson zufolge das Identitätsgefühl basiert, dem bewussten Erleben der Person nicht zugänglich sind und dass auch die Kontinuität und Kohärenz, die das Ich in diesen Leistungen hervorbringt, nicht erlebt werden können, liegt insofern auf der Hand, als dass das Ich – wie bereits erwähnt – keine empirische, sondern eine **diskursive Figur** ist, ein metatheoretisches Konstrukt – und genau das übersieht Erikson. Mit anderen Worten: Zu der Auffassung, eine Person könne ihre innere Einheit gefühlsmäßig erfahren, gelangt man, wenn man eine bloß metatheoretische Figur, einen funktionalen Mechanismus als ein reales, womöglich neuronal nachweisbares, Phänomen verhandelt – und das ist schlicht verfehlt. Bei den folgenden Ausführungen sollte also immer deutlich im Hinterkopf behalten werden, dass es sich beim **Identitätsgefühl nicht um ein emotionales Erleben der eigenen Kontinuität** handeln kann.

Nun gibt es bei Eriksons Ausführungen zum Identitätsgefühl trotz allem Aspekte, die sich zur sinnvollen Ergänzung eines praktischen philosophischen Verständnisses der Identität von Personen fruchtbar machen lassen. Der wichtigste Punkt betrifft die **evaluative Färbung**, von der Erikson zufolge das Identitätsgefühl begleitet ist. Im Sinn dieser evaluativen Färbung spricht Erikson von der "Ich-*Qualität* der Existenz"⁵⁴⁶, von dem **qualitativen** Erleben der eigenen Person als einer (numerischen, wie ich gerade erläuterte, aber keinesfalls raumzeitlich persistierenden) Einheit. Diese evaluative Färbung kann unterschiedliche Ausprägungen annehmen und sich während der gesamten Identitätsentwicklung sowie im Lauf des (alltäglichen) Lebens und Erlebens einer Person mehr oder minder stark wandeln. Einer **positiven** Färbung liegen die gleichmäßig und zuverlässig ablaufenden integrierenden und synthetisierenden Leistungen des Ich zugrunde, in diesem Fall erlebt die betroffene Person ihre eigene "Identität" in Form eines positiv ausgeprägten Selbstgefühls, als Selbstsicherheit oder Selbstvertrauen. Sie verfügt über

"das Gefühl innerer Einheit, das Gespür der eigenen Individualität und Einzigartigkeit, ein allgemeines Empfinden des Wohlergehens, von Sinnhaftigkeit und Tatkraft und das Gefühl, im eigenen Körper und in der eigenen Gesellschaft zu Hause zu sein."⁵⁴⁷

Hier verschwimmen die Grenzen zwischen dem Begriff des Identitätsgefühls und dem der "**Ichstärke**", wird die Erfahrung der Einheit, die das psychische Geschehen einer Person bildet, selbst zu einem Anzeichen von seelisch-geistiger Gesundheit. Ein **negatives Identitätsempfinden** ist von innerer Zerrissenheit, ggf. nicht klar zu bestimmendem Unwohlsein, einem mangelhaften Selbst- und Weltvertrauen, Gefühlen der Sinnlosigkeit oder von Ängsten geprägt. Wie eine ausreichend gut ausgebildete Ichstärke, so spielt auch ein positiv gefärbtes Identitätsgefühl für eine gelingende **Identitätsentwicklung** eine wichtige Rolle, vor allem in den kindlichen, präadoleszenten Phasen der Identitätsbildung, in denen das Identitätsgefühl kaum bewusst erlebt oder empfunden wird.⁵⁴⁸ Im Zuge des Heranwachsens und Älterwerdens wandelt sich das zunächst nur phänomenal bestimmte und diffuse Identitätsgefühl hin zu einer partiell durch bestimmte kognitive Wissens Elemente getragenen **Art des Selbsterlebens**, zu einem multipel bestimmten Identitätsempfinden, das bewusste wie unbewusste Aspekte involviert und sich aus verschiedenen kognitiven und gefühlsmäßigen Elementen zusammensetzt:

"Wie jeder Aspekt des Wohlbefindens oder der Ich-Synthese hat auch das Identitätsgefühl einen vorbewußten Anteil, dessen man sich selber bewußt werden kann. Es hat auch äußere Begleiterscheinungen, die man mit bloßem Auge am Verhalten anderer ablesen kann. Andererseits besitzt es unbewußte Anteile, die nur durch psychologische Tests oder in der Psychoanalyse erfaßbar sind."⁵⁴⁹

In einer **positiven Färbung** beschreibt das Identitätsgefühl die **bereichernde Erfahrung der eigenen Existenz**, der eigenen Person selbst, des eigenen Lebens oder der eigenen Individualität.⁵⁵⁰ Im **negativen Fall** ist der betroffenen Person ihre eigene Einheit und "Identität" kaum oder gar nicht zugänglich und es droht Erikson zufolge eine **Identitätsdiffusion**, die sich in einer "Flucht in die negative Identität" äußern kann. Im Extremfall kann ein negativ besetztes Identitätsempfinden pathologische Züge annehmen, können Depersonalisierungserscheinungen und Bewusstseinstrübungen auftreten, in denen die betroffene Person weder in der Lage

⁵⁴⁶ Erikson 1976, S. 18, Hervorhebung. von mir, J. F., vgl. zum Folgenden Conzen 1990, S. 99

⁵⁴⁷ Blasi 1993, S. 121 f.

⁵⁴⁸ vgl. dazu Erikson 1976, S. 17 und S. 147 f.

⁵⁴⁹ Erikson 1976, S. 148

⁵⁵⁰ vgl. Conzen 1990, S. 70, zum folgenden Zitat vgl. Erikson 1976, S. 163, vgl. zum negativen Identitätsgefühl weiter Conzen 1990, S. 71 und Bohleber 1992, S. 339

ist, den eigenen Namen noch die eigene Herkunft zu benennen. Obwohl das Identitätsgefühl ein irreduzibel subjektives und nicht sprachlich vermittelbares Phänomen bildet, ist es in der Art seiner qualitativen Färbung immer auch durch die Art und Weise beeinflusst, wie die betroffene Person generell in ihre **soziale Umgebung** eingebunden ist, wie oder wofür sie von ihren Mitmenschen anerkannt wird und ob sie als das Wesen, das sie ist, mit den Eigenschaften, die sie hat, positiv aufgenommen wird.⁵⁵¹ Diese soziale Abhängigkeit des Identitätsgefühls zeigt sich weiter auch, wenn eine Person in ihren "**Identitätskrisen**", in Phasen ihres Lebens oder mentalen Zuständen, die von existenzieller Unsicherheit geprägt sind und in denen die Person an sich, an ihren Fähigkeiten, an der Sinnhaftigkeit ihres Tuns und Lebens zweifelt, darauf angewiesen ist, dass andere Personen oder Menschen sie in ihren Eigenschaften und Fähigkeiten bestätigen, ihr die Kontinuität und Kohärenz ihres Denkens und Handelns spiegeln und ihr vermitteln, dass sie tatsächlich sie selbst ist, dieselbe Person, als die sie sich versteht oder verstanden hat.

An den bisherigen Ausführungen zum Identitätsgefühl und seinen positiven resp. negativen Färbungen wird deutlich, dass der Begriff der Identität, auf den Erikson zur Erläuterung der evaluativen Färbungen des Identitätsgefühls zurückgreift, ein **qualitativ bestimmter** ist. Beim Identitätsgefühl steht also – anders als Erikson im Zuge seiner ursprünglichen Begründung geltend macht – nicht das Empfinden der eigenen diachronen Identität im Vordergrund, sondern ein Erleben der eigenen **qualitativen Identität**, der eigenen Existenz als einer Person mit einem bestimmten Charakter und einer bestimmten Lebensgeschichte, die bestimmte handlungs- und verhaltenspraktisch relevante Eigenschaften aufweist. Zu Letzteren zählt vor allem das Vermögen, das eigene Tun und Unterlassen kontinuierlich an bestimmten einigermaßen kohärent strukturierten höherstufigen Maßstäben, Normen und Werten auszurichten. Anhand der Thesen Dieter Sturmas im Abschnitt 2.2.3 der vorliegenden Arbeit wurde bereits deutlich, dass dieses Vermögen die Entwicklung einer zeitneutralen Haltung sich und der eigenen Umwelt gegenüber meint. Es impliziert aber auch eine gewisse **Sicherheit in kognitiven Urteilen**, die Fähigkeit, sich selbst und seiner Umwelt **adäquat einschätzen zu können**, sich zu **erinnern** und die **eigene Zukunft** einigermaßen realistisch zu betrachten.

⁵⁵¹ vgl. Erikson 1976, S. 138

Die Ausführungen Eriksons zum Identitätsgefühl zeigen nun, dass dieses Vermögen nur gegeben ist, wenn die betroffene Person über ein **gesundes Erleben ihrer selbst** verfügt, über ein gewisses Maß seelischen Wohlbefindens, ein **positiv ausgeprägtes Identitätsgefühl**. Damit aber weist Erikson auch darauf hin, dass die Entwicklung eines kontinuierlich und kohärent strukturierten praktischen Selbstverständnisses und die Orientierung des eigenen Handelns an bestimmten höherstufigen kontinuierlich und kohärent strukturierten Maßstäben, Normen und Werten keine rein kognitive Angelegenheit ist, die in Akten der Selbstreflexion vonstatten geht, sondern vielmehr ein Prozess, der von einem **emotionalen Erleben der eigenen Person als einer seelisch-geistigen Einheit** getragen wird. Entsprechendes gilt für die praktische Identität von Personen – **und dies ist der Punkt**, den ich hier deutlich machen möchte: Bei aller begrifflichen Unklarheit und Mehrdeutigkeit zeigen Eriksons Konzeptionen, dass die praktische Identität von Personen nicht allein als etwas zu verstehen ist, das in selbstreflexiven Akten generiert und weiterentwickelt wird, sondern als etwas, dessen Entwicklung und Veränderung wesentlich vom **emotionalen Erleben** der betroffenen Person abhängig ist.

Gemeint sind hier nicht die eigene Kontinuität und Kohärenz, die Erikson zufolge im Identitätsgefühl erlebt werden können – dass diese Annahme verfehlt ist, hatte ich oben erläutert. Vielmehr macht Erikson darauf aufmerksam, dass die spezifisch und irreduzibel subjektive Art und Weise, in der eine Person sich auf sich selbst beziehen kann und mit sich selbst vertraut ist, **qualitativ gefärbt** ist und dass es nur im Fall einer **positiven Färbung**, wenn eine Person also über ein gesichertes Erleben ihrer selbst über Raum und Zeit hinweg verfügt, die Basis einer gesunden Identitätsentwicklung darstellen kann. Dies zeigt sich vor allem an den extremen **negativen Einfärbungen**, die das Identitätsgefühl in (pathologischen) Fällen der Identitätsdiffusion oder in Identitätskrisen annehmen kann. In diesen Fällen verfügt die betroffene Person eben nicht über die Möglichkeit, sich selbst und ihr seelisches Erleben als Einheit zu empfinden, ist sie nicht in der Lage, sich über Raum und Zeit hinweg als dieselbe zu erfahren, sondern ist gerade zum Vollzug dieser subjektiven "Reidentifikation" wesentlich auf die Hilfe und **Bestätigung ihrer Mitmenschen** angewiesen. In diesen Fällen fehlt ihr also jede Grundlage, um überhaupt ein praktisches Selbstverständnis, höherstufige Wünsche oder normativ-evaluative Handlungsorientierungen ausbilden zu können – und damit auch jede Grundlage, im praktischen Sinn eine Identität zu entwickeln. Insofern impliziert die Rede von der **praktischen Identität von Personen** immer auch, dass die betroffene Person über

ein gesichertes Erleben ihrer selbst verfügt, über ein ausreichendes Maß an **seelisch-geistiger Gesundheit**.

In einer positiven Färbung weist das Identitätsgefühl eine starke Analogie zum Begriff der Ichstärke auf, den ich im letzten Abschnitt der vorliegenden Arbeit diskutiert habe. An diesen beiden Konzepten machen sich wichtige **normative Implikationen** des Konzepts der Identität von Personen fest – und hier findet sich der wesentliche Beitrag, den Erikson zur Erläuterung eines praktischen philosophischen Konzepts personaler Identität leisten kann: Gerade anhand der negativen Verläufe, die die Identitätsentwicklung aufgrund eines nur mangelhaft ausgebildeten, negativ gefärbten Identitätsgefühls nehmen kann, zeigt er auf, wie sehr und weit greifend die praktische Identität einer Person, vermittelt durch ihr **emotionales Selbsterleben**, von dem **psychischen Wohlergehen der Person** abhängig ist und dass sie also nicht als etwas betrachtet werden kann, das in selbstreflexiven Akten generiert und weiterentwickelt wird.

Auch in der gegenwärtigen **sozialwissenschaftlichen und psychologischen** Identitätsforschung schreibt man einer emotionalen, evaluativ gefärbten Komponente der individuellen Identitätsbildung eine wichtige Bedeutung zu,⁵⁵² die – so wird an manchen Stellen betont – noch nicht einmal immer zwingend bewusst sein muss.⁵⁵³ Entsprechend wird geltend gemacht, dass die subjektive Identitätsbildung keinesfalls allein auf der bewussten Selbstreflexion und Selbststeuerung des Individuums basiert und dass Identitätsprobleme nichts sind, "dem reflexive Subjekte allein durch gesteigerte Anstrengungen des Denkens begegnen können." Wie bei Erikson, so wird auch hier betont, dass ein positives Erleben der eigenen Person und Existenz eine grundlegende Bedingung für eine gelingende Identitätsentwicklung darstellt, für die Integration und Synthese von sozialen Vorgaben und Erwartungen mit individuellen Wünschen und Handlungszielen. Dabei – so wird vor allem an der engeren sozialpsychologischen Diskussion deutlich – ist es zur Beschreibung und Erläuterung individueller Identitätsbildungs- und -veränderungsprozesse mitunter kaum möglich, reflexiv-kognitive und emotionale oder gar unbewusste Faktoren **scharf voneinander** zu

⁵⁵² vgl. Bohleber 1992 und 1999; Blasi 1993 und 1988; Conzen 1990; Straub 2000 a und 2000 b; Mey 1999; Keupp u. a. 1999; Straus/Höfer 1997; Greve 2000 a

⁵⁵³ vgl. Rangell, 1994; S. 27, S. 29 und Graafsma, 1994, S. 43, zum folgenden Zitat Straub 2000 b, S. 280

trennen.⁵⁵⁴ Dies hat u. a. zur Folge, dass in den Sozialwissenschaften und der Psychologie nicht selten mit Konzepten und Begriffen gearbeitet wird, die sich für den analytisch geschulten Philosophen durch eine große Mehrdeutigkeit und Unklarheit auszeichnen. Dass sich trotz dieser Unklarheiten, von denen ja auch Eriksons Erläuterungen betroffen sind, aus seinen Überlegungen für ein praktisches philosophisches Verständnis ein Gewinn ziehen lässt, möchte ich nun abschließend auch anhand der involvierten sozialen Aspekte zeigen.

3.4.3 Soziale Aspekte

Für Erikson spielt der Einfluss, den die **soziale Umwelt** auf das betroffene Individuum ausübt, innerhalb der Identitäts- und Persönlichkeitsentwicklung eine wichtige Rolle. Methodisch fundiert ist dieser Einfluss durch das **epigenetische Prinzip**, das seinem Phasenmodell zugrunde liegt. Mit ein Motiv für die Postulierung dieses Prinzips ist auch Eriksons Besterben, von den deterministischen und mechanistischen Implikationen der klassischen psychoanalytischen Triebtheorie Abstand zu nehmen und den Identitätsbildungsvorgang als einen Entwicklungsprozess darzustellen, im Zuge dessen sich ein Individuum maßgeblich entlang der Erwartungen und Anforderungen entwickelt, die seine soziale Umwelt ihm gegenüber erhebt.⁵⁵⁵ Besonders betroffen ist hier die Phase der **Adoleszenz**, in der der Jugendliche lernen muss, in der Gesellschaft seinen Platz zu finden, "das Bild, in dem er sich selber wahrnimmt, mit dem Bilde (zu verbinden, J. F.), unter dem er von seiner Gruppe, seiner Sozietät anerkannt wird."⁵⁵⁶ Er muss versuchen, sein eigenes Selbstverständnis, sein Erleben seiner selbst und der Welt sowie seine Wertvorstellungen und Ideale mit den Auffassungen anderer von seiner Person zu vereinbaren, mit den Rollen, die sie ihm zuschreiben, mit den Erwartungen und

⁵⁵⁴ vgl. z. B. Keupp u. a. 1999, S. 226: "In unserem Verständnis enthält das Identitätsgefühl sowohl Bewertungen über die Qualität und Art der Beziehung zu sich selbst (Selbstgefühl) als auch Bewertungen darüber, wie ein Person die Anforderungen des Alltags bewältigen kann (Kohärenzgefühl). Das Selbstgefühl besteht aus einem Mosaik an verdichteten Bewertungen, in denen das Gefühl entsteht, wie gut, wie stimmig, wie nützlich usw. ich mich allgemein fühle."; vgl. Gildemeister/Robert 1987, S. 219 f.: "Identität als aktiv vollzogene Syntheseleistung stellt ein auf die Person bezogenes Zentrum der Organisation von Erleben und Handeln, Orientierung und darin Reflexion und höherprädikativer Sinngebung dar. Sie ist vor allem eine auf das eigene Selbst rückbezogene kognitive Strukturbildung."; vgl. Hettlage 2000, S. 16, der Identität "als selbstreflexive Leistung, als rückbezügliche "Selbstdefinition" und Selbstentwurf im Hinblick auf Zukunftsvorstellungen" versteht; vgl. auch Frey/Haußer 1987, S. 4: "*Identität wird hier als selbstreflexiver Prozeß eines Individuums verstanden*. Eine Person stellt Identität über sich her, indem sie ihr Wissen, ihre Erfahrungen über sich selbst verarbeitet".

⁵⁵⁵ vgl. Conzen 1009, S. 66

⁵⁵⁶ Erikson 1976, S. 137 f.

Anforderungen, die sie an ihn richten, sowie mit den Normen und Werten der Gesellschaft, in der er lebt. Als das Resultat dieser Integration bildet sich die **Identität der Person** heraus, dadurch, dass der junge Mensch gelernt hat,

"dort am meisten er selbst zu sein, wo er auch in den Augen der anderen am meisten bedeutet – jener anderen natürlich, die wieder für ihn die höchste Bedeutung haben. Der Begriff »Identität« drückt insofern eine wechselseitige Beziehung aus, als er sowohl ein dauerndes inneres Sich-Selbst-Gleichsein wie ein dauerhaftes Teilhaben an bestimmten gruppenspezifischen Charakterzügen umfaßt".⁵⁵⁷

In der Wahl des Ausdrucks "**wechselseitige Beziehung**" kommt zum Ausdruck, dass sich Erikson zufolge die Identität einer Person nicht ausbilden kann ohne gesellschaftliche Spiegelung oder Anerkennung und dass umgekehrt die An- und Übernahme von Rollenzuschreibungen und sozial generierten Auffassungen der betroffenen Person die Qualität und Ausrichtung der Identität beeinflusst. Wie im vergangenen Abschnitt 3.4.2 erläutert, lässt sich dabei das Identitätsgefühl als eine Art **emotionales**, subjektives Korrektiv gegenüber dem Einfluss verstehen, den gesellschaftliche Strukturen und die durch sie transportierten Inhalte auf die individuelle Identitätsbildung ausüben.

"Was Erikson mit Ich-Identität meint, ist ein persönlicher Bezugspunkt außerhalb der Rollen, die man im öffentlichen Leben innehat. Es handelt sich um ein Gefühl eines inneren Schwerpunkts, einer Souveränität, mittels derer ich gegenüber sozialen Anforderungen genügend Distanz zu halten vermag und auch in der Lage bin, mich Rollenerwartungen, die meinem persönlichen Wertsystem widersprechen, zu widersetzen."⁵⁵⁸

Dennoch wird der individuelle Identitätsbildungsprozess gerade in der Adoleszenz maßgeblich durch die **gesellschaftliche Anerkennung** gesteuert, die der Jugendliche erhält bzw. die ihm versagt wird. Die sich herausbildende Identität "verlangt ... Anerkennung als eine unbedingt notwendige Stütze des jugendlichen Ichs"⁵⁵⁹, sie

"erhält (ihre, J. F.) wirkliche Stärke nur durch die vorbehaltlose und ernsthafte Anerkennung (ihrer, J. F.) wirklichen Leistungen, d. h. eines Erfolgs, der für die bestehende Kultur von Bedeutung ist."⁵⁶⁰

⁵⁵⁷ Erikson 1976, S. 124, vgl. Erikson 1980, S. 18, wo er den Identitätsbildungsprozess als einen Prozess beschreibt, "der *im Kern des Individuums* »lokalisiert« ist und doch auch *im Kern seiner gemeinschaftlichen Kultur*, ein Prozeß, der die Identität dieser beiden Identitäten verbindet."

⁵⁵⁸ Conzen 1990, S. 137

⁵⁵⁹ Erikson 1976, S. 192

⁵⁶⁰ Erikson 1976, S. 107

Bei dieser Art der Anerkennung geht es – wie bereits kurz dargelegt – nicht allein um die Anerkennung der Leistungen, die ein Jugendlicher erbringt, sondern vielmehr um eine umfassende Bestätigung seiner selbst,

"daß ihm Funktion und Stand zuerkannt werden als einer Person, deren allmähliches Wachsen und sich Wandeln Sinn hat in den Augen derer, die Sinn für ihn zu haben beginnen."⁵⁶¹

Diese Art der Anerkennung und Bestätigung betrifft nicht nur reflexiv-kognitive Aspekte des Selbstverständnisses von Personen sondern auch ihre **emotionale Verfassung**, ihr gefühlsmäßiges Erleben ihrer selbst und damit ihr gesamtes Empfinden ihrer Existenz in ihrer sozialen Umwelt – und hierin besteht nun der **große Ertrag**, der sich seitens des sozialwissenschaftlichen und psychologischen Debatte aus den Erläuterungen Eriksons ziehen lässt und der auch ein praktisches philosophisches Verständnis der Identität von Personen bereichern kann: Während **Mead** vor allem die Adaption oder Abgrenzung von Rollenzuschreibungen auf **handlungstheoretischer** Ebene verdeutlicht hat, als den bewussten und reflexiven Umgang mit sozialen Vorgaben und Erwartungen, zeigt **Erikson**, dass und wie sich der Einfluss der sozialen Umwelt auf **emotionaler** Ebene auswirkt. Paradigmatisch kommt dies an seinen Erläuterungen zur Ichstärke zum Ausdruck. Wie bereits erörtert, lässt sich diese Ichstärke als ein Anzeichen seelischer und psychischer Gesundheit und Stabilität verstehen, als ein psychisches, grundlegend emotionales Phänomen. Dass sie sich nun gemäß Erikson nicht ausbilden kann **ohne die soziale Anerkennung**, ohne die Bestätigung des Einzelnen durch seine gesellschaftliche Umwelt, zeigt, welchen großen Einfluss die soziale Umwelt für die individuelle Identitätsbildung auf psychischer, gefühlsmäßig-nonkognitiver Ebene hat. Identitätsbildung und -veränderung als Adaption an resp. Abgrenzung von Rollenerwartungen und gesellschaftlichen Vorgaben lässt sich nicht allein im Rekurs auf handlungstheoretisch fundierte Parameter erörtern, sondern betrifft immer auch die gefühlsmäßige Verfassung des Individuums. Sozial geprägt ist also nicht nur die reflexiv gewonnene Selbstauffassung des Individuums, sondern auch sein emotionales Erleben.⁵⁶²

⁵⁶¹ Erikson 1976, S. 138

⁵⁶² Dass die Identität einer Person immer auch emotional geprägt ist, wird in der (Sozial)Psychologie als ein Argument gegen alle Konzepte der Selbstkonzeptforschung betrachtet, vgl. Frey/Haußer 1987, S. 20, Straub 1991, S. 54

Vor allem für die **psychoanalytische Identitätsforschung** stellt Eriksons Betonung der sozialen Dimension der individuellen Identitätsbildung eine deutliche Bereicherung dar und legt die Abkehr von allen Modellen der Identitätsentwicklung nahe, die sich allein auf den Ablauf binnen- oder intrapsychischer Vorgänge konzentrierten.⁵⁶³ Hier wird es gerade im Anschluss an Erikson möglich, den Identitätsbegriff als ein komplexes, immer auch interaktiv getragenes Konzept zu etablieren:

"Identität stellt die Schnittstelle zwischen gesellschaftlichen Erwartungen an den einzelnen und dessen psychischer Einzigartigkeit dar. Sie ist das Produkt der Vermittlung und eine dynamische Balance zwischen beiden Seiten"⁵⁶⁴ – "zwischen äußeren Erwartungen, gesellschaftlichem Rollenverhalten und der inneren Wirklichkeit, den Phantasien und persönlichen idiosynkratischen Wünschen."

Wie bei Erikson, so wird auch in der heutigen Forschung besonders betont, wie wichtig die Anerkennung der sozialen Umgebung für die individuelle Identitätsbildung ist:

"Sie ist eine der wesentlichen Bedingungen für das Gelingen seelischer Integration. Innere Einheit und Kontinuität kann ein Mensch nur aufrechterhalten, wenn er diese auch in den Augen bedeutungsvoller Anderer hat."⁵⁶⁵

Entscheidend ist es dabei, dass der Einzelne die gesellschaftlichen Vorgaben und Identifikationsmuster **nicht passiv aufnimmt**, sondern sich mit ihnen **aktiv auseinander setzt**, prüft, ob sie mit seinen eigenen Selbstauffassungen, Handlungszielen, Wünschen und Bedürfnissen zu vereinbaren sind. Dies war ja bereits anhand der Diskussion der Thesen Meads im Abschnitt 3.2 der vorliegenden Arbeit deutlich geworden und auch Erikson betont den aktiven Umgang mit sozialen Vorstellungen, Anforderungen und Erwartungen. Für ihn ist die Identität einer Person mehr als die Summe ihrer (Kindheits)**Identifikationen**⁵⁶⁶ – Identifikationen, die als bloß passive Übernahme gesellschaftlich vorgegebener Denk-, Verstehens- und Handlungsmuster zu verstehen sind. Vielmehr schließt die Identität einer Person

⁵⁶³ vgl. Mey 1999, S. 24, Straub 1998, S. 74; Conzen 1990, S. 110

⁵⁶⁴ Bohleber 1992, S. 336, vgl. zum folgenden Zitat ebd. S. 356

⁵⁶⁵ Bohleber 1999, S. 510

⁵⁶⁶ vgl. Erikson 1976, S. 107

"alle wichtigen Identifikationen ein, aber verändert sie auch, um aus ihnen ein einzigartiges und einigermaßen zusammenhängendes Ganzes zu machen."⁵⁶⁷

Partiell laufen diese aktiven Verarbeitungsstrategien **unbewusst** ab, sind über die synthetischen Leistungen des Ich zu erläutern, über die durch das Ich geleistete Integration der einzelnen affekt- resp. gewissensbedingten Anteile des innerpsychischen Geschehens. An diesen **aktiven unbewussten Verarbeitungsstrategien** macht sich der entscheidende Beitrag, den Erikson zur Erläuterung eines praktischen philosophischen Verständnisses der Identität von Personen leistet, fest. Wo er die Identität einer Person als ein wesentlich emotional getragenes Phänomen erläutert, betont er genau jene **aktiven Komponenten** der Identitätsbildung und hebt hervor, dass eine Person die ihr vor- oder zugeschriebenen Denk- und Verhaltensweisen nicht nur passiv aufnimmt, sondern sich gerade in ihrem emotionalen Erleben aktiv mit ihnen beschäftigt. Anders als Mead zeigt Erikson, dass die aktive Auseinandersetzung mit sozial vorgegebenen Identifikationsmustern, Denk- und Verhaltensnormen nicht allein als ein bewusster, selbstreflexiver Vorgang zu sehen ist, sondern vom gefühlsmäßigen Erleben der Person getragen wird. Ob eine Person sich gewissen sozialen Vorgaben anpasst oder nicht, hängt zu einem nicht zu unterschätzenden Maß davon ab, ob die Entscheidung für oder gegen diese Anpassung und das entsprechende Verhalten von einem positiv oder negativ gefärbten emotionalen Selbsterleben begleitet ist oder nicht.

Im Anschluss an Erikson geht man in weiten Teilen der gegenwärtigen sozialwissenschaftlichen und psychologischen Diskussion davon aus, dass Identitätsentwicklungs- und Veränderungsprozesse als aktive Leistungen des Individuums zu betrachten sind, im Zuge derer zwischen "**innerer**" und "**äußerer Welt**" des Individuums eine Vermittlung zu schaffen ist, die "Herstellung einer Passung zwischen dem subjektiven »Innen« und dem gesellschaftlichen »Außen«"⁵⁶⁸ zu erreichen ist. Innerhalb dieser Konzeption kommen "innerer" und "äußerer Welt" des Individuums **gleiche Bedeutung** zu, entsteht "Identität ... an den Schnittstellen von persönlichen Entwürfen und sozialen Zuschreibungen." Das Konzept der **balancierten Identität**, das Krappmann im Anschluss an Mead entwarf, das von Henrich um wertvolle Aspekte ergänzt wurde und das Gegenstand des Kapitels 3.3

⁵⁶⁷ Erikson 1976, S. 139

⁵⁶⁸ vgl. Keupp u. a. 1999, S. 28, vgl. ebd. S. 54; vgl. zum folgenden Zitat Krappmann 1997, S. 67; Nunner-Winkler 1985, S. 467 ff. mahnt, dass hinsichtlich der Kriterien zur Identifikation dennoch zwischen der Innen- und Außenperspektive zu trennen ist

der vorliegenden Arbeit ist, besagt im Grunde nichts anderes. Auch dort stellt die Identität einer Person die Ausbalancierung subjektiver, d. h. "innerer" Vorstellungen, Bedürfnisse und Handlungsziele sowie "äußerer" sozialer Erwartungen und Anforderungen dar. Diese interaktive Bestimmung bildet weiter die Grundlage, auf der sich die Vorstellung der sog. "**Identitätsarbeit**" etablierte, der Gedanke, dass eine Person in ihrer alltäglichen Lebensführung und in ihrer Biografie ihre Identität dadurch beeinflusst, dass sie ihre eigenen "inneren" Bedürfnisse, Wünsche und Handlungsziele mit ihren "äußeren" sozialen Anforderungen, Rollenzuschreibungen, Wert- und Normvorstellungen vermittelt und beides zu einer Einheit verbindet.⁵⁶⁹ Eng mit dem Gedanken der Identitätsarbeit ist die Idee verbunden, eine Person stelle ihre Identität selbst her, habe es also allein in der Hand zu bestimmen, wer sie ist und als was für ein Wesen sie von ihrer sozialen Umwelt anerkannt wird. Im folgenden letzten Kapitel der vorliegenden Arbeit möchte ich die Grenzen dieses Gedankengangs markieren.

Um zusammenzufassen: Wie Mead, so betont auch Erikson, dass die individuelle Identität einzelner Personen immer auch wesentlich durch ihre **soziale Umgebung geprägt** ist. Bei seiner Identitätsentwicklung ist der Einzelne wesentlich auf die Anerkennung anderer Personen angewiesen, die er vor allem dadurch erhält, dass er die diversen gesellschaftlichen Vorgaben und Identifikationsmuster, denen er ausgesetzt ist, übernimmt, internalisiert und diese inhaltlichen "Bausteine" seiner Identität in sein eigenes Selbst- und Weltverständnis integriert. Genauso jedoch ist er in der Lage, sich ihnen zu verweigern und sich von ihnen abzugrenzen. In jedem Fall setzt er sich mit den ihm präsentierten sozialstrukturellen, Rollenerwartungen, Vorgaben, Werten und Denk- oder Verhaltensnormen **aktiv** auseinander und diese aktive Auseinandersetzung kann **bewusst** – als selbstreflexive Introspektion – oder **unbewusst** verlaufen. Im Zuge des **bewussten** Umgangs mit sozialen Vorgaben und Normen prüft der Einzelne – wie die Diskussion der Thesen Meads in Abschnitten 3.2 und 3.3 der vorliegenden Arbeit zeigte – ob diese mit den eigenen Wünschen, Bedürfnissen und Handlungszielen vereinbar sind. Diese selbstreflexiven Verarbeitungsstrategien bilden einen wesentlichen Bestandteil jener Prozesse, in denen sich die praktische Identität einer Person lebenslang entwickelt und verändert. Genauso muss jedoch bedacht werden, dass die Reaktion auf und der Umgang mit gesellschaftlichen Rollenerwartungen und Identifikationsmustern auch im **Unbewussten** abläuft – und hierin liegt der positive Beitrag, den Erikson zur

⁵⁶⁹vgl. zum Konzept der Identitätsarbeit z. B. Behringer 1998, S. 48, Keupp u. a. 1999, Kapitel 3 und 4

Erläuterung eines praktischen philosophischen Verständnisses der Identität von Personen zu leisten vermag. Dem Vermögen einer Person, sich durch die Adaption an und Abgrenzung von sozialen Vorgaben und Rollenerwartungen als ein kontinuierlich und kohärent strukturiertes Wesen zu behaupten, liegt nicht allein ein gefestigtes, reflexiv gewonnenes (handlungs)praktisches Selbstverständnis zugrunde, sondern auch ein **positives emotionales Selbsterleben**. Ob eine Person sich gewissen sozialen Vorgaben anpasst oder nicht, hängt auch stark zu davon ab, ob die Entscheidung für oder gegen diese Anpassung von einem positiv oder negativ gefärbten Selbstempfinden begleitet ist.

Hinsichtlich eines **praktischen philosophischen Verständnisses der Identität von Personen** lässt sich an dieser Stelle festhalten: Tragend für einen gelingenden Verlauf von Prozessen der Identitätsentwicklung und -veränderung sind nicht nur ein angemessenes praktisches Selbstverständnis und ein ausreichendes Maß an psychischer Gesundheit als dessen Basis. Unabdingbar für beides ist vielmehr die **gesellschaftliche Anerkennung**, die Resonanz, die eine Person in ihrer Interaktion mit ihrer sozialen Umwelt auf ihr Verhalten erfährt, sowie die Art und Weise, wie die Gesellschaft sie in ihren Selbstauffassungen und Handlungsplänen bestätigt.⁵⁷⁰ All diese Komponenten haben einen Einfluss darauf, wie sich die praktische Identität einer Person im Lauf ihres Lebens entwickelt und verändert, wie sie mit den sozialen Gegebenheiten ihrer individuellen Existenz umgehen und durch ihre Lebensführung ihr Ideal eines guten Lebens verwirklichen kann. Dennoch dürfen diese sozialen Prägungen nicht dazu führen, die Lebensführung und das (Über)Leben eines Individuums in all seinen qualitativen Aspekten von der Erfüllung gesellschaftlicher Normen und Wertvorstellungen abhängig zu machen. Vielmehr ist im Anschluss an die Konzeptionen, die die individuelle Identitätsbildung als einen Prozess der Vermittlung zwischen "innerer" und "äußerer Welt" des Individuums verstehen, davon auszugehen, dass die praktische Identität einer Person sich auch dem Zusammenspiel und der Ausbalancierung sozialer Vorgaben und individueller persönlicher Wünsche, Ziele und Bedürfnisse ergibt. Im folgenden letzten Kapitel der vorliegenden Arbeit werde ich erörtern, inwieweit die Identität von Personen deswegen als ein Vorgang der Selbstherstellung aufzufassen ist.

⁵⁷⁰ Dies wird auch von Axel Honneth betont, auf dessen Überlegungen ich in der vorliegenden Arbeit aus Platzgründen nicht eingehen konnte, vgl. Honneth 1994

3.5 Die Individualisierungsthese: Wird Identität hergestellt?

Die Diskussion um die zunehmende Individualisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse ist zu nicht unwesentlichen Anteilen den Arbeiten **Ulrich Becks** zu verdanken. Er begann in den späten Achtzigerjahren die sog. "Individualisierungsthese" zu entwickeln, die später zu einem zentralen Bestandteil der soziologischen Forschung wurde. Die Individualisierungsthese resp. die Individualisierungstheorie, die sich durch die Adaption der Überlegungen Becks durch andere Sozial- und Kulturwissenschaftler etablierte, bildet den zentralen Bezugspunkt der Behauptung, **Personen würden ihre Identität selbst herstellen**. Kurz gefasst lautet der postulierte Zusammenhang: Die fortschreitende Modernisierung und Individualisierung gesellschaftlicher Verhältnisse verlangt vom Einzelnen, seine Lebensführung selbst in die Hand zu nehmen und mehr Initiative und Selbstverantwortung zu zeigen denn je zuvor. Es liegt allein an ihm, wie sich sein Leben gestaltet, was er tut oder unterlässt, wie er in den Augen anderer erscheint, was für eine Person er darstellt – wer er ist. Also – so wird geschlossen – ist die Identität von Personen als das Ergebnis eines Vorgangs der Selbsterstellung oder -konstruktion zu begreifen. Um die Plausibilität und Begründbarkeit dieser Schlussfolgerung zu untersuchen, möchte ich im Folgenden zunächst die Individualisierungsthese resp. -theorie und die aus ihr abgeleitete Idee, eine Person stelle ihre praktische Identität selbst her, vorstellen (Abschnitt 3.5.1). Danach werde ich die Schwachpunkte der Individualisierungsthese markieren und erläutern, warum der Gedanke der praktischen Identität von Personen als subjektiver Herstellungs- oder Konstruktionsleistung verfehlt ist (Abschnitt 3.5.2).

3.5.1 Darstellung der Individualisierungsthese

Gemäß Ulrich Beck beschreibt der Begriff der Individualisierung ein "Ensemble gesellschaftlicher Entwicklungen und Erfahrungen"⁵⁷¹, das durch zwei Aspekte gekennzeichnet ist:

"Individualisierung meint erstens die *Auflösung* und zweitens die *Ablösung* industriegesellschaftlicher Lebensformen durch andere, in denen einzelne ihre Biographien selbst herstellen, inszenieren, zusammenschustern müssen, und zwar ohne die einige basale Fraglosigkeit

sichernden, stabilen sozial-moralischen Milieus, die es durch die gesamte Industriemoderne hindurch immer gegeben hat und als "Auslaufmodelle" immer noch gibt".⁵⁷²

Die **Auflösung** traditioneller sozialer Lebensformen betrifft in Becks Augen u. a. "das Brüchigwerden von lebensweltlichen Kategorien wie Klasse und Stand, Geschlechtsrollen, Familien, Nachbarschaft usw.; oder auch, wie im Fall der DDR und anderer Ostblockstaaten, der Zusammenbruch staatlich verordneter Normalbiographien, Orientierungsrahmen und Leitbilder"⁵⁷³. Diese sozialen Vorgaben verlieren im Zuge der fortschreitenden Modernisierung der vergangenen Jahrzehnte an verbindlichem, zur Anpassung und zum Nachvollzug verpflichtendem Charakter, die Lebensbedingungen der Einzelnen und ihr Verhalten werden weniger stark durch traditionelle Normen und soziale Bindungen geprägt. Beck argumentiert, dass dadurch die Abhängigkeit von Beschränkungen durch die soziale Schicht, durch familiäre Bindungen und regionale Vorgaben abnimmt und sich der individuelle Spielraum hinsichtlich der Gestaltung des eigenen Lebens vergrößert. Dennoch sind diese neuen Freiheiten keine unbegrenzten, die traditionellen Lebensformen werden Beck gemäß durch modernisierte Existenzweisen abgelöst, die neue **institutionelle Anforderungen**, Kontrollen und Zwänge mit sich bringen und in denen der Einzelne sich zurechtfinden muss:

"Über Arbeitsmarkt, Wohlfahrtsstaat und Bürokratie wird er in Netze von Regelungen, Maßgaben, Anspruchsvoraussetzungen eingebunden. Vom Rentenrecht bis zum Versicherungsschutz, vom Erziehungsgeld bis zu den Steuertarifen: all dies sind institutionelle Vorgaben mit dem besonderen Aufforderungscharakter, ein eigenes Leben zu führen."⁵⁷⁴

Dort, wo sich soziale Milieus, Klassenkulturen, Familien- und Geschlechterrollen auflösen, gewinnen neue Institutionen an Definitionsmacht, "treten andere Arten der Lebensführung und Lebensgestaltung, die ... auf sozialstaatlichen Regelungen beruhen".⁵⁷⁵ In der fortschreitenden und immer weiter fortgeschrittenen **Entwicklung** von – insbesondere sozial- und wohlfahrtsstaatlichen – Institutionen lässt sich insofern – vor allem bezogen auf die Verhältnisse im Nachkriegsdeutschland – eine

⁵⁷¹ Beck/Beck-Gernsheim 1994, S. 11, in Beck 1995, S. 187 ff. findet sich eine schöne Kurzzusammenfassung der Individualisierungstheorie in sechs Thesen

⁵⁷² Beck/Beck-Gernsheim 1993, S. 179; vgl. Beck 1986, S. 206 f.

⁵⁷³ Beck/Beck-Gernsheim 1994, S. 11

⁵⁷⁴ Beck/Beck-Gernsheim 1994, S. 11

⁵⁷⁵ Beck/Beck-Gernsheim 1993, S. 186, vgl. zum Folgenden Leisering 1997 und 1998; vgl. auch Wohlrab-Sahr 1997, S. 24

wichtige **Bedingung** für die Individualisierung sehen. Beck und Beck-Gernsheim sprechen von einer "institutionalisierten Individualisierung" und meinen damit

"die Tatsache, daß Grundbedingungen der Gesellschaft Individualisierung begünstigen bzw. erzwingen (Arbeitsmarkt, Mobilitäts- und Ausbildungsanforderungen, Arbeits- und Sozialrecht, Rentenvorsorge etc.)"⁵⁷⁶

Neben der zunehmenden Institutionalisierung ist der Einzelne gemäß der Individualisierungsthese von verschiedenen Phänomenen der **Deregularisierung, Flexibilisierung und Pluralisierung** betroffen, vor allem aufgrund der Entwicklungen auf dem Arbeitsmarkt. Ein wichtiger Grund für die dort erhobene Forderung nach mehr Flexibilität und Mobilität liegt in der **Globalisierung** der Märkte und deren Folgen: Immer mehr Unternehmen internationalisieren ihre Produktion und Administration – unter anderem aus Gründen der zunehmenden Flexibilisierung und Spezialisierung, die durch technologische Innovationen ermöglicht und die durch den zunehmenden und zunehmend globalen Wettbewerb erforderlich sind. **Richard Sennett** fasst diese Entwicklungen unter dem Schlagwort des "**flexiblen Kapitalismus**" zusammen:⁵⁷⁷ ein globaler, ausgesprochen dynamischer Markt mit unbeständiger Nachfrage, der Gebrauch neuer Technologien zur flexiblen Spezialisierung der Produktion und die damit einhergehenden neuen Formen der Zeit-, insbesondere der Arbeitszeitorganisation. Das sichtbarste Zeichen des Wandels vom traditionellen zum flexiblen Kapitalismus ist die Tendenz, auf Langfristigkeit und Dauer ausgerichtete Strukturen abzuschaffen.

Für den einzelnen Arbeitnehmer hat der flexible Kapitalismus weit reichende Folgen. In der schärfsten Version ist er von (Massen)Entlassung bedroht, die **schwindende Arbeitsplatzsicherheit** ist eine der weitreichendsten Folgen des flexiblen Kapitalismus und der ihn begleitenden Rationalisierungsmaßnahmen. Doch auch wer seinen Arbeitsplatz sicher hat, sieht sich Forderungen nach einer **erhöhten Flexibilitäts- und Mobilitätsbereitschaft** ausgesetzt. So hat die Abkehr vom Modell des Normalarbeitsverhältnisses und der Normalarbeitszeit in den letzten Jahren einen Großteil der erwerbstätigen Bevölkerung erfasst:⁵⁷⁸ Unbefristete Vollarbeitszeitverhältnisse mit einem hohen sozialversicherungs- und arbeitsrechtlichen Schutz nehmen ab, befristete Beschäftigungsverhältnisse, häufige

⁵⁷⁶ Beck/Beck-Gernsheim 1994, S. 21

⁵⁷⁷ vgl. Sennett 1998, S. 25 f., S. 59 und S. 64; vgl. auch Wagner 1995, S. 188 ff.

⁵⁷⁸ Behringer, 1998, S. 25 f., vgl. P. A. Berger, 1996, S. 56; Behringer verweist auf Voß 1993

Arbeitsplatzwechsel, die Tätigkeiten bei und der Rückgriff von Arbeitgebern auf Zeitarbeitsfirmen sowie die "neuen Selbständigen" nehmen zu. Eine weitere Folge des flexiblen Kapitalismus und der ihn begleitenden Deregularisierung des Arbeitsmarkts ist die Steigerung **geographischer Mobilität**:

"Wer in seinem Leben immer wieder auf befristete Beschäftigungen verwiesen ist und dadurch vielleicht mehrfach Phasen von Arbeitslosigkeit erlebt, wird sich in seiner biographischen Perspektive darauf einstellen und z. B. versuchen, im Alltag größere Offenheit für Veränderungen und Unsicherheiten einzubauen: Etwa indem er sich bewußt nirgends wirklich niederläßt, bei bestehenden Arbeitsverhältnissen immer wieder schon nach der nächsten Beschäftigungschance sucht, sich kontinuierlich weiterzubilden versucht".⁵⁷⁹

Neben Deregularisierung, Flexibilisierung und steigender Mobilität ist die Gegenwart der Individualisierungstheorie zufolge durch eine zunehmende **Pluralisierung** gekennzeichnet, und zwar auf zwei Ebenen: auf der der Lebensformen und Lebensführungsmuster und auf der der Werte und Normen, die diesen Lebensformen zugrunde liegen und die individuelle Lebensgestaltung anleiten.⁵⁸⁰ Die **Pluralität, Heterogenität und Ausdifferenzierung der Lebensformen** betrifft vor allem jene Existenzweisen, die in letzter Zeit als Abweichung von der klassischen Normalfamilie entstanden sind, an prominentester Stelle Einelternfamilien, neu zusammengesetzte Familien nach Scheidungen – sog. "Patchworkfamilien", in denen Kinder sich über die Zeit gelegentlich mit zwei oder drei "Vätern" und "Müttern" arrangieren müssen, und Familien mit gleichgeschlechtlichen Eltern. Eine der Ursachen für das Aufbrechen dieser tradierten Muster sehen die Individualisierungstheoretiker in der **gestiegenen Bildungs- und Berufsbeteiligung der Frauen** und in der damit verbundenen Veränderung der Geschlechterrollen, andere in der hohen Scheidungsrate, in der schwindenden Bindungskraft der Institution Ehe, im Wertewandel und in der Öffnung von kollektiv geteilten Vorstellungen.⁵⁸¹

Deutlichstes Anzeichen der **Pluralisierung von Normen und Werten** ist die Auflösung der Bindungskraft von Idealen und Präferenzordnungen, die ehemals

⁵⁷⁹ Voß 1993, S. 92, vgl. Behringer, 1998, S. 26

⁵⁸⁰ vgl. zum Folgenden Keupp u. a. 1999, S. 50 sowie Beck/Beck-Gernsheim 1994, S. 32; eine schöne und anschauliche Darstellung der Pluralisierung von Lebensformen bietet der Ausstellungskatalog "Eigenes Leben"

durch Institutionen wie Kirche und Staat vorgegeben waren oder die sich an der festen Zugehörigkeit zu bestimmten sozialen Milieus festmachen und die wie selbstverständlich akzeptiert und gelebt wurden. Im Gegenzug entwickelt sich eine Vielzahl von unverbindlichen normativen Leitlinien, die die Lebensführung der Einzelnen strukturieren können.⁵⁸² Diese Wertevielfalt, vor deren Hintergrund es kaum mehr möglich ist, allgemein gültige Konzepte vom "guten" oder "richtigen" Leben zu formulieren, lässt sich auch als eine Art evaluativer oder **normativer Obdachlosigkeit** beschreiben. Beck spricht hier von einer "Entzauberung", d. h. dem Verlust von traditionellen Sicherheiten im Hinblick auf Handlungswissen, Glauben und leitende Normen. Der Einzelne ist frei und aufgefordert, selbst zu entscheiden, welchen normativen Orientierungen und evaluativen Präferenzen er folgt, wie die übergreifenden, mittel- oder gar langfristig ausgerichteten Leitvorgaben aussehen, nach denen er sein Leben führt, welche untergeordneten Werte er verfolgt und wie er diese in seinem Verhalten umsetzt. Diese Aufforderung, sich aus dem vielfältig sortierten "kulturellen ›Supermarkt‹ für Weltdeutungsangebote aller Art"⁵⁸³ jener Rezepte zu bedienen, die für die eigene biografische oder alltagspraktische Situation gerade passend erscheinen, kann extrem verunsichern. Die normative Obdachlosigkeit, der "Verlust eines schützenden, das Dasein überwölbenden, kollektiv und individuell verbindlichen Sinn-Dachs", hat nicht selten zur Folge,

"daß die alltägliche Lebenswelt des Menschen zersplittert ist in nicht mehr zusammenhängende Teil-Orientierungen, daß Sinngebung zu einer privaten Angelegenheit jedes einzelnen geworden ist."⁵⁸⁴

Angesichts all dieser Veränderungen kann das Leben in der Gegenwart, der fortgeschrittenen, deregulierten und globalisierten Moderne, für den Einzelnen eine Herausforderung, wenn nicht gar **Überforderung** darstellen. Denn – so Beck und Beck-Gernsheim weiter – mit der Angebundenheit an öffentliche Einrichtungen und Institutionen, die die neuen Freiheiten der Person gewährleisten, verbinden sich neue Aufgaben. So erlaubt die Individualisierung die aktive **Eigenleistung** der Individuen nicht nur, sondern **fordert** diese:

⁵⁸¹ vgl. Behringer 1998, S. 28; Behringer verweist ebd. S. 32 auf die Doppelbelastungen, die die Veränderungen der Geschlechterrollen für Frauen mit sich bringt.

⁵⁸² vgl. Behringer 1998, S. 28, Keupp u. a. 1999, S. 50; vgl. auch Klages 1984 und Klages 1993, vgl. zum Folgenden Beck 1986, S. 206

⁵⁸³ Hitzler/Honer 1994, S. 308; vgl. zum folgenden Zitat ebd.; Keupp verweist auf die "New-Age-Bewegung" und den sog. "Psychoboom" als die prominentesten Antworten auf die gegenwärtige Situation, vgl. Keupp 1994, S. 339 ff.; vgl. zum Werteppluralismus auch Peter L. Berger 1999 und Sennett 1998

⁵⁸⁴ Hitzler/Honer 1994, S. 308

"Individualisierung ... ist eine gesellschaftliche Dynamik, die nicht auf der freien Entscheidung der Individuen beruht... Individualisierung ist ein Zwang ... zur Herstellung, Selbstgestaltung, Selbstinszenierung nicht nur der eigenen Biographie, sondern auch ihrer Einbindungen und Netzwerke, und dies im Wechsel der Präferenzen und Lebensphasen und unter dauernder Abstimmung mit anderen und den Vorgaben von Arbeitsmarkt, Bildungssystem, Wohlfahrtsstaat usw."⁵⁸⁵

Die institutionellen Vorgaben der modernen westlichen Gesellschaft bilden Leistungsangebote bzw. Handlungsanreize, um die sich die Person *aktiv* bemühen muss. Es liegt am Einzelnen selbst, sich sowohl im privaten wie auch im beruflichen Bereich soziale Bindungen aufzubauen, sich Netzwerke und soziale wie ökonomische – und auch normativ-evaluative – Sicherheiten zu schaffen, für sein Leben und Wohlergehen selbst zu sorgen. Das Individuum ist also aufgefordert, selbst die **Initiative** zu ergreifen, sich in Konkurrenzkämpfen um begrenzte Ressourcen durchzusetzen, zu planen, zu entwerfen und zu handeln und eigenverantwortlich für die Konsequenzen seines Handelns einzustehen. Diese Forderung bildet u. a. die **Basis** der Idee der individuellen **praktischen Identität als einer subjektiven Konstruktionsleistung**, des Gedankens, eine Person stelle durch ihre Lebensführung ihre praktische Identität selbst her. Prominenz haben in diesem Zusammenhang die Schlagworte von der "**Bastelbiographie**"⁵⁸⁶ resp. der "**Lebensführung als Identitätsarbeit**" erlangt. Gemäß Letzterer stellt die alltägliche Lebensführung den zentralen Bezugspunkt der praktischen Identität einer Person dar – ein Gedanke, der (wie die Überlegungen Tugendhats in Abschnitt 2.2.2 zeigten) nicht grundlegend falsch ist. Entscheidend ist nur, welche begrifflichen und konzeptuellen Konsequenzen man daraus zieht.

Als individuelle Folge der gesellschaftlichen Individualisierung folgt die "**Bastelbiographie**" im Gegensatz zu Normalbiografie keinem klaren Ablauf mehr, sondern ist durch Umschwünge und Diskontinuitäten gekennzeichnet. Sie beschreibt das Ergebnis der Freisetzung des Einzelnen aus traditionellen und traditionell vorgegeben Mustern, die Tatsache, dass er selbstverantwortlich bestimmen kann und muss, wie er sein (Erwerbs)Leben gestaltet, welchem Verlauf es und sein (Arbeits)Alltag folgen, auf welche institutionellen Vorgaben er bei seiner Lebensführung und -gestaltung zurückgreift und auf welche nicht, welche sozialen Beziehungen er aufbaut, pflegt und welche nicht. Dabei stehen in den letzten Jahren

⁵⁸⁵ Beck/Beck-Gernsheim 1994, S. 14, vgl. Beck 1986, S. 217

⁵⁸⁶ Beck/Beck-Gernsheim 1994, S. 13, vgl. zum folgenden Zitat Behringer 1998, vgl. auch Beck 1986, S. 216

zum einen sehr viel **zahlreichere Gestaltung- und Verlaufsmuster** zur Wahl, zum anderen sind diese und die sie begleitenden Deutungsmuster **weniger stabil und auch weniger reguliert** als noch in den Sechziger- und Siebzigerjahren des vergangenen Jahrhunderts.⁵⁸⁷ Immer weniger Menschen folgen dem strengen Ablauf "Schule – Ausbildung – Beruf – Rente", üben nach der Ausbildung lebenslang die eine Tätigkeit aus, die sie erlernt haben und verfolgen eine eindeutig identifizierbare "Karrierelaufbahn". Vielmehr werden Lebensläufe individueller, Unterbrechungen, Umorientierungen, Warteschleifen und ein Neubeginn stellen keine Seltenheit mehr dar, der Berufsbeginn verschiebt sich nach hinten, Berufstätigkeits- und Ausbildungszeiten wechseln einander ab und werden von Phasen der Nichtberufstätigkeit unterbrochen, die Menschen nehmen temporär befristete oder minder anspruchsvolle Jobs an, um sich während der Aus- oder Weiterbildung – oder auch der Umschulung – zu finanzieren oder um die Zeit zwischen Ausbildung und Anstellung im (neu) erlernten Beruf zu überbrücken.

Diese Unstetigkeit hat u. a. zur Folge, dass bei der **individuellen Lebensführung** neue Koordinationsaufgaben entstehen: Die Einzelnen sehen sich "einer wachsenden Vielfalt alternativer Lebenswege, beruflicher Karrieren und biografischer Optionen gegenüber, die sie in ihrem Bewusstsein präsent halten und im Wege einer "multi-relationalen Synchronisation" organisieren müssen."⁵⁸⁸ Zum einen muss der Einzelne in **diachroner Hinsicht**, sprich im Bezug auf den Verlauf seines Lebens, auf seine Biografie, die Wahrnehmung der verschiedenen Möglichkeiten, die sich ihm bieten, mit- und untereinander abstimmen. Dabei gilt es, Phasen der Berufstätigkeit, der Aus- oder Weiterbildung oder des Familienlebens so aneinander anzuschließen, dass eine gewisse Kontinuität gesichert ist und ökonomische, soziale oder andere Risiken vermieden werden. Zum anderen müssen die Determinanten und Zwänge, denen das Alltagsleben während einzelner Lebensphasen unterliegt, in **synchroner Hinsicht** miteinander koordiniert und die verschiedenen Tätigkeits- und Lebensbereiche ineinander integriert werden. Aufgrund der Komplexität der Synchronisations- und Koordinierungsaufgaben dominieren dabei Formen der **situativen Lebensführung**. Diese zeichnen sich durch eine große Flexibilität aus sowie durch die Möglichkeit situativen Reagierens auf variierende Umweltbedingungen. Gerade im Rekurs auf

⁵⁸⁷ vgl. Kohli 1994, S. 232, vgl. P. A. Berger 1996, S. 63, vgl. zum Folgenden ebd. S. 54 und ebd. S. 67, vgl. auch Behringer, 1998, S. 31; zur umfassenden Darstellung der Entstandardisierung und Vervielfältigung von Erwerbsbiografien vgl. P. A. Berger 1996, Kapitel 3, S. 75–155

⁵⁸⁸ P. A. Berger 1996, S. 71, vgl. zum Folgenden ebd. S. 66 f., vgl. auch Voß 1991 und Jurczyk/Rerrich 1993, S. 35–37 und S. 39 ff.

Formen situativer Lebensführung hat sich in den Sozial- und Kulturwissenschaften die Ansicht etabliert, eine Person stelle durch die **Wahl ihrer Lebensführung** und ihrer lang- oder kurzfristigen Lebensentscheidungen das, was sie ist, ihre **praktische Identität**, selbst her. Gemäß dieser Auffassung beschreibt die praktische Identität von Personen einen **per se unabschließbaren subjektiven Konstitutionsprozess**, innerhalb dessen das Individuum seine Identität immer neu konstruiert und zusammensetzt, und es ausschließlich in der Hand des Individuums selbst liegt, seine Identität zu bestimmen und auszugestalten:

"Identität ist eine Herstellungs- und Vermittlungsleistung des Subjekts, die permanent erbracht werden muß. Identität bezeichnet ... eine *Konstruktion des Selbst* ... eine Leistung des Subjekts, sich selbst zum Objekt seiner Reflexion zu machen."⁵⁸⁹

An anderer Stelle wird Identität "als selbstreflexive Leistung, als rückbezügliche »Selbstdefinition« und Selbstentwurf auf Zukunftsvorstellungen" bezeichnet, als ein Phänomen, das "weder historisch-biographisch, noch von (seinen, J. F.) Bestandteilen her ein **einheitliches Gebilde** ist." Vielmehr versuche das Individuum in seiner "Identitätsarbeit", d. h. in seiner alltäglichen Entscheidungsfindung und Lebensführung "situativ stimmige Passungen zwischen inneren und äußeren Erfahrungen zu schaffen und unterschiedliche Teilidentitäten zu verknüpfen."⁵⁹⁰ Dabei muss "(d)as Identitätsprojekt ... **nicht von einem kohärenten Sinnganzen** bestimmt sein", sondern wird "von Bedürfnissen geleitet, die aus der persönlichen und gesellschaftlichen Lebenssituation gespeist sind." Das Ergebnis ist die Vorstellung der praktischen Identität einer Person als eines **prozessualen Phänomens subjektiver Selbstkonstruktion**, das in nahezu allen seinen Bestimmungen dem widerspricht, was unter den Gesichtspunkten der praktischen Philosophie unter der Identität einer Person zu begreifen ist:

"Identität wird hier als selbstreflexiver Prozeß eines Individuums verstanden. Eine Person stellt Identität über sich her, indem sie ihr Wissen, ihre Erfahrungen über sich selbst verarbeitet."⁵⁹¹

Aufgrund der Prozesshaftigkeit dieser Verarbeitungsstrategien – so heißt es weiter – ist

⁵⁸⁹ Behringer 1998, S. 46 f., vgl. weiter ebd. S. 47–48, vgl. zu den folgenden beiden Zitaten Hettlage 2000, S. 16 f. und S. 16, Hervorhebung von mir, J. F.

⁵⁹⁰ Keupp u. a. 1999, S. 60, vgl. Hettlage 2000, S. 24; vgl. zu den folgenden beiden Zitaten Keupp 1997, S. 35

⁵⁹¹ Frey/Haußer 1987, S. 4

*"Persönliche Identität ... keine Eigenschaft im Sinne eines dauerhaften Besitzes. Identität ist bestenfalls greifbar als momentaner, aber höchst fluktuierender Zustand. Ein Zustand, der nicht einfach da ist, sondern von der Person in bewußter Selbstreflexion hergestellt, ja erarbeitet werden muß."*⁵⁹²

Dies geschieht dadurch, dass die Person zwischen ihren subjektiven individuellen Überzeugungen, Wünschen und Bedürfnissen und intersubjektiv-gesellschaftlichen Vorstellungen, Normen und Anforderungen vermittelt:

"Herstellen und Darstellen von Identität heißt nichts anderes, als zwischen Außen und Innen, aber auch zwischen Innen und Außen Relationen aufzubauen".⁵⁹³

Für **B. Douglas Kellner** wird die praktische Identität von Personen unter den gegenwärtigen sozialen Verhältnissen zu einem "Spiel"⁵⁹⁴, das sich "theaterähnlich durch Rollenspiel und Bildkonstruktion" konstituiert, die man "jederzeit willkürlich ändern kann" – Entsprechend – so Kellner weiter – ist es

"möglich, die eigene Identität auszuwählen, herzustellen und dann auch wieder zu verändern, wenn die Moden wechseln und die Möglichkeiten des Lebens sich erweitern".⁵⁹⁵

Identität stellt für ihn eine subjektive und individuelle Konstruktion dar, bei der es sich

"eher um eine Frage der Wahl, des Stils und des Verhaltens handelt als um innere moralische oder psychologische Qualitäten".⁵⁹⁶

Unter den Bedingungen individualisierter gesellschaftlicher Verhältnisse – so die weiteren Thesen – wird die Aufrechterhaltung und Weiterentwicklung einer praktischen Identität **zunehmend schwieriger**. Grund dafür ist zum einen das Schwinden langfristig ausgerichteter Orientierungen und Strukturen sowie die damit verbundene Zersplitterung sozialer Welten und Kontexte, die keine dauerhaften Festlegungen anbieten, sondern denen gemäß sich die individuelle Lebensführung über lange Zeiträume hinweg anhand kurzfristiger Bindungen und "**bis auf**

⁵⁹² Frey/Haußer 1987, S. 11

⁵⁹³ Frey/Haußer 1987, S. 17

⁵⁹⁴ Kellner 1994, S. 229

⁵⁹⁵ Kellner 1994, S. 229

⁵⁹⁶ Kellner 1994, S. 215

weiteres" zu vollziehen hat.⁵⁹⁷ Insofern sind **Identitätskrisen**, Zustände oder Phasen grundlegender Verunsicherung und Orientierungslosigkeit mehr oder minder vorprogrammiert. Zum anderen hängen selbstverständlich "Qualität und Ergebnis der Identitätsarbeit ... von den **Ressourcen** einer Person ab",⁵⁹⁸ an erster Stelle von ihrer ökonomischen Ausstattung, dann jedoch auch von ihren

"individuell-biographisch fundierten Kompetenzen über die kommunikativ vermittelten Netzwerkressourcen bis hin zu gesellschaftlich-institutionell vermittelten Ideologien und Strukturvorgaben."⁵⁹⁹

Generell stellen die **Knappheit dieser vielfältigsten Ressourcen** individueller Lebensführung und "Identitätsarbeit" sowie der mitunter **nur beschränkte Zugang zu sozialen Institutionen** eine wichtige Einengung der subjektiven Wahl- und Gestaltungsfreiheit der Person dar.⁶⁰⁰ Diese sozialen Vorgaben lösen sich unter individualisierten gesellschaftlichen Verhältnissen nicht zunehmend auf, sondern verändern ihre Ausprägungen, hin zu mehr Pluralität und Flexibilisierung. So wird durch die **Restriktionen, Unsicherheiten und Ambivalenzen**, mit denen der soziale Raum besetzt ist, genau das, was vom Individuum verlangt wird, nämlich eine eigenmächtige und langfristig ausgerichtete Planung des eigenen Lebens und dessen alltäglicher Ausgestaltung, immer schwieriger. Viele der alltäglichen Routinen und Selbstverständlichkeiten, die soziale Koordination ermöglichen, verflüchtigen sich und machen den "**riskanten Freiheiten**"⁶⁰¹ Platz, die die erweiterten Optionsspielräume und Kontingenzen einer hochkomplex strukturierten Gesellschaft für das Individuum mit sich bringen. Zu diesen riskanten Freiheiten, den Schattenseiten der Individualisierung, gehört an erster Stelle die **Zunahme sozialer Ungleichheit**: Anders als in der ständischen Gesellschaftsform ist soziale Ungleichheit unter individualisierten Verhältnissen nicht mehr an Klassen- und Schichtzugehörigkeit gebunden, sondern vor allem ein Ergebnis der Deregularisierung des Arbeitsmarkts. Tendenziell können Arbeitslosigkeit und Armut jeden treffen, sind immer weniger auf eine bestimmte Gruppe beschränkt,

⁵⁹⁷ vgl. Beck/Beck-Gernsheim 1994, S. 13, Hervorhebung von mir, J. F.; vgl. P. A. Berger 1996, S. 54, vgl. zum Folgenden Hettlage 2000, S. 31 f., vgl. auch Keupp u. a. 1999, Kapitel 5, S. 272–293

⁵⁹⁸ Keupp 1997, S. 34

⁵⁹⁹ Keupp 1997, S. 34 f.

⁶⁰⁰ Jurczyk und Rerrich heben hervor, dass ein Auge auf diese Beschränkungen davor feilt, "der Fiktion eines autonomen Individuums Vorschub zu leisten, dem in einer pluralisierten Gesellschaft alles machbar und erreichbar scheint, wenn es nur "vernünftig", d. h. nach Maßgabe einer kühlen Bestimmung von Zweck und Mittel, plant". vgl. Jurczyk/Rerrich 1993, S. 37

⁶⁰¹ Beck/Beck-Gernsheim 1994, S. 18, zum Folgenden vgl. Beck 1997, S. 192, zu Arbeitslosigkeit und Armut vgl. auch Adamy/Steffen 1998, Zwick 1994, Leibfried/Leisering u. a. 1995

sondern "lebensphasenspezifisch querverteilt". Jeder Einzelne ist lebenslang gefährdet, durch betriebliche Umstrukturierungs- und Rationalisierungsmaßnahmen seinen Arbeitsplatz zu verlieren und nicht nur kurzfristig, sondern dauerhaft arbeitslos zu werden.

Risikofördernd und verunsichernd wirkt bei der zunehmenden Beweglichkeit von Individuen *in* den sozialen Strukturen vor allem die in den letzten Jahren **gestiegene Beweglichkeit der sozialen und institutionellen Strukturen selbst**.⁶⁰² Dies betrifft neben der Auflösung sozial- und bildungspolitischer Institutionen auch krisenförmige Arbeitsmarktentwicklungen, ökonomische Strukturveränderungen und deren (psycho)soziale Folgen. Aufgrund der Entstandardisierung des Erwerbslebens, der gestiegenen Mobilitätsanforderungen sowie der zunehmenden Auflösung (wohlfahrtsstaatlicher) Institutionen verlieren traditionelle sozial vorgefertigte Schablonen für die Ausgestaltung der eigenen Biografie und des eigenen Alltags ihre Passform, steigen die Anforderungen an Eigeninitiative, Selbstbestimmung und Selbstverantwortung, unterliegt das Alltagsleben der Einzelnen einer wachsenden Komplexität und Beschleunigung, die destabilisierend und verunsichernd sein kann.

Lässt sich angesichts all dieser sozialstrukturellen Einschränkungen tatsächlich davon reden, dass eine Person aufgrund der sozialen Individualisierung selbstmächtig, frei und autonom über ihre Identität verfügt? – Ich denke nicht und möchte im folgenden Abschnitt einige weitere Gründe aufzeigen, aus denen heraus m. E. der Gedanke personaler Identitätsbildung und -veränderung als subjektiver Konstruktionsleistung verfehlt ist.

⁶⁰² vgl. P. A. Berger 1996, S. 48 f., zum Folgenden ebd. S. 56, S. 41, S. 203 und S. 105; Keupp u. a. 1999 benennen ebd. S. 47 diese Entwicklung als "Entgrenzung der individuellen und kollektiven Lebensmuster"

3.5.2 Kritik an der Individualisierungsthese und warum Identität nicht hergestellt wird

Die Gründe, weshalb der Gedanke verfehlt ist, eine Person stelle ihre Identität selbstmächtig her, sind unterschiedlicher Art und auf mehreren Argumentationsebenen anzusiedeln:

- Zum einen lässt sich auf die **empirische Beschränktheit** der Diagnose der gesellschaftlichen Individualisierung verweisen, sowie darauf, dass der Einzelne trotz einer Zunahme seiner Wahlmöglichkeiten in seiner Entscheidungsfreiheit lange nicht so ungebunden und autonom ist, wie es an manchen Stellen behauptet wird.
- Zweitens hatte ich im Abschnitt 2.2.1 der vorliegenden Arbeit bereits auf mehrere **interne Bestimmungen der praktischen personalen Identität** aufmerksam gemacht, die einigen wiederkehrenden Vorstellungen jener Theoretiker widersprechen, die am Gedanken personaler praktischer Identität als subjektiver Herstellungsleistung festhalten.
- Drittens gibt es ein **diskurstheoretisch verwurzeltes Argument** gegen die Stimmigkeit des Gedankens subjektiver Selbstkonstruktion, im Zuge dessen die Verwechslung zweier Argumentationsebenen als Ursache falscher Schlussfolgerungen erläutert wird.

Im Folgenden möchte ich diese drei Ansätze der Kritik an der Auffassung, eine Person wäre in der Lage, ihre Identität selbst herzustellen, nacheinander darlegen.

Die **empirische Beschränktheit von Phänomenen gesellschaftlicher Individualisierung** wird vor allem anhand des Hinweises geltend gemacht, dass die Teilnahme an und das Wirksamwerden von Individualisierungsvorgängen auf das obere Drittel der Gesellschaft beschränkt ist und keinesfalls als gesamtgesellschaftliche Entwicklung generalisiert und verallgemeinert werden kann. Prominenz haben vor allem die Thesen **Günther Burkarts** erlangt, er verweist auf eben die Zunahme sozialer Ungleichheit sowie darauf, "daß strukturelle Segmentierung weiterhin bestehen bleibt und sich vielleicht sogar verstärkt".⁶⁰³ Ausschlaggebend für diese Ungleichheit ist vor allem der unterschiedliche Zugang zu höherer Bildung. Burkart argumentiert, dass Individualisierung ein Charakteristikum privilegierter, insbesondere akademischer Milieus ist, warnt vor

⁶⁰³ Burkhart 1993 a, S. 167, vgl. zum Folgenden ebd. S. 173 sowie Burkhart 1993 b und P. A. Berger 1996, S. 82; ähnlich wie Burkhart argumentiert auch Walter Müller, vgl. Müller 1997, wieder abgedruckt in Friedrichs 1998

Polarisierungen und äußert – gewissermaßen als Clou seiner Argumentation – den Verdacht,

"daß hier im akademischen Milieu die Wirksamkeit von Individualismus und Individualisierung überzeichnet wird, weil Individualismus ... ein Wert des akademischen Milieus ist".⁶⁰⁴

Auf die sozialstrukturell beschränkte Teilhabe an Individualisierungsvorgängen macht auch **Monika Wohlrab-Sahr** aufmerksam.⁶⁰⁵ Grund dafür ist zum einen der sehr unterschiedliche Zugang zu sozialen und ökonomischen Ressourcen. Zum anderen ist es auch vom **(Aus)Bildungsstand** des Einzelnen abhängig, ob er sich die Art und Weise seiner Lebensführung mit all ihren Konsequenzen selbstverantwortlich und autonom selbst zurechnen kann oder ob er gesellschaftliche Institutionen und sozial(politisch)e Strukturen dafür verantwortlich macht – und machen muss. Wohlrab-Sahr kommt zu dem Schluss, dass nicht alle sozialen Gruppen gleichermaßen individualisiert sind und die Frage nach der **Milieuspezifik** von Individualisierungsprozessen durchaus relevant ist. Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt auch **P. A. Berger**:

"Die Herstellung und Aufrechterhaltung von kohärenten Lebenslagen, Lebensläufen und Lebensstilen ... wird den Individuen, Paaren und Familien selbst und unmittelbar abverlangt, ohne daß in 'nach-traditionalen' Gesellschaften der Rückgriff auf institutionalisierte 'Lösungen' jederzeit und für alle gleichermaßen möglich ist ... Zu vermuten ist dann aber, daß sich Ungleichheitsfragen ... in Zukunft vermehrt auf die – ungleich verteilten – 'objektiven' Voraussetzungen und 'subjektiven' Kompetenzen zur Bewältigung dieser spezifisch 'modernen' Lebensverhältnisse konzentrieren werden."⁶⁰⁶

Was mit der Konzentration auf diese Voraussetzungen in den Blick kommt, sind die je individuell unterschiedlichen Kompetenzen, Fähigkeiten und Möglichkeiten, sich in der alltäglichen Lebensführung den individualisierten gesellschaftlichen Verhältnissen anzupassen. Diese nun sind zu nicht unwesentlichen Anteilen durch den individuell ausgeprägten Zugang zu sozialen, materiellen, kulturellen sowie auch psychischen Ressourcen geprägt. **Peter Wagner** führt die Entstehung sozialer Ungleichheit auf zwei Wurzeln zurück, zum einen auf die Etablierung einer "unternehmerischen Kultur" über die Grenzen des Wirtschaftslebens hinaus und in den sozialen Alltag hinein, zum anderen auf das Entstehen und vor allem die

⁶⁰⁴ Burkhart 1993 b, S. 191

⁶⁰⁵ Wohlrab-Sahr 1997, S. 26, S. 30–32; auch Martin Kohli 1994, S. 233 macht darauf aufmerksam, dass "die Durchschlagkraft des Individualitätscodes sozial abgestuft ist."

politische Irrelevanz der sog. "Zweidrittelgesellschaft". Der Begriff der **Zweidrittelgesellschaft** bezeichnet die Annahme, dass bis zu ein Drittel der Mitglieder der Gesellschaft – im Sinn der üblich gewordenen Leistungen von sicherer Beschäftigung bis zur Erreichung des Lebensstandards – nicht vollständig in den Ablauf gesellschaftlicher Prozesse integrierbar sind. Die "**unternehmerische Kultur**" resp. der "unternehmerische Diskurs" meint die Übertragung wirtschaftlicher Parameter auf soziale Verhältnisse. Diese Übertragung findet in der Rede vom "**unternehmerischen Selbst**" ihren Niederschlag, das nicht mehr "auf einem gesicherten Platz in einer stabilen sozialen Ordnung verweilen" kann, sondern von dem gefordert wird, "sich aktiv bei der Gestaltung seines Lebens und seiner sozialen Position in einer sich beständig verändernden Umwelt zu engagieren." Dazu sind Eigenschaften wie das Vertrauen auf die eigenen Fähigkeiten, Zielorientierung, Aktivismus, Selbstverantwortlichkeit und Gewinnerwartung vonnöten: "Das perfekte Mitglied dieser Gesellschaft würde sein Leben wie ein Kleinunternehmen führen". Genauso also, wie berufliche Karrieren und soziale Aufstiege als das Ergebnis individueller Leistungen erscheinen, werden Abstiege und negative Statusveränderungen als individuelles Versagen ausgelegt. Wagner kommt zu dem Schluss, dass die sozialen Veränderungen, die die Individualisierung mit sich bringt, wohl den individuellen Möglichkeitsraum vergrößern. Sie

"erweitern aber nicht immer die Fähigkeiten der Individuen, diese größeren Räume zu bewohnen, und auch nicht unbedingt das Interesse und die Motivation, dies zu tun."⁶⁰⁷

Für die soziale Ungleichheit, die dadurch befördert wird, lässt sich die Verantwortung problemlos durch die Konstruktion des unternehmerischen Selbst abschieben. Sollte also

"der Diskurs der unternehmerischen Kultur zur dominanten sozialen Repräsentationsweise werden und zugleich eine Zweidrittelgesellschaft entstehen, dann sind allgemeine Bedingungen sozialer Ungleichheit geschaffen."⁶⁰⁸

Insofern benennen Beck und Beck-Gernsheim nur die eine Seite der Medaille, wenn sie aufgrund der zunehmenden Abhängigkeit von institutionellen Vorgaben und der Zunahme institutionalisierter Modi der (Alltags)Komplexitätsbewältigung die

⁶⁰⁶ P. A. Berger 1996, S. 73 f., vgl. P. A. Berger/Hradil 1990, S. 20, vgl. zum Folgenden Wagner 1995, S. 244

⁶⁰⁷ Wagner 1995, S. 245

gesellschaftliche Individualisierung als einen "**Demokratisierungsprozess**"⁶⁰⁹ bezeichnen. Man sollte Formulierungen wie diese mit Vorsicht genießen. Obwohl es also – wie Wohlrab-Sahr am Beispiel der Teilnahme an Bildungs- und Ausbildungsprozessen zeigt – der Fall sein kann, dass "durch den Ausbau bestimmter Institutionen und durch die ihnen innewohnende Logik Individualisierung strukturell produziert" wird, ist eine "individualisierte" – d. h. eine tatsächlich selbstbestimmte und selbstverantwortliche – Lebensführung nur denen möglich, die Zugang zu jenen Institutionen erlangen, die die Individualisierung als eine "institutionenabhängige Individuallage" befördern. Da dies zu nicht unwesentlichem Ausmaß von den je eigenen **Ressourcen** abhängt, diese aber deutlich und zunehmend ungleich verteilt sind, ist es nicht ganz gerechtfertigt, in der gesellschaftlichen Individualisierung ein demokratisches Moment zu sehen. Demokratisch verteilt sind evtl. die Risiken, die ein Leben in der fortschreitenden Moderne mit sich bringt, und nur insofern stellt die neu entstandene schichten- und klassenunabhängige, dafür lebensphasenspezifische Bedrohung durch Arbeitslosigkeit und Armut eine "Chancenangleichung nach unten"⁶¹⁰, "ein Stück Umverteilung des Mangels" dar. Hingegen stehen die Möglichkeiten und Chancen, jene Risiken positiv zu nutzen, nicht jedem gleichermaßen offen.

Genauso zweifelhaft ist folglich auch die Rede von der **praktischen Identität** einer Person als einer **subjektiven Herstellungsleistung**. Wenn es nicht als ein allgemein gültiges strukturelles Merkmal praktisch gelebter Subjektivität gelten kann, dass die Einzelnen in verstärktem Maße ihre Entscheidungen selbstständig und selbstverantwortlich treffen können und müssen, lässt sich kaum die Allgemeingültigkeit der These vertreten, Personen würden angesichts der gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse ihre praktische Identität selbst konstruieren. Wie die Kritiker(innen) der Individualisierungstheorie vorführen, kann man vor allem an der Ausschließlichkeit subjektiver Selbstbestimmung und Selbstverantwortlichkeit zweifeln – an jenen Merkmalen gesellschaftlicher Individualisierung also, die maßgeblich dem Gedanken praktischer Identität als subjektiver Herstellungsleistung zugrunde liegen. Wer also die Lebensführung einer Person weiter als Identitätsarbeit verstehen möchte, dem sei dringend geraten, die

⁶⁰⁸ Wagner 1995, S. 245

⁶⁰⁹ Beck/Beck-Gernsheim 1994, S. 21, vgl. Beck 1997, S. 193; zum folgenden Zitat vgl. Wohlrab-Sahr 1997, S. 31; vgl. weiter Beck/Beck-Gernsheim 1994, S. 25, vgl. Beck 1986, S. 210

⁶¹⁰ Beck 1997, S. 193, zum folgenden Zitat ebd.; kritisch wird der Individualisierungsthese gegenüber vor allem deren begriffliche Unschärfe geltend gemacht, vgl. u. a. Junge 1996 und P. A. Berger 1996, S. 279 ff.

sozialstrukturellen Vorgaben und Beschränkungen alltäglichen Handelns und Entscheidens mit im Auge zu behalten. Ein genauerer Blick auf diese wiederum offenbart, dass eine Person nur zu einem gewissen Maß in der Lage ist zu bestimmen, wer oder was sie ist – zu einem Maß, das wiederum sehr stark davon abhängt, wie die betroffene in ihr soziales Umfeld eingebunden ist und über welche sozialen, materiellen, kulturellen sowie auch psychischen Ressourcen sie verfügt.

Aus **philosophischer Perspektive** heraus sind an dem Gedanken, eine Person stelle durch ihre alltägliche Lebensführung ihre praktische Identität selbst her, vor allem aufgrund der internen Bestimmungen praktischer personaler Identität Bedenken anzumelden. Zu diesen Bestimmungen gehört – wie ich bereits im Abschnitt 2.2.1 der vorliegenden Arbeit geltend machte – zum einen, dass sich Aussagen zur **praktischen Identität** einer Person **nicht auf subjektive Selbstaussagen beschränken** können. Wer oder was eine Person ist, welche Eigenschaften sie aufweist, kann nicht allein anhand der Meinungen bestimmt werden, die die Betroffene von sich selbst hat. Vielmehr müssen sich ihre Selbstaussagen mit Fremdbeurteilungen außen stehender dritter Personen decken. Soll von der praktischen Identität einer Person die Rede sein, so kann keine Person entgegen anders lautender Aussagen außen stehender Dritter geltend machen, auf eine bestimmte Art und Weise verfasst zu sein. Der Gedanke praktischer personaler Identität als subjektiver Selbstkonstruktion hingegen lässt diese Möglichkeit zu. Er fußt auf der These, dass es eine Person durch ihre alltäglichen Entscheidungen und ihre Lebensführung ausschließlich selbst in der Hand hat, ihre praktische Identität zu bestimmen – und dies ist aus philosophischer Perspektive heraus betrachtet eine sehr problematische Auffassung.

Weiter wurde – gerade auch anhand der Thesen Meads und seiner Nachfolger in den Kapiteln 3.2 und 3.3 der vorliegenden Arbeit – die **soziale Prägung** der individuellen Identität einzelner Personen deutlich. Diese Prägung und der Einfluss, den das gesellschaftliche Umfeld auf die Überzeugungen, Wertschätzungen und Entscheidungen des Einzelnen nimmt, gehören zu den hervorstechendsten und in jüngster Zeit am wenigsten bezweifelten Bestimmungen praktischer personaler Identität. Gerade dieser Einfluss wird hingegen durch die Idee unterlaufen, die betroffene Person habe die Herrschaft über ihre praktische Identität selbst und

ausschließlich allein in der Hand. Zwar kann sie durch ihre Lebens- und Handlungsentscheidungen einen gewissen Einfluss darauf ausüben, wer sie ist und als was für eine Person sie von anderen gesehen und behandelt wird. In ihrem individuellen Umgang mit und Verhalten zu den sozialen Vorgaben und Prägungen, denen sie ausgesetzt ist, liegt also durchaus ein Moment autonomer Selbstbestimmung – und damit auch ein Moment subjektiver Selbstkonstruktion. Aber: Es ist verfehlt, von dieser partiellen Einflussnahme auf die Möglichkeit der vollständigen Selbstdetermination zu schließen. Die Aufgabe besteht vielmehr darin, den Gedanken subjektiver Selbstkonstruktion und die sozialstrukturelle Beschränktheit dieser Selbstkonstruktion miteinander zu vereinbaren.

Ein weiteres Argument gegen die Idee praktischer personaler Identität als subjektiver Selbstkonstruktion lässt sich aus den Überlegungen Eriksons ableiten, die Gegenstand des vergangenen Kapitels 3.4 der vorliegenden Arbeit waren. Ein zentrales Merkmal dieser Überlegungen ist der Hinweis, dass eine gelingende Identitätsentwicklung nicht allein das Ergebnis der reflexiv-rationalen Kompetenzen der betroffenen Person ist, sondern auch von dem Maß **seelisch-geistiger Gesundheit** abhängt, das die Person auszeichnet. Nur eine Person, die sich in ihrem emotionalen Selbstempfinden dauerhaft wohl fühlt und in ihrer Selbstauffassung (einigermaßen) gefestigt ist, vermag eine praktische Identität auszubilden und zu erhalten, die ihr eine gute (identitäts)krisenfeste Entscheidungs- und Handlungsgrundlage bietet. Dieses Mindestmaß an seelisch-geistiger Gesundheit zu entwickeln, aufrecht zu erhalten und handlungspraktisch umzusetzen, liegt jedoch nicht immer in dem bewussten, rational-reflexiven Vermögen und Verhalten der Person selbst. Ob eine Person sich mit sich selbst wohl fühlt und in ihrem Erleben, Urteilen und Handeln gesichert ist, hängt mitunter auch **unbewussten Faktoren** ab, von emotionalen Strukturierungen und Kräften, die sich dem bewussten Eingreifen und der willentlichen Steuerung der Person selbst entziehen. Auch dies spricht gegen die These, eine Person habe ihre praktische Identität und deren qualitative Bestimmung eigenmächtig selbst in der Hand.

Ein letzter Grund, aus dem heraus die These verfehlt ist, eine Person sei in der Lage, ihre praktische Identität selbst zu bestimmen und herzustellen, ergibt sich aus einer genaueren Betrachtung der **diskursiven, metatheoretischen Voraussetzungen** der Diagnose von der fortschreitenden Individualisierung und Modernisierung

gesellschaftlicher Verhältnisse. In der sozial- und kulturwissenschaftlichen Debatte werden die neueren sozialen Entwicklungen bisweilen unter dem Titel der fortschreitenden **Modernisierung** resp. der "reflexiven" oder "radikalisierten" Modernisierung diskutiert. Die ihnen zugehörige, gegenwärtige Epoche wird als die der "zweiten Moderne", der "reflexiven Moderne", der "radikalisierten Moderne", der "Spät-", "Hoch-" oder der "Postmoderne" bezeichnet und von der "einfachen", "normalen", der "klassischen" oder auch der "Industrie-Moderne" unterschieden. Wie an den zahlreichen Bezeichnungen bereits deutlich wird, ist der **Begriff der Moderne**, auf den dabei Bezug genommen wird, **nicht eindeutig bestimmt**, weder in extensionaler Hinsicht – sprich hinsichtlich seiner historischen Reichweite – noch intensional – also bezüglich der Phänomene, die er benennen soll. Unter anderem um die – nicht selten als "Krisen" bezeichneten – Entwicklungen der vergangenen Jahre verständlich zu machen,⁶¹¹ wurden verschiedenste Konzepte wie "postindustrielle Gesellschaft", "Konsumgesellschaft", "Wissensgesellschaft", "Informationsgesellschaft", "Risikogesellschaft", "Neoliberalismus" oder "Neuer Individualismus" entworfen, die jeweils einzelne Phänomene des sozialen Wandels als dessen maßgebliche Ursachen herausarbeiten und sie als zentrale Paradigmen der Analyse postulieren.

Innerhalb dieser "**Neuen Unübersichtlichkeit**", dieser "Desorientierungen im Bereich der kognitiven Repräsentation der Moderne"⁶¹² begann man, mit neuen Begriffen und methodologischen Prämissen zu arbeiten, die denen der "klassischen" Soziologien im Stil Webers oder Dürkheims fremd waren. Daran nun zeigt sich ein Phänomen, das für die folgenden Überlegungen von großer Bedeutung ist: Die **Sozialwissenschaft** ist eine Disziplin, die sich durch Veränderungen ihres Forschungsgegenstands, sprich der gesellschaftlichen Verhältnisse und der sie begleitenden kulturellen Praktiken, dazu aufgerufen sieht, die eigenen Grundlagen, **Begrifflichkeiten** und **Methoden** infrage zu stellen und ggf. einer **Revision** zu unterziehen. So haben sich in der letzten Zeit vor allem in der Soziologie mehrere Strömungen etabliert, die auf die gegenwärtigen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Entwicklungen mit einem

"Zweifel an Reichweite und Gültigkeit soziologischer Basiskategorien und Prämissen (reagieren, J. F.), die vielfach noch aus dem 19. und beginnenden 20. Jahrhundert entstammen und angesichts

⁶¹¹ Wagner 1995, S. 10, vgl. zum Folgenden ebd.; zur abschließenden Bewertung Wagners ebd. S. 254

⁶¹² Das erste Schlagwort ist der Titel eines Aufsatzes von Jürgen Habermas im Merkur 1985, Nr. 39, S. 1–14, Hervorhebung von mir, J. F. ; das zweite wurde von Wagner 1995, S. 186 geprägt

neuartiger Modernisierungsfolgen und reflexiver Modernisierungsprozesse immer mehr zu veralten scheinen.⁶¹³

Diese Zweifel und die sie begleitende Öffnung und Flexibilisierung der eigenen Terminologie können sehr fruchtbar sein, können aber auch zu einem Mangel an Plausibilität und zu **Verfehlungen hinsichtlich des Forschungsgegenstands** selbst führen. Dies ist m. E. bei dem Gedanken, eine Person stelle durch ihre hoch individualisierte Lebensführung ihre Identität frei und autonom selbst her, der Fall. Dieser Gedanke kann sich nur auf der Grundlage bestimmter Verfehlungen im Gegenstandsbereich etablieren – Verfehlungen, denen im Fall der Diagnose der fortschreitenden Modernisierung und Individualisierung gesellschaftlicher Verhältnisse die Tatsache zugrunde liegt, dass der in den Sozial- und auch den Kulturwissenschaften verwandte Modernebegriff **zwei Lesarten** oder Dimensionen vereint: eine soziohistorische und eine wissenssoziologische. Innerhalb der **soziohistorischen** Dimension werden die Praktiken und Institutionen der modernen Gesellschaft beschrieben. Ihr frühester Bezugspunkt sind die durch Industrialisierung und Urbanisierung verursachten "sozialen Umbrüche der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts", die als erster massiver Prozess der sozialen "Entbettung" betrachtet werden. Einen zweiten Bezugspunkt des soziohistorischen Verständnisses der Moderne bildet die Entwicklung der Massengesellschaften in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts. Heute vor allem relevant – und Grundlage der Rede von der fortschreitenden Modernisierung – sind die Auflösungserscheinungen in den festen Institutionen sozialer Wohlfahrtsstaaten.

Davon zu unterscheiden ist ein **wissenssoziologisches** Verständnis der Moderne, die – so kann man sagen – diskursive Dimension des Moderne-Begriffs. Diese bildet Neuerungen ab, die als Beiträge zu der Geschichte von Begriffen und Ideen verhandelt werden müssen und keinesfalls mit den sozialen, wirtschaftlichen und politischen Umbrüchen, die sie beschreiben, reflektieren und interpretieren, gleichzusetzen sind: "Affinität, aber nicht Identität besteht zwischen den Ideen und den Institutionen der sogenannten Moderne."⁶¹⁴ Innerhalb des ideengeschichtlichen Diskurses der Modernisierung etablierte sich der deutliche Bruch mit der Tradition vor ungefähr zwei Jahrhunderten, als durch die politischen Revolutionen des 17.

⁶¹³ P. A. Berger 1996, S. 54 f.; vgl. Wagner 1995, S. 186, vgl. zum Folgenden Wagner 1998, S. 51 ff. und Wagner 1995, S. 24 f., zum Zitat Wagner 1995, S. 53 f.

Jahrhunderts in England und des ausgehenden 18. Jahrhunderts in Frankreich und Amerika die Ideen der Aufklärung verstärkt in die Öffentlichkeit befördert wurden. Diese **Diskurse** über die **Revolutionen** waren jedoch sehr viel "revolutionärer" als die Revolutionen selbst und deren diskursive Verarbeitung wiederum stellte keinesfalls eine etablierte gesellschaftliche Praxis, sondern die einer nur sehr kleinen, **elitären Minderheit** dar. Kennzeichnend für die Ideen der Aufklärung, die innerhalb dieser Diskurse produziert und transportiert wurden, waren Vorstellungen von **Freiheit** und **Autonomie**. Diese bildeten sowohl das Zentrum philosophischer Vorstellungen und die Voraussetzung für das Entstehen der selbstreflexiven Philosophie der Moderne, als auch die Basis neuer politischer Konzeptionen und der Abkehr von dem Gedanken, der Fortgang der Historie sei ein in sich abgeschlossener (determinierter) naturgeschichtlicher Vorgang. Die an der Wende zum 19. Jahrhundert entstehenden neuen Diskursformationen in den Humanwissenschaften (prominent Biologie, politische Ökonomie und Sprachwissenschaften) taten ein Übriges, um die Ideen von Freiheit und Autonomie als den Kern eines diskursiven Verständnisses der Moderne zu etablieren und sie zur Neuinterpretation beobachtbarer sozialer Praktiken zu nutzen.

Ein Hauptmerkmal vieler Erörterungen der **gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse** ist nun, dass zwischen den beiden Dimensionen des Begriffs der Moderne nicht deutlich getrennt wird. **Anthony Giddens** etwa bezieht

"(d)as Wort »Moderne« ... auf Arten des sozialen Lebens oder der sozialen Organisation, die in Europa etwa seit dem siebzehnten Jahrhundert zum Vorschein gekommen sind und deren Einfluß seither mehr oder weniger weltweite Verbreitung gefunden hat."⁶¹⁵

Damit legt er zunächst einmal ein **soziohistorisches Verständnis** der Moderne an den Tag, spezifisch "modern" sind die gesellschaftlichen Entwicklungen einer historische Epoche. Die Gegenwart beschreibt er als "**radikalisierte Moderne**", als eine Zeit, "in der sich die Konsequenzen der Moderne radikaler und allgemeiner auswirken als bisher." Die "radikalen Konsequenzen" der Moderne sind auf zahlreiche und je unterschiedlich gelagerte Diskontinuitäten zurückzuführen, auf gesellschaftliche Umgestaltungen und Wandlungsprozesse, die sich – und das ist das "Radikale" gegenwärtiger Verhältnisse – in ihrem Umfang vergrößert, in ihrer

⁶¹⁴ Wagner 1995, S. 25, vgl. zum Folgenden auch Wagner 1998, S. 53 f.

⁶¹⁵ Giddens 1995, S. 9, vgl. zu folgenden Zitat ebd. S. 11, vgl. zum Folgenden ebd. S. 14 f. und S. 27 und S. 66 f.

Geschwindigkeit gesteigert und zu Formen des Sozialen, zur Entstehung sozialer Institutionen geführt haben, die es in traditionellen Zivilisationen schlicht nicht gab. Was Giddens zur Analyse der Diskontinuitäten treibt, ist die Erkenntnis, dass die signifikanten Parameter und Selbstverständlichkeiten des modernen, vernunftbasierten, im Aufklärungsgedanken fundierten Denkens einer Revision zu unterziehen sind. Entsprechend bezeichnet er die gegenwärtige Epoche als "reflexive", als "eine zum Verständnis ihrer selbst gelangte Moderne", – und hier zeigt sich eben die **Vermischung von soziohistorischer und wissenssoziologischer Lesart** des Begriffs der Moderne, die sich aus dem Bestreben zur Selbstverständigung über die eigenen Grundlagen ergibt.

Giddens sieht die **spezifischen Merkmale gegenwärtigen Denkens** in erstens der Einsicht in die Unzuverlässigkeit und Unbegründbarkeit aller früher gegebenen Grundlagen und Parameter der Erkenntnistheorie, in zweitens der Erkenntnis, dass historische Prozesse nicht teleologisch – auf einen sich immer weiter ausbreiteten, "vernünftigen" und durch die (materielle und kulturelle) Vormachtstellung Europas beförderten zivilisatorischen Fortschritt hin – strukturiert sind und drittens in der Tatsache, dass in sozialer und politischer Hinsicht – vor allem, was die gesellschaftlichen Institutionen belangt – neue Dimensionen auf der Tagesordnung stehen.⁶¹⁶ Von diesen drei Merkmalen ist nun das dritte als eine **soziohistorisch fundierte Erkenntnis** zu begreifen, die – in welcher Form auch immer – auf empirische Untersuchungen rückführbar sein mag. Die anderen beiden Merkmale aber haben den Status **diskursiver, metatheoretischer oder methodologischer Erkenntnisse** oder Ideen, die das Instrumentarium der sozial- oder kulturwissenschaftlichen Diskussion selbst bilden. Dass Giddens diese beiden Dimensionen des Verständnisses der Moderne so eng ineinander flicht, liegt an seinem wissenschaftlichen Selbstverständnis:

"Um das Wesen der Moderne angemessen zu begreifen, müssen wir uns, wie ich geltend machen möchte, ... von den bestehenden soziologischen Betrachtungsweisen lösen."⁶¹⁷

Man stößt hier also auf jenen gerade erläuterten Gedanken, dass sich die soziologische Forschung durch Veränderungen in ihrem Gegenstandsfeld zu einer Revision der eigenen Begrifflichkeiten und Verstehenskategorien veranlasst sieht –

⁶¹⁶ Giddens 1995, S. 64, vgl. ebd. S. 71 f.

⁶¹⁷ Giddens 1995, S. 27

eine Revision, die eine sehr bedenkliche Verwechslung zweier Lesarten des Konzepts der Moderne mit sich bringt. Auch **Ulrich Beck** bezieht beide Dimensionen der Modernebegriffs in seine Erörterungen mit ein und auch für ihn ist die gegenwärtige Epoche eine spezifisch reflexive, sprich die der "**reflexiven Modernisierung**". Dieser Ausdruck steht für die "Selbsttransformation der Industriegesellschaft", für die

"Auf- und Ablösung der *ersten* durch eine *zweite* Moderne ... Das heißt: Die großen Strukturen und Semantiken national-staatlicher Industriegesellschaften werden (z. B. durch Individualisierungs- und Globalisierungsprozesse) transformiert, verschoben, umgearbeitet, und zwar in einem radikalen Sinne; keineswegs – wie das Allerweltswort »*reflexive*« Modernisierung nahelegt – unbedingt bewußt und gewollt, sondern eher unreflektiert, ungewollt, eben mit der Kraft verdeckter ... Nebenfolgen".⁶¹⁸

Bewusst und gewollt scheint hingegen die **Verflechtung soziohistorischer und diskursiver Elemente** zu sein:

"Die Rede über reflexive Modernisierung bezieht sich auf Veränderungen gesellschaftlicher wie soziologischer Grundlagen, Grundlagen institutionellen Handelns oder des soziologischen Denkens und Forschens."⁶¹⁹

Gemäß der Veränderungen, die ihr Gegenstand erfährt, haben die speziellen Soziologien ihre Grundlagen zu befragen,

"(e)s geht normativ und faktisch, wissenschaftlich und politisch darum, ob und wie Selbstverständlichkeiten erodieren, weitergelten, erneuert und gegen Infragestellungen und Infragesteller abgesichert werden können."⁶²⁰

Den Grund für die **Notwendigkeit dieser Selbstbefragungen** sieht Beck in eben den internen, unvorhersehbaren und ungeplanten Nebenfolgen, die die gesellschaftliche Modernisierung selbst mit sich bringt und die in ihren wichtigsten Punkten Gegenstand des vergangenen Abschnitts 3.5.1 sind. Angesichts dieser Modernisierungsprozesse und ihrer unkalkulierbaren Folgen werden Beck zufolge "die Grundlagen der industriegesellschaftlichen Modernisierung ... fragwürdig."⁶²¹ Dabei kann den umfassenden Verunsicherungen, die politische wie wirtschaftliche, soziale und kulturelle Momente betreffen, in Becks Augen nur diskursiv begegnet

⁶¹⁸ Beck 2000, S. 32

⁶¹⁹ Beck 2000, S. 35, vgl. zum Folgenden ebd. S. 35 f.

⁶²⁰ Beck 2000, S. 36, vgl. ebd. S. 30

werden: "Alle Änderungen müssen im Denken, mit der Arbeit am Begriff, beginnen." Offen lässt Beck hingegen, welche Formen und Auswirkungen diese Selbstbefragung, dieser "Kampf auch gegen die eigenen Prämissen", haben kann: "Die Soziologie der zweiten Moderne muß erst noch erfunden werden".

Expliziter noch als **Giddens erhebt Beck** die Forderung, die Soziologie müsse die eigenen Grundlagen reflektieren und erneuern, und deutlicher als jener führt er vor, dass es Veränderungen im Gegenstandsbereich sind, die zu diesen Revisionen treiben. Dass es zu diesen Selbstbefragungen kommt, liegt in beiden Fällen an dem wissenschaftlichen Selbstverständnis der Autoren als Soziologen resp. an dem besonderen Status, den die Soziologie innehat. Die Soziologie ist als **eine spezifisch moderne Wissenschaft** zu bezeichnen, die als eigenständige Disziplin in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstand, sprich in der Zeit, in der sich jene sozialen Umbrüche vollzogen, die das Entstehen der modernen Gesellschaft ankündigten. Insofern stellt sie immer schon eine besondere Form der "Selbstbeobachtung der Moderne"⁶²² dar, eine Disziplin, deren **Veränderungen der eigenen Argumentations- und Forschungsstrategien** letztlich selbst einen Teil des gesellschaftlichen, kulturellen und institutionellen Wandels darstellen, den es zu erklären gilt.

Jedoch ist die damit praktizierte **Verflechtung** soziohistorischer und wissenssoziologischer Dimensionen des Modernebegriffs nicht ungefährlich: Soweit die Inanspruchnahme eines mehrdimensionalen Begriffs der Moderne und die damit verbundene Gefahr, der unauflösbaren Verknüpfung von Gegenstandsbereich und wissenschaftlichem Instrumentarium zum Opfer zu fallen, innerhalb des eigenen Ansatzes nicht hinreichend reflektiert werden, kann es zu Verfehlungen in der Darstellung der tatsächlichen sozialen Verhältnisse kommen. Davon sind auch jene Ansätze betroffen, die die Gegenwart als "reflexive" resp. "radikalisierte Moderne" oder "Postmoderne" kennzeichnen. Problematisch werden diese Konzeptionen, wenn dabei erkenntnistheoretische, methodologische oder begriffliche Neuerungen – also Innovationen im *Diskurs der Moderne* – zum Anlass genommen werden, um die *faktische Existenz* radikal gewandelter, unerhört neuer und nie da gewesener sozialer, institutioneller, politischer, wirtschaftlicher oder kultureller Strukturen und Konstellationen zu postulieren. In solchen Fällen besteht zum einen die Gefahr, eine **"Grundregel der Untersuchung des sozialen Wandels"** zu missachten:

⁶²¹Beck 2000, S. 37, vgl. zu den folgenden Zitaten ebd. S. 28, S. 30 und S. 36

⁶²²Wagner 1995, S. 9, vgl. zum Folgenden ebd. S. 215 ff., zu den Zitaten S. 11 und S. 217

"Ein neuer Zustand und der Weg zu diesem werden im Vergleich mit einem früheren Zustand beschrieben, aber der Angemessenheit und der Konsistenz der Begriffe, mittels derer der frühere Zustand analysiert wurde, wird wenig Beachtung geschenkt."⁶²³

Dadurch – und weil einige Aspekte des sozialen Wandels zulasten anderer, gegenläufiger Tendenzen überbetont und überschätzt werden – verflüchtigen sich "(b)ei näherem Hinsehen ... die meisten wohlfeilen Theorien über die Neuheit der Gegenwart". Angeblich Neues erweist sich damit als ein "langhin vertrautes Phänomen der Moderne". Zum anderen wird oft übersehen, dass die soziale Welt und deren Wandel von den einzelnen Individuen möglicherweise ganz anders wahrgenommen und erfahren werden, als dies die theoretischen und metatheoretisch fundierten Konzeptionen dieser Welt zulassen. Wagner stellt fest, dass sich viele jüngere Arbeiten durch diese Art der Verfehlung auszeichnen:

"Die grundlegenden Kennzeichen der Moderne sind in den modernistischen Sozialwissenschaften zu Postulaten geworden, statt als Phänomene aufgefaßt zu werden, die einer Untersuchung unterzogen werden können. Dazu gehören vor allem unproblematisierte Konzeptionen ... der Eigenschaften menschlichen Handelns."⁶²⁴

Gerade hinsichtlich der **Bedingungen und Möglichkeiten des individuellen Verhaltens und der Lebensführung** lassen jüngere soziologische Konzeptionen zu wünschen übrig, in vielen Fällen

"kann die Frage nach dem Verhältnis des Individuums zur sozialen Welt in empirisch und historisch offener Weise nicht einmal gestellt werden, weil die Antwort darauf zu einem theoretischen Ausgangspunkt gemacht wird."⁶²⁵

Meines Erachtens trifft genau dies auch auf jene Ansätze zu, die die **Identität von Personen** als eine frei gestaltbare, subjektive Konstruktionsleistung, als einen Prozess beständiger Selbsterstellung beschreiben. Meine Vermutung ist, dass auch hier aus metatheoretischen Gründen, d. h. weil die soziologische Selbstreflexion auf die eigenen Parameter oder Prämissen und ihre Revision es gebietet, eine bestimmte **Vorstellung von Subjektivität** veranschlagt wird, die es von vornherein ausschließt, die Frage nach den Inhalten, Modi und Mechanismen der Herausbildung und

⁶²³ Wagner 1995, S. 10, vgl. zum Folgenden ebd. und ebd. S. 221, zum Zitat ebd. S. 10

⁶²⁴ Wagner 1995, S. 223

⁶²⁵ Wagner 1995, S. 224

Verfassung individueller Identität adäquat zu stellen. Mit den Ansätzen, die auf dem ausschließlich konstruktiven Charakter der Identität von Personen beharren, verhält es sich ähnlich wie mit einigen Arbeiten des "postmodernen" Diskurses. Hinsichtlich Letzterem stellt Wagner fest, dass es generell Schwierigkeiten bereitet,

"die Beziehungen zwischen idealisierungsträchtigen Selbstdarstellungen und wirklichen sozialen Praktiken zu entwirren, zu erkennen, wo Anzeichen für soziale Veränderungen vorhanden sind und wo nur mit dem modischen kulturellen Code der Postmoderne gespielt wird."⁶²⁶

Dieses Spiel mit dem "Code der Postmoderne", der Neuentwurf von Prämissen, Begrifflichkeiten und methodologischen Parametern, hat nicht selten zur Folge, dass eine inhaltlich plausible Argumentation kaum möglich ist:

"Das Problem mit diesem (dem postmodernen, J. F.) Diskurs besteht oft darin, daß er seine eigene Wirkung durch die Form und die Sprache, in der die Argumente präsentiert werden, beschränkt oder ... daß er die Fragen erneut verschließt, bevor ihre Beantwortung richtig angegangen wurde."⁶²⁷

Im Bezug auf die Diskussion um die Identität von Personen als ausschließlich subjektiver Konstruktionsprozesse heißt das: Der These, das Individuum stelle seine Identität her, indem es sich immer wieder neu erfindet und entwirft, liegen methodologische, konzeptionelle Ideen zugrunde, die nur diese Behauptung zulassen, nicht aber individuelle Selbst- und Weltverständnisse auf ihre tatsächliche Konstitution hin zu befragen. **Im Einzelnen** spielt sich dabei folgender Vorgang ab: Wie die Ausführungen von Giddens und Beck zeigen, sehen sich Soziologie, Sozial- und Kulturwissenschaften in der Gegenwart durch die – von ihnen selbst diagnostizierte – Radikalität und Reichweite sozialer Wandlungsprozesse zur Reflexion und Revision ihrer Grundlagen, zu Variationen ihres wissenschaftlichen Instrumentariums aufgefordert. Diese Aufforderung ist jedoch das Ergebnis der – eigens getroffenen – Feststellungen von Veränderungen auf der Ebene der sozialen Struktur, nicht auf der Ebene des individuellen Handelns und der subjektiven Erfahrung. Dieses revidierte wissenschaftliche Instrumentarium kann jedoch nicht bedenkenlos zur Beschreibung der Herausbildung und Verfassung personaler Identität genutzt werden, ohne bestimmte Aspekte der Wahrnehmung und des

⁶²⁶ Wagner 1995, S. 247

⁶²⁷ Wagner 1995, S. 224, nicht selten – so Wagner weiter ebd. – werden viele Fragen "als in der gestellten Form unbeantwortbar" betrachtet.

Selbstverständnisses von Individuen auszublenden – und also den Gegenstand zu verfehlen.

Genau genommen sind es **zwei Punkte**, an denen die Beschreibung der Identität von Personen als einer konstruktiven Leistung von Verfehlungen gefährdet ist. **Zum einen** darf nicht übersehen werden, dass die Diagnose des außerordentlich Radikalen des gegenwärtigen Wandels und seiner immensen Reichweite das Ergebnis der Verflechtung soziohistorischer und wissenssoziologischer, diskursiver Beobachtungen ist. Ob sich die gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Verhältnisse wirklich so radikal und unter Einbezug so zahlreicher sozialer Phänomene verändert haben, kann bezweifelt werden. (Die Ausführungen des folgenden Abschnitts führen einige dieser Zweifel vor.) Falls sich diese Zweifel bestätigen, liegt die Vermutung nahe, dass Autoren wie Beck und Giddens die Konsequenzen, die sich aus der Einsicht ergeben, d. h. dass die soziologische Wissenschaft eine kulturelle Praxis der Reflexion und Verarbeitung von Modernisierungsschüben wie andere kulturelle Praktiken auch ist, nicht genau genug bedacht haben. Die Revision des eigenen wissenschaftlichen Instrumentariums ist nur eine Konsequenz dieser Einsicht. Eine andere ist die Realisation der damit verbundenen Gefahr, zwischen metatheoretischem und soziohistorischem, deskriptiven Gedankengut nicht ausreichend scharf zu unterscheiden und sich damit der Möglichkeit auszusetzen, den eigenen Forschungsgegenstand bereits auf der Makroebene der sozialen Struktur, des sozialen Systems nicht phänomengerecht abzubilden.

Wenn nun Autoren wie Kellner, Behringer oder auch Keupp u. a. die Diagnose der Gegenwart als einer Zeit radikaler und umfassender Umbrüche, im Zuge derer traditionelle Konventionen und Institutionen aufbrechen und die individuelle Wahlfreiheit hinsichtlich der eigenen Lebensgestaltung steigt, zum Anlass nehmen, um die Identität von Personen als das Ergebnis von Prozessen beständiger Selbsterstellung zu begreifen, innerhalb derer sich das Individuum beständig neu entwirft und konstruiert und es ganz ihm selbst überlassen bleibt, was für eine Person es darstellt, wer es ist, dann wird ein **zweiter problematischer Punkt** deutlich: Man muss zwischen den äußeren sozialen Umständen der Erfahrung, des Verhaltens und der Lebensführung der Individuen einerseits und ihrer inneren Verfassung, den konstitutionellen Bedingungen subjektiver Individualität und Identität andererseits unterscheiden. Wie – vor allem anhand der Thesen Meads und Eriksons – im Verlauf der vorliegenden Arbeit mehrfach deutlich wurde, kann ein

Individuum keinesfalls so frei über die eigene Ausstattung, ihre Verfassung und Außenwirkung verfügen, ist hinsichtlich des eigenen Selbstverständnisses und des Aufbaus seiner Identität keinesfalls so ungebunden, wie es in der gegenwärtigen Forschung mitunter behauptet wird.

Auf der Grundlage dieser beiden Beobachtungen lässt sich die These aufstellen, dass die **Vorstellung der Identität von Personen** als individueller Konstruktionsprozess ein **Resultat diskursiver, wissenssoziologischer Neuerungen** ist – und dabei weder empirisch abgesichert noch subjektivitätsphilosophisch gänzlich plausibel. Diese Vorstellung basiert auf der Revision sozial- und kulturwissenschaftlicher Methoden und Begriffe, auf der Innovation von Prämissen und Parametern der Argumentation. Dabei ist zum einen offen, ob sich die soziale Welt so dramatisch gewandelt hat, wie es von Autoren wie u. a. Beck und Giddens diagnostiziert wird (oder ob es nicht eventuell die neuen Prämissen und Parameter selbst sind, die dem Wandel seine Dramatik verleihen⁶²⁸). Und zum anderen ist fraglich, ob von diesem Wandel die innere Verfassung der die soziale Welt bewohnenden Individuen überhaupt belangt wird – oder werden kann. Soweit der Fortgang der Modernisierung auf sozialer, institutioneller, politischer und ökonomischer Ebene die Variation von Praktiken und Strategien seiner wissenschaftlichen Verarbeitung überhaupt nahe legt, ist damit noch nicht geklärt, ob sich mit diesen Variationen auch die zu verarbeitenden Phänomene, die Gegenstände der sozial- und kulturwissenschaftlichen Diskussion selbst, verändert haben. Hier muss genau zwischen den Ideen der "reflexiven Modernisierung", der "radikalen Moderne" oder der "Postmoderne", den diskursiven und erkenntnistheoretischen Umorientierungen, die ihnen zugrunde liegen, und den realen Phänomenen der Konstitution personaler Identität differenziert werden.

Um zusammenzufassen: Das vorliegende letzte Kapitel 3.5 dieser Arbeit diene der Erörterung des Gedankens, eine **Person** stelle durch ihre **Lebensführung** ihre **praktische Identität** selbst her. Die Ursprünge dieser Idee liegen in der These von der zunehmenden **Individualisierung gesellschaftlicher Verhältnisse** und den diese Tendenz begleitenden Phänomenen der Deregularisierung, Flexibilisierung und Pluralisierung. All diese sozialen Umstände fordern die **Eigeninitiative** und

⁶²⁸ Zu dieser Vermutung lädt die Feststellung Wagners ein, dass sich vor allem jüngere Arbeiten in einer normativ, wahlweise positiv oder negativ aufgeladenen Terminologie präsentieren. Im positiven Fall "spricht man von Pluralisierung und Flexibilisierung. In anderen Fällen, wenn von Desorganisation, Instabilität oder Fragmentarisierung die Rede ist, herrschen negative Konnotationen vor." vgl. Wagner 1995, S. 186

Selbstverantwortlichkeit des Einzelnen in allen Bereichen seiner Existenz und Lebensführung wesentlich stärker, als dies in den vergangenen Jahrzehnten der Fall war. Der Einzelne ist also freier und ungebundener in seinen Lebens- und Handlungsentscheidungen und diese Ungebundenheit nehmen Teile der sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschung zum Anlass, die These aufzustellen, durch ihre Handlungsentscheidungen und ihre individuelle Lebensführung stelle eine Person ihre Identität autonom selbst her. Zugleich jedoch ist der Einzelne unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnissen weniger abgesichert durch tradierte Institutionen oder soziale Strukturen. Durch die schwindende Bindungskraft gesellschaftlicher Vorgaben und Institutionen vergrößern sich also nicht nur die individuellen Freiheiten, sondern auch die Risiken und Ambivalenzen, denen der Einzelne ausgesetzt ist – allem voran ökonomische Unsicherheiten. Ob und bis zu welchem Maß er die eigene Lebensführung selbst in der Hand hat, liegt zu einem Großteil an den ökonomischen, aber auch sozialen, psychischen und kulturellen Ressourcen, über die er verfügt und zu denen er Zugang erhält.

In der Tatsache, dass nun gerade dieser Zugang interindividuell sehr stark divergiert, ist ein erstes Argument gegen die Allgemeingültigkeit der Individualisierungsthese zu sehen – und damit auch ein Argument gegen die Allgemeingültigkeit der Idee praktischer personaler Identität als subjektiver Selbstkonstruktion. Weitere Gründe gegen diese Idee ergeben sich aus den grundlegenden Bestimmungen praktischer Identität, wie sie Gegenstand des Abschnitts 2.2.1 der vorliegenden Arbeit sind. Und letztlich kann man darauf verweisen, dass zwar Umfang und Ausmaß des sozialen Wandels in den vergangenen Jahrzehnten die Variation oder Neuentwicklung des wissenschaftlichen Instrumentariums nahe gelegt haben mögen, mittels dessen der soziale Wandel zu beschreiben und zu analysieren ist. Doch dürfen diese Neuentwicklungen und Variationen nicht zu Verfehlungen im Gegenstandsbereich führen – wie etwa der These, weil sich die soziale Struktur zunehmend individualisiert, sei eine Person in der Lage, ihre innere Verfassung und ihre praktische Identität eigens und selbstständig allein zu bestimmen. Mit der Zurückweisung des Gedankens personaler Identität als subjektiver Selbstkonstruktion ist die eigentliche Argumentation der vorliegenden Arbeit zu ihrem Ende gelangt. Im Folgenden werde ich die Ergebnisse der vorliegenden Untersuchungen einer Abschlussbetrachtung unterziehen.

4. Schluss

Das Ziel der vorliegenden Arbeit war es, genau herauszuarbeiten, was mit der **praktischen Identität einer Person gemeint ist**. Der Anlass zu einer solchen Untersuchung besteht in der Tatsache, dass der Terminus "(praktische) Identität von Personen" sowohl innerhalb mehrerer philosophischer Ansätze als auch vor allem in den Sozial- und Kulturwissenschaften in sehr **unterschiedlicher Bedeutung** und versehen mit den **verschiedensten Implikationen** verwandt wird. Die gesamte Diskussion um die praktische personale Identität ist also von zahlreichen begrifflichen und konzeptionellen Uneindeutigkeiten geprägt. Diese Mehrdeutigkeiten aufzulösen, war die Hauptaufgabe der vorliegenden Arbeit. Dabei stellte sich die **interdisziplinäre Ausrichtung** der Arbeit als ein maßgeblicher Vorteil heraus: Mittels ihrer konnte zum einen sowohl gezeigt werden, an welchen Stellen die sozial- und kulturwissenschaftliche Diskussion die Debatte, wie sie in der praktischen Philosophie geführt wird, zu ergänzen vermag, als auch umgekehrt deutlich wurde, welche der sozial- und kulturwissenschaftlichen Ideen zur praktischen Identität von Personen stimmig und welche verfehlt sind. So wurde ein Transfer von Untersuchungsergebnissen zur praktischen Identität von Personen über die Disziplinen und wissenschaftlichen Paradigmen hin möglich, der in der Forschungslandschaft m. E. ein Novum bildet. Sinnvoll und notwendig ist ein solcher Transfer auch, weil nur mittels eines interdisziplinären Vorgehens die Bedeutungen und Implikationen der Rede von der praktischen Identität einer Person grundsätzlich und umfassend geklärt werden können.

Ausgangspunkt aller philosophischen Überlegungen zur praktischen Identität von Personen ist der Begriff "**Person**" resp. die Bedingungen und Möglichkeiten personaler Existenz. Nur wenn man sich deutlich vor Augen führt, was eine Person ist, was ihr Leben und ihre Lebensführung ausmacht, kann man Klarheit über das gewinnen, was mit ihrer praktischen Identität gemeint ist. Deswegen habe ich mich im ersten Teil der vorliegenden Arbeit ausführlich mit dem Begriff der Person auseinander gesetzt. Deutlich wurde dabei vor allem, dass "Person" ein komplex strukturiertes, ausgesprochen inhaltvolles und nicht (funktional oder logisch-semantisch) reduzierbares Konzept darstellt, das mit zahlreichen epistemologischen und ethisch-moralischen Implikationen behaftet ist. Diesen Implikationen liegen die Besonderheiten des Lebens und der Existenz von Personen zugrunde, ihre spezifischen Fähigkeiten und Qualitäten. Zu Letzteren gehört, dass eine Person sich,

ihr Leben und ihre Umwelt aus einem phänomenal gefärbten, irreduzibel subjektiven Blickwinkel heraus wahrnimmt und erlebt. In dieser **Irreduzibilität des subjektiven Erlebens** ist ein wesentliches Argument für die **Irreduzibilität des Begriffs der Person** überhaupt zu sehen.

Daneben sind Personen mit den **eigenen mentalen und praktischen Zuständen und Aktivitäten** auf eine besondere Art und Weise **vertraut**: Ohne auf bestimmte Kriterien zurückgreifen zu müssen und ohne sich in sich selbst als dem Träger oder Akteur der eigenen Vorstellungen, Empfindungen und Handlungen täuschen zu können, können Personen sich ihre eigenen gegenwärtigen und vergangenen Gedanken, Gefühle, Erlebnisse und Taten selbst zuschreiben, sie als *ihre* Gedanken, Gefühle, Erlebnisse und Taten erkennen. In der Geschichte der Philosophie zieht man daraus u. a. den Schluss, eine Person sei auf eine irrtumsresistente Art und Weise mit der eigenen Identität über Raum und Zeit hinweg bekannt – in prominentester Form wird diese These von John Locke vertreten. Dass diese Auffassung in der von Locke vorgeschlagenen Version nicht zu halten ist und wie die mit ihr verknüpften Probleme zu lösen sind, habe ich im Kapitel 2.1 erörtert. Dabei wurde – vor allem anhand der Konzeptionen Kants – auch deutlich, auf welche strukturellen Merkmale des subjektiven Bewusstseins es zurückzuführen ist, dass eine Person zu sich und den eigenen Gedanken, Gefühlen, Erlebnissen und Taten unmittelbar und auf irrtumsresistente Weise Zugang hat.

Mit den Ausführungen des ersten Teils und des Kapitels 2.1 der vorliegenden Arbeit wurden die epistemologischen und ethisch-moralischen Grundlagen eines umfassenden Konzepts praktischer personaler Identität gelegt. Die maßgeblichen praktischen Aspekte eines solchen Konzepts habe ich im Kapitel 2.2 vorgestellt. Wer von der praktischen Identität einer Person spricht, meint damit zunächst einmal und in wichtigster Bedeutung die **praktische Einheit**, die eine Person während ihres Lebens und über ihre raumzeitlich divergierenden Bestimmungen und Eigenschaften hinweg bildet. Die Kontinuität des subjektiven Bewusstseins, wie im Kapitel 2.1 thematisiert wird, bildet die epistemologische Basis dieser Einheit; die **Handlungsweisen** der Person und ihre **praktische Lebensführung** sind als inhaltliche Ausgestaltungen dieser Einheit zu betrachten. Dies hat u. a. zur Folge, dass die alltägliche Lebensführung als Ausgestaltung der praktischen Identität einer Person zu betrachten ist. Zum anderen müssen bei der Diskussion der praktischen

Identität einer Person immer auch ihre **Biografie und Geschichte** mit berücksichtigt werden.

Damit von der praktischen Identität einer Person, von ihr als einem (einigermaßen) einheitlich strukturierten Handlungssubjekt die Rede sein kann, unterliegen ihr Handeln und ihre Lebensführung diversen Bedingungen und Bestimmungen. An erster Stelle werden mittels dieser Bestimmungen die **Kontinuität und Kohärenz** des Tuns und Unterlassens der Person gesichert, die gegeben sein müssen, soll eben ihre Identität in einem praktischen Sinn resp. die Person selbst als eine praktische Einheit über Raum und Zeit hinweg Gegenstand der Diskussion sein. Von dieser Forderung nach einer einigermaßen kontinuierlich und kohärent ausgelegten

Handlungsorientierung sind vor allem die **normativen und evaluativen Maßstäbe, Regeln und Wertvorstellungen** belangt, die dem alltäglichen Handeln und Verhalten der Person zugrunde liegen. Wer in seinem und durch sein Tun und Unterlassen für andere als dieselbe Person erkennbar bleiben möchte, ist zur Wahrung einer gewissen Dauerhaftigkeit und Stabilität aufgefordert, dazu, die Regeln und Wertmaßstäbe seines Verhaltens intern untereinander abzustimmen und sie über eine gewisse Zeit hinweg aufrecht zu erhalten.

Dass eine Person zur Aufrechterhaltung ihrer praktischen Identität in ihrer alltäglichen Lebensführung der Forderung nach Kontinuität und Kohärenz betreffs ihres Handelns ausgesetzt ist, liegt auch in ihrem **Status als Person** begründet. Mit diesem Status verbindet sich die Forderung nach **ethisch-moralischer Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit**, die auch auf die praktische Identität einer Person Auswirkungen hat: Als *Person* wird ein menschliches Wesen als ein autonomes und verantwortungsfähiges Handlungssubjekt betrachtet, das das eigene Handeln an selbstgesetzten Maßstäben, Regeln und Prinzipien ausrichten kann und in der Lage ist, sein Tun und Unterlassen mit Bezug auf diese Prinzipien zu begründen und zu rechtfertigen. Zurechnungsfähig, verlässlich und verantwortlich handelnd zeigt sich dabei diejenige Person, deren Verhalten von einer gewissen Kontinuität und Kohärenz zeugt, die für ihre Mitmenschen und ihre soziale Umwelt als über Raum und Zeit hinweg einheitlich strukturiertes Handlungssubjekt erkennbar ist und bleibt. Ein wesentliches Merkmal des Personenseins und der personalen Lebensführung ist die **Irreduzibilität des subjektiven Erlebens** und der Wahrnehmung der betroffenen Person, der phänomenale Charakter und die Unvermittelbarkeit des besonderen erstpersionlichen Blickwinkels, aus dem heraus

die Person sich, ihr Leben und ihre Umwelt wahrnimmt. Diese epistemologische Spezifität hat u. a. zur Folge, dass die Existenz und das alltägliche Handeln einer Person immer auch von **phänomenalen, emotionalen und ggf. unbewussten Momenten** bestimmt werden, die sich dem reflexiv-rationalen Zugang der Person selbst entziehen und auf diese Weise – wie anhand Harry Frankfurt's Thesen im Kapitel 1.5 der vorliegenden Arbeit deutlich wurde – auch ihre Autonomie und Willensfreiheit (verstanden einem klassischen Sinn) unterlaufen. Die praktische Identität von Personen setzt sich also nicht allein aus Bestimmungen zusammen, die sich dem Vermögen einer Person zu rationaler Reflexion verdanken. Vielmehr involviert sie immer auch emotionale, allein phänomenal zugängliche und mitunter auch unbewusste Aspekte des personalen Lebens und Erlebens und ist also als Zusammenschluss bewusst-reflexiver und unbewusst-emotionaler Faktoren zu betrachten. Auf die emotionale und unbewusste Dimension der praktischen personalen Identität ist vor allem von **sozialwissenschaftlicher Seite** hingewiesen worden, an prominentester Stelle von dem Psychologen Erik Erikson, dessen Konzeptionen Gegenstand des Kapitels 3.4 der vorliegenden Arbeit sind. Hier zeigt sich, dass die kultur- und sozialwissenschaftliche Forschung die praktische Philosophie an wichtigen Stellen zu ergänzen vermag, und es treten die **Vorteile eines interdisziplinären Zugangs** zur Problematik der praktischen Identität von Personen deutlich hervor.

Diese Vorteile werden auch anhand der Untersuchungen des Sozialwissenschaftlers George Herbert Meads deutlich, der besonders auf die **soziale Prägung der individuellen Identität einzelner Personen** hinweist. Meads Überlegungen sowie die seiner Nachfolger habe ich in den Kapiteln 3.2 und 3.3 ausführlich erörtert. Trotzdem eine Person die Maßstäbe des eigenen Tuns und Unterlassens selbst bestimmt und damit ihre Autonomie und Selbstverantwortlichkeit unter Beweis stellt, ist sie – z. B. in der Auswahl ihrer Handlungsmaßstäbe, Prinzipien und Präferenzen – von den Vorgaben, Vorbildern und Erwartungen geprägt, mit denen ihre soziale Umwelt sie konfrontiert. Das von Lothar Krappmann entworfene Modell der balancierten resp. **balancierenden Identität** bringt diesen Sachverhalt auf den Punkt: In ihren alltäglichen Handlungsentscheidungen, im Rekurs auf die sich die praktische Identität einer Person herausbildet und verändert, gleicht die betroffene ihre eigenen Wünsche, Ziele und Wertvorstellungen mit gesellschaftlichen Normen, Regeln und Verhaltensforderungen ab und vermittelt zwischen diesen beiden Determinanten der eigenen praktischen Identität. Als Ergebnis eines solchen

Balanceakts des Aus- und Abgleichens ist die praktische Identität von Personen nicht mit vollkommen autarker Selbstbestimmung und Selbstherrschaft gleichzusetzen, sondern vielmehr immer auch sozial geprägt. Insofern übt das gesellschaftliche Umfeld einer Person, vermittelt durch den Mechanismus der intersubjektiven Anerkennung, durchaus einen Einfluss darauf aus, was die betroffene Person ausmacht und wie sie (innerlich) verfasst ist.

Ein weiterer sozialwissenschaftlich fundierter Zugewinn zu einer philosophischen Analyse der praktischen Identität von Personen besteht in dem Hinweis Eriksons auf die **genuin normativen Aspekte** praktischer personaler Identität. Anhand seines Phasenmodells und seines Konzepts der "Ichstärke" führt Erikson vor, dass und aus welchen Gründen die individuelle Identitätsbildung gelingen oder auch scheitern kann. Damit zeigt er auch, wie es kommt resp. verhindert wird, dass die betroffene Person über ein **positives emotionales Selbsterleben** und damit über ein ausreichendes Maß an psychosozialer oder **seelischer Gesundheit** verfügt, um ihr Leben selbstbestimmt und selbstverantwortlich *als Person* zu führen. Bereits mit dem Status eines menschlichen Wesens *als Person* sind also gewisse Bestimmungen von seelischer Gesundheit verbunden. Vollends und umfassend treten diese Bestimmungen zutage, wenn das Leben der betroffenen Person als ein **gutes Leben** zur Debatte steht, wenn es die Bedingungen ihres Wohlergehens zu erörtern gilt. Dass zu diesen an wichtiger Stelle die seelische Gesundheit einer Person gehört, wie sie das Ergebnis einer gelingenden Identitätsentwicklung und auch die Basis einer jeden positiven Identitätsveränderung ist, machen die Überlegungen Eriksons einsichtig. Auch hier wieder liefert die sozial- und kulturwissenschaftliche Forschung wichtige Ergänzungen zu einem umfassenden philosophischen Verständnis praktischer personaler Identität.

In umgekehrter Weise kann die Philosophie dort der Korrektur sozial- und kulturwissenschaftlicher Argumentationen dienen und damit zur Klarheit über den Gegenstand der Diskussion beitragen, wo aus der Tatsache, dass sich die Identität von Personen in prozessualer Form herausbildet, entwickelt und verändert, geschlossen wird, dass die **praktische Identität von Personen selbst als ein Prozess** zu betrachten ist. Diese Ansicht wird an den verschiedensten Stellen der sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschung vertreten, von philosophischer Seite her ist ihr vehement zu widersprechen. Von seinen basalen logischen Bestimmungen her ist der **Identitätsbegriff**, der der praktischen personalen Identität zugrunde liegt, ein

qualitativer; mit der praktischen Identität von Personen bezeichnet man also den Zusammenschluss der Merkmale und Eigenschaften, die eine Person aufweist. Zwar legt eine Person sich diese Eigenschaften in prozessualer Form, im Zuge ihrer Identitätsbildung- und -veränderung, zu oder ab, doch bildet ihre praktische Identität deswegen nicht selbst einen Prozess sondern das sich immer wieder verändernde Ergebnis eines solchen.

Durch die Betonung, die Prozesse der Identitätsbildung- und -veränderung in den Sozial- und Kulturwissenschaften erfahren, aber auch durch die Forderung nach Kontinuität und Kohärenz in der Handlungsorientierung, die von philosophischer Seite her an die praktische Identität einer Person gestellt wird, treten bei der Diskussion der praktischen Identität von Personen bestimmte **Momente der Diachronie und Zeitlichkeit** in den Mittelpunkt der Diskussion. Diese Momente sind in konstitutiver Funktion Bestandteile der praktischen personalen Identität, dabei jedoch in den **logischen Bestimmungen** des zugrunde liegenden qualitativen **Identitätsbegriffs** nicht impliziert und scheinen ihm also zunächst einmal zu widersprechen. Hier wiederum ist die sozial- und kulturwissenschaftliche Forschung in der Lage, einem zu engen philosophischen Verständnis der praktischen Identität von Personen Einhalt zu gebieten: Genauso wenig, wie sie auf ihre prozessuale Ausgestaltung und Entwicklung zu reduzieren ist, lässt sich die praktische Identität einer Person nicht schlicht als die Menge ihrer Eigenschaften zu einem einzigen bestimmten Zeitpunkt definieren, sondern verlangt immer nach einer zeitlich ausgedehnten Betrachtung, im Zuge derer auch die Lebensführung und Biografie der betroffenen Person Beachtung erfahren.

Ein weiterer Punkt, an dem vonseiten der Philosophie her sozial- und kulturwissenschaftliche Vorstellungen zu kritisieren sind, macht sich an der Tatsache fest, dass eine Person zu ihren eigenen mentalen Zuständen und Aktivitäten auf eine besondere, kriterienlose und irrtumsresistente Weise Zugang hat. Diese **erstpersönliche epistemologische Spezifität** wird an einigen Stellen der sozial- und kulturwissenschaftlichen Debatte zum Anlass für die Behauptung genommen, es liege allein in der **Hand der betroffenen Person** selbst, umfassend und erschöpfend Auskunft über sich und ihre praktische Identität zu geben oder gar deren Verfassung zu bestimmen. Von philosophischer Seite aus ist dieser Auffassung vehement zu widersprechen: Keine Person kann entgegen der Überzeugungen ihrer Mitmenschen behaupten, über eine bestimmte Identität zu verfügen, auf eine bestimmte und keine

andere Art und Weise verfasst zu sein. Angaben zur praktischen Identität einer Person verdanken sich dem **Zusammenspiel zwischen der Perspektive erster und der dritter Personen**, sie involvieren immer Selbstaussagen der Betroffenen und Fremdaussagen ihrer Mitmenschen.

In diesem Zusammenschluss der Perspektiven von erster und dritter Person ist das maßgebliche Argument gegen die These von der **praktischen Identität als subjektiver Selbstkonstruktion** zu sehen, wie sie Gegenstand des Kapitels 3.5 der vorliegenden Arbeit ist. Gemäß dieser These stellt eine Person durch ihre Art und Weise der Lebensführung ihre eigene praktische Identität selbst her. Sie hat es also ausschließlich und autonom selbst in der Hand, ihre praktische Identität zu bestimmen, willentlich und willensfrei darüber zu verfügen, wer sie ist und als was sie von ihrer sozialen Umwelt wahrgenommen wird. Diese Auffassung verdankt sich u. a. der sog. **Individualisierungstheorie**, der Diagnose von der zunehmenden Individualisierung, Flexibilisierung und Pluralisierung der gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse. Umfang und Ausmaß des sozialen Wandels – so die Individualisierungstheoretiker – stellen eine große Herausforderung für den Einzelnen dar: Wie nie zuvor sind seine Eigeninitiative und sein individuelles Engagement gefordert, muss er lernen, sich, sein Leben und Handeln selbst zu bestimmen und die Verantwortung dafür zu übernehmen. Mit Bezug auf diese Notwendigkeit individueller Eigeninitiative und Selbstbestimmung wird u. a. die These von der praktischen personalen Identität als subjektiver Selbstkonstruktion begründet: Wer durch die sozialen Verhältnisse aufgefordert ist, das eigene Leben in seinen zahlreichen Aspekten und Momenten selbst in die Hand zu nehmen, der – so die Begründung – kann naturgemäß auch selbst bestimmen, wer, ein wie verfasstes Wesen und was für eine Person er ist. Dass diese These in ihrer Radikalität nicht zutrifft, habe ich u. a. anhand einiger philosophischer Argumente und Konstruktionen zu zeigen versucht – und daran wird einmal mehr der Zugewinn deutlich, den eine interdisziplinäre Herangehensweise an die Thematik der praktischen Identität von Personen bedeutet. Von philosophischer Seite aus kann geltend gemacht werden, dass sich die **praktische Identität** einer Person eben nicht auf **subjektive Selbstauskünfte** reduzieren lässt. Auch ist die Willensfreiheit einer Person und verbunden damit ihre praktische Selbstbestimmung – wie u. a. durch die Überlegungen Harry Frankfurt im Abschnitt 2.2.4 der vorliegenden Arbeit verdeutlicht wurde – durch gewisse emotionale und unbewusste Faktoren und Strukturen der inneren Verfassung der betroffenen eingeschränkt. Daneben lässt sich

noch auf die Unumgänglichkeit der sozialen Prägung der individuellen Identität verweisen, der eine Person als gesellschaftliches und anerkennungsbedürftiges Wesen ausgesetzt ist. Insgesamt scheint die These, eine Person habe ihre Identität ausschließlich und allein in der Hand, wenig glaubwürdig.

Gegen diese These lässt sich auch die **Differenz zweier Argumentationsebenen** geltend machen, die in die Theorie von der zunehmenden Individualisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse involviert sind: Von der sozialhistorischen Diagnose eines umfassenden und weit reichenden Wandels auf der Ebene realer sozialer Phänomene ist die diskursive Anpassung der Begrifflichkeiten und Parameter zu ihrer Rekonstruktion und Analyse auf wissenssoziologischer Ebene deutlich zu unterscheiden. Wenn beide Ebenen vermischt werden, scheint die Revision bestimmter Konzepte der sozialwissenschaftlichen Forschung für eine **selbstkonstruktive Verfassung menschlicher Subjektivität** und der inneren Verfassung von Personen zu sprechen. Die Feststellung dieser Differenz ist an einen übergeordneten, metatheoretischen Standpunkt gebunden, den jedoch nicht jede sozial- und kulturwissenschaftliche Zugangsweise zum Problem bereithält und der sich also einem genuin philosophischen Blick auf das Problem verdankt. Hier zeigt sich also wiederholt der **Zugewinn**, den ein **interdisziplinärer Ansatz** für die umfassende Erörterung der praktischen Identität von Personen bedeutet. Auf diesen wird auch aufmerksam, wer angesichts der sozial- und kulturwissenschaftlichen These von der praktischen personalen Identität als subjektiver Selbstkonstruktion die bewusstseinstheoretischen und praktischen Erörterungen zum Personensein und zur personalen Existenz in den ersten beiden Teilen der vorliegenden Arbeit im Auge behält. Unter anderem wird an ihnen auch deutlich, wie verfehlt generell die Auffassung einer selbstkonstruktiven Verfassung menschlicher Subjektivität ist.

Insgesamt umfasst die Rede von der praktischen Identität einer Person einen Phänomenkomplex mit unterschiedlichsten Aspekten, Facetten und Dimensionen. Aufgrund dieser Vielfalt und Unterschiedlichkeit der involvierten Momente ist eine interdisziplinäre Betrachtungsweise nicht nur empfehlenswert, sondern nahezu notwendig: Nur dem, der sich über die einzelwissenschaftlichen Perspektiven und Parameter hinweg einer umfassenden Sichtweise auf das Phänomen öffnet, erschließt sich dieses in eben seiner Vielfalt und Komplexität. Einen ersten Einblick in diese Vielfalt und Komplexität zu geben, war das Ziel der vorliegenden Ausführungen.

Literatur

Adamy, Wilhelm/Steffen, Johannes 1998: Abseits des Wohlstands. Arbeitslosigkeit und neue Armut, Frankfurt

Angehrn, Emil 1985: Geschichte und Identität, Berlin/New York

Ashmore, Richard D./Jussim, Lee 1997: Introduction: Towards a Second Century of the Scientific Analysis of Self and Identity, in: dies. (Hg.): Self and Identity. Fundamental Issues, New York/Oxford, S. 3–19

Assmann, Aleida 1993: Zum Problem der Identität aus kulturwissenschaftlicher Sicht, in: Leviathan, Zeitschrift für Sozialwissenschaft, Nr. 21, S. 238–253

Assmann, Jan 1992: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München

Ausborn-Brinker, Sandra 1999: Person und Personalität. Versuch einer Begriffsklärung, Tübingen

Baumann, Peter 2000: Die Autonomie der Person, Paderborn

Beck, Ulrich 1986: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt

Beck, Ulrich 1997: Die uneindeutige Sozialstruktur: Was heißt Armut, was heißt Reichtum in der 'Selbst-Kultur'?, in: ders./Sopp, Peter (Hg.): Individualisierung und Integration. Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus?, Opladen, S. 183–197

Beck, Ulrich 2000: Die Reflexivität der zweiten Moderne, in: Schönherr-Mann, Hans-Martin (Hg.): Ethik des Denkens. Perspektiven von Ulrich Beck, Paul Ricoeur, Manfred Riedel, Gianni Vattimo, Wolfgang Welsch, München

Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth 1993: Nicht Autonomie, sondern Bastelbiographie. Anmerkungen zur Individualisierungsdiskussion am Beispiel des Aufsatzes von Günter Burkhardt, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 22, Heft 3, Juni 1993, S. 178–187

Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth 1994: Individualisierung in modernen Gesellschaften – Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie, in: dies. (Hg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, Frankfurt, S. 10–39

Behringer, Luise 1998: Lebensführung als Identitätsarbeit, Frankfurt/New York

Berger, Peter A./Hradil, Stefan 1990: Die Modernisierung sozialer Ungleichheit – und die neuen Konturen ihrer Erforschung, in: dies. (Hg.): Lebenslagen, Lebensläufe, Lebensstile. Sonderband 7 der Sozialen Welt, Göttingen, S. 3–24

Berger, Peter A. 1996: Individualisierung. Statusunsicherheit und Erfahrungsvielfalt, Opladen

Berger, Peter L. 1999: Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit, Gütersloh

Berkeley, George 1950/1964: Aliciphron: Or, The Minute Philosopher, in: Luce, A. A./Jessop, T. E. (Hg.): The works of George Berkeley, Vol. III, London, S. 296–299

Betzler, Monika 2001: Bedingungen personaler Autonomie, in: Frankfurt, Harry G: Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte, hg. von Monika Betzler und Barbara Guckes, Berlin, S. 17–46

Betzler, M./Guckes, B. (Hg.) 2000: Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt, Berlin

Bieri, Peter 1972: Zeit und Zeiterfahrung. Exposition eines Problembereichs, Frankfurt

Bieri, Peter (Hg.) 1981: Analytische Philosophie des Geistes, Königstein

Bieri, Peter 1982: Nominalismus und innere Erfahrung; in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 36, S. 3–24

Bieri, Peter 1986: Zeiterfahrung und Personalität in: Burger, Heinz (Hg.): Zeit, Natur und Mensch. Beiträge von Wissenschaftlern zum Thema "Zeit", Berlin, S. 261–281

Birnbacher, Dieter 2001: Selbstbewusste Tiere und bewußtseinsfähige Maschinen. Grenzgänge am Rand des Personenbegriffs, in: Sturma, Dieter (Hg.): Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie, Paderborn, S. 301–321

Blasi, Augusto 1993: Die Entwicklung der Identität und ihre Folgen für moralisches Handeln, in: Edelstein, Wolfgang /Nunner-Winkler, Gerturd (Hg.): Moral und Person, Frankfurt, S. 119–147

Blasi, Augusto 1988: Identity and the development of the self, in: Lapsley, Daniel K./Power, Clark F. (Hg.): Self, Ego, and Identity. Integrative Approaches, New York u. a., S. 226–242

Bohleber, Werner 1992: Identität und Selbst. Die Bedeutung der neueren Entwicklungsforschung für die psychoanalytische Theorie des Selbst, in: Psyche, Heft 4, 46. Jg, S. 336–365

Bohleber, Werner 1999: Psychoanalyse, Adoleszenz und das Problem der Identität, in: Psyche, 53. Jg. Heft 6, Juni 1999, S. 507–529

Brasser, Martin 1999: Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Stuttgart

- Burkart, Günter 1993 a: Individualisierung und Elternschaft, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 22, Heft 3, Juni 1993, S. 159–177
- Burkart, Günter 1993 b: Eine Gesellschaft von nicht-autonomen biographischen Bastlerinnen und Bastlern? – Antwort auf Beck/Beck-Gernsheim, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 22, Heft 3, Juni 1993, S. 188–191
- Butler, Joseph 1975: Of Personal Identity, in: Perry, John (Hg.): Personal Identity, Berkeley/Los Angeles/London, S. 99–105
- Conzen, Peter 1990: Erik H. Erikson und die Psychoanalyse. Systematische und klinische Positionen, Heidelberg
- Cramer, Konrad 1994: Einfachheit, Perzeption und Apperzeption. Überlegungen zu Leibniz' Theorie der Substanz als Subjekt in: Cristin, Renato (Hg.): Leibniz und die Frage nach der Subjektivität. Leibniz-Tagung Triest 11. bis 14.5.1992, Stuttgart, S. 19–45
- Cuyper, Stefan E. 1998: Das Problem der personalen Identität in der analytischen Philosophie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung Band 52/4, S. 568–588
- Dennett, Daniel 1981: Bedingungen der Personalität, in: Bieri, Peter (Hg.): Analytische Philosophie des Geistes, Königstein, S. 303–321
- Döbert, Rainer/Habermas, Jürgen/Nunner-Winkler, Gertrud 1977: Zur Einleitung; in: dies. (Hg): Entwicklung des Ichs, Köln, S. 9–30
- Düsing, Klaus 1997: Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität, München
- Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben. Ausstellungskatalog 1995. Mit Beiträgen von Ulrich Beck, Wilhelm Vossenkuhl und Ulf Erdmann-Ziegler, Ausstellungskatalog der Bayrischen Rückversicherung Aktiengesellschaft, München
- Erikson, Erik H. 1965: Kindheit und Gesellschaft, Stuttgart
- Erikson, Erik H. 1976: Identität und Lebenszyklus, Frankfurt
- Erikson, Erik H. 1980: Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel, Stuttgart
- Esser, Hartmut 2001: Soziologie. Spezielle Grundlagen Bd. 6: Sinn und Kultur, Frankfurt
- Fetz, Reto Luzio 1988: Personenbegriff und Identitätstheorie, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Vol. 35, S. 69–106
- Forschner, Maximilian 1993: Über das Glück des Menschen: Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant, Darmstadt

- Frank, Manfred 1991: Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität, Stuttgart
- Frank, Manfred (Hg.) 1994: Analytische Theorien des Selbstbewußtseins, Frankfurt
- Frankfurt, Harry 1981: Willensfreiheit und der Begriff der Person, in: Bieri, Peter (Hg.): Analytische Philosophie des Geistes, Königstein, S. 287–302
- Frankfurt, Harry 1988: The importance of what we care about, Cambridge
- Frankfurt, Harry 1999: Volition, Necessity, and Love, Cambridge
- Frey, Hans-Peter/Haußer, Karl 1987: Entwicklungslinien sozialwissenschaftlicher Identitätsforschung, in: dies. (Hg.): Identität. Entwicklungslinien psychologischer und soziologischer Forschung, Stuttgart, S. 3–26
- Friedrichs, Jürgen 1998 (Hg.): Die Individualisierungs-These, Opladen
- Fuhrmann, Manfred 1979: Persona, ein römischer Rollenbegriff, in: Marquart, Odo/Stierle, Karlheinz (Hg.): Identität. Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse der Forschungsgruppe 8, München, S. 83–102
- Fuhrmann, Manfred 1989: Person I: Von der Antike bis zum Mittelalter, in: Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch zur Philosophie Band 7, Darmstadt, S. 269–283
- Geach, Peter Thomas 1980: Reference and Generality, Ithaca/London
- Giddens, Anthony 1995: Konsequenzen der Moderne, Frankfurt
- Gildemeister, Regine/Robert, Günther 1987: Identität als Gegenstand und Ziel psychosozialer Arbeit, in: Frey, Hans-Peter/Haußer, Karl (Hg.): Identität. Entwicklungslinien psychologischer und soziologischer Forschung, Stuttgart, S. 219–232
- Goffman, Erving 1967: Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität, Frankfurt
- Graafsma, Tobi. L. G. 1994: A psychoanalytic Perspective on the Concept of Identity, in: Bosma, Harke A./Graafsma, Tobi L. G./Grotevant, Harold D./de Levita, David J. (Hg.): Identity and Development. An Interdisciplinary Approach, Thousand Oaks/London/New Delhi, S. 41–61
- Greve, Werner 2000 a: Das erwachsene Selbst, in: ders. (Hg.): Psychologie des Selbst, Weinheim, S. 96–114
- Greve, Werner 2000 b (Hg.): Psychologie des Selbst, Weinheim, S. 96–114

Habermas, Jürgen 1976: Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? in: ders.: Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt, S. 92–126

Habermas, Jürgen 1988: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt

Hauser, Christian 1994: Selbstbewußtsein und personale Identität. Positionen und Aporien ihrer vorkantischen Geschichte. Locke, Leibniz, Hume und Tetens, Bad Cannstadt

Haußer, Karl 1995: Identitätspsychologie, Berlin u. a.

Haußer, Karl 1997: Identitätsentwicklung – vom Phasenuniversalismus zur Erfahrungsverarbeitung, in: Keupp, Heiner/Höfer, Renate (Hg.): Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung, Frankfurt, S. 120–134

Henrich, Dieter 1970: Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie; in: Bubner, C./Cramer, K./Wiehl, R. (Hg.): Hermeneutik und Dialektik, Bd. 1, Tübingen, S. 257–284

Henrich, Dieter 1979: 'Identität' – Begriffe, Probleme, Grenzen, in: Marquard, Odo/Stierle, Karlheinz (Hg.): Identität. Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse der Forschungsgruppe 8, München, S. 133–186

Henrich, Dieter 1989: Noch einmal in Zirkeln. Eine Kritik von Ernst Tugendhats semantischer Erklärung von Selbstbewußtsein; in: Bellut, C./Müller-Schöll, U. (Hg.): Mensch und Moderne. Beiträge zur philosophischen Anthropologie und Gesellschaftskritik, Würzburg, S. 93–132

Henrich, Dieter 1993: Nach dem Ende der Teilung. Über Identitäten und Intellektualität in Deutschland, Frankfurt

Hettlage, Robert 2000: Identitäten im Umbruch. Selbstvergewisserung auf alten und neuen Bühnen, in: ders./Vogt, Ludgera (Hg.): Identitäten in der modernen Welt, Wiesbaden, S. 9–51

Hitzler, Ronald/Honer, Anne 1994: Bastelexistenz. Über subjektive Konsequenzen der Individualisierung, in: Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, Frankfurt, S. 307–313

Höffe, Otfried 1992: Immanuel Kant. München

Honneth, Axel 1994: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt

Joas, Hans 1996: Kreativität und Autonomie. Die soziologische Identitätskonzeption und ihre postmoderne Herausforderung, in: Barkhaus, Annette, u. a. (Hg.): Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens, Frankfurt, S. 357–369

Junge, Matthias 1996: Individualisierungsprozesse und der Wandel der Institutionen, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Nr. 48, 1996, S. 728–747

Jurczyk, Karin/Rerrich, Maria S. 1993: Einführung: Alltägliche Lebensführung: der Ort, wo "alles zusammenkommt", in: dies. (Hg.): Die Arbeit des Alltags. Beiträge zu einer Soziologie der alltäglichen Lebensführung, Freiburg, S. 11–45

Kant, Immanuel 1995 a: Kritik der reinen Vernunft, hg. von Weischedel, Wilhelm, 2 Bde., Frankfurt

Kant, Immanuel 1995 b: Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hg. von Weischedel, Wilhelm, Frankfurt

Kellner, Douglas 1994: Populäre Kultur und die Konstruktion postmoderner Identitäten, in: Kuhlmann, Andreas (Hg.): Philosophische Ansichten der Kultur der Moderne, Frankfurt, S. 214–237

Keupp, Heiner 1994: Ambivalenzen postmoderner Identität, in: Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, Frankfurt, S. 336–350

Keupp, Heiner 1997: Diskursarena Identität: Lernprozesse in der Identitätsforschung, in: ders./Höfer, Renate (Hg.): Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung, Frankfurt, S. 11–39

Keupp, Heiner/Höfer, Renate 1997 (Hg.): Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung, Frankfurt

Keupp, Heiner u. a. 1999: Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek

Kible, B. Th. 1989: Person II: Hoch- und Spätscholastik: Meister Eckart; Luther, in: Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch zur Philosophie Band 7, Darmstadt, S. 283–300

Klages, Helmut 1984: Wertorientierungen im Wandel. Rückblick, Gegenwartsanalysen, Prognosen, Frankfurt/New York

Klages, Helmut 1993: Traditionsbruch als Herausforderung. Perspektiven der Wertewandelsgesellschaft, Frankfurt/New York

Klotz, Christian 2000: Perspektivität und Selbstbezug. Zu neuerer Literatur über Aspekte von Subjektivität, in: Philosophische Rundschau, 47. Jg, Heft 2, S. 89–112

- Kobusch, Theo 1997: Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit im modernen Menschenbild, 2. Auflage, Darmstadt
- Kohli, Martin 1994: Institutionalisierung und Individualisierung in der Erwerbsbiographie, in: Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, Frankfurt, S. 219–244
- Konersmann, Ralf 1993: Person. Ein bedeutungsgeschichtliches Panorama, Internationale Zeitschrift für Philosophie 2, S. 199–227
- Krappmann, Lothar 1988: Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilname an Interaktionsprozessen, 7. Auflage, Stuttgart
- Krappmann, Lothar 1997: Das Identitätsproblem aus interaktionistischer Sicht, in: Keupp, Heiner/Höfer, Renate: Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung, Frankfurt, S. 66–92
- Kraus, Wolfgang/Mitzscherlich, Beate 1997: Abschied vom Großprojekt. Normative Grundlagen der empirischen Identitätsforschung in der Tradition von James E. Marcis und die Notwendigkeit ihrer Reformulierung, in: Keupp, Heiner/Höfer, Renate (Hg.): Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung, Frankfurt, S. 149–173
- Leibfried, St./Leisering, Lutz u. a. 1995: Zeit der Armut, Frankfurt
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1986: Philosophische Schriften, Band III, Erste Hälfte: Neue Anhandlungen über den menschlichen Verstand. Erstes und zweites Buch, hg. und übersetzt von Engelhardt, Wolf von/Holz, Hans Heinz, Frankfurt
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1998: Monadologie, hg. und übersetzt von Hartmut Hecht, Stuttgart
- Leisering, Lutz 1997: Individualisierung und "sekundäre Institutionen" – der Sozialstaat als Voraussetzung des modernen Individuums, in: Beck, Ulrich/Sopp, Peter (Hg.): Individualisierung und Integration, Opladen, S. 143–159
- Leisering, Lutz 1998: Sozialstaat und Individualisierung, in: Friedrichs, Jürgen (Hg.): Die Individualisierungs-These, Opladen, S. 65–78
- Liske, Michael-Thomas 2000: Gottfried Wilhelm Leibniz, München
- Locke, John 1975: An Essay concerning Human Understanding, hg. v. Nidditch, Peter H., London u. a.
- Lohauß, Peter 1995: Moderne Identität und Gesellschaft. Theorien und Konzepte, Opladen
- MacIntyre, Alasdair 1995: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt

- Marquard, Odo 1979: Identität: Schwundtelos und Mini-Essenz – Bemerkungen zur Genealogie einer aktuellen Diskussion, in: ders./Stierle, Karlheinz (Hg.): Identität. Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse der Forschungsgruppe 8, München, S. 347–369
- Mead, George Herbert 1973.: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt
- Meuter, Norbert 1995: Narrative Identität. Das Problem der personalen Identität im Anschluß an Ernst Tugendhat, Niklas Luhmann und Paul Ricoeur, Stuttgart
- Mey, Günther 1999: Adoleszenz, Identität, Erzählung. Theoretische, methodologische und empirische Erkundungen, Berlin
- Mohr, Georg 1988: Vom Ich zur Person. Die Identität des Subjekts bei Peter F. Strawson, in: Frank, M./Raulet, G./v. Reijen, W. (Hg.): Die Frage nach dem Subjekt, Frankfurt, S. 29–84
- Mohr, Georg 2001: Der Personenbegriff bei Kant, Fichte und Hegel, in: Sturma, Dieter (Hg.): Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie, Paderborn, S. 103–141
- Müller, Walter 1997: Sozialstruktur und Wahlverhalten. Eine Widerrede gegen die Individualisierungsthese, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Nr. 49, S. 747–761, wiederabgedruckt in Friedrichs 1998
- Niethammer, Lutz 2000: Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur, Reinbek
- Noonan, Harold W. 1989: Personal Identity, London/New York
- Nunner-Winkler, Gertrud 1983: Das Identitätskonzept. Eine Analyse impliziter begrifflicher und empirischer Annahmen in der Konstruktbildung, in: Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung der Bundesanstalt für Arbeit (Hg.): Hochschulexpansion und Arbeitsmarkt. Problemstellungen und Forschungsperspektiven (Beiträge zu Arbeitsmarkt- und Berufsforschung Nr. 77), Nürnberg, S. 151–178
- Nunner Winkler, Gertrud 1985: Identität und Individualität, in: Soziale Welt Nr. 36, S. 466–482
- Oksenberg-Rorty, Amélie 1983: Ein literarisches Postscriptum: Charaktere, Personen, Selbste, Individuen; in: Siep, Ludwig (Hg.): Identität der Person. Aufsätze aus der nordamerikanischen Gegenwartsphilosophie, Basel, S. 127–151
- Parfit, Derek 1984: Reasons and Persons, Oxford
- Quante, Michael 1995: Die Identität der Person: Facetten eines Problems, in: Philosophische Rundschau Band 45, S. 35–59

Quante, Michael 1999: Einleitung, in: ders. (Hg.): Personale Identität, Paderborn u. a. S. 9–29

Quante, Michael 2000: The things we do for love. Zur Weiterentwicklung von Harry Frankfurt's Analyse personaler Identität, in: Betzler, M./Guckes, B. (Hg.): Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt, Berlin, S. 117–135

Quante, Michael 2001: Einleitung: Der Begriff der Person im Kontext der theoretischen Philosophie, in: Sturma, Dieter (Hg.): Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie, Paderborn, S. 189–196

Quante, Michael 2002: Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik, Frankfurt

Rangell, Leo 1994: Identity and the Human Core: The View from Psychoanalytic Theory, in: Bosma, Harke A./Graafsma, Tobi L. G./Grotevant, Harold D./de Levita, David J. (Hg.): Identity and Development. An Interdisciplinary Approach, Thousand Oaks/London/New Delhi, S. 25–40

Rapp, Christof 1995: Identität, Persistenz und Substantialität. Untersuchung zum Verhältnis von sortalen Termen und Aristotelischer Substanz, Freiburg/München

Reese-Schäfer, Walter 1996: "Nach innen geht ein geheimnisvoller Weg". Einige kritische Bemerkungen zu Charles Taylors Ontologie der Moralität und des modernen Selbst, in: Deutschen Zeitschrift für Philosophie, Band 44, Heft 4, S. 621–634

Reid, Thomas 1975 a: Of Identity, in: Perry, John (Hg.): Personal Identity, Berkeley/Los Angeles/London, S. 107–112

Reid, Thomas 1975 b: Of Mr. Locke's Account of Our Personal Identity, in: Perry, John (Hg.): Personal Identity, Berkeley/Los Angeles/London, S. 113–118

Renn, Joachim 1997: Existentielle und kommunikative Zeit: Zur "Eigentlichkeit" der individuellen Person und ihrer dialogischen Anerkennung, Stuttgart

Schechtman, Marya 1990: Personhood and Personal Identity, in: The Journal of Philosophy, Vol. 87, S. 71–92

Scherer, G. 1989: Person III: Neuzeit, in: Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch zur Philosophie, Band 7, Darmstadt, S. 300–319

Scherner, Maximilian 1983: Die sprachliche Kategorie Person in begriffsgeschichtlicher Hinsicht, in: Archiv für Begriffsgeschichte, Nr. 27, S. 66–72

Seel, Martin 1995: Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik, Frankfurt

Sennett, Richard 1998: Der flexible Mensch. Die Kultur der neuen Kapitalismus, Berlin

Siep, Ludwig 1992: Personenbegriff und praktische Philosophie bei Locke, Kant und Hegel, in: ders.: Praktische Philosophie im deutschen Idealismus, Frankfurt, S. 81–115

Simon, Bernd/Mummendey, Amélie: Selbst, Identität und Gruppe: Eine sozialwissenschaftliche Analyse des Verhältnisses von Individuum und Gruppe, in: Mummendey, Amélie/Simon, Bernd (Hg.): Identität und Verschiedenheit: Zur Sozialpsychologie der Identität in komplexen Gesellschaften, Bern u. a., 1997, S. 11–38

Skinner, Quentin 1996: Moderne und Entzauberung: einige historische Reflexionen, in: Deutschen Zeitschrift für Philosophie, Band 44 , Heft 4, S. 609–619

Sonntag, Michael 1999: «Das Verborgene des Herzens». Zur Geschichte der Individualität, Reinbek

Steinfath, Holmer 1991: In den Tiefen des Selbst, in: Philosophische Rundschau Nr. 38, S. 103–111

Straub, Jürgen 1991: Identitätstheorie im Übergang?, in: Sozialwissenschaftliche Literaturreisenschau, Nr. 33, S. 49–71

Straub, Jürgen 1996: Identität und Sinnbildung. Ein Beitrag aus der Sicht der handlungs- und erzähltheoretisch orientierten Sozialpsychologie, in: Jahresbericht 1994/95 des Zentrums für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld, Bielefeld, S. 42–90

Straub, Jürgen 1998: Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs, in: Assmann, Aleida/Friese, Heidrun (Hg.): Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität Bd. 3, Frankfurt, S. 73–104

Straub, Jürgen 2000 a: Identitätstheorie, empirische Identitätsforschung und die "postmoderne" *armchair psychology*, in: Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung, S. 167–194

Straub, Jürgen 2000 b: Identität als psychologisches Deutungskonzept, in: Greve, Werner (Hg.): Psychologie des Selbst, Weinheim, S. 279–301

Straus, Florian/Höfer, Renate 1997: Entwicklungslinien alltäglicher Identitätsarbeit, in: Keupp, Heiner/Höfer, Renate (Hg.): Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung, Frankfurt, S. 270–307

Strawson, Peter F. 1972: Einzelding und logisches Subjekt (Individuals), Stuttgart

Sturma, Dieter 1985: Kant über Selbstbewußtsein. Zum Zusammenhang von Erkenntniskritik und Theorie des Selbstbewußtseins, Hildesheim

Sturma, Dieter 1992: Person und Zeit, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): Zeiterfahrung und Personalität, Frankfurt, S. 123–157

Sturma, Dieter 1997: Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität, Paderborn u. a.

Sturma, Dieter 1998: Die Paralogismen der reinen Vernunft in der zweiten Auflage, in: Mohr, Georg/Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, Reihe "Klassiker auslegen", Berlin, S. 391–411

Sturma, Dieter 2001 a: Person und Philosophie der Person, in: ders. (Hg.): Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie, Paderborn, S. 11–22

Sturma, Dieter 2001 b: Person und Menschenrechte, in: ders. (Hg.): Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie, Paderborn, S. 337–362

Sturma, Dieter 2002 a: Philosophie der Psychologie, in: Journal für Psychologie, Nr. 10, 1, S. 18–39

Sturma, Dieter 2002 b: Selbstbewußtsein und personale Identität. Kant über den Zusammenhang von Erkenntniskritik und Philosophie des Geistes, in: Hiltcher, Reinhard/Geogri, André (Hg.): Perspektiven der Transzendentalphilosophie im Anschluß an die Philosophie Kants, Freiburg, S. 209–229

Sturma, Dieter o. J.: Self and Person, unveröffentlichtes Manuskript

Taylor, Charles 1988: Was ist menschliches Handeln?, in: ders.: Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt, S. 9–51

Taylor, Charles 1995: Das Unbehagen an der Moderne, Frankfurt

Taylor, Charles 1996: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt

Teichert, Dieter 2000: Personen und Identitäten, (Quellen und Studien zur Philosophie Bd. 48), Berlin/New York

Thiel, Udo 1983: Lockes Theorie personaler Identität, Bonn

Thiel, Udo 1998: Personal Identity, in: Garber, Daniel/Ayers, Michael (Hg.): The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy, Vol. I, Cambridge u. a., S. 868–912

Thiel, Udo 2001: Person und persönliche Identität in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Sturma, Dieter (Hg.): Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie, Paderborn, S. 79–101

Tichy, Matthias 2002: Identität, Individualität und das Klonen. Begriffsklärung als Voraussetzung für den Einstieg in die Debatte, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik, Heft 1, Thema: (Un)sterblichkeit und Bioethik, S. 43–54

Tugendhat, Ernst 1979: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt

Tugendhat, Ernst 1992: Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischen Sicht, in: ders.: Philosophische Aufsätze, Frankfurt, S. 261–272

Voß, Gerd-Günther 1991: Lebensführung als Arbeit. Über die Autonomie der Person im Alltag der Gesellschaft, Stuttgart

Voß, Gerd-Günther 1993: Der Strukturwandel der Arbeitswelt und die alltägliche Lebensführung, in: Jurczyk, Karin/Rerrich, Maria S. (Hg.): Die Arbeit des Alltags. Beiträge zu einer Soziologie der alltäglichen Lebensführung, Freiburg, S. 70–111

Wagner, Peter 1995: Soziologie der Moderne. Freiheit und Disziplin, Frankfurt/New York

Wagner, Peter 1998: Fest-Stellungen. Beobachtungen zur sozialwissenschaftlichen Diskussion über Identität, in: Assmann, Aleida/Friese, Heidrun (Hg.): Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität Bd. 3, Frankfurt, S. 44–72

Wiggins, David 1980: Sameness und Substance, Oxford

Wiggins, David 1987: The Person as Object of Science, as Subject of Experience, and as Locus of Value, in: Peacocke, Arthur/Gillett, Grant (Hg.): Persons and Personality. A contemporary Inquiry, Oxford/New York, S. 56–74

Williams, Bernard 1978: Probleme des Selbst, Stuttgart

Wohlrab-Sahr, Monika 1997: Individualisierung: Differenzierungsprozeß und Zurechnungsmodus, in: Beck, Ulrich/Sopp, Peter (Hg.): Individualisierung und Integration, Opladen, S. 23–36

Zwick, Michael (Hg.) 1994: Einmal arm, immer arm? Neue Befunde zur Armut in Deutschland, Frankfurt

Hiermit erkläre ich, Johanne Förster, geboren am 1.7.1966 in Lüdenscheid, dass die vorliegende Arbeit selbständig von mir, ohne Hilfe Dritter und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Quellen und Hilfsmittel angefertigt wurde. Sämtliche den Quellen entnommene Stellen sind als solche kenntlich gemacht worden.

Weiter versichere ich, dass die vorliegende Arbeit in gleicher oder in ähnlicher Form noch keiner anderen Prüfungsbehörde vorlegen hat.

Mannheim, im November 2003

Johanne Förster