



Nils-Frederic Wagner

**Personenidentität in der Welt der Begegnungen**



Nils-Frederic Wagner

# Personenidentität in der Welt der Begegnungen

---

Menschliche Persistenz, diachrone personale Identität  
und die psycho-physische Einheit der Person

**DE GRUYTER**  
ONTOS

ISBN 978-3-11-033524-8  
e-ISBN 978-3-11-033627-6

**Library of Congress Cataloging-in-Publication Data**

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2013 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston  
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen  
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier  
Printed in Germany

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

---

»Um ein Weniges nur übertreibend, möcht' ich sagen, dass wir nicht sind; wir bilden uns fortwährend neu und anders in dem Durchkreuzungspunkt aller Einflüsse, die in unser Daseinsgebiet hineinreichen.«  
*Rainer Maria Rilke*

*Für Bruno*



# Vorbemerkungen

Der vorliegende Text ist eine leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, mit der ich im April 2013 an der Georg-August-Universität Göttingen promoviert wurde. Die Entstehung der Arbeit wurde von vielen Personen begleitet und gefördert, denen ich an dieser Stelle danken möchte.

Holmer Steinfath danke ich für die freundliche Bereitschaft zur Betreuung der Arbeit. Für originelle Überlegungen zu einzelnen Kapiteln danke ich Marya Schechtman und Anthony Brueckner, dessen 2007 an der University of California, Santa Barbara gehaltenes Seminar mein Interesse am Thema geweckt hat. Georg Northoff und Dieter Teichert danke ich sehr herzlich für die konstruktive Kommentierung des letzten Kapitels, die viele wertvolle Anregungen enthielt. Für die kritische Durchsicht einzelner Kapitel aus individualpsychologischer, bzw. psychotherapeutischer Sicht bedanke ich mich herzlich bei Dorothee König und Anne Kerstin Kuhlmeier. Ludwig Coenen bin ich zu besonderem Dank für das Lektorat des gesamten Manuskripts verpflichtet, das viele hilfreiche Hinweise aus dem reichhaltigen Fundus seines enormen philosophiehistorischen Wissens und scharfsinnigen Geistes enthielt. Rafael Hüntelmann und Gertrud Grünkorn danke ich für die Aufnahme des Buches in das Programm von De Gruyter.

Für den familiären Rückhalt, den Zuspruch und den Rat in schwierigen Zeiten bedanke ich mich herzlich bei meiner Mutter Beate Buss, meiner Großmutter Ingelore Wagner und meinem Onkel Jens Wagner.

Für die fortwährende freundschaftliche Zuwendung danke ich herzlich Jörn Gollisch, Oliver Kättlitz, Jens Rupp, Andreas und Dorothee König, sowie Ralf Buchner und Evelyn Schöttler.

In tiefer Verbundenheit und mit einem späten Bekenntnis andauernder Liebe bedanke ich mich von ganzem Herzen bei Silja Seinen für unsere gemeinsame Zeit. Silja war mir neun Jahre lang eine sehr liebevolle, fürsorgliche und nachsichtige Freundin.

Meinem Großvater Bruno Wagner, der die zentrale Bezugsperson meiner Kindheit und Jugend war, und dessen liebevolles, tief sinniges Wesen mir stets Halt und Orientierung gab, möchte ich dieses Buch widmen.

Borken, im Mai 2013

Nils-Frederic Wagner





# Inhalt

<b>0</b>	<b>Einleitung — 1</b>
0.1	Aufbau der Arbeit — 5
0.2	Einführung in das Problemfeld personaler Identität — 8
0.2.1	Der philosophische Identitätsbegriff — 9
0.2.2	Diachrone personale Identität — 10
<b>1</b>	<b>Menschliche Persistenz — 21</b>
1.1	Das Körperkriterium — 21
1.2	Physisch-reduktionistische Identität: Bernard Williams — 24
1.2.1	Erinnerungskriterium, Körper und Verdopplungsproblem — 25
1.2.2	Eineindeutigkeitskriterium — 29
1.2.3	Nicht-Trivialitätsbedingung — 31
1.2.4	Sind Personen Körper? — 34
1.2.5	Zusammenfassung — 38
1.3	Biologisch-animalistische Identität: Eric Olson — 39
1.3.1	Sind wir wesentlich Personen oder Human Animals? — 42
1.3.2	War ich jemals ein Fötus? — 46
1.3.3	Können Human Animals denken? — 49
1.3.4	Sind wir wirklich Human Animals? — 53
1.4	Menschliche Persistenz als basales Kriterium personaler Identität — 58
1.4.1	Wann beginnt menschliches Leben? — 59
1.4.2	Menschliche Persistenz als Voraussetzung personaler Identität — 63
<b>2</b>	<b>Personale Identität — 65</b>
2.1	Die Unbestimmtheit personaler Identität: Derek Parfit — 66
2.1.1	Konstitutioneller Reduktionismus und das psychologische Kriterium personaler Identität — 68
2.1.2	Personale Identität und die Sorge um die eigene Zukunft — 75
2.1.3	Die Unerheblichkeit personaler Identität — 77
2.2	Identität als Narration der eigenen Lebensgeschichte: Marya Schechtman — 85
2.2.1	Charakterisierung und Reidentifikation — 86
2.2.2	Die vier elementaren Eigenschaften personaler Existenz — 88
2.2.3	Narrative Identität als Selbstkonstruktion und Bedingung des Personseins — 91

**3**      **Personalität und Selbstkonstitution — 103**

- 3.1      Die Konstitution von Personen: Lynne Baker — 104
- 3.1.1    Konstitution ohne Identität — 107
- 3.1.2    Die Erste-Person Perspektive — 112
- 3.1.3    Die Konstitution von Personen durch ihre Körper — 118
- 3.1.4    Persistenzbedingungen von Personen — 121
- 3.2      Praktische Bedingungen der Selbstkonstitution von Personen:  
Holmer Steinfath — 129
- 3.2.1    Gründe für die identitätskonstituierende Beschäftigung mit der  
Frage nach dem guten Leben — 133
- 3.2.2    Praktisches Überlegen, Selbstbestimmtheit und  
Reflektiertheit — 135
- 3.2.3    Kriterien personaler Selbstbestimmung — 138
- 3.2.4    Die Wandelbarkeit praktischer Identität und ihre Implikationen  
für unsere moralische Praxis des Verzeihens — 141
- 3.2.5    Die Relevanz praktischer Bedingungen von Personalität für  
Kriterien diachroner Personenidentität — 145
- 3.3      Selbstkonstitution und personale Integrität: Christine  
Korsgaard — 148
- 3.3.1    Die Struktur von Handlungen — 149
- 3.3.2    Praktische Identität — 152
- 3.3.3    Personale Integrität als rationales und gerechtes Handeln — 157
- 3.3.4    Selbstkonstitution, Ich-Identität und diachrone  
Personenidentität — 168

**4**      **Die Einheit der Person als psycho-physischer Akteur – ein  
lebenspraktisches, epistemisches Kriterium — 170**

- 4.1      Verkörperlichung als reduktiver Materialismus — 174
- 4.2      Synchrone Personalität — 178
- 4.3      Diachrone Personalität — 182
- 4.4      Ich-Identität und intersubjektive Selbstkonstitution — 185
- 4.5      Epistemische Personenidentität: ein Kontinuum zwischen  
Menschsein und Personsein — 192
- 4.6      Ein neurophilosophischer Ausblick — 200

**5**      **Literatur — 208**

# 0 Einleitung

»[...] the Practical Realist takes the world of common experience as the source of data for philosophical reflection. The world that we live and die in – the world where we do things and where things happen to us – is the arena of what really matters to all of us, from the least to the most reflective among us. [...] Persons play a prominent part in the world of everyday life. The attempt to understand persons and their bodies, then, may be seen as metaphysics in the vein recommended by Practical Realism: philosophical reflection on what is found in the world that we all live in and that we all care about.«<sup>1</sup>

Philosophie, verstanden als der uns Menschen – oder präziser gesagt, uns als *Personen* – eigentümliche, humanistische Wunsch danach, zu ergründen, was *die Welt im Innersten zusammenhält*,<sup>2</sup> und zu deuten, welche Art von Wesen wir fundamental sind, erhebt nicht den Anspruch, letzte, absolute Wahrheiten zu postulieren. Sondern eine auf diese Weise verstandene Philosophie kann moderater als *educated guess* darüber aufgefasst werden, was uns als reflektierende und evaluierende Wesen im Kern unserer Existenz umtreibt. Wenn im Verlauf der vorliegenden Arbeit in diesem Zusammenhang von *uns* und von *wir* die Rede ist, so ist damit keine von vorn herein festgelegte Referenz<sup>3</sup> gemeint, sondern, in Anlehnung an Bernard Williams, ein exploratives *Wir der Einladung*: „It is not a matter of “I” telling “you” what I and others think, but of my asking you to consider to what extend you and I think some things and perhaps need to think others.“<sup>4</sup> In diesem Sinn ist die vorliegende Arbeit im Bezugsrahmen einer weit verstandenen philosophischen Anthropologie angesiedelt.

Sofern die Philosophie mit ihren Mitteln Antworten auf existentielle Fragen zu geben beabsichtigt, kann sie nur versuchen, alle relevanten und uns zugänglichen Informationen mit Hilfe rationaler Überlegungen zu einer logisch kohärenten Theorie zusammenzutragen und diese auf der Grundlage von Methoden und Resultaten der zeitgenössischen empirischen Wissenschaften zur kritischen Diskussion zu stellen.

---

1 Baker (2000): S. 22 f. Personen und ihren Körpern auf der Basis metaphysischer Überlegungen auf die Spur zu kommen halte ich – wie ich in der vorliegenden Arbeit zu zeigen versuche – im Unterschied zu Baker allerdings nicht für erfolgversprechend.

2 Goethe (1808): Vers 382. Über die zweifellos interessante Frage nach möglichen Motiven für die philosophische Beschäftigung mit existentiellen Fragen, die wohl am ehesten in einer Form von Angstreduktion (im Sinn davon, dass Phänomene, die man versteht weniger Angst auslösen) zu suchen sind, werde ich nicht viel zu sagen haben.

3 Vgl. Steinfath (2001): S. 12.

4 Williams (1973): S. 171.

Was bedeutet es, woher wissen wir und warum ist es uns wichtig, dass wir über die Dauer unseres Lebens als *individuelle Personen* fortbestehen?<sup>5</sup> Fragen solcher Art betreffen den Kern unserer Existenz.<sup>6</sup>

Schon bei einem flüchtigen Blick in die einschlägige Literatur drängt sich – angesichts der Wagonladungen voller Bücher zu diesem Themenkomplex – jedoch die Frage danach auf, was eine weitere, systematische Beschäftigung mit der Thematik diachroner Personenidentität rechtfertigt.

Meines Erachtens ist das Vorhaben der vorliegenden Arbeit besonders damit zu begründen, dass oft eine notwendige Trennung der Frage nach diachroner Personenidentität in metaphysische und epistemische, bzw. theoretische und praktische Dimensionen übersehen wird; und überdies die Fokussierung in der analytischen Philosophie vor allem auf metaphysischen Fragestellungen liegt, die sich mit kontrafaktisch theoretischen Eventualitäten herumschlagen, die jedoch – zumindest meiner Auffassung nach – den Kern der Frage verfehlen und sodann keine existentiell bedeutsamen Antworten zu geben im Stande sind.

Die Idee der vorliegenden Arbeit ist es, diese perspektivische Einschränkung zu beheben und den Fokus vor allem auf die sich im intersubjektiven Raum manifestierenden praktischen und epistemischen Bezüge diachroner Personenidentität zu legen. Eine *epistemische* Betrachtungsweise soll demnach ergründen, was unsere Erkenntnis in der Weise leitet, dass sie uns eindeutige Evidenz dafür liefern kann, was wir mit diachroner Personenidentität in der

---

<sup>5</sup> Selbstverständlich implizieren diese Frageformulierungen bereits die Annahme, dass es überhaupt der Fall ist, dass wir uns als persistierende Wesen erfahren und insofern sind sie nicht vorurteilsfrei. Diese, von mir als grundlegende Prämisse akzeptierte Annahme, wird nicht von allen Philosophen geteilt. Gegenteiliger Ansicht sind Vertreter s. g. *vierdimensionaler Stage-Theorien* der Persistenz (oder auch *perdurante theory* als Gegenbegriff zu *endurance* genannt), auf die ich aufgrund einer notwendigen Eingrenzung des Gegenstandsbereiches, und der aus meiner Sicht kontraintuitiven Grundannahme, nur am Rande Bezug nehme. Die Grundidee derartiger Theorien besagt, dass Personen aus voneinander weitestgehend unabhängigen, temporalen Teilen bestehen, die genauso dimensional existieren wie räumliche Teile. Prominent hierzu siehe: Lewis (1986), Sider (2001) und Lowe (2007a). Galen Strawson spricht, um diesen Unterschied zu markieren, von *diachronic* versus *episodic parts*. Vgl. Strawson (2007): S. 22.

<sup>6</sup> Die vorliegende Arbeit ist naturgemäß durch den kulturellen Hintergrund in dem sie entstanden ist beeinflusst und legt demnach ein Verständnis personaler Identität und Individualität zugrunde, das sich wesentlich von der Auffassung und dem Stellenwert der personalen Identität in anderen Kulturkreisen einnimmt unterscheidet. So wird beispielsweise im asiatischen und indischen Kulturkreis der Kollektivität personalen Lebens weitaus mehr Bedeutung beigemessen als dem okzidental deutlich individualistischer akzentuierten Verständnis personaler Identität und personalen Lebens.

praktischen Wirklichkeit *meinen* und wir dadurch *erkennen*, woran ebendiese hängt. Dem zugrunde liegt ein intersubjektiv überprüfbarer Erfahrungsbezug unseres Wissens über die soziale Realität in der wir leben; dieser Erfahrungsbezug bestimmt unser Personsein und infolgedessen auch unsere Personenidentität. In unserer alltäglichen Lebenspraxis rekurren wir bei der Identifikation und Reidentifikation von Personen auf die *Normalbedingungen* der tatsächlichen Lebenswelt. Unser Personenbegriff ist innerhalb der Konturen dieser Normalbedingungen auf ein tragfähiges Verweisungsnetz von Grundbegriffen personaler Referenzen wie *Ich* und *Du* angewiesen, ohne die unser begriffliches Verständnis von Personsein nicht funktioniert. Die Kriterien, anhand derer wir über unser Personsein und infolgedessen über unsere Personenidentität nachdenken, entspringen also der sozialen Wirklichkeit, in der wir leben, und können demzufolge nur einer Anwendung innerhalb dieser Grenzen standhalten, die aus metaphysischer Perspektive möglicherweise schmal erscheinen. Es leuchtet nicht ein, warum wir erwarten sollten, dass unser Personenbegriff auch bei der Betrachtung metaphysischer, in hohem Maße kontraintuitiver und überdies kontrafaktischer Szenarien aufschlussreich sein sollte und auch noch informative, oder gar normativ bindende Erkenntnisse über unsere Personenidentität liefern können sollte. Warum sollte es uns kümmern, ob jemand, der auf der Erde einen Teletransporter beträte und dessen atomare Bestandteile auf dem Mars exakt reproduziert würden, nach wie vor ein und dieselbe Person wäre oder nicht? Dieses prominente, von Derek Parfit ins Feld geführte, Gedankenexperiment „[...] und all das andere bizarre Zeug [wird] bis auf den heutigen Tag mit erbittertem philosophischen Ernst diskutiert [...]“.“<sup>7</sup> Diesem Skeptizismus folgend, bildet die intersubjektive Konstitution von Personen in der sozialen Wirklichkeit den Fluchtpunkt der vorliegenden Arbeit; um auf diese Intersubjektivität hinzuweisen, verwende ich den Begriff *Welt der Begegnungen*.<sup>8</sup> Dieser Begriff weist auf einen Mangel in der analytischen Debatte hin, in der Personen oftmals als von der sozialen Welt *losgelöste* Entitäten betrachtet werden. In diesem Sinn kommen in einem Verständnis das Personen in der Welt der Begegnungen verortet die kontingenten faktischen Normen und Strukturen der Handlungswelt zur Geltung, die wir meiner Auffassung nach als relevanten Bezugspunkt für die Untersuchung unserer diachronen Personenidentität annehmen sollten.<sup>9</sup> Auf diese Weise gesehen ist ein epistemischer Zugang zu dia-

---

7 Kemmerling (2007b): S. 553.

8 Diese Redeweise übernehme ich von Lynne Baker, die den Begriff *world of encounter* verwendet. Vgl. Baker (2007c): S. 17 ff.

9 Auf die Intersubjektivität der Handlungswelt weist bereits Friedrich Heinrich Jacobi hin, indem er sinngemäß sagt: *Ohne Du kein Ich*. Vgl. Jacobi (1787).

chroner Personenidentität, der Personen in der lebenspraktischen Welt der Begegnungen betrachtet, freilich selbst eine perspektivische Einschränkung. Diese erscheint jedoch sinnvoll, weil sie am ehesten einkreisen hilft, was für uns – als über unsere Identität nachdenkende Personen – wirklich zählt; mit Parfit gesprochen: *what matters*.

Um das, was wirklich zählt, näher bestimmen zu können, wird zunächst erarbeitet werden, welche Bedingungen des Personseins und demzufolge welche Kriterien der Identität von Personen über die Zeit, aus der Diskussion paradigmatischer Theorien personaler Identität in der analytischen Philosophie herauspräpariert werden können. Dass insbesondere die konstitutiven Bedingungen des Personseins anzugeben, einer Herkulesaufgabe gleichkommt, wird klar, wenn man sich die Undurchsichtigkeit des Personenbegriffes vor Augen führt. Andreas Kemmerling konstatiert:

Etwas, das an dem Begriff der Person zutiefst verwirrend ist, ist dies: sein unerschöpflicher Reichtum. Selbst der basale und dürrste >ontologische<, Begriff der Person ist unerschöpflich vielfältig. Und es ist völlig unklar, welche seiner Merkmale Kernbestandteile sind – und welche eher an den begrifflichen Rand gehören oder vielleicht sogar nur als von anderen abgeleitet zu betrachten sind.<sup>10</sup>

Dieter Teichert weist darauf hin, dass der Personenbegriff kein im engeren Sinn theoretischer Begriff ist und insofern keine einzelwissenschaftliche Theorie oder philosophische Teildisziplin dem Anspruch gerecht werden kann, aus eigenen Ressourcen einen zugleich allgemeingültigen und substantiellen Personenbegriff zu formulieren.<sup>11</sup> Trotz dieser Undurchsichtigkeit, Vielschichtigkeit und Vagheit wird versucht, ein Personenbegriff zu plausibilisieren, dessen Kern in einer Verbindung von drei fundamentalen Merkmalen liegt, die uns vor allem als Handlungs-, aber auch als Erfahrungssubjekte auszeichnen: unsere emotionale, volitive und kognitive Beschaffenheit. Personen werden demnach durch ihr Fühlen, Wollen und Denken und somit durch ihr Wirken in der Welt und durch das Wirken der Welt auf sie, konstituiert. Mit dieser Konzeption der Person als sozial relational bestimmter *Akteur* wird versucht, der angesprochenen Vagheit ein vereinheitlichendes Gegengewicht entgegenzustellen.

Auf der Basis dieser Überlegungen wird im letzten Kapitel der vorliegenden Arbeit ein synthetisches Kriterium epistemischer Personenidentität stark zu machen versucht, dessen Ziel es ist, zu beantworten, was es bedeutet und woher wir wissen, dass wir in lebensweltlich relevanter Weise als diejenigen Per-

---

<sup>10</sup> Kemmerling (2007b): S. 544 f.

<sup>11</sup> Vgl. Teichert (1999): S. 6.

sonen, die wir als je einzelne sind persistieren. Um solche Antworten geben zu können, müssen zuvor zwei damit verbundene Fragen gestellt und beantwortet werden: (1) Was sind lebensweltlich relevante Bezüge; also was meinen wir eigentlich damit, wenn wir von der praktischen Wirklichkeit, als der Welt in der wir leben, sprechen? (2) Warum scheint es überhaupt der Fall zu sein, dass es uns wichtig ist, über die Dauer unseres Lebens als bestimmte Personen fortzubestehen? Individuelle Personen, die etwas in qualitativ distinkter Weise wichtig nehmen, und die in ihrer Besonderheit unersetzbar sind.

Auf der Grundlage *menschlicher Persistenz* als der *Ermöglichungsbedingung*, dem biologischen Fundament unserer personalen Existenz, werden vier konstitutive Bedingungen ausgemacht, die unsere Personenidentität bestimmen: *Personalität*, *psychologische Kontinuität*, *Narrativität* und *Selbstkonstitution*. Die Konvergenz dieser Modalitäten wird als dasjenige Konglomerat ausgemacht, was für uns wirklich zählt, wenn wir uns fragen, warum wir als je einzelne Personen fortbestehen. Es wird für ein synthetisches Kriterium argumentiert, in dessen Zentrum ein lebenspraktisches Verständnis von Personenidentität als einer graduierbaren Relation steht, die unsere Existenz auf einem *Kontinuum* zwischen *Menschsein* und *Personsein* lokalisiert. Auf diese Weise wird versucht, sowohl der perspektivischen Einschränkung der gesamten analytischen Debatte auf die Frage nach numerischer Identität von Personen über die Zeit in der Gestalt von: „Ist Person  $x$  zum Zeitpunkt  $t_1$  mit Person  $y$  zum Zeitpunkt  $t_2$  identisch?“ zu begegnen, als auch die vielfach dualistisch motivierten Einwände, mit denen Kriterien personaler Identität umzugehen haben, zu entschärfen.

## 0.1 Aufbau der Arbeit

In den ersten drei Kapiteln der vorliegenden Arbeit wird vor dem Hintergrund dieser Überlegungen zunächst analysiert, welche paradigmatischen Theorien personaler Identität in der Literatur diskutiert werden, welche Vor- und Nachteile diese Theorien haben, und, warum letztlich alle dieser Kriterien zur Bestimmung personaler Identität Einwände auf sich ziehen, die eine informative, nicht-zirkuläre Antwort auf das Phänomen diachroner Personenidentität in der praktischen Wirklichkeit verhindern.

Differenziert wird zwischen drei verschiedenen paradigmatischen Ansätzen, die unsere Personenidentität mittels reduktiver Erklärungen auf bestimmte, partikuläre Tatsachen herunterbrechen: (1) Theorien physischer, bzw. biologischer Kontinuität; (2) Theorien psychologischer Kontinuität, bzw. Narrativität; und (3) Theorien qualitativ evaluativer Selbstkonstitution.



Neben einer sowohl metaphysischen, als auch ontologischen Fragwürdigkeit der verschiedenen Ansätze in (1) und (2), wird eine kognitive Verengung und Einschränkung auf eine vorwiegend introspektiv zugängliche Kriterienbestimmungen personaler Identität in (3) diagnostiziert, die in der vorliegenden Arbeit dadurch aufzulösen versucht wird, dass der sozialen Situietheit von Personen, also der interaktionistischen Dimension personaler Identität, mehr Beachtung zukommt.

Die Analyse paradigmatischer Theorien personaler Identität fällt allerdings nicht nur destruktiv aus; es werden aus den verschiedenen, konkurrierenden Ansätzen die für unser Personsein konstitutiven Modalitäten herausdestilliert, ohne jedoch ihre metaphysisch behafteten Nachteile mitzutragen. D. h., das beworbene Kriterium lebenspraktischer, epistemischer Personenidentität versucht die Vorteile paradigmatischer Ansätze zu vereinen, und zugleich – um die Kompatibilität der Vorteile dieser einander entgegengesetzten Theorien zu ermöglichen – in ihrer Synthese über sie hinauszugehen.

Mit der Vorlage eines epistemischen Kriteriums von Personenidentität in der praktischen Wirklichkeit soll auf diese Weise eine Antwort auf die Frage danach gegeben werden, was wir eigentlich damit meinen, und worauf es uns *tatsächlich* ankommt, wenn wir davon ausgehen, über die Dauer unseres Lebens als eine bestimmte, individuelle Person zu persistieren.

Der Fokus auf praktische Bezüge personaler Identität wird deswegen einer metaphysischen Beschäftigung vorgezogen, weil hinter der Idee personaler Identität – und dies sowohl aus praktischer Perspektive, als auch aus theoretisch motivierten Überlegungen – unsere gegenwärtige, praktisch greifbare Sehnsucht nach *Überleben*, nach *Beständigkeit* unsere Existenz in der Welt in der wir leben, steht. Damit wird der Gegenstandsbereich der vorliegenden Arbeit insbesondere auf lebensweltlich relevante Bezüge der Frage nach diachroner Personenidentität eingekreist, weil nur innerhalb einer solchen *Diesseitigkeit* der Betrachtung des Phänomens diachroner Personenidentität substantielle Antworten zu suchen und zu finden sind.

Trotz größter Bemühungen und meiner Überzeugung von der Plausibilität des im vierten Kapitel der vorliegenden Arbeit skizzierten synthetischen Kriteriums epistemischer Personenidentität in der Wirklichkeit, wäre es – gemessen am Umfang der philosophiegeschichtlichen Beschäftigung mit der Frage nach personaler Identität – anmaßend, davon auszugehen, man sei der Weisheit letzten Schlusses auf den Fersen. Die in der vorliegenden Arbeit vorgeschlagene Antwort erhebt demnach nicht den dogmatischen Anspruch als unwiderlegbare, absolute Wahrheit daherzukommen, sondern skizziert eine – *all things considered* – möglichst plausible Theorie der sich gegenseitig bedingenden Modalitäten diachroner Personenidentität in der praktischen Wirklichkeit, die

den Kern unserer Existenz in einer kontinuierenden Einheit zwischen Menschsein und Personsein ausmacht, die in eine sozial relational bestimmten Welt der Begegnungen eingebettet ist.

Mit dieser Betrachtungsweise geht sogleich eine Einschränkung einher: ich werde nicht versuchen, eine Theorie vorzulegen, die allen gedankenexperimentellen Szenarien – insbesondere nicht den vielfach verwendeten kontrafaktischen Science-Fiction Gedankenexperimenten – Rechnung trägt und ein metaphysisch unanfechtbares Kriterium personaler Identität vorzulegen beabsichtigt. Dieses Vorhaben erscheint mir – wie ich in der Beschäftigung mit den paradigmatischen Ansätzen zu personaler Identität in den ersten drei Kapiteln der vorliegenden Arbeit zu zeigen versuche – ohnehin ein Fass ohne Boden zu sein. Es leuchtet überdies grundsätzlich nicht ein, warum Kriterien zur Bestimmung personaler Identität, die uns Auskunft darüber geben wollen, warum wir in der Welt, in der wir leben, persistieren, in tragenden Teilen von der Beurteilung kontrafaktischer Szenarien abhängig gemacht werden sollten. Ich werde in der Erarbeitung der für uns in der praktischen Realität relevanten Kriterien personaler Identität demnach höchstens zum Zweck der Illustration bestimmter Gedanken auf metaphysische Überlegungen zurückgreifen. Als illustrierende Aufhellung bestimmter Intuitionen können kontrafaktische Szenarien in diesem Sinn durchaus erkenntnisgewinnend sein; auf ihre Konsultation muss demnach nicht vollständig verzichtet werden und sie lässt sich auch nicht immer vermeiden. Die Betrachtung derartiger Gedankenexperimente kann m. E. jedoch nicht dazu dienen, sich der Wahrheit anzunähern, sondern bestenfalls, um herauszufinden, wie, bzw. *ob* unsere begriffliche Bestimmung personaler Identität überhaupt außerhalb der faktischen Grenzen der praktischen Wirklichkeit funktioniert, und welche Intuitionen derartige Szenarien mobilisieren.

Das Anliegen der vorliegenden Arbeit ist es folglich, den Versuch zu unternehmen, zu zeigen, wie die kritische Rezeption paradigmatischer Theorien diachroner personaler Identität letztlich zu einem lebenspraktischen Kriterium personaler Identität führt, in dessen Zentrum wir als *fundamentale Entitäten* aufgefasst werden, die sich Zeit ihres Lebens auf einem Kontinuum zwischen Menschsein und Personsein bewegen. Es wird der Versuch unternommen, lebenspraktische Personenidentität – auf einer empirisch tragfähigen Basis stehend<sup>12</sup> – zu plausibilisieren und auf diese Weise vor allem Antworten auf reelle-

---

<sup>12</sup> Die nähere Bestimmung einer solchen empirisch tragfähigen Basis bedarf *ipso facto* empirischer, vor allem neuro- und sozialwissenschaftlicher Analysen, die ich in der vorliegenden Arbeit nicht leisten kann und die demnach zugleich Einschränkung dieser Arbeit und Ausblick auf notwendig folgende Analysen, die im Zuge einer weiterführenden Beschäftigung mit epi-

bensweltlich relevante Kontroversen bei der Bestimmung personaler Identität geben zu können. Die zentrale Stellung eines Kontinuums zwischen Menschsein und Personsein ist dabei hilfreich, weil auf diese Weise reallebensweltliche Fragen zur personalen Identität nicht eindeutig eine – in manchen Fällen höchstens arbiträr zu treffende – Entscheidung darüber fällen müssen, ob es sich bei der Entität deren Persistenz in Frage steht, nun zu jedem Zeitpunkt zweifelsfrei um eine Person oder um einen Menschen handelt.

Im folgenden Abschnitt wird zunächst ein einleitender Überblick über die Begriffsbestimmung (personalen) Identität gegeben und die verschiedenen Lösungsansätze zum Problem diachroner personaler Identität in der analytischen Philosophie, mit ihren Bezügen zu empirischen Disziplinen und deren Beschäftigung mit dem schillernden Begriff personaler Identität, vorgestellt. Aus der Fülle der in diesem Überblick vorgestellten Ansätze werden anschließend die jeweils meines Erachtens überzeugendsten Spielarten der paradigmatischen Theorien ausgewählt und einer kritischen Analyse unterzogen. Die Ergebnisse dieser Analyse führen schließlich – wie bereits erwähnt – zu einem lebenspraktischen Kriterium diachroner Personenidentität in der praktischen Wirklichkeit.

## 0.2 Einführung in das Problemfeld personaler Identität

Das Problem personaler Identität in der Philosophie hat seinen historischen Ausgangspunkt bei John Locke, der den Anstoß zur gegenwärtigen Debatte über diachrone personale Identität in der zweiten Auflage seines 1694 erschienenen *Essay Concerning Human Understanding* gab. Locke fügte dieser Auflage ein Kapitel über das generelle Verhältnis zwischen Identität und Verschiedenheit hinzu, worin auch die Frage nach diachroner personaler Identität behandelt wird. Seine dort publizierte Theorie kann als *locus classicus* gelten und eröffnete eine bis heute andauernde – zwischenzeitlich abgeebbte – äußerst kontroverse philosophische Diskussion, die vor allem im Paradigma der analytischen Philosophie geführt wird. Lockes eigene Antwort auf die Frage danach, worin über die Zeit andauernde personale Identität besteht, wird vielfach verkürzt der Kategorie eines Erinnerungskriteriums zugeordnet. Wenngleich er selbst in den einschlägigen Stellen seines Textes nie von *memory*, sondern immer von

---

stemischer Personenidentität nötig wären, bedeutet. In Kapitel 4.6 der vorliegenden Arbeit skizziere ich ein solches *neurophilosophisches* Vorgehen.

*consciousness* als hinreichender Bedingung für personale Identität spricht.<sup>13</sup> Beachtlich ist, wie viele der aufkommenden Schwierigkeiten die mit dem Versuch personale Identität näher zu bestimmen verbunden sind, Locke bereits erkannt hat.

In der vorliegenden Arbeit liegt der Fokus insbesondere auf der zeitgenössischen – vorwiegend im angelsächsischen Sprachraum geführten – Diskussion, die sich aus Repliken auf Lockes Theorie ergeben hat und, davon ausgehend, in viele verschiedene Richtungen führt.

### 0.2.1 Der philosophische Identitätsbegriff

Der in der Philosophie und in vielen angrenzenden Disziplinen verwendete Terminus Identität gehört zu den schillerndsten geistes-, sozial- und neuerdings auch neurowissenschaftlichen Begriffen überhaupt. Auch in unserem alltäglichen Sprachgebrauch wird er vielfach verwendet. Insofern wundert es nicht, dass der Begriff Identität in vielen verschiedenen Konnotationen gebraucht wird; wir Unterschiedliches meinen, wenn wir von Identität sprechen und sich bisweilen keine einheitliche Verwendung etabliert hat. Obgleich Konsens darüber besteht, dass der Begriff Identität eine hohe Relevanz für verschiedene Teilbereiche philosophischer Debatten hat. Vor allem in der Philosophie des Geistes, in der Ethik (dort z. B. in Abtreibungsdebatten, die allesamt mit der Zuschreibung eines besonderen moralischen Status des Menschen, der zumeist an den Personenbegriff gebunden ist, zusammenhängen), und gegenwärtig immer stärker in der s. g. *Neurophilosophie*,<sup>14</sup> wird (personale) Identität diskutiert.

---

**13** Vgl. Locke (1694): Kapitel 27. Man wird Locke daher wahrscheinlich gerechter, wenn man seinen Ansatz als eine erste Spielart einer psychologischen Kontinuitätsrelation versteht, die – zwar wesentlich – aber nicht ausschließlich auf Erinnerungen als identitätskonstituierende Bedingung rekurriert.

**14** Autoren wie Georg Northoff versuchen empirisch zugängliche Daten mit philosophischen konzeptuell-logischen Begrifflichkeiten zusammenzubringen, bzw. diese philosophisch zu interpretieren. Northoff (2001) versucht in seiner Arbeit zu klären, welchen Einfluss operativ-implantative Eingriffe in das Gehirn auf die personale Identität von Parkinson Patienten haben. Außerdem gibt Northoff einige interessante Hinweise darauf, warum manche, in der philosophischen Debatte vielfach diskutierte Gedankenexperimente auch aus theoretischer Sicht wenig gehaltvoll sind, da ihre Prämissen in tragenden Teilen grundlegend nicht mit der Funktionsweise unseres Gehirns übereinstimmen und somit mit empirisch falschen Annahmen operieren, die letztlich zu wertlosen Konklusionen führen. Kapitel 4.6 dieser Arbeit bietet einen kurzen Überblick über die neurophilosophische Methodik.

Allgemein wird in der philosophischen Diskussion davon ausgegangen, dass in Aussagen über die Wirklichkeit eine Form des Identitätsprinzips erscheint, das die ontologische These beinhaltet, dass alles Seiende eine gewisse *Konstanz* des Seins hat.

In der formalen Logik ist Identität daher ein *terminus technicus* zur Bezeichnung einer vollständigen oder absoluten Gleichheit von Entitäten.

[Identität besteht] wenn in einer Aussageform mit Gegenstandsvariablen für diese Variablen Eigennamen oder Kennzeichnungen eingesetzt werden, die denselben Gegenstand bezeichnen, z. B. der Morgenstern ist derselbe Planet (Venus) wie der Abendstern. Ein Satz  $a=b$  besagt, daß durch die Gegenstandskonstante  $a$  bezeichnete Objekt mit dem durch die Gegenstandskonstante  $b$  bezeichneten Objekt identisch ist, daß also  $a$  und  $b$  dasselbe Objekt bezeichnen. Reflexivität, Symmetrie, Transitivität und das Substitutionsprinzip sind diejenigen Eigenschaften, die dem Gebrauch des Gleichheitszeichens in der Logik zugrundeliegen.<sup>15</sup>

Für die, in der definitorischen Bestimmung von Identität enthaltene, Unterscheidung zwischen *numerischer Identität* und *qualitativer Gleichheit* ist es wichtig, herauszustellen, dass es sich bei numerischer Identität lediglich um *ein* Objekt, oder *eine* Entität handelt, auf das oder die sich zwei (oder mehrere) bedeutungsgleiche attributive Bestimmungen beziehen, die *salva veritate* austauschbar sind. Numerische Identität bezeichnet demnach die Relation, in der jede Entität zu sich selbst steht.<sup>16</sup> Bei Gleichheit (oder qualitativer Identität) handelt es sich hingegen um zwei (oder mehrere) Objekte oder Entitäten, die nach Form und Inhalt gleich, aber numerisch voneinander verschieden sind.

### 0.2.2 Diachrone personale Identität

Wenn in der analytischen Philosophie des Geistes von Identität gesprochen wird, dann handelt es sich zumeist um diachrone personale Identität als derjenigen Fragen danach, (a) was es grundsätzlich bedeutet, zu sagen, jemand sei zu verschiedenen Zeitpunkten seiner Existenz ein und dieselbe Person und (b) was ebendiese Aussage wahr macht. Innerhalb dieser Fragestellungen deuten sich verschiedene Dimensionen des Problems diachroner personaler Identität an; eine *epistemische* und eine *ontologische* Perspektive, auf deren Unterschied hinzuweisen notwendig erscheint.

---

<sup>15</sup> Precht/Burkard (2008): S. 257. Meine Einfügung.

<sup>16</sup> Vgl. Teichert (1999): S. 1.

- (1) Die epistemische Frage beschäftigt sich damit, woher wir wissen, dass es sich bei einer Person  $x$  zu einem Zeitpunkt  $t_1$  und einer Person  $y$  zu einem anderen Zeitpunkt  $t_2$  um ein und dieselbe Person handelt und – jedenfalls nach meinem Verständnis – welche Implikationen sich daraus für die praktische Relevanz personaler Identität ergeben; bzw. warum konzeptuelle Antworten auf die epistemische Frage nach diachroner Personenidentität mit ihrer praktischen Relevanz korrespondieren. Diese Frage konzentriert sich auf die, in der Einleitung erwähnten, Kriterien, bzw. die *Beweisgründe*, die wir für personale Identität haben. Die interdependenten epistemischen Fragen lautet demnach: woher wissen und woran erkennen wir, dass es sich bei einer Person zu verschiedenen Zeitpunkten um ein und dieselbe Person handelt?
- (2) Die ontologische Frage befasst sich mit den *konstitutiven Bedingungen*, die bewirken, dass eine Person  $x$  und eine Person  $y$  zu verschiedenen Zeitpunkten ein und dieselbe Person ist. Mit anderen Worten: warum und unter welchen Bedingungen ist die Person  $x$  immer noch dieselbe Person, wie sie z. B. vor zehn Jahren war?

Dass die epistemischen und die ontologischen Fragen diachroner personaler Identität eng miteinander verknüpft sind, liegt auf der Hand und bleibt in der vorliegenden Arbeit fortwährendes Thema.

Als Grundlage für eine mögliche Antwort sowohl auf (1) als auch auf (2) gilt es zu ergründen, was für eine Art ontologisches und infolgedessen auch epistemisches Wesen eine Person, deren Identität aufgedeckt werden soll, überhaupt, bzw. *fundamental* ist. Jedes gehaltvolle Kriterium diachroner personaler Identität setzt ein synchrones Verständnis von Personsein voraus.

Martine Nida-Rümelin weist darauf hin, dass die übliche Redeweise davon, dass zwischen einer Person  $x$  in der Vergangenheit und einer Person  $y$  in der Gegenwart Identität über die Zeit hinweg – also diachrone personale Identität<sup>17</sup> – besteht, in gewisser Weise missverständlich ist. Diese Redeweise legt nämlich den Gedanken nahe, dass zwischen den jeweiligen Personen eine gleichsam *besondere* Art von Identität bestünde, die von gewöhnlicher numerischer Identität zu unterscheiden ist. Die dahinterstehende Überlegung ist, dass diachrone personale Identität eine spezielle Unterform von numerischer Identität ist; ähnlich wie das Geschwisterverhältnis eine Unterform der Verwandtschaft ist. Bei Lichte besehen erkennt man allerdings bald, dass zumindest in metaphysischen

---

<sup>17</sup> Nida-Rümelin und einige andere Autoren verwenden anstelle von *diachron* den synonymen Begriff *transtemporal*, um eine über die Zeit fortbestehende Identitätsrelation zu bezeichnen.

Aussagen, in denen diachrone personale Identität behauptet wird, lediglich von gewöhnlicher numerischer Identität die Rede ist.

Charakteristisch für Behauptungen bzw. Urteile transtemporaler Identität ist nicht die Zuschreibung einer besonderen Identitätsrelation, sondern vielmehr die Art und Weise, wie auf die Individuen, um deren Identität es geht, Bezug genommen wird.<sup>18</sup>

Schon anhand der unterschiedlichen Formulierungen bei der Fragestellung nach diachroner personaler Identität wird deutlich, dass nicht immer klar ist, wonach überhaupt gesucht wird und sofern dies klar erscheint, lässt sich mindestens ein abweichendes Verständnis des Problems bei verschiedenen Philosophen erkennen. Darüber hinaus ist bei der Frageformulierung Vorsicht geboten, um sich nicht bereits bei der Wahl der Terminologie auf die Grundannahmen einer bestimmten Theorie festzulegen.

Richard Swinburne fragt:

What are the logically necessary and sufficient conditions for a person  $P_2$  at a time  $t_2$  being the same person as a person  $P_1$  at an earlier time  $t_1$ , or, loosely, what does it mean to say that  $P_2$  is the same person as  $P_1$ ?<sup>19</sup>

Harold Noonan schreibt:

The problem of personal identity over time is the problem of giving an account of the logically necessary and sufficient conditions for a person identified at one time being the same person as a person identified at another. Otherwise put, it is the problem of specifying the criterion of personal identity over time.<sup>20</sup>

In der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* schreibt Eric Olson:

The question is what is necessary and sufficient for a past or future being to be you. If we point to you now, and then describe someone or something existing at another time, we can ask whether we are referring to one thing twice, or referring once to each of two things. (There are precisely analogous questions about the persistence of other objects, such as dogs.) The Persistence Question asks what determines the answer to such questions, or makes possible answers true or false.<sup>21</sup>

---

**18** Nida-Rümelin (2006): S. 16.

**19** Swinburne (1999): S. 377.

**20** Noonan (1989): S. 2.

**21** <http://plato.stanford.edu/entries/identity-personal/>.

Bei derartigen Frageformulierungen wird offenkundig ein *striktes* Verständnis von Identität zugrunde gelegt, das sich an *logisch* notwendigen und hinreichenden Bedingungen personaler Identität orientiert und auf diese Weise nach metaphysisch tragfähigen, identitätskonstituierenden Kriterien sucht. Ausgegangen wird hierbei von der klassisch-aristotelischen Definition von Identität als dem Phänomen der *unveränderbaren Selbigkeit* eines Gegenstandes, Begriffes oder einer Entität. Dieser Gedanke wird oft mit dem eingängigen Slogan *no entity without identity*<sup>22</sup> pointiert. Es kann jedoch zweifelhaft sein, ob mit einer solch buchstäblichen Verwendung von Identität als einer logischen Relation – abgeleitet vom lateinischen Begriff *idem*<sup>23</sup> – dem Problem personaler Identität in praktisch relevanter Weise überhaupt angemessen auf die Schliche zu kommen ist.

Der menschliche Körper verändert sich im Laufe seiner Entwicklung wesentlich; bis auf einige wenige Gehirnzellen werden alle Körperzellen mehrfach ausgetauscht. Ebenso verändern sich offenbar persönliche Einstellungen, Präferenzen, Wertorientierungen, Charaktereigenschaften und weitere psychologische Merkmale im Laufe unseres Lebens zum Teil stark, ohne dass wir dabei von einem Identitätsverlust sprechen. Es liegt demnach nahe, dass es uns nicht um diese strikte, buchstäbliche Eigenschaft der Selbigkeit im Sinn einer unveränderten Entität geht, sondern um *kontinuierliche Wandelungen*, trotz derer wir als diejenigen fundamentalen Entitäten, die wir als je einzelne sind, persistieren.<sup>24</sup> Zentral bei einer solchen Betrachtung des Phänomens diachroner personaler Identität ist also eine andere Etymologie von Identität; nämlich die auf das spätlateinische Wort *identitatis* zurückzuführende Bedeutung von der *Wesenseinheit* des Menschen,<sup>25</sup> als einem – über allgemeine evaluative und normative Inhalte bestimmtes – Selbstverständnis der Person von sich und ihrem Körper.

In der vorwiegend metaphysisch motivierten Debatte wird hingegen basaler nach denjenigen notwendigen und hinreichenden logischen Bedingungen gesucht, die erfüllt sein müssen, um sagen zu können, es handle sich bei einer Entität zu verschiedenen Zeitpunkten um ein und dieselbe Person. Damit wird

---

22 Vgl. Quine (1969): S. 23. Dieser Ausdruck impliziert freilich die Annahme, dass jede Entität nur *eine bestimmte* Identität hat.

23 Idem: derselbe, der gleiche.

24 Der darin implizierte Unterschied zwischen *numerischer* und *qualitativer* Identität ist fortwährendes Thema der vorliegenden Arbeit und wird immer wieder aufgegriffen.

25 Vgl. Etymologisches Wörterbuch des Deutschen:  
<http://www.koeblergerhard.de/der/DERI.pdf>.



so gleich eine Vorauswahl getroffen, indem die Frageformulierung impliziert, dass wir es *als Personen* sind, um deren Persistenz wir uns sorgen.<sup>26</sup>

Im Verlauf der Argumentation der vorliegenden Arbeit werde ich dieser These (wenngleich lebenspraktisch, nicht metaphysisch) zustimmen und versuchen, plausible Gründe dafür anzugeben, warum es uns in praktischen Bezügen fundamental darum geht, dass wir als Personen persistieren. Damit einhergehend wird – wie schon angekündigt – zu bedenken sein, was uns überhaupt synchron als Personen kennzeichnet. Wie sollten wir sonst erklären und begründen können, warum wir als ebensolche persistieren?<sup>27</sup>

Zuvor macht es jedoch Sinn, einen Schritt zurückzutreten und eine möglichst neutrale Formulierung des Problems zugrunde zu legen; also erst einmal offenzulassen, um *wen* es überhaupt geht, wenn wir uns um unsere Persistenz sorgen. Geht es um uns als Menschen, als Personen, oder wie Logi Gunnarsson es beschreibt, um uns als *fundamentale Entitäten*?<sup>28</sup> Eric Olson gibt zu bedenken, dass wir – mit diesen Erwägungen im Hinterkopf – zunächst ontologisch klären müssen: *what are we*?<sup>29</sup>

Im Verlauf der analytischen Debatte um diachrone Personenidentität haben sich zwei grundlegend verschiedene Herangehensweisen an das Problem etabliert, die ich in den folgenden Abschnitten kurz skizzieren möchte. Es wird unterschieden zwischen einer reduktionistischen und einer nicht-reduktionistischen Auslegung personaler Identität.

- (1) *Reduktionistische Theorien* gehen davon aus, dass sich personale Identität über die Zeit auf bestimmte andere Relationen, bzw. auf partikuläre Tatsachen, zurückführen (reduzieren) lässt. Es wird versucht, eine über die Zeit hinweg bestehende Beziehung anzugeben, deren Bestehen zwischen ein und derselben Person im Prinzip mit empirischen Mitteln feststellbar, und die grundlegend für das Bestehen diachroner personaler Identität ist. In einer besonderen Form des begrifflichen Reduktionismus ist diese Beziehung allein aus begrifflichen Gründen notwendig und hinreichend für das Beste-

---

26 Eine Ausnahme bei den exemplarisch angeführten Frageformulierungen bildet Olson, der von *past or future being* spricht.

27 Die epistemische und die ontologische Frage nach Personenidentität ist in praktischen Bezügen also eng miteinander verbunden; denn nur anhand der Betrachtung beider Perspektiven lässt sich eine Verbindung zwischen synchronen Personalitätsbedingungen und diachronen Persistenzbedingungen schaffen.

28 Vgl. Gunnarsson (2010), der die Formulierung von *fundamentalen Entitäten* wählt, um genau diesem Problem der Vorauswahl zu entgehen und erst einmal offenlässt, welche Art von Wesen für uns tatsächlich zählt, wenn wir unsere Persistenz zu ergründen suchen.

29 Olson betitelt sein aktuelles Buch mit dieser Frage. Siehe: Olson (2007).

hen diachroner personaler Identität. Anders formuliert kann man dieses Vorgehen wie folgt beschreiben: man sucht eine diachrone empirische Beziehung  $R$ , für die folgende Behauptungen gelten: Der Inhalt dessen, was dazu Anlass gibt, davon auszugehen, dass die früher existierende Person  $x$  mit einer später existierenden Person  $y$  identisch ist, kann durch  $x$  und  $y$  stehen in der Relation  $R$  angegeben werden. Mit einer Behauptung diachroner Identität zwischen  $x$  und  $y$  ist also nichts anderes gemeint, als dass  $x$  und  $y$  durch eine bestimmte, temporal ausgedehnte Relation miteinander verbunden sind.

Die Suche nach geeigneten Kandidaten für eine solche Relation  $R$  hat sich innerhalb reduktionistischer Ansätze besonders in zwei verschiedene Bereiche verzweigt. (a) Nach der Auffassung des *physischen Reduktionismus* besteht die Identität einer Person zu verschiedenen Zeitpunkten in der Kontinuität des Körpers – oder nach modifizierter Sicht, in der Kontinuität des Gehirns als ausgezeichnetem Teil des Körpers – während dieses Zeitraums. (b) Die Auffassung des *psychologischen Reduktionismus* geht davon aus, dass psychologische Kriterien, wie etwa eine nicht verzweigte Kette psychologischer Verbundenheit und/oder Kontinuität für personale Identität über die Zeit hinweg ausschlaggebend sind.<sup>30</sup>

- (2) Demgegenüber vertreten *Nicht-reduktionistische Theorien* die Ansicht, dass personale Identität in einem nicht weiter reduzierbaren Faktum, bzw. einer nicht weiter analysierbaren, zusätzlichen Tatsache – wie etwa einer separat existierenden immateriellen Substanz – besteht. Derek Parfit spricht von „[...] separately existing entities, distinct from our brains and bodies, and our experience [...] a deep, further fact, distinct from physical and psychological continuity.“<sup>31</sup> Während sich die diachrone Identität materieller Gegenstände mit reduktiven Erklärungsmodellen analysieren lässt, besteht nach nicht-reduktionistischer Auffassung diachrone personale Identität also in einem besonderen ontologischen Faktum: einem *Ich*, einer *Seele* – oder wie es in der modernen Debatte meist der Fall ist, in einem emergenten Bewusstsein, welches sich nicht auf die Summe der einzelnen Neuronenschaltungen reduzieren lässt; also weder auf die Kontinuität des Körpers noch auf die Kontinuität psychologischer Zustände zurückgeführt werden kann.

---

**30** Einen ersten Sinn dieser Bestimmung einkreisen helfen soll der weiter unten aufgeführte Abschnitt, in dem ich einen kurzen Überblick über die verschiedenen Kriterien gebe.

**31** Parfit (1984): S. 445.

Dahinter verbirgt sich eine zentrale Frage der Philosophie des Geistes; das Leib-Seele-Problem als der Frage danach, wie sich mentale Zustände (Geist, Bewusstsein) zu physischen Zuständen (Körper, Leib, Gehirn) verhalten und welche Zustände supervenient sind.

Die psychophysische Supervenienzthese in der gegenwärtigen Debatte der Philosophie des Geistes rekurriert auf aktuelle empirische Befunde und spricht für die Validität der These, dass mentale Zustände über physische Zustände supervenieren. Moderne bildgebende Verfahren zeigen, dass Änderungen im Bewusstsein mit Änderungen des neuronalen Geschehens im Gehirn einhergehen; es besteht demnach eine korrelative Verbindung zwischen Bewusstseinszuständen und neuronalen Zuständen im Gehirn. Dieses empirische Faktum ist natürlich noch kein Beweis,<sup>32</sup> für diese Hypothese, sollte aber auch von Philosophen nicht ignoriert werden und scheint die radikal materialistisch reduktionistische These zu bekräftigen, dass mentale Zustände nichts anderes als physische Zustände sind und daher auf jene zurückgeführt werden können.

Auf die Problematik einer einfachen, unreflektierten Übertragung neurowissenschaftlicher Befunde auf philosophische Theorien ist von vielen Philosophen zurecht hingewiesen worden, denn sie führt mitunter zu irreführenden Simplifizierungen und infolgedessen zu falschen Schlussfolgerungen. Thomas Nagel konstatiert – und das schon vor fast 40 Jahren:

Every reductionist has his favorite analogy from modern science. It is most unlikely that any of these unrelated examples of successful reduction will shed light on the relation of mind and brain. But philosophers share the general human weakness for explanations of what is incomprehensible in terms suited for what is familiar and well understood, though entirely different. This has led to the acceptance of implausible accounts of the mental largely because they would permit familiar kinds of reduction.<sup>33</sup>

Obleich viel dafür spricht, die Überzeugung der meisten gegenwärtigen Philosophen zu teilen und nicht-reduktionistische Ansätze – nicht nur, aber auch im Hinblick auf kontemporäre neurowissenschaftliche Erkenntnisse – als wenig plausibel zu verwerfen. Daher liegt der Fokus der vorliegenden Arbeit auf der Analyse von Ansätzen diachroner personaler Identität, die weitestgehend dem Paradigma reduktionistischer Theorien zuzuordnen sind.<sup>34</sup>

---

**32** Ob ein solch empirischer *Beweis* überhaupt möglich ist, erscheint zumindest fragwürdig. Zum Wahrheitsproblem empirischer Aussagen siehe klassisch: Popper (1935) bzw. (1959/1992).

**33** Nagel (1974): S. 435.

**34** Eine Ausnahme bildet Lynne Bakers Auffassung von Konstitution ohne Identität, die in Kapitel 3.1 dieser Arbeit analysiert wird. Warum mein eigenes, in Kapitel 4 vorgeschlagenes, Kriterium lebenspraktischer (epistemisch zugänglicher) Personenidentität der metaphysischen

In den folgenden Abschnitten gebe ich einen knappen, einleitenden Überblick über die gängigsten, in der einschlägigen Literatur diskutierten, Vorschläge darüber, worin diachrone personale Identität besteht. Die Fokussierung auf eine historische Nachzeichnung der Debatte, oder auf eine Zuordnung zu bestimmten Philosophen, soll dabei zugunsten einer Betrachtung der inhaltlichen Ausrichtung der unterschiedlichen Lösungsansätze zum Problem diachroner personaler Identität hinter der Sache selbst zurücktreten. Bevor ich im Hauptteil der Arbeit ausführlich auf die Einwände eingehe, die die verschiedenen Kriterien als Lösungsvorschläge des Problems personaler Identität letztlich scheitern lassen, geht es mir im Folgenden also zunächst erst einmal nur darum, die verschiedenen Kriterien mit ihren Kernthesen und ihrer – entweder expliziten oder impliziten – ontologischen Auffassung davon, was uns als Personen konstituiert, kurz zu skizzieren.

*Das Körperkriterium führt die reduktionistische Sichtweise zu der These, dass diachrone personale Identität in der Persistenz des Körpers besteht.*

Hinter der Idee körperlicher Kriterien personaler Identität stehen zwei Annahmen: (1) Die Annahme, dass der Körper eines Menschen trotz des ständigen Austausches nahezu aller Körperzellen (nur wenige Körperzellen im Gehirn werden Zeit unseres Lebens nicht ausgetauscht) als im numerischen Sinn ein und derselbe Körper persistiert. (2) Die Annahme, dass wir identisch mit unserem Körper sind. Diachrone personale Identität besteht in der Auffassung eines Körperkriteriums also in einer reduktionistischen Relation, die besagt, dass unsere personale Identität auf die Kontinuität der körperlichen Persistenz zurückführbar ist. Es handelt sich bei einer Person  $x$  zu einem Zeitpunkt  $t_1$  und einer Person  $y$  zu einem von  $t$  unterschiedlichen Zeitpunkt  $t_2$  genau dann um ein und dieselbe Person, wenn  $x$ 's Körper zum Zeitpunkt  $t_1$  identisch ist mit  $y$ 's Körper zum Zeitpunkt  $t_2$ .

Ontologische Kernthese: Personen sind identisch mit ihren Körpern und unterliegen entsprechend denjenigen, auf den Körper zutreffenden, Persistenzbedingungen.

---

Streitigkeit zwischen Reduktionismus und Nicht-Reduktionismus gegenüber indifferent bleiben kann, versuche ich damit zu begründen, dass es uns in praktischen Bezügen nicht so sehr darauf ankommt, welchen metaphysischen Ursprung personenkonstitutive Eigenschaften (und deren Persistenzbedingungen) haben, sondern vielmehr darauf, dass sie vorhanden sind und vor allem welchen Zweck sie erfüllen, d. h. welche Funktion sie in der Welt in der wir leben, haben.

*Der Animalismus vertritt die These, dass diachrone personale Identität in der Persistenz des menschlichen Organismus besteht.*

Nach einer – von manchen Philosophen als bloße Variation des Körperkriteriums diskreditierten – Auffassung von diachroner personaler Identität, besteht ebendiese in der Persistenz des lebenden menschlichen Organismus und der damit einhergehenden Zugehörigkeit zur Spezies *homo sapiens*. Ein von Vertretern der animalistischen Provenienz geltend gemachter Unterschied zu somatischen Ansätzen besteht darin, dass dem Körperkriterium zufolge, konsequent zu Ende gedacht, eine Person nicht nur mit ihrem lebenden Körper, sondern auch mit ihrer Leiche identisch ist. Dies ist laut dem Animalismus nicht der Fall. Hinter einem animalistischen (oder biologischen) Kriterium personaler Identität steht die ontologische Annahme, dass wir wesentlich lebende Organismen (menschliche Tiere) sind, die persistieren, so lange die Vitalfunktionen des Stoffwechsels, des Kreislaufs, der Digestion usw. durch unser Gehirn reguliert werden. Psychologische Merkmale spielen dabei keine Rolle. Trotz des genannten Unterschieds zwischen Körperkriterium und Animalismus ist es fraglich, ob diese Trennung wirklich überzeugen kann.

Ontologische Kernthese: Personen sind identisch mit lebenden Organismen und unterliegen entsprechend denjenigen, auf den Organismus zutreffenden Persistenzbedingungen.

*Laut des Gehirnkriteriums besteht diachrone personale Identität in der Persistenz des (funktionsfähigen) menschlichen Gehirns.*

Gehirnkriterien personaler Identität werden vor allem aus zwei unterschiedlich motivierten Gründen versucht zu plausibilisieren: (1) Entweder wird dem Gehirn besondere Relevanz als demjenigen Organ zugeschrieben, dass Träger und Ursprung unserer mentalen Kapazitäten ist, und/oder, (2) weil es die basalen Vitalfunktionen des menschlichen Organismus steuert. In beiden Ausrichtungen kann man Gehirnkriterien also entweder als somatisch biologische Kriterien betrachten, oder als psychologische Kriterien und sie folglich weitgehend als eine besondere Spielart einer dieser jeweiligen Ansätze zuordnen.

Ontologische Kernthese: Personen sind identisch mit ihren (funktionsfähigen) Gehirnen und unterliegen entsprechend denjenigen, auf das Gehirn zutreffenden, Persistenzbedingungen.

*Im Unterschied zu den somatischen Ansätzen führt eine vorwiegend psychologisch ausgerichtete Sicht zu der Auffassung, dass diachrone personale Identität in psychologischer Kontinuität besteht.*

Die meisten von uns sind wohl intuitiv geneigt zu glauben, diachrone personale Identität müsse auf irgendeine Weise mit psychologischer Kontinuität verzahnt sein. Diese Idee erscheint auf den ersten Blick in der Tat sehr attraktiv, denn sie gibt sowohl auf unsere lebensweltlich relevanten Kontroversen, als auch auf die meisten Gedankenexperimente die überzeugendsten Antworten. Eines von diesen, in der Literatur breit diskutierten, Gedankenexperimenten ist die Frage danach, was passieren würde, wenn unsere Bewusstseinsinhalte (Erinnerungen, Charaktereigenschaften, Präferenzen usw.) in einem Apparat gespeichert werden würden und anschließend in einen anderen Körper transformiert werden könnten. Die meisten von uns würden in so einem Fall wohl psychologischen Kriterien zustimmen, die besagen, wir würden als dieselben Personen in einem anderen Körper aufgrund unserer psychologischen Kontinuität fortbestehen. Was uns zu persistierenden Personen macht ist demnach eine, von verschiedenen Philosophen unterschiedlich ausbuchstabierte, Form psychologischer Kontinuität und/oder Verbundenheit, die höchstens kontingent mit unserer körperlichen Existenz zusammenhängt.

Ontologische Kernthese: Personale Identität besteht in der Kontinuität der bestimmten psychologischen Eigenschaften und Merkmale einer Person und unterliegt den entsprechend darauf zutreffenden Persistenzbedingungen.

*Die nicht-reduktionistische Radikalisierung der psychologisch ausgerichteten Perspektive führt zu der metaphysischen These, dass diachrone personale Identität in der Persistenz einer unteilbaren Seele besteht.*

Der gegenwärtig etwas esoterisch behaftete Begriff der Seele<sup>35</sup> rekuriert auf eine unteilbare, immaterielle Substanz, die Träger unserer mentalen Eigenschaften ist. Diese dualistische Position postuliert eine strikte Dichotomie zwischen materiellen und immateriellen Substanzen, die darauf abzielt, dass das, was wir als unser Ich, unsere personale Identität, bezeichnen, nicht mit reduktiven Erklärungen aufzuschlüsseln ist. Was uns also als bestimmte Personen fortbestehen lässt, bleibt letztlich eine unanalysierbare, zusätzliche Tatsache. Natürlich lässt sich die Existenz einer solchen immateriellen Substanz nicht mit letzter Gewissheit ausschließen, aber es spricht sehr viel dagegen. Meiner Auffassung nach fällt die Entscheidung darüber, ob es eine Seele ist, an der unsere personale Identität hängt, in den theologischen Bereich und ist so letztlich eine Frage des Glaubens, die jeder für sich selbst entscheiden muss, die

---

<sup>35</sup> Aktuelle philosophische Beschäftigungen mit dem Seelenbegriff finden sich in: Nickl/Terizakis (2008) und Gasser/Quitterer (2010).

sich jedoch nicht für eine rationale Klärung der Frage danach, warum wir als bestimmte Personen über die Dauer unseres Lebens persistieren, eignet.

Ontologische Kernthese: Personen sind identisch mit ihrer unteilbaren Seele und unterliegen entsprechend denjenigen, auf die Seele zutreffenden, Persistenzbedingungen.

Dieser kurze Überblick über die verschiedenen Kriterien diachroner personaler Identität beschränkt sich – wie in der Einleitung angekündigt – auf Theorien, die ein dreidimensionales Verständnis von Entitäten zugrunde legen, die über die Zeit bestehen. Vierdimensionale Kriterien, die mit temporalen Personenabschnitten (*temporal person stages*) operieren – die nicht über die Zeit, sondern punktuell bestehen – habe ich, aus zuvor angemerkten Gründen, bewusst außen vorgelassen.

# 1 Menschliche Persistenz

»When Thompson hit seventy, he decided to change his lifestyle completely so that he could live longer. He went on a strict diet, he jogged, he swam, and he took sunbaths. In just three months' time, Thompson lost thirty pounds, reduced his waist by six inches, and expanded his chest by five inches. Svelte and tan, he decided to top it all off with a sporty new haircut. Afterward, while stepping out of the barbershop, he was hit by a bus. As he lay dying, he cried out, 'God, how could you do this to me?' And a voice from the heavens responded, 'To tell you the truth, Thompson, I didn't recognize you.«<sup>36</sup>

## 1.1 Das Körperkriterium

Wie in dem einleitenden philosophischen Witz angedeutet, basiert die intuitive Kraft somatischer Kriterien personaler Identität vor allem auf der uns alltäglich vertrauten Identitätsascription aus der Beobachterperspektive, die zumeist anhand körperlicher Merkmale stattfindet. Inwieweit diese intuitive Kraft einer genauen Prüfung standhält, gilt es im folgenden Kapitel zu analysieren. Außerdem soll anhand der Analyse somatischer Kriterien in einem ersten Schritt gezeigt werden, warum bei einer epistemisch praktischen Betrachtung des Phänomens diachroner Personenidentität die körperliche Dimension unseres Personseins<sup>37</sup> nicht gänzlich unberücksichtigt bleiben darf.

Das klassische, von Bernard Williams entwickelte Körperkriterium, welches auch als radikaler Externalismus bezeichnet wird, und demzufolge eine Person durch die kontinuierliche Persistenz ihres Körpers diachron identifizierbar ist, funktioniert nach folgendem Prinzip:

Eine Person  $P_1$  ist zum Zeitpunkt  $t_1$  mit einer Person  $P_2$  zum Zeitpunkt  $t_2$  dann und nur dann identisch, wenn  $P_1$  und  $P_2$  denselben Körper haben.<sup>38</sup>

Eine begrifflich exaktere Formulierung des Körperkriteriums, die Veränderungen in der Zellstruktur des menschlichen Körpers miteinbezieht, liefert Christian Beyer.

---

<sup>36</sup> Cathcart/Klein (2007): S. 11.

<sup>37</sup> In Anlehnung an den englischen Begriff *embodiment*, werde ich diese körperliche Dimension des Personseins später als *Verkörperlichung* bezeichnen. Siehe hierzu Kapitel 4.1 der vorliegenden Arbeit.

<sup>38</sup> Vgl. Williams (1956/57), (1970a), (1970b). In der gegenwärtigen Debatte wird ein am klassischen Konzept von Williams angelehntes Körperkriterium nur noch von Judith Jarvis Thomson vertreten. Siehe hierzu: Thomson (2008).



Was [...] die physischen Kriterien angeht, so wird oft behauptet, daß eine Person A, die zu einer Zeit  $t_1$  existiert, genau dann identisch ist mit einer Person B, die zu einer späteren Zeit  $t_2$  existiert, wenn die folgenden beiden Bedingungen erfüllt sind: (1) B's individuelle Körperstruktur zu  $t_2$  (einschließlich seiner Gehirn- und Zellstruktur) ist aus der individuellen Körperstruktur von A's Leib zu  $t_1$  hervorgegangen. (2) Die 'Flugbahn' von B's Leib durch Raum und Zeit vor  $t_2$  muß kontinuierlich verlaufen sein – und die Raum-Zeit-Position von A's Leib zu  $t_1$  einschließen.<sup>39</sup>

Die raumzeitliche Kontinuität des Körpers wird demnach als eine *conditio sine qua non* der Identität von Personen über die Zeit definiert. Dieses konzeptuelle Verständnis von Personen als Entitäten, die sich allein durch ihre körperliche Kontinuität diachron identifizieren lassen, ist einigen schwerwiegenden Einwänden ausgesetzt.

In gewisser Hinsicht führt schon die Formulierung des Körperkriteriums in die Irre: die lückenlose Rekonstruktionsmöglichkeit der Identität des Körpers eines Menschen kann nicht die Identität der Person garantieren; jedenfalls dann nicht, wenn Personsein als komplexes Phasensortale verstanden wird.<sup>40</sup>

Eine weitere kategorische Fragwürdigkeit des Körperkriteriums besteht darin, dass die Identität von Personen hier in gleicher Weise versucht wird zu erfassen, wie die Identität materieller Gegenstände. Diese externalistische Herangehensweise wirft Probleme auf, wie sie im Gedankenexperiment des Schiffs von Theseus<sup>41</sup> beschrieben wurden.

Eine Umformulierung des Körperkriteriums, die sich auf die raumzeitliche Kontinuität des Gehirns als identitätskonstituierendem Teil des Körpers beschränkt, liegt zwar nahe, kann sich aber eigenen schwerwiegenden Einwänden, wie etwa der Aufspaltungsproblematik (*fission*), nicht entziehen.<sup>42</sup>

Das Ziel dieses Kapitels ist es dementsprechend weder das Körperkriterium zu neuem Leben zu erwecken und gegen alle Einwände zu verteidigen, noch grundlegend neue Einwände vorzulegen. Die Analyse des klassischen Körperkriteriums von Williams soll neben den bereits erwähnten Aspekten in einem ersten Schritt deutlich machen, dass die in der Debatte um personale Identität

<sup>39</sup> Beyer (2002a): S. 351.

<sup>40</sup> Die dahinterstehende Notwendigkeit eines definitorischen Versuches den Personenbegriff näher zu bestimmen, ist fortwährender Teilaspekt dieser Arbeit; wird aber vor allem in Kapitel 3 der vorliegenden Arbeit in Zusammenhang mit Theorien der Selbstkonstitution behandelt und in Kapitel 4 bei der synthetischen Zusammenführung meines lebenspraktischen Kriteriums diachroner Personenidentität noch einmal konkret aufgegriffen.

<sup>41</sup> Hobbes (1655): *De Corpore*, 2, Kapitel 11 (Of identity and difference). Dieses Szenario war auch schon dem antiken Philosophen Plutarch bekannt.

<sup>42</sup> Auf das, in diesem Zusammenhang von Derek Parfit vorgetragene, prominente Gedankenexperiment der Gehirnteilung komme ich in Kapitel 2.1 zu sprechen.

oft vernachlässigte Unterscheidung zwischen menschlicher Persistenz und personaler Identität, bereits in der klassischen Ausformulierung des Körperkriteriums von Williams ihren Ursprung hat. Gleichzeitig und vielleicht wichtiger, gilt es aufzuzeigen, dass jedes Kriterium, das diese Unterscheidung unberücksichtigt lässt, zum Scheitern verurteilt ist. Wird die genannte Unterscheidung zwischen Menschsein und Personsein berücksichtigt, so kann das Ziel eines Körperkriteriums nur noch die Ausbuchstabierung einer basalen menschlichen Persistenztheorie sein, was vielen Philosophen jedoch zu wenig ambitioniert sein dürfte und im eigentlichen Sinn auch nicht mehr die Frage nach *personal*er Identität tangiert.

Trotz vieler Defizite lassen sich aus Williams' Argumentation zwei grundlegende Bedingungen herauschälen, die für alle Theorien personaler Identität gelten müssen, damit ihr struktureller Aufbau plausibel und kohärent ist. Diese Kriterien werden in den Kapiteln 1.2.2 und 1.2.3 behandelt.

Den gewichtigen Einwänden, die gegen das Körperkriterium erhoben wurden, versucht Eric Olson zu entgehen, indem er eine Weiterentwicklung somatischer Kriterien<sup>43</sup> hin zu einer animalistischen Theorie anbietet und auf diese Weise zu zeigen versucht, dass wir fundamental biologische Organismen sind und dass daher die entsprechenden Persistenzbedingungen auf uns zutreffen die erklären, wie und warum wir über die Zeit hinweg existieren. Auch dieser zum Teil kryptische Versuch, den Einwänden aus dem Weg zu gehen, muss letztlich scheitern. Die animalistische Position ist daran gebunden einzugestehen, dass wir in fundamentaler Weise *keine* Personen sind. Warum diese Strategie jedoch nicht überzeugen kann, bespreche ich in der Auseinandersetzung mit Olson, besonders in Kapitel 1.3.4. Zu zeigen, dass dasjenige, worauf es uns ins lebensweltlich relevanter Weise bei unserer Persistenz ankommt jedoch fundamental mit dem Personenstatus verknüpft ist – weswegen die Verkörperlichung von Personen allerdings nicht unberücksichtigt bleiben darf – ist das primäre Ziel der Beschäftigung mit Olson in Kapitel 1.3.

Insgesamt werden somatische Kriterien personaler Identität nicht herangezogen, um zu zeigen, dass sie deswegen defizitär sind, weil sie in sich nicht kohärent und plausibel sind, sondern, weil sie ihr Ziel – ein Kriterium für diachrone *Personen*identität vorzulegen – *ipso facto* nicht erreichen können; und

---

**43** Olson selbst wehrt sich vehement dagegen, dass seine Theorie eine Weiterentwicklung des Körperkriteriums ist und grenzt sich durch verschiedene Argumentationslinien davon ab. Ob sein Abgrenzungsversuch überzeugen kann, bespreche ich in Kapitel 1.3 dieser Arbeit.

zwar, weil es ihnen nicht um die Persistenz von Personen, sondern um die Persistenz von Menschen zu tun ist.<sup>44</sup>

## 1.2 Physisch-reduktionistische Identität: Bernard Williams

»Identity is a one-one relation, [...] no principle can be a criterion of identity for things of type *T* if it relies on what is logically a one-many relation between things of type *T*.«<sup>45</sup>

Bernard Williams versucht in Opposition zu Kriterien psychologischer Kontinuität als hinreichender Bedingung für diachrone personale Identität zu zeigen, dass die raumzeitliche Kontinuität des menschlichen Körpers *ipso facto* eine notwendige Bedingung für diachrone personale Identität darstellt.<sup>46</sup> Williams räumt jedoch ein, dass körperliche Kontinuität für ein hinreichendes Kriterium personaler Identität nicht genügt. Hierzu müssen zusätzlich psychologische Faktoren, wie Charaktereigenschaften, Erinnerungen und dergleichen mehr berücksichtigt werden. Williams argumentiert damit also vor allem gegen die beiden folgenden Thesen:

[1] The weaker thesis asserts merely that at least one case can be consistently constructed in which bodily identity fails, but in which the other conditions will be sufficient for an assertion of personal identity; even though there may be some other imaginable case in which, some other condition failing, bodily identity is a necessary condition of personal identity. [2] The stronger thesis asserts that there is no conceivable situation in which bodily identity would be necessary, some other conditions being always both necessary and sufficient.<sup>47</sup>

Die schwächere These (1) besagt demnach nur, dass es mindestens einen möglichen Fall gibt, in dem körperliche Kontinuität keine notwendige Bedingung für personale Identität darstellt, während die stärkere These (2) annimmt, dass es überhaupt keinen denkbaren Fall gibt, in dem körperliche Kontinuität notwendig zur Bestimmung personaler Identität ist. Williams hält beide Thesen für falsch.

---

**44** Interessant in diesem Zusammenhang ist, dass im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland kein klarer Unterschied zwischen Menschsein und Personsein getroffen wird.

**45** Williams (1973): S. 21.

**46** Der Versuch mittels eines Körperkriteriums personale Identität zu erklären hat – wie erwähnt – seine Tücken und muss meines Erachtens scheitern. Auf die Gründe dafür gehe ich noch einmal genauer in Kapitel 1.3 dieser Arbeit ein. Zum Zweck der Rekonstruktion von Williams' Theorie sei die prinzipielle Möglichkeit eines solchen Vorgehens zunächst zugestanden.

**47** Ebd.: S. 1.

Dem von Williams vorgeschlagenen Kriterium raumzeitlicher Kontinuität des Körpers liegt hingegen die Annahme einer komplexen psychophysischen Verknüpfung zugrunde; d. h. er hält die substanzdualistische Trennung von psychologischen Merkmalen und körperlicher Ausprägung zurecht für fragwürdig. Verstärkt wird die Annahme einer strikten Trennung zwischen Körper und Person durch die, unserem (alltagssprachlichen) Verständnis von Personen,<sup>48</sup> inhärente Zuschreibung von nichtkörperlichen Prädikaten, die wir für unser Personsein reservieren.

### 1.2.1 Erinnerungskriterium, Körper und Verdopplungsproblem

Erinnerungen als identitätskonstituierendes Merkmal haben eine auf John Locke zurückreichende, entsprechend lange Tradition. Die Explikation eines solchen Kriteriums unterscheidet sich bei verschiedenen Philosophen jedoch zum Teil stark voneinander. Konsens besteht allerdings weitestgehend darüber, dass die Selbstzuschreibung einer für die Identität konstitutiven, bestimmten Vergangenheit, die sich in der freilich fragmentarischen Erinnerung an ebendiese manifestiert, über eine bloß qualitative Charakterisierung der Person hinausgehen muss, wenn sie Auskunft über numerische Identitätsbeziehungen von Personen über die Zeit geben will. Williams gebraucht den Begriff der Erinnerungen in diesem Kontext mit zwei Implikationen: (1) Person A erinnert sich an  $x$  impliziert, dass  $x$  wirklich geschehen ist. Daraus folgt allerdings (2) nicht notwendig, dass alle Erinnerungsansprüche von A auch tatsächlich der Wahrheit entsprechen.<sup>49</sup> Erinnerungen sind augenscheinlich nicht vor möglichen Fehlern gefeit.<sup>50</sup> Um zu zeigen, dass das Erinnerungskriterium (ohne Rekurs auf den Körper) keine hinreichende Bedingung für diachrone personale Identität ist, konstruiert Williams folgendes Gedankenexperiment:<sup>51</sup> Er beschreibt den Fall

---

<sup>48</sup> Auf die Bedingungen des Personenseins gehe ich ausführlich in Kapitel 3 und 4 dieser Arbeit ein.

<sup>49</sup> Vgl. Williams (1973): S. 3.

<sup>50</sup> Auf diese Problematik zielt Parfits Konzept der *Quasi-Erinnerungen* ab, das etabliert wurde um dem Zirkularitätseinwand zu begegnen. Vgl. Parfit (1984): S. 220 ff.

<sup>51</sup> Williams greift hier eine prominente Idee von Locke auf und versucht die von Locke verfolgte Konklusion ins Gegenteil umzukehren. Locke hat ein ähnliches Gedankenexperiment konstruiert um das Erinnerungskriterium zu stärken, indem er die Seele eines Prinzen in den Körper eines Schusters einziehen lässt, und den Leser vor die Wahl stellt, ob der Prinz nun weiterhin im Körper des Schusters existiert, oder in seinem seelenlosen Körper zurückbleibt. Vgl. Locke (1694).

von Charles (A), der plötzlich aufwacht, sein bisheriges Gedächtnis verloren hat und stattdessen zweifelsfrei<sup>52</sup> über alle Erinnerungen und Persönlichkeitsmerkmale von Guy Fawkes (B) verfügt. Folgte man in diesem Beispiel dem Erinnerungskriterium<sup>53</sup> als hinreichende Identitätsbedingung, dann müsste man hier behaupten, dass Charles (bzw. der ehemalige Charles) jetzt Guy Fawkes geworden sei. Ob es allerdings genügt, sich auf die vermeintlichen Erinnerungen von (A) zu verlassen, um diesen gleichsam *neuerdings* als (B) zu identifizieren, ist fraglich. Um herauszufinden, ob (A)'s Erinnerungen tatsächlich der Wirklichkeit entsprechen, müsste ein Zeuge gefunden werden, der bestätigt, dass (A) tatsächlich die Person ist, auf dessen Erinnerungen (A) sich beruft. Dies wiederum würde voraussetzen, dass jemand gesehen haben müsste, oder zumindest verlässlich verifizieren können müsste, dass (A) Dinge getan bzw. erlebt hat, auf die er sich zu erinnern beruft. Hier sieht Williams ein Problem für die strikte Trennung von Erinnerungsinhalten und Körpern, die wohl zweifelsfrei auf die eine oder andere Weise in die erinnerten Geschehnisse involviert sind. Kritisch anzumerken ist in diesem Zusammenhang die Frage, ob ein „Sich-an-sich-selbst-erinnern“ nicht immer (u. U. mehr oder weniger deutlich) die eigene körperliche Präsenz miteinschließt.

Ein prominent gewordener Einwand gegen Erinnerungskriterien, auf den immer wieder Bezug genommen wird, ist das *Verdopplungsargument*: Williams operiert hier mit der, dem Identitätsbegriff inhärenten logischen Struktur, die – wie im einleitenden Kapitel bei der Begriffsbestimmung von Identität beschrieben wurde – besagt, dass eine Entität zum einen ausschließlich mit sich selbst identisch sein kann und außerdem Identität als eine *transitive* Relation bestimmt.

Wenn es dem Gedankenexperiment folgend logisch möglich ist, dass Charles sich in der gekennzeichneten Weise verändert, so müsste es logisch ebenso möglich sein, dass jemand anders zur gleichen Zeit dieselben Veränderungen durchmacht, sodass z. B. sowohl Charles als auch sein Bruder Robert (C) in diesem Zustand sind. Williams folgend erkennt man an diesem Einwand, dass Erinnerungen und Persönlichkeitsmerkmale nicht hinreichend sind, um personale Identität zu gewährleisten. Denn wenn (C) sich zur selben Zeit wie (A) auf genau dieselbe Weise verändert und diese Veränderung als hinreichend akzeptiert wird um zu behaupten, dass (A) = (B), dann müsste sie auch hinreichend

---

<sup>52</sup> Zweifelsfrei in dem Sinn, dass (A) genau über Ereignisse und Details aus (B)'s Leben zu berichten weiß, die in dieser Detailtreue nur die Person selbst wissen kann.

<sup>53</sup> Wenn Williams vom Erinnerungskriterium spricht, dann impliziert sein Kriterium in diesem Beispiel auch die Übereinstimmung von Persönlichkeitsmerkmalen.

dafür sein, um  $(C) = (B)$  zu behaupten, woraus dann die praktische und theoretische Absurdität  $(A) = (C)$  folgt. Da eine einzelne Person jedoch sowohl aus logischen Gründen, als auch aus Gründen der begrifflichen Bedeutung von Identität nicht in zwei numerisch verschiedenen Körpern gleichzeitig existieren kann, (was wie beschrieben dann zugleich bedeuten würde, diese beiden Personen wären miteinander identisch), betrachtet Williams das von Locke postulierte Erinnerungskriterium als *ad absurdum* geführt. Dahinter erkennt Williams das Problem, dass man bei materiellen Gegenständen zwischen Identität und genauer Gleichheit (bzw. Übereinstimmung) unterscheiden kann, wohingegen dies bei Erinnerungen unmöglich erscheint:

This notion of identity is given to us primarily, though not completely, by the notion of spatio-temporal continuity. In the case of character, however, this distinction cannot be drawn, for that A and B have the same character is just to say that A's character is exactly similar to B's. Nor can this distinction be drawn in the case of memories – if you could say that two men had the same memories, this would be to say that their memories were exactly similar. There is, however, an extreme difficulty in saying these things about memories at all; it is unclear what it would mean to say that there were *two* men who had exactly similar, or the same, memories, since to call them real memories is to imply their correctness [which then would raise the question of circularity].<sup>54</sup>

Mag der Fall von Charles und Guy Fawkes unklar in Bezug auf eine mögliche Identitätsrelation zwischen den beiden sein, so lange nur Charles dieselben Erinnerungen hat wie Guy Fawkes, so wird allerdings, sobald Robert ins Spiel kommt klar, dass es sich nicht um eine Identitätsrelation handeln kann, sondern lediglich um eine Relation *genauer Übereinstimmung*. In dem Verdopplungsfall ist es demnach trotz der genauen Übereinstimmung der Erinnerungen unplausibel davon zu sprechen, dass entweder Charles oder sein Bruder Robert (und erst recht nicht beide zugleich) mit Guy Fawkes identisch sind.<sup>55</sup> Williams

---

<sup>54</sup> Williams (1973): S. 9. Meine Einfügung.

<sup>55</sup> Das Gedächtnis als hinreichendes Identitätskriterium ist auch noch von vielen anderen Seiten kritisiert worden. So stellt z. B. Thomas Reid 1785 in seinen *Essays on the Intellectual Powers of Man* heraus, dass Erinnerungen keine transitive Relation sind und somit nicht als hinreichendes Identitätskriterium taugt. Reids Argument zirkuliert seither unter der Bezeichnung *brave-officer-case*. Ein alter Mann erinnert sich daran, früher Polizeioffizier gewesen zu sein. Er ist laut Erinnerungskriterium also mit diesem identisch. Jener wiederum erinnert sich daran, früher ein kleiner Junge gewesen zu sein und ist somit mit diesem identisch. Der alte Mann erinnert sich jedoch nicht mehr daran, irgendwann einmal ein kleiner Junge gewesen zu sein. Hält man am Erinnerungskriterium fest, dann müsste man behaupten der alte Mann sei zwar dieselbe Person wie der Polizeioffizier, aber nicht dieselbe Person wie der kleine Junge. Dieser Schluss erscheint jedoch absurd. Auf diese (und weitere) problematische Implikationen psychologischer Kriterien personaler Identität gehe ich in Kapitel 2 dieser Arbeit ein.

weist darauf hin, dass Identität und genaue Übereinstimmung bei Körpern – im Gegensatz zu Erinnerungen – jedoch sehr wohl auseinandergehalten werden kann, denn die Ausdrücke *derselbe Körper* und ein *genau ähnlicher Körper* kennzeichnen offensichtlich tatsächlich einen Unterschied. Aus dem vorangegangenen Verdopplungseinwand schließt Williams, dass ohne Bezugnahme auf den Körper die Identität einer Person nicht zweifelsfrei zu bestimmen ist. „Thus I should claim that the omission of the body takes away all content from the idea of personal identity.“<sup>56</sup> Es wäre nur dann möglich, Charles' Erinnerungsbehauptungen mit Gewissheit zu verifizieren, wenn eine Person gefunden würde, die bestätigen könnte, dass Charles' Behauptungen genau zu Fawkes' Leben passen. Dies wiederum könnte nur bei Kenntnis von Fawkes' Handlungen gelingen, von denen man freilich nur dann wissen kann, wenn man sich auf Zeugen beruft, die Fawkes' Körper bei den entsprechenden Handlungen gesehen haben. Nur die Kontinuität des Körpers kann verlässliche Aussagen zur Geschichte einer Person treffen, um gleichsam in forensischer Weise nachvollziehen zu können, welche Erinnerungsinhalte einer Person *realiter* zuzuordnen sind. Im Verdopplungsfall gibt es also keine vernünftigen Gründe zur Rechtfertigung eines Identitätsurteils (im Gegensatz zu einer Feststellung genauer Übereinstimmung). Williams behauptet also, dass eine Identifikation, die allein auf nichtkörperlicher Grundlage basiert deswegen unmöglich ist, weil es nicht stimmig ist, die Identität eines Menschen völlig von seinem Körper loszulösen.

Auffällig und defizitär an Williams' Argumentation ist, dass Identitätsurteile in den besprochenen Gedankenexperimenten ausschließlich aus einer Beobachterperspektive heraus gefällt werden. Der Leser wird in den Gedankenexperimenten dazu eingeladen, als Beobachter anhand der drittpersonlichen Perspektive zu entscheiden, um welche Person es sich handelt. Im Gegensatz dazu operieren die meisten gängigen anderen Gedankenexperimente um personale Identität – vor allem auch Williams' eigene –, auf die ich in Kapitel 1.2.2 noch zu sprechen kommen, mit introspektiven Identitätsurteilen; sie laden uns also dazu ein, die erstpersionliche Perspektive einzunehmen und dadurch einen fundamental anderen Zugang zu erhalten. Williams begründet die Verwendung der drittpersonlichen Perspektive bezogen auf Identitätsurteile mit der These, dass Fragen nach personaler Identität sich aus erstpersionlicher Perspektive in Bezug auf Erinnerungen gar nicht erst stellen. Erinnerungen als Selbsttest taugen deswegen nicht um Identitätsurteile zu fällen, weil man sich nicht daran erinnern kann *zugleich* sowohl eine Person  $P_1$  und eine andere Person  $P_2$  gewe-

---

56 Williams (1973): S. 10.

sen zu sein; man insofern gar nicht daran zweifeln kann, wer man ist.<sup>57</sup> Dass solche Fälle in Symptomen psychischer Erkrankungen, wie z. B. bei dissoziativen Persönlichkeitsstörungen *de facto* auftreten und sodann ein empirisches Faktum darstellen, berücksichtigt Williams nicht.<sup>58</sup>

Williams' Argumentation scheint an diesem Punkt mindestens ungenau zu sein, wenn man ihm keine manipulativen Absichten unterstellen will. Denn, wie wir sehen werden, wechselt Williams zwischen den Perspektiven gerade so, wie es den Intuitionen, die er mobilisieren will, am besten in die Karten spielt.

### 1.2.2 Eineindeutigkeitskriterium

Physische Kontinuität ist nur als raumzeitliche Kontinuität kohärent explizierbar. In seinem Aufsatz *Bodily Continuity and Personal Identity*<sup>59</sup> weist Williams darauf hin, dass es durch raumzeitliche Kontinuität des Körpers möglich ist, im gedankenexperimentellen Fall einer physischen Aufspaltung, den genauen Zeitpunkt dieser Aufspaltung zu identifizieren und somit festzulegen, wann die *Ausgangsperson* aufhört zu existieren. Im imaginierten Fall einer amöbenhaften Aufspaltung des menschlichen Körpers wäre es ebenso arbiträr zu behaupten, nur eine der beiden entstehenden Entitäten sei identisch mit der Ausgangsentität, wie zu behaupten, eine der beiden sei es nicht. Folglich scheint die beste Beschreibung in solch einem Fall zu sein, festzustellen, dass die Ausgangsentität schlichtweg aufgehört hat zu existieren. Dieser Fall ist weniger ein Problem für das Körperkriterium (denn es lässt sich anhand der raumzeitlichen Kontinuität eindeutig bestimmen, wann die Identitätsrelation zu greifen aufhört) als eine Möglichkeit, daraus ein Prinzip abzuleiten, das jedes Identitätskriterium notwendig erfüllen muss um plausibel zu sein. Um als Kriterium zur Bestimmung personaler Identität zu dienen, muss gewährleistet sein, dass die betreffende Relation *eineindeutig* ist, das bedeutet:

The principle of my argument is, very roughly put, that identity is a one-one relation, and that no principle can be a criterion of identity for things of type *T* if it relies only on what is logically a one-many or many-many relation between things of type *T*. [...] This principle states a necessary condition of anything's serving as a criterion of identity. It clearly does not state a sufficient condition; still less does it state a sufficient condition of anything's

<sup>57</sup> Vgl. ebd.: S. 13 f.

<sup>58</sup> Eine philosophische Beschäftigung mit der Frage multipler Persönlichkeiten und personaler Identität hat Logi Gunnarsson (2010) vorgelegt.

<sup>59</sup> Williams (1973): S. 19-25.



being, for a given type of thing *T*, a philosophically satisfactory criterion of identity for *Ts*. In particular [...] no principle *P* will be a philosophically satisfactory criterion of identity for *Ts* if the only thing that saves *P* from admitting many-one relations among *Ts* is a quite arbitrary provision.<sup>60</sup>

Die unserem Verständnis von Identität zugrundeliegende logische Struktur als einer eineindeutigen Relation ist es also, die es schon *a priori* ausschließt, dass eine Person mit mehr als einer Person identisch sein kann. Man kann Williams erste Anforderung die jedes Identitätskriterium erfüllen muss daher als *intrinsische Bedingung* bezeichnen:

Ob eine zukünftige Person A mit einer Person B identisch ist, kann und darf nur von intrinsischen Eigenschaften der Relation zwischen A und B abhängen; muss also unabhängig von Relationen zu anderen Personen sein.<sup>61</sup>

Ist das Eineindeutigkeitskriterium in Form der intrinsischen Bedingung nicht erfüllt, dann handelt es sich nicht um eine Identitätsrelation, sondern bestenfalls um eine Gleichheitsrelation, mit der feststellbar wäre, ob zwei Entitäten in ihren Prädikaten qualitativ übereinstimmen. Auf diesem Weg lassen sich Entitäten zwar *individuieren*, aber nicht *identifizieren*.

Das Erinnerungskriterium ist, wie Williams mit seinem Gedankenexperiment von Charles und Guy Fawkes zeigen will, offenbar keine logische Eineindeutigkeitsrelation und kann daher nicht als hinreichende Bedingung für diachrone personale Identität gelten.<sup>62</sup> Williams argumentiert aus diesem Grund für ein, durch raumzeitliche Kontinuität des Körpers bestimmtes, notwendiges Identitätskriterium, welches die intrinsische Bedingung des Eineindeutigkeitsprinzips erfüllt. Auf diesem Weg entgeht Williams dem Verdopplungseinwand, denn wenn der historische Verlauf einer Person (wenn zugestanden wird, dass dieser durch die raumzeitliche Kontinuität des Körpers zuverlässig bestimmbar ist) nachgezeichnet wird, dann würden Fälle der Verdopplung unweigerlich ans Licht kommen. Daraus ergibt sich der Unterschied zwischen Identität und genauer Übereinstimmung; denn im Verdopplungsfall kann aufgrund der Verletzung der intrinsischen Bedingung, wie Williams Argument zeigt, nur von genauer Übereinstimmung, also von der Gleichheit der gesamten Prädikate, nicht

---

<sup>60</sup> Ebd.: S. 21.

<sup>61</sup> Diese Idee wird auch als *Nur-X-und-Y-Prinzip* bezeichnet. Vgl. Quante (2007): S. 119.

<sup>62</sup> Damit ist allerdings nicht ausgeschlossen, dass eine noch näher zu bestimmende Form psychologischer Kontinuität eine – wenn auch nicht hinreichende – so doch notwendige Persistenzbedingung für Personen ist. Hierauf gehe ich in allen folgenden Kapiteln dieser Arbeit auf unterschiedliche Weise ein.

aber von Identität, also von der individuellen Selbigkeit der Person, gesprochen werden.

### 1.2.3 Nicht-Trivialitätsbedingung

Um sein, auf raumzeitliche Kontinuität basierendes, Körperkriterium weiter zu konkretisieren und gegen oft erhobene Einwände zu verteidigen, bemüht Williams in seinem prominenten Aufsatz *The Self and the Future*<sup>63</sup> zwei ergänzende Gedankenexperimente. Die beiden folgenden Szenarien beruhen auf der Überlegung, dass Identitätsrelationen sich daran bemessen lassen, für welche zukünftige Person wir uns aus rationalen Gründen sorgen; d. h. welche freud- und sorgenvollen zukünftigen Erfahrungen wir gedanklich antizipieren und uns selbst zuschreiben.

(I) *Körpertausch*. Von zwei Personen A und B werden alle Informationen aus ihren Gehirnen entnommen (d. h. nicht nur Erinnerungen, sondern auch Charaktereigenschaften, Wünsche, Präferenzen und dergleichen mehr), in einer Maschine gespeichert und anschließend in das jeweils andere Gehirn übertragen, wobei die ursprünglichen Informationen durch den Übertragungsprozess gleichsam überschrieben werden. Die daraus entstandenen Personen bezeichnet Williams (um eine implizite Antwort auf die durch das Gedankenexperiment aufgeworfene Frage zu vermeiden) als A-Körper-Person und B-Körper-Person. Jemand, der nichts von dem Versuch weiß, würde rein äußerlich die A-Körper-Person natürlicherweise für Person A halten und die B-Körper-Person entsprechend für Person B. Um den Fokus darauf zu lenken, worauf es uns bei der Antizipation zukünftiger Weltzustände ankommt, wenn wir über unsere Persistenz nachdenken, wird, bevor der Informationsaustausch stattfindet, beiden Probanden eine den Zustand nach dem Versuch betreffende Entscheidung abverlangt. Eine der beiden resultierenden Personen wird nach dem Versuch 100 000 Dollar erhalten, während die andere gefoltert werden wird. Nun gilt es für beide Versuchsteilnehmer aus möglichst egoistischen Motiven zu entscheiden, welcher der resultierenden Personen die jeweilige Behandlung zukommen soll. Welche Deliberationen spielen in einem solchen Szenario die entscheidende Rolle und können Auskunft über Identitätsurteile geben? Es spricht viel dafür, dass A sich rationaler Weise dafür entscheiden wird, dass die B-Körper-Person die angenehme und die A-Körper-Person die unangenehme Behandlung erhal-

---

<sup>63</sup> Williams (1973): S. 46-63.

ten soll. B wird sich vermutlich entsprechend umgekehrt entscheiden. Eine derartige Präferenz der Versuchsteilnehmer spräche also dafür, bei dem Versuch davon auszugehen, dass lediglich ein *Körpertausch* stattgefunden hat; unsere Identität aber den mentalen Prädikaten anhängt und diese – in einem substanzdualistischen Sinn – tatsächlich von unserem Körper verschieden sind. Das Resultat wäre folglich, dass A jetzt die B-Körper-Person ist und vice versa. Dieses Argument spricht zunächst offenkundig dafür, dass eine Person sich in Sorge um ihre Zukunft nicht notwendigerweise um die Zukunft ihres Körpers sorgt. Williams erreicht also mit dieser Beschreibung des Szenarios vorerst das Gegenteil von dem, was er intendiert, nämlich die Kontinuität des Körpers als notwendige Bedingung für diachrone personale Identität zu implementieren.

Um das Ruder für das Körperkriterium rumzureißen konstruiert Williams ein formell modifiziertes, zweites Gedankenexperiment, das scheinbar auf den gleichen Annahmen wie das erste Gedankenexperiment beruht, jedoch genau auf die entgegengesetzte Konklusion hinausläuft.

(II) *Zukünftiger physischer Schmerz*. Jemand teilt mir<sup>64</sup> mit, dass ich morgen gefoltert werde, macht allerdings noch einige Ergänzungen: (a) fügt er hinzu, dass ich mich zum gegebenen Zeitpunkt nicht mehr daran erinnern werde, dass mir die Folterung zuvor angedroht wurde. (b) Werde ich, wenn der Augenblick der Folterung kommt, keine meiner aktuellen Erinnerungen mehr haben. (c) Werde ich im Augenblick der Folterung anstelle meiner alten Erinnerungen davon gänzlich verschiedene, neue Erinnerungen haben. (d) Die Eindrücke meiner Vergangenheit, mit denen ich kurz vor der Folterung versehen werde, entsprechen genau der Vergangenheit einer anderen, jetzt lebenden Person und werden von dessen Gehirn in mein Gehirn übertragen. Habe ich durch diese Ergänzungen weniger Grund mich vor den bevorstehenden Schmerzen zu fürchten? Scheinbar führt keiner der beschriebenen Schritte dazu, dass ich mich weniger vor der bevorstehenden Folter fürchten muss, und zwar nicht deshalb, weil ich nicht weiß, was geschehen wird, sondern im Gegenteil: weil ich in entscheidender Hinsicht *genau* weiß, was geschehen wird. Wenngleich man intuitiv die bevorstehende Folter fürchten würde, ist die Frage, ob diese Furcht rational begründbar ist. Die Crux besteht m. E. darin, ob es nach (b) oder spätestens nach (c) tatsächlich noch *ich* sein werde, der gefoltert werden wird. Das zweite Szenario unterscheidet sich allerdings – wie Williams selbst einräumt – in zwei wichtigen Faktoren vom ersten: (1) die Folterung wird durchweg so dargestellt, als würde sie (einem in psychologischer Hinsicht sehr veränderten) *mir* wider-

---

<sup>64</sup> An dieser Stelle wechselt Williams von der dritt- zur erstpersönlichen Perspektive, wenn er den Leser durch sein Gedankenexperiment führt.

fahren. Dieser Annahme liegt die für Williams' Argumentation bedeutsame Hypothese zugrunde, dass bevorstehender physischer Schmerz durch keinen zukünftigen psychischen Zustand<sup>65</sup> ausgeschlossen werden kann und eventuelle Eindrücke meiner Vergangenheit keine Wirkung darauf haben, ob ich gegenwärtigen Schmerz empfinden werde oder nicht.<sup>66</sup> (2) Es wird keine andere Person erwähnt, die, wie im ersten Szenario, mit den ehemals mir zugehörigen Erinnerungen ausgestattet sein wird. Verfolgt man das Szenario wie beschrieben, dann erscheint es allerdings auch als irrelevant (oder zumindest als vergleichsweise trivial), was mit einer anderen Person geschieht. Williams meint, dass ich mich nach wie vor darum sorgen muss, was mit meinem Körper geschehen wird und dass ein *triviales Ereignis*, nämlich Dinge, die in der Zwischenzeit einer anderen Person (die ehemals mir zugehörige Erinnerungen hat) geschehen, mir keinen Anlass dazu geben kann, mich weniger vor den bevorstehenden Ereignissen zu fürchten. Daraus lässt sich eine, in Williams' Text zwar nicht explizit formulierte, aber implizit vorausgesetzte Anforderung<sup>67</sup> ableiten, die jedes Identitätskriterium erfüllen muss. Ich nenne sie die *Nicht-Trivialitätsbedingung*:

Weil diachrone personale Identität in der Sorge um zukünftige Zustände von entscheidender Bedeutung ist, kann das Bestehen der Identitätsrelation zwischen A und B nicht von trivialen Faktoren abhängen.<sup>68</sup>

Williams hält das zweite Gedankenexperiment und die darin enthaltenen Identitätsimplikationen, die sich auf die Annahme stützen, dass bevorstehender physischer Schmerz durch keinen zukünftigen (wenn auch noch so deutlich veränderten) psychischen Zustand ausgeschlossen werden kann, für überzeugender, als das aus dem ersten Argument ableitbare psychologische Kriterium personaler Identität. Aus diesem Grund sieht Williams das Kriterium der raumzeitlichen Kontinuität des Körpers gestärkt.

Kann Williams' Argumentation überzeugen? Die von Williams gewählte Beschreibung des ersten Szenarios, das in der drittpersönlichen Perspektive (Person A und B) formuliert ist und die des zweiten Szenarios, welches in der erst-

<sup>65</sup> Ausgenommen natürlich Zustände wie Bewusstlosigkeit.

<sup>66</sup> John Perry wendet ein: „It's a little hard to get a grip on how this principle is supposed to work, since it seems that fear can extend to any future pain whatsoever, no matter whose it is, so long as the fearful person believes it will be his pain.“ Perry (2008): S. 341.

<sup>67</sup> Vgl. Williams (1973): S. 53 ff.

<sup>68</sup> Warum keine plausible Identitätstheorie die beiden geforderten Bedingungen erfüllen kann, werde ich in Kapitel 2 anhand von Parfits Kritik an Williams verdeutlichen. Vgl. Parfit (1984): S. 267 ff.

persönlichen Perspektive formuliert ist, ruft offenbar unterschiedliche Intuitionen hervor. Es erscheint plausibel in (II) gute Gründe dafür zu haben, sich vor bevorstehendem Schmerz zu fürchten. Wie zuvor erwähnt, bezweckt Williams mit dem Perspektivenwechsel unterschiedliche Intuitionen zu mobilisieren. Williams intendiert in diesem Fall die üblichen Lesarten physischer und psychologischer Kriterien personaler Identität ins Gegenteil zu verkehren: während Gedankenexperimente aus Sicht der Dritten-Person-Perspektive naheliegender Weise Körperkriterien stark machen und Gedankenexperimente aus Sicht der Ersten-Person-Perspektive umgekehrt psychologische Kriterien unterstützen, operieren Williams' Szenarien in genau entgegengesetzter Richtung. Ob dies in gewünschter Weise erfolgreich ist, bleibt allerdings fraglich. Im ersten Szenario ist man (obwohl aus drittpersönlicher Perspektive formuliert) dennoch geneigt bei einer Entscheidung die Perspektive einzunehmen, aus der sich die betreffende Person *selbst* entscheiden würde, also aus dessen erstpersönlicher Perspektive. Zudem widerspricht die gewünschte Konklusion der von Williams zuvor selbst etablierten These, dass sich Identitätsfragen aus erstpersönlicher Perspektive gar nicht erst stellen. Zugestanden werden sollte allerdings, dass sich Identitätsfragen nicht völlig ohne Rekurs auf körperliche Kriterien plausibel entscheiden lassen. Dies wirft die im Folgenden zu behandelnde Frage auf, ob Personen dann nicht sogar in essentieller Weise Körper sind.

#### 1.2.4 Sind Personen Körper?

Wie die vorangegangene Diskussion zeigt, beruht Williams' Verteidigung des Körperkriteriums auf der materialistischen Annahme, dass Personen in fundamentaler Weise materielle Körper sind. Williams ist der Ansicht, dass Entitäten, die mentale Zustände *haben* physischer Natur sein *müssen*. Wäre dies nicht der Fall, dann wäre das Körperkriterium nur eine weitere, apodiktisch substanzdualistische Theorie, die nichts Neues zur Diskussion beitragen könnte.

In seinem Aufsatz *Are Persons Bodies?*<sup>69</sup> greift Williams vier Einwände, die gegen seine Position hervorgebracht wurden, auf und versucht sie zu entschärfen.

In Opposition zu einem Verständnis des Personenbegriffes, das nicht in interdependenter Weise mit dem Haben eines Körpers verbunden ist, macht Williams darauf aufmerksam, dass Personen, verstanden als *körperlose* Entitäten, denen bestimmte mentale Zustände wie Bewusstsein exklusiv zugeschrieben

---

<sup>69</sup> Williams (1973): S. 64-81.

werden, auf eine – so möchte man meinen – obsoletere substanzdualistische Trennung hinauslaufen.<sup>70</sup>

The neglect of the continuity of our ascriptions of predicates to human beings and other animals is bound to produce an artificial (and highly Cartesian) dichotomy between persons and everything else.<sup>71</sup>

Stattdessen schlägt Williams einen Begriff der Person vor, dessen Denotat ein körperliches Fundament darstellt, das in der Lage ist mentale Prädikate hervorzubringen, ohne von ihnen verschieden zu sein.<sup>72</sup>

For now we can say, quite simply, that while many material bodies do not, and no doubt cannot think (etc.) others (very complex ones) can, and a person is such a body. We shall then have reached a third corner of a triangle with Descartes and Strawson: saying neither that a person is a mind who has a body, nor yet that he is an unanalyzable subject of mind-predicates and body-predicates; but that he is a material body which thinks (etc.).<sup>73</sup>

*Einwand (1): Man kann sich entkörperlichte Personen vorstellen.*

Williams bestreitet nicht die grundsätzliche Möglichkeit der Existenz solcher entkörperlichter Personen, weist aber auf die problematischen Implikationen einer solchen Annahme hin. Angenommen, es existiert eine Person, die früher einen Körper hatte und später ohne Körper ist. Wie könnte ein solches Szenario aussehen? Williams' Ansicht nach kann man eine solche Vorstellung nur dann zulassen, wenn man ein cartesianisches, substanzdualistisches Personenverständnis zugrunde legt. Diese cartesianische Auffassung einer entkörperlichten Person zeigt dann allerdings nicht nur, dass Personen nicht notwendig physikalische Prädikate aufweisen, sondern mehr noch, nämlich dass sie notwendig *keine* derartigen Prädikate aufweisen. Folglich würden auch Personen die mit einem Körper verbunden sind, keine physikalischen Attribute aufweisen, son-

<sup>70</sup> An dieser Stelle wird die Nähe zur biologisch-animalistischen Position Olsons deutlich, die ich in Kapitel 1.3 dieser Arbeit analysiere. Auf die Klärung der Frage, inwieweit ein Personenbegriff der Identitätsfragen der *wirklichen* Welt beantwortbar machen will, notwendig mit dem Haben eines Körpers verbunden sein muss, gehe ich in Kapitel 3 dieser Arbeit ein.

<sup>71</sup> Ebd.: S. 66. Williams wendet sich hier vor allem gegen das von Peter Strawson in *Individuals* vorgelegte Konzept von Personen. Vgl. Strawson (1959).

<sup>72</sup> Wie Lynne Baker diese materialistische Position zu einer Konstitutionstheorie weiterzuentwickeln versucht, in der sie auf die Konklusion hinaus will, dass wir zwar von Körpern konstituiert sind, aber dennoch ontologisch von ihnen verschieden sind, bespreche ich in Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

<sup>73</sup> Williams (1973): S. 70.

dern eine Art immaterialistisches, cartesianisches Ego sein, das sich zeitweise in einem Körper befindet. Diese nicht-reduktionistische Auffassung ist jedoch aus offenkundigen Gründen abzulehnen, so Williams.<sup>74</sup>

In gewisser Weise ist das Heranziehen von entkörperlichten Personen als Einwand gegen Williams' Körperkriterium irreführend. Denn es handelt sich weniger um einen Einwand, der die Kohärenz des Körperkriteriums infrage stellt, als mehr um eine eigenständige Theorie, die mit gänzlich anderen metaphysischen Annahmen operiert.

*Einwand (2): »X« als Bezeichnung einer Person und die Bezeichnung »X's Körper« sind nicht beliebig austauschbar.*

Man kann diese beiden referentiellen Ausdrücke in Sätzen demnach nicht *ad libitum* vertauschen, ohne den Wahrheitswert der Sätze zu verändern. Ein recht simples Argument für die Schlussfolgerung, dass es sich bei den beiden Bezeichnungen nicht um dieselbe Sache handelt, beruht darauf, dass man »X's Körper« im Kontext von »X's Körper« nicht für »X« einsetzen kann. Dieser Einwand basiert auf sprachlichen Konventionen, die vor allem unsere alltags-sprachliche Verwendung der Ausdrücke Körper und Person prägen. Um bei Williams' Beispiel zu bleiben, meinen wir sicherlich nicht genau dasselbe, wenn wir entweder sagen: »Ich liebe diesen Körper«, oder: »Ich liebe diese Person«. Dieser Einwand zeigt allerdings noch nicht, dass Körper keine mentalen Eigenschaften haben können, nur weil unsere sprachlichen Konventionen solche Konstruktionen üblicherweise nicht vorsehen.

Ein aristotelischer Einwand, der in dieselbe Richtung zielt, besagt, dass »X« zu existieren aufhört, wenn er stirbt, sein Körper jedoch nicht. Dieser Punkt führt allerdings auch nicht weiter, denn streng aufgefasst, führt diese These zu der Schlussfolgerung, dass der Ausdruck *lebende Person* ein Pleonasmus und der Ausdruck *tote Person* eine Kontradiktion ist.<sup>75</sup>

*Einwand (3): Wenn Personen materielle Körper sind, dann sind alle Eigenschaften von Personen materielle Eigenschaften; dies ist jedoch falsch.*

Dieser Einwand zielt genau auf die von Williams vorgelegte These ab, dass Körper mentale Eigenschaften haben. Genau betrachtet verbirgt sich in dem Einwand allerdings ein *circulus in demonstrando*, denn wenn man fragt: was sind

---

74 Vgl. ebd.: S. 72 f.

75 Vgl. ebd.: S. 74.

materielle Eigenschaften? und diese schlichtweg als Eigenschaften materieller Körper definiert werden, dann „[...] painlessly follows from the thesis that psychological properties are included among material ones.“<sup>76</sup> Wenn materielle Eigenschaften jedoch so definiert werden, dass psychologische Prädikate von vornherein ausgeschlossen sind, dann wird die Frage offenbar vorentschieden.

*Einwand (4): Die Identität von Personen ist nicht gleichzusetzen mit der Identität von Körpern.*<sup>77</sup>

Dieser Einwand ist ernst zu nehmen, denn er trifft das Problem im Kern. Wenn Personen in fundamentaler Weise Körper sind, dann müssen für Personen *ipso facto* dieselben Persistenzbedingungen gelten, die auch für Körper gelten. Aber ist dies der Fall? Williams bezieht sich hier auf ein Gedankenexperiment von Sydney Shoemaker, welches, ähnlich wie eines seiner eigenen, den Fall beschreibt, in dem zwei Personen ihr Gehirn entnommen wird und im Körper der jeweils anderen wiedereingesetzt wird.<sup>78</sup> Dem Verdopplungseinwand wird in diesem Fall offensichtlich aus dem Weg gegangen, da es weiterhin nur eine Person mit den Identitätsmerkmalen der Ausgangsperson gibt. Eine naheliegende Beschreibung ist es, diesen Fall als einen Körpertausch zu betrachten. Das diesem Gedankenexperiment zugrundeliegende Identitätsprinzip lautet dann wie folgt: A und B sind genau dann ein und dieselbe Person, wenn B deshalb dieselben Charaktereigenschaften und Erinnerungen besitzt wie A, weil der Körper von B dasselbe Gehirn enthält wie zuvor der Körper von A. Daraus folgt dann, dass Personen keine Körper sind, weil die Identität von Personen nicht mit der Identität von Körpern zusammenfällt. Ein Problem, was Williams sich aus diesem Beispiel ergeben sieht, ist es, klarzumachen, in welchem Sinn die Zuschreibung körperlicher Eigenschaften zu Personen nicht umgekehrt eine Zuschreibung mentaler Eigenschaften zu Körpern ist.

Accepting the Shoemaker case will at any rate leave us with a job still to do, namely to make clear how the ascription of bodily properties to persons is not a ascription of any-

---

**76** Ebd.

**77** In diesem Einwand wird das Problem unterschiedlicher Persistenzbedingungen von Personen und Körpern, bzw. Organismen erstmals aufgeworfen, das in der Auseinandersetzung mit Olsons animalistischer Theorie noch eine wichtige Rolle spielen wird. Siehe hierzu Kapitel 1.3. In Kapitel 1.4 dieser Arbeit wird die Schlussfolgerung vertreten, dass es aufgrund der verschiedenen Persistenzbedingungen keine metaphysisch konsistente Identitätstheorie geben kann, die darauf angewiesen ist, Kriterien beider Persistenzbedingungen miteinander in Einklang zu bringen.

**78** Vgl. Shoemaker (2008).



thing to bodies, a problem which, in criticizing the (admittedly very strong) version of such a divergence advanced by Strawson, we found to have its difficulties.<sup>79</sup>

Williams versucht den von Shoemaker beschriebenen Fall zu entkräften, indem er auf die theoretische Möglichkeit hinweist, dass wenn Informationen per Gehirnverpflanzung gleichsam direkt übertragen werden könnten, es dann auch möglich sein müsste, sie via Zwischenspeicherung in einem Gerät zu übertragen und sie somit nicht an das Gehirn gebunden sind. Da in Shoemakers Fall die Erinnerungen und Charaktermerkmale entscheidend für die Frage der personalen Identität sind und die Relevanz des Gehirns sich nur aus der Trägerschaft dieser Informationen ergibt, sieht Williams in dieser Modifikation ein Problem für Shoemakers Argument.<sup>80</sup> Dies ist dann genau der hypothetische Fall, den Williams in *The Self and the Future* beschreibt und, wie wir dort gesehen haben, ist er dem Verdopplungseinwand ausgesetzt.

### 1.2.5 Zusammenfassung

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Williams die Identität des Körpers als eine notwendige (wenn auch nicht hinreichende) Bedingung für diachrone personale Identität voraussetzt. Damit schließt Williams das Überleben einer Person außerhalb ihres Körpers kategorisch aus. Er argumentiert ferner dafür, dass die vielfach vorgeschlagenen Kriterien der Erinnerung und auch die des Selbstbewusstseins kein Kriterium für die Identität einer Person sein können, weil sie von einem *objektiven Standpunkt* aus (also von einem Standpunkt außerhalb der Person selbst) nicht beobachtbar sind. Aus der Beobachterperspektive können wir also ein Identitätsurteil anhand von psychologischen Kriterien gar nicht fällen. Von einem *subjektiven Standpunkt* aus (also aus introspektiv erstpersönlicher Perspektive) stellt sich jedoch laut Williams die Identitätsfrage gar nicht erst. Um Personen zu identifizieren, schauen wir auf deren Handlungen und Lebensereignisse; diese können wir einer Person aber nicht zuordnen, ohne sie zuvor anhand ihres Körpers identifiziert zu haben.

Williams' Argumentation kann dennoch als metaphysisches Kriterium personaler Identität nicht überzeugen; zu erheblich sind die Unterschiede der Persistenzbedingungen von Körpern und Personen. Die Argumentation macht jedoch in einem ersten Schritt deutlich, dass körperliche Kriterien bei der Betrachtung diachroner Personenidentität in der Lebenswelt nicht völlig disquali-

---

<sup>79</sup> Williams (1973): S. 79.

<sup>80</sup> Vgl. Perry (2008): S. 329.

fiziert werden dürfen. Es lässt sich aus Williams' Theorie in einem ersten Schritt herauspräparieren, dass unser Personsein, das die Grundlage für Fragen diachroner personaler Identität bilden sollte, notwendig mit unserer materiellen Konstitution verzahnt ist.

Anderer Auffassung ist Eric Olson, der dafür argumentiert, dass psychologische Modalitäten bei der Betrachtung diachroner personaler Identität keine Rolle spielen. Ob die Idee, personale Identität ohne Rekurs auf psychologische Merkmale zu analysieren, fruchtbar ist, wird im folgenden Kapitel zu klären sein.

### 1.3 Biologisch-animalistische Identität: Eric Olson

»Human animals don't persist by virtue of psychological continuity. If your animal body counts as a person, it follows that some people don't persist by virtue of psychological continuity.«<sup>81</sup>

Die vorangegangene Diskussion des klassischen Körperkriteriums von Bernard Williams hat einige Defizite dieses Antwortversuches auf die Frage nach diachroner personaler Identität offengelegt. Eric Olsons radikaler Animalismus<sup>82</sup> kann als Weiterentwicklungsversuch des klassischen Körperkriteriums interpretiert werden, auch wenn er sich selbst vehement gegen diese These stemmt. Indem er das, was unsere Existenz als Menschen fundamental bestimmt als biologischen Organismus definiert, dessen Persistenz unabhängig von psychologischen Merkmalen, allein an die biologischen Persistenzbedingungen des Organismus geknüpft ist, setzt Olson seinen Animalismus in Opposition zu psychologischen Identitätskriterien. Man kämpft zusammen mit Körperkriterien gleichsam gegen denselben Feind, obgleich der Schulterschluss ausbleibt.

Auf den ersten Blick erscheint die These, dass wir menschliche Tiere, also persistierende Organismen sind, intuitiv einleuchtend, offenkundig und daher attraktiv. Im folgenden Kapitel gilt es zu prüfen, was Olson überhaupt genau damit meint, wenn er sagt, dass wir *Human Animals* sind, und ob die Persistenzbedingungen, die für ebendiese gelten, tatsächlich auch für *uns* als über die Zeit persistierende Personen einschlägig sind. Und mehr noch: es gilt zu ergründen, ob Olsons intendierte Konklusion überzeugen kann, dass es uns

---

<sup>81</sup> Olson (2007): S. 21.

<sup>82</sup> Ausformuliert in seinen Monographien *The Human Animal*, Olson (1997) und *What Are We?* Olson (2007). Andere Verfechter des Animalismus sind: Snowdon (1990a) und van Inwagen (1990).

in fundamentaler Weise darauf ankommen sollte, nicht dass unsere mentalen Eigenschaften fortbestehen, sondern dass ausschließlich die Persistenz des Organismus zählt.

Die ontologische Frage, die sich hinter einer Antwort auf die Frage nach den Kriterien diachroner personaler Identität verbirgt, ist also die Frage danach, was unsere Existenz in fundamentaler Weise bestimmt. Mit anderen Worten: welche basalen Eigenschaften konstituieren unsere menschliche Existenz in synchroner Hinsicht und bilden somit die Grundlage für Kriterien diachroner personaler Identität. Oder: wer oder was sind wir *eigentlich*?<sup>83</sup> Olsons biologische Antwort darauf gilt es im Folgenden kritisch zu prüfen.

Olson subsumiert unter – wie er es nennt – der *Standard View of Personal Identity*, all diejenigen Theorien, die nach folgendem Muster funktionieren:

Necessarily, for any times  $t$  and  $t^*$ , and for any  $x$  that is a person at  $t$  and any  $y$  that exists at  $t^*$ ,  $x = y$  if and only if  $x$ ,  $y$ ,  $t$  and  $t^*$  stand in some psychological relation  $R$ .

[...]

Necessarily, for any  $x$  that is a person at  $t$  and any  $y$  that exists at  $t^*$ ,  $x = y$  if and only if  $x$  is at  $t$  psychologically continuous with  $y$  as she is at  $t^*$ , and every time between  $t$  and  $t^*$  exactly one thing is then psychologically continuous with  $y$  as she is at  $t^*$ , and exactly one thing is then psychologically continuous with  $x$  as she is at  $t$ .<sup>84</sup>

Welche Form und welchen Ursprung diese psychologische Kontinuität haben muss, ist sehr unterschiedlich ausbuchstabiert worden. Die Differenzen innerhalb des Lagers psychologischer Identitätstheorien<sup>85</sup> spielen für Olson allerdings keine allzu große Rolle, weil er die Idee personale Identität an psychologische Kontinuität zu binden für grundsätzlich fehlgeleitet hält. Das macht Eric Olson zu einem der vehementesten Kritiker dieses Ansatzes. Er ist nicht nur der Ansicht, dass psychologische Kriterien weder hinreichend noch notwendig zur Bestimmung diachroner personaler Identität sind, sondern er hält sie für gänzlich irrelevant.

My question is one that has received a great deal less attention: whether psychological considerations are at all relevant to *our persistence*. I shall argue that they are not: no sort

---

**83** Darauf spielt der Titel Olsons aktueller Monographie an, wenn er fragt: *What Are We?*, Olson (2007). Um linguistischen Spitzfindigkeiten aus dem Weg zu gehen und sicherzustellen, dass es sich bei der Untersuchung um eine metaphysische und keine sprachphilosophische Untersuchung handelt, merkt Olson an, man könne die Frage auch dergestalt umformulieren: „What sort of beings think our thoughts and perform our actions?“ Olson (2007): S. 13.

**84** Olson (1997): S. 22.

**85** Auf verschiedene Ausformulierungen psychologischer Identitätskriterien gehe ich in Kapitel 2.1 und 2.2 dieser Arbeit ein.

of psychological continuity, with or without further physical qualifications, is either necessary or sufficient for us to persist through time.<sup>86</sup>

Die ontologische Frage danach, wer wir sind, wird nach Olson durch keine Theorie psychologischer Kontinuität beantwortet. Auch nicht durch diejenige Theorie, auf die sich die meisten Philosophen einigen können; ich nenne sie die *konservative Konsenstheorie*: „[...] let us say that our identity over time consists in nonbranching, continuously physically realized psychological continuity.“<sup>87</sup> Keine solche Theorie expliziert eindeutig wer wir sind. Obgleich sich Implikationen daraus ableiten lassen, wie etwa, dass wir keine immateriellen Substanzen sind und auch keine Organismen; jedenfalls nicht in fundamentaler Weise unserer Existenz. Olson geht noch einen Schritt weiter. Bestenfalls, so Olson, liefert die konservative Konsenstheorie ein fragmentarisches Bild davon, wer wir sind, lässt aber zugleich Alternativen offen. Olsons Punkt ist hier, dass selbst, wenn wir unsere Persistenzbedingungen kennen würden, dann würde uns dieses Kenntnis dennoch keine eindeutige Antwort auf die Frage nach unserer metaphysischen Beschaffenheit geben.

Der Umstand, dass so gut wie keine der viel diskutierten Theorien personaler Identität sich in dem Punkt unsere metaphysische Beschaffenheit zu erklären festlegt, oder überhaupt dazu eine Stellung bezieht, wird von Olson zurecht kritisiert.<sup>88</sup> Nun könnte man argumentieren, dass die Frage nach unserer metaphysischen Beschaffenheit eine gänzlich andere ist, als die nach unseren Persistenzbedingungen. Warum also ist es für eine Theorie personaler Identität wichtig, eine metaphysische Grundannahme davon zu haben, wer wir sind?

In particular, accounts of what it takes for us to persist may have troublesome implications for what we are. Those who ignore our metaphysical nature may end up with a view of our identity over time that seems attractive in itself but is incompatible with any plausible account of what we are.<sup>89</sup>

Um diesen Mangel zu beheben, formuliert Olson zunächst seine metaphysische Grundannahme davon, wer wir sind, um daraus in einem nächsten Schritt

---

**86** Ebd.: S. 4. Meine Hervorhebung. Was genau unter *our persistence* zu verstehen ist, wird hier noch nicht expliziert, scheint aber von entscheidender Bedeutung zu sein.

**87** Olson (2007): S. 17. Ich nenne diese Theorie deswegen konservativ, weil der Punkt des kontinuierlich physischen Ursprungs, der hier für psychologische Kontinuität gefordert wird, eine im Vergleich zu liberalen Theorien, die keinen solchen Ursprung verlangen, recht strenge Forderung ist.

**88** Olson nennt hier prominent: Grice, Perry, Nozick, Parfit, Unger, Garret und McMahan.

**89** Ebd.: S. 19.

Persistenzbedingungen abzuleiten. Diese metaphysische Grundannahme ist in einem strikt biologischen Verständnis menschlicher Existenz begründet; dem ontologischen Materialismus: „[we] are material objects, made up entirely of physical particles.“<sup>90</sup> Offensichtlich kommt Olsons Projekt, eine biologische Sichtweise personaler Identität zu etablieren und damit einhergehend psychologische Kriterien personaler Identität zu diskreditieren, nicht ohne diese Prämisse aus. Gleichwohl gesteht Olson ein, dass er den rein materialistischen Ursprung menschlicher Existenz zwar nicht für bewiesen hält, ihn aber notwendig voraussetzen muss, um sein Projekt aufrechterhalten zu können. Kritik an dieser materialistischen Annahme, die sich auf empirisch überprüfbare Resultate der Biologie, Physiologie und der Neurowissenschaften gründet, lasse ich an dieser Stelle bewusst außen vor. Meine Anmerkungen und Einwände rekurrieren demnach nicht auf die prinzipielle Möglichkeit, dass unser Bewusstsein im Sinne einer Emergenz nicht hinreichend durch die Summe neuronaler Prozesse im Gehirn erklärt werden kann. Auch verzichte ich bewusst auf die Diskussion panpsychistischer Ansätze.<sup>91</sup> Im Rahmen dieser Untersuchung möchte ich, um des Argumentes willen, Olsons These folgen und diese kritische Stelle ausklammern. Stattdessen fokussiere ich mich zunächst auf die, für das in dieser Arbeit verfolgte Ziel einer Bestimmung epistemischer Evidenz von Personenidentität in der praktischen Wirklichkeit, relevante Frage: ist unsere Existenz wesentlich durch unser Personsein oder durch unser Menschsein bestimmt?

### 1.3.1 Sind wir wesentlich Personen oder Human Animals?

Anders formuliert: Kann man Olson folgen und unser personale Identität erklären, ohne psychologischen Merkmalen eine entscheidende Bedeutung beizumessen, unabhängig davon, welchen Ursprung sie haben, im Sinne von praktischen Überlegungen zur menschlichen Persistenz?<sup>92</sup> Wichtig in diesem Zusammenhang ist es festzuhalten, dass Olsons biologisches Kriterium deutlich von den klassisch somatischen Ansätzen zu unterscheiden ist. Olson entwickelt es in wichtigen Punkten weiter: ihm geht es nicht um die Identität des Körpers, (für ein solches Kriterium zu argumentieren erscheint – wie wir gesehen haben

---

<sup>90</sup> Olson (1997): S. 4.

<sup>91</sup> Siehe hierzu prominent: Strawson et al. (2006).

<sup>92</sup> Unter *praktischen Überlegungen menschlicher Persistenz* verstehe ich alle *realen* Situationen im Unterschied zu Szenarien kontrafaktischer Gedankenexperimente.

– ohnehin wenig erfolgversprechend), sondern um die Persistenz des Organismus. Körperkriterien lehnt Olson ab, weil er bei ihnen einen impliziten Substanzdualismus diagnostiziert<sup>93</sup> und weil er keine Möglichkeit einer konsistenten Formulierung solcher Kriterien sieht.<sup>94</sup>

Olson geht folgenden Weg: zunächst zeigt er auf, dass es einen essentiellen Unterschied zwischen den Persistenzbedingungen des *Human Animal* und denen der Person gibt, um dessen zukünftige oder vergangene Existenz wir uns seiner Ansicht nach irrationaler Weise sorgen.

[...] animalism says that we are animals, not that people in general are; so it is compatible with the existence of people who are not animals (gods or angels, say) and of animals – even human animals – that are not people.<sup>95</sup>

Die These, dass wir *Tiere* sind, gleichzeitig aber auch Personen, die verschiedenen Persistenzbedingungen unterworfen sind, bedarf einiger Erklärungen. Hierzu bemüht Olson folgende Gedankenexperimente:

(1) Wenn unsere psychologischen Kapazitäten durch einen Hirnschaden zerstört werden, die Funktionen des vegetativen Nervensystems und der lebenswichtigen Organe unseren Körper aber weiterhin am Leben erhalten, dann wäre das, dem psychologischen Identitätskriterium folgend, das Ende unserer personalen Identität, das Ende unserer Existenz. Nicht aber würde dies das Ende der Existenz des *Human Animal* bedeuten: „»Your« human animal – the one you point out to when you point to yourself – continues to live and breathe; it simply loses its psychological features.“<sup>96</sup> Die Existenz des *Human Animal* kann demnach unter Umständen von der Existenz der Person divergieren; was *de facto* auch nicht selten vorkommt. Olson selbst verwendet hier nicht den Begriff *Person*, sondern benutzt Personalpronomina „your human animal; you could not be the animal“, die darauf schließen lassen, dass von zwei verschiedenen Entitäten gesprochen wird. Offenbar – und darin liegt ein wesentlicher Teil der Diskrepanz zwischen psychologischen und biologischen Identitätstheorien –

**93** Olson selbst formuliert seine Kritik an somatischen Kriterien nicht explizit als Dualismusvorwurf, kann aber in dieser Weise verstanden werden. Er bezweifelt vor allem, dass es eine plausible Möglichkeit gibt, Körperkriterien zu explizieren. Siehe hierzu: Olson (2007). Eine Analyse der Olson zugeschriebenen Dualismusvorwürfe gegen das Körperkriterium findet sich in: Meincke (2010).

**94** Siehe hierzu: Olson (2007): S. 25 ff. Olson sieht keine überzeugende Möglichkeit zu formulieren, was es in metaphysischer Hinsicht genau bedeutet zu sagen: „x ist y's Körper“.

**95** Ebd.: S. 24. Olson verwendet die Begriffe *people* und *persons* synonym.

**96** Olson (1997): S. 4.

knüpfen die meisten psychologischen Theorien unsere diachrone Existenz an den Personenstatus.<sup>97</sup> Ohne an dieser Stelle zu tief in die Diskussion darüber einzusteigen, was den Personenstatus ausmacht, besteht weitgehend Konsens darüber, dass er an bestimmte, genuin menschliche Eigenschaften wie Bewusstsein, Vernunft, Selbstbewusstsein, Kommunikation, die Fähigkeit andere Personen als solche zu erkennen,<sup>98</sup> (intentionales) Handeln, gebunden ist. Denken, Sprechen und Handeln sind demnach die zentralen Prädikate für die Explikation des Personseins.<sup>99</sup> Eine Person verfügt im Gegensatz zu einem menschlichen Organismus über eine *Erste-Person-Perspektive*,<sup>100</sup> die es ihr ermöglicht, sich metaperspektivisch auf sich selbst zu beziehen, d. h. sich selbst und andere als denkendes, sprechendes und handelndes Subjekt zu erkennen.

Mit der angesprochenen Divergenz zwischen Person und menschlichem Organismus ist eine wichtige begriffslogische Frage verbunden. Der Personenbegriff wird als ein eigenschaftsabhängiges *Phasensortal* gebraucht und nicht als eine irreversible, temporal uneingeschränkte kategoriale Einordnung des Individuums.<sup>101</sup> Der Personenbegriff wird also nicht im Sinn einer natürlichen Substanz verstanden, sondern als eine akzidentelle, nicht fundamentale ontologische Aussage.<sup>102</sup> Person ist in dieser Weise als ein in unserer sozialen Wirklichkeit verankerter Begriff zu verstehen, der notwendig mit der sozialen Situiertheit des Individuums und deren Handlungen und Interaktionen verknüpft ist, und nicht als metaphysisches Identitätskriterium. Der menschliche Organismus hingegen wird als *grundlegendes Sortal* verstanden, weswegen er sich als Kriterium numerischer Identität von Lebewesen – nicht aber als Kriterium *personaler* Identität – weitaus besser eignet. Olson versteht und expliziert den Begriff *Human Animal* jedoch als metaphysisches Kriterium.

---

**97** Auf den Personenstatus und dessen Relevanz für Konzeptionen personaler Identität in sowohl metaphysischer als auch in praktischer und epistemischer Hinsicht, gehe ich ausführlich anhand der Diskussion von Baker und Steinfath in Kapitel 3 dieser Arbeit ein und beziehend darauf, in der Formulierung eines eigenen, epistemischen, lebenspraktischen Kriterienvorschlages in Kapitel 4.

**98** Prechtl, Peter/Burkard, Franz-Peter (Hg.) (2008): S. 445. Prominent hierzu siehe: Dennett (2007a).

**99** Beiträge zur Konstitution von Identität anhand praktischer Überlegungen des Personseins finden sich in: Steinfath (2001) und Korsgaard (2009). Siehe hierzu: Kapitel 3.2 und Kapitel 3.3 dieser Arbeit.

**100** Vgl. Baker (2000). Siehe hierzu: Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

**101** Vgl. Teichert (1999): S. 271.

**102** Vgl. Schlegel (2007): S. 283.

I take it that organisms are concrete particulars. They are substances, and not events or states or aspects of something else. They persist through time; moreover, they continue to be organisms when they persist. [...] I also assume that organisms are made up entirely of matter: they have no immaterial or nonphysical parts.<sup>103</sup>

Organismen persistieren augenscheinlich nur dann, wenn sie am Leben bleiben, d. h. wenn die Vitalfunktionen des zentralen Nervensystems intakt sind und die lebenswichtigen Organe funktionsfähig sind. Was nach dem Tod zurückbleibt ist in Olsons Terminologie kein Organismus mehr, denn der Ausdruck Organismus impliziert, dass es sich um einen lebenden Körper handelt.

(2) Als zweites Gedankenexperiment führt Olson das von vielen Autoren zur Plausibilisierung psychologischer Identitätskriterien eingesetzte, schon bei Williams diskutierte, *Gehirntransplantationsszenario*<sup>104</sup> an. Bisher dazu verwendet, um zu zeigen, dass unsere Intuitionen in einem Szenario, in dem ein Gehirn von einem Körper in einen anderen Körper transplantiert wird, bei den meisten Menschen dazu tendieren, dass unsere Identität der psychologischen Kontinuität, also dem transplantierten Gehirn und nicht dem zurückgebliebenen Körper folgt, hält Olson eine andere Interpretation für entscheidend. Der metaphysische Gehalt in diesem Gedankenexperiment liegt für Olson nämlich vielmehr in der Konsequenz, dass unser *Human Animal* von uns getrennt werden kann. Es wird ihm zufolge nicht ein *Human Animal* von einem Kopf in einen anderen transplantiert, sondern ein Organ von einem *Human Animal* zum anderen. Dem psychologischen Ansatz zufolge, bleibt unser *Human Animal* im gehirnlosen Körper zurück und *wir* folgen der im Gehirn beheimateten psychologischen Kontinuität. Dem biologischen Verständnis Olsons zufolge verhält es sich jedoch genau umgekehrt: *wir* bleiben als *Human Animal* im gehirnlosen Körper zurück und folgen nicht unserem psychologischen Innenleben.

Es bleibt an dieser Stelle als **Zwischenbilanz** zunächst festzuhalten, dass es einen signifikanten Unterschied zwischen dem *Human Animal* und der Person gibt, die *zusammen* unsere menschliche Existenz ausmachen. Losgelöst von Olsons Terminologie wird diese Dichotomie in dem Gegensatzpaar *personale Identität* versus *menschliche/biologische Persistenz* zu greifen versucht und bezieht sich auf die folgenden identitätstheoretisch zu unterscheidenden Fragen:

<sup>103</sup> Olson (2007): S. 27.

<sup>104</sup> Bekannt ist uns diese Idee seit John Locke in seinem prominenten Gedankenexperiment die Seele eines Prinzen in den Körper eines Schusters hat einziehen lassen. Vgl. Locke (1694).



Nach personaler Identität wird gefragt, wenn geklärt werden soll: Unter welchen Umständen ist eine Person zum Zeitpunkt  $t_1$  identisch mit einer Person zum Zeitpunkt  $t_2$ ?

Nach menschlicher Persistenz wird gefragt, wenn geklärt werden soll: Unter welchen Umständen ist ein Mensch zum Zeitpunkt  $t_1$  identisch mit einem Menschen zum Zeitpunkt  $t_2$ ?

Dass Antworten auf diese Fragen nicht notwendig zusammenfallen, lässt sich aus Olsons Ausführungen ableiten, auch wenn er selbst diese Konsequenz nicht intendiert, was ich in Kapitel 1.3.3 noch einmal aufgreife.

Bis hierher leistet Olsons Theorie noch nicht viel mehr, als den psychologischen Ansatz zu negieren und das entsprechende Gegenteil zu behaupten. Die philosophische Arbeit besteht nun darin, seiner Argumentation Gewicht zu verleihen und sie entsprechend substantiell auszufüllen.

### 1.3.2 War ich jemals ein Fötus?

Um seine biologisch-animalistische Theorie zu plausibilisieren führt Olson einen weiteren Punkt an, der illustrieren soll, wieso psychologische Identitätskriterien zu kurz greifen und unsere Persistenz nicht vollständig erklären können. In seinem Aufsatz *Was I ever a Fetus?*<sup>105</sup> verweist Olson darauf, dass ein Fötus (noch) keine psychologischen Eigenschaften besitzt und sich trotzdem ein Mensch daraus entwickelt:

The fetus has no psychology at all; and my current psychology could not be continuous in a way with that of a being with no psychology. There is no more psychological continuity between me as I am now and any early fetus than there would be between you as you are now and a human vegetable, or between you and the being who would stay behind with an empty head if your cerebrum were transplanted. In all three cases there is complete psychological discontinuity.<sup>106</sup>

Olson stützt sein Argument auf medizinische Forschungen, die gezeigt haben, dass ein Fötus bis zum sechsten Monat keine psychologischen Merkmale ausgebildet hat. Zwischen einem Fötus bis zum sechsten Monat und einer später existierenden Person *kann* demnach aufgrund neurophysiologischer Gegeben-

**105** Olson (1997b): S. 95-110. Siehe hierzu außerdem: Olson (1997): S. 73-89 und Olson (2007): S. 40 ff.

**106** Ebd.: S. 98.

heiten keinerlei psychologische Kontinuität bestehen. Solange im Fötus keine Gehirnfunktionen (Synapsenverknüpfungen uvm.) entwickelt wurden, die psychologische Merkmale erst möglich machen, unterscheidet sich ein Fötus nicht von dem im Gedankenexperiment (1) angesprochenen Fall eines Hirntoten.<sup>107</sup> Auf einen elementaren Unterschied weist Olson allerdings selbst hin: ein Fötus *entwickelt* bei physiologischem Verlauf seiner Genese diese psychologischen Fähigkeiten; im Gegensatz zu einem Hirntoten, bei dem die Fähigkeiten irreversibel verloren sind. Trotz dieses Unterschiedes müssen wir der *Standard View* folgend, sowohl für einen Hirntoten als auch für einen Fötus feststellen, dass wir in beiden Fällen nicht mehr mit der zuvor existierenden (bzw. nicht mit der sich wahrscheinlich noch entwickelnden) Person identisch sind.

So it follows from the Standard View that I could no more have been a five-month-old fetus than you could one day be a human vegetable. Nothing could be a five-month-old fetus at one time and a person later on. No person was ever a fetus, and no fetus ever comes to be a person.<sup>108</sup>

There is no psychological continuity of any sort between an adult human animal and the embryo it once was: the adults animal's properties cannot derive in any way from those of the embryo, for the embryo had none. The embryo *is* the adult human organism, yet there is no psychological continuity between the embryo as it started out and the full-grown animal as it is today. A human animal can therefore persist without any psychological continuity whatever.<sup>109</sup>

Die skizzierte Argumentation Olsons soll zeigen, dass psychologische Identitätskriterien auf einer falschen Annahme beruhen, weil das identitätskonstituierende Kriterium der psychologischen Kontinuität nicht kohärent mit der empirischen Realität der biologischen Entwicklung des Menschen in Einklang zu bringen ist. Im Folgenden habe ich versucht Olsons Argumentationsaufbau zusammenzufassen:

- (1) Standard View: Identität besteht im Vorhandensein psychologischer Kontinuität einer Person zu verschiedenen Zeitpunkten.
- (2) Empirische Tatsache: Personen entstehen aus Föten.
- (3) Empirische Tatsache: Föten haben keinerlei psychologische Merkmale.

---

**107** Die möglicherweise entstehenden Schwierigkeiten, die sich aus den implizit vorausgesetzten empirischen Annahmen dieses Arguments ergeben, muss ich an dieser Stelle unberücksichtigt lassen.

**108** Ebd.: S. 99.

**109** Olson (2007): S. 40.

Also

(4) Personen verbindet keine psychologische Kontinuität mit Föten.

Folglich

(5) Personen waren nie Föten; und vice versa werden Föten nie zu Personen.

Olson macht auf das Problem aufmerksam, dass psychologische Identitätskriterien haben, weil deren Argumentation die widersprüchliche Inferenz von (2) auf (5) *implicita* voraussetzt. Die empirische Tatsache, dass sich Personen biologisch aus Föten entwickeln, die keinerlei psychologische Merkmale aufweisen, läuft auf den Schluss hinaus, dass niemand durch psychologische Kontinuität mit einem Fötus verbunden sein kann und demnach – psychologischen Kriterien folgend – auch keine Identitätsrelation zu ihm aufweist. Psychologische Kontinuität kann, so folgert Olson, unsere diachrone personale Identität nicht plausibel erklären. Stattdessen müssen wir laut Olson konstatieren: Wir sind *Human Animals*, die – wie andere Organismen auch – nicht durch psychologische Kontinuität weiterexistieren, sondern *ausschließlich* durch biologische Persistenz des Körpers. Olson integriert das Fötus-Problem wie folgt in seine biologisch-naturalistische Identitätstheorie:

Each human animal starts out as an unthinking embryo, and could survive the destruction of its cerebrum in a vegetative state. The lack of psychological continuity in these cases does not prevent the animal from persisting. [...] A human animal persists not by virtue of any psychological relation, but by virtue of some sort of physical or biological continuity that does not require anything psychological.<sup>110</sup>

Gezeigt hat Olson, obwohl er dies mit seiner Argumentation nicht beabsichtigt, dass die Persistenzbedingungen des *Human Animal* andere sind, als diejenigen der Person. Das *Human Animal* und die Person sind also im strikten Sinn nicht numerisch identisch. Olson weist auf die Problematik hin, dass der einzige Unterschied zwischen dem *Human Animal* und der Person ein *dispositionaler* ist. D. h., obwohl unser Körper und unser Gehirn seiner materialistischen Annahme zufolge denselben physikalischen Ursprung haben, bzw. physikalisch voneinander ununterscheidbar sind, scheinen die beiden Entitäten offenbar unterschiedliche Persistenzbedingungen zu haben, was Olson für wenig überzeugend hält.<sup>111</sup>

---

**110** Ebd.: S. 106.

**111** Vgl. Olson (1997): S. 99 f.

### 1.3.3 Können Human Animals denken?

Wenn *Human Animals* denken könnten, dann wären sie, so folgert Olson, nicht mehr von Personen zu unterscheiden und es wäre offenkundig, dass wir diachron als *Human Animals* persistieren und dies zeitweise sogar in dem von psychologischen Identitätstheorien geforderten Sinn. Nur, dass wir dann eben keine Personen mehr wären, bzw. nicht wissen könnten, ob wir nun denkende Tiere oder Personen sind. Wie sollten wir unterscheiden können, *wer* denkt? Olson führt die von ihm als *Thinking-Animal-Problem*<sup>112</sup> bezeichnete These somit gegen psychologische Identitätskriterien ins Feld. Mit dieser These sind gleichwohl vielerlei problematische Implikationen verbunden: Zunächst erscheint es nicht klar, was mit der Formulierung „*Human Animals* können denken“ eigentlich genau gesagt werden soll. Eine schwache Lesart besagt, dass unser Organismus die notwendigen Voraussetzungen dazu schafft, damit wir denken können, indem er ein funktionsfähiges Gehirn am Leben erhält. Diese Lesart lässt sich mit psychologisch- und auch physisch-reduktionistischen Identitätstheorien vereinbaren und besagt noch nicht im eigentlichen Sinn, dass *Human Animals* denken können; insofern hilft sie Olsons Argument nicht weiter. Eine stärkere Lesart besagt, dass es im wörtlichen Sinn unser Gehirn ist, was denkt.<sup>113</sup> *Human Animals* denken demnach nicht eigentlich selbst, sondern haben gleichsam einen *denkenden Teil*. Demzufolge wären wir streng genommen *nur* unser Gehirn (*Brain View*);<sup>114</sup> das würde allerdings Olsons eigene Schlussfolgerung aus dem Gedankenexperiment in 1.3.1, dem Gehirntransplantationsszenario, zum Kippen bringen. Olson mobilisiert in diesem Gedankenexperiment die Intuition, dass mit dem Gehirn einfach nur ein Organ von einem *Human Animal* in ein anderes transplantiert wird und sich an den Identitätsrelationen nichts ändert, wir also nicht unserem Gehirn folgen. Die stärkere Lesart ist demnach nicht konsistent in Olsons System integrierbar. Seine Formulierung der These bleibt möglicherweise aus diesem Grund vage:

---

**112** Olson (2007): S. 31 ff., S. 60 ff., S. 119 ff., S. 141 ff.

**113** Das Argument des isolierten Gehirns als denkenden Teil des Körpers erinnert an die viel diskutierten „Gehirn im Tank“ Szenarien in der Philosophie des Geistes. Siehe hierzu: Müller (2003a) und (2003b), Putnam (1982a).

**114** Eine solche Theorie vertritt Thomas Nagel in seinem bekannten Werk *The View from Nowhere* (1986).

If there is a human animal located where you are, and it thinks just like you do, it is hard to see how you could be anything other than that animal, or how you could ever know that you are.<sup>115</sup>

Ein größeres Problem aus der stärkeren Lesart ergibt sich gleichsam auf einer Mikroebene: Wenn das Gehirn im wörtlichen Sinn derjenige Teil unseres Organismus ist, der denkt, dann ist es, wie oben beschrieben, nicht der Organismus als Ganzes. Nennen wir dies das *Thinking-Parts-Problem*.<sup>116</sup> Ist dies jedoch der Fall, dann verhält sich das *Thinking-Parts-Problem* zum Animalismus analog dazu, wie das *Thinking-Animal-Problem* sich zur Theorie des Personseins verhält. Das *Thinking-Animal-Problem* besagt, dass wir nicht notwendig Personen sind, weil wir nicht unterscheiden können, ob es unser Organismus ist, der denkt, oder ob wir es als Personen sind. Analog besagt das *Thinking-Parts-Problem*, dass wir nicht notwendig Organismen sind, weil wir nicht wissen können, ob es unser Gehirn ist, das denkt, oder ob wir es als ganze Organismen sind. Es entstehen gleichsam die gleichen Probleme nur auf einer Mikroebene. Wobei diejenigen Einwände des *Thinking-Parts-Problems* gegen den Animalismus schwerwiegender zu sein scheinen, da wir guten Grund zu der Annahme haben, dass es tatsächlich unser Gehirn ist das kausale Ursache der neurophysiologischen Prozesse ist, die wir als denken bezeichnen.

Olson schlägt eine epistemische Lösung vor, indem er darauf verweist, dass es kontraintuitiv ist, isolierte Gehirne als Entitäten zu bezeichnen, die Handlungen vollziehen, oder Gedanken denken. Deswegen sollten wir plausibler davon sprechen, dass es *Human Animals* sind, die denken, auch wenn es streng genommen nur das Gehirn ist. Das *Thinking-Parts-Problem* ist offenbar ein ernstzunehmender Einwand gegen den Animalismus, den es zu entkräften Olson nicht gelingt. Dadurch wird das *Thinking-Parts-Problem* allerdings noch nicht zu einem Argument für die Plausibilisierung psychologischer Identitätstheorien. Wenn wir im eigentlichen Sinn nur unser Gehirn wären, dann würde in einem Szenario, in dem die Inhalte unseres Gehirns, Gedanken, Erinnerungen, Wünsche, Präferenzen, Charaktereigenschaften und dergleichen mehr in ein anderes Gehirn übertragen werden, dieses neue Gehirn nicht mehr mit uns identisch sein, obwohl das Gehirn selbst dies annehmen würde. Außerdem ist unklar, inwieweit Relationen psychologischer Kontinuität notwendige Voraussetzung für die Persistenz eines Gehirns sind.<sup>117</sup>

---

**115** Olson (2007): S. 211.

**116** Ebd.: S. 78 ff., S. 215 ff.

**117** Auf die Problematik der *Brain View* für psychologische Kontinuitätstheorien diachroner personaler Identität gehe ich noch einmal in Kapitel 2 dieser Arbeit ein.

Sydney Shoemaker führt in einem interessanten Argument aus, wieso *Human Animals* nicht denken<sup>118</sup> können. Körperliche Bedürfnisse wie Hunger, die unter anderem durch niedrigen Blutzucker ausgelöst werden, rufen in unseren mentalen Kapazitäten den Wunsch hervor, etwas Essen zu wollen. Die Handlung etwas zu Essen wird also durch den Gemütszustand des Hungers ausgelöst, der körperlichen Ursprungs ist. Aber nicht der Körper handelt, indem er isst, sondern er gibt gleichsam nur das Signal des Hungers an den Entscheider – die Person – weiter, und wir entscheiden uns *bewusst* dazu dieses Bedürfnis zu befriedigen. Die Befriedigung körperlicher Bedürfnisse setzt demnach zumindest rudimentäre Formen des Denkens voraus. Sind wir mental nicht mehr in der Lage dazu bewusst diese Entscheidung zu treffen, dann bekommt der Organismus – unser *Human Animal* – keine Nahrung mehr und ist darauf angewiesen, dass die Nahrungszufuhr von anderen Personen gesichert wird. Man denke etwa an künstliche Ernährung von Komapatienten.

Abstrakt lässt sich Shoemakers These folgendermaßen formulieren: eine Entität dessen physische Zustände und Handlungen zum Zeitpunkt  $t_2$  von mentalen Zuständen zum Zeitpunkt  $t_1$  hervorgerufen wurden, ist ein und dieselbe Entität. Mit anderen Worten: psychologische Kontinuität ist maßgebend für unsere diachrone personale Identität; da aber kein Organismus psychologischer Kontinuität als Persistenzbedingung hat, folgt – so Shoemaker –, dass kein Organismus mentale Eigenschaften hat und es somit für Organismen metaphysisch unmöglich ist zu denken.

Dieses Argument erscheint unnötig paradox. Wenn unsere bewusste Entscheidung körperliche Bedürfnisse zu befriedigen durch ebendiese physisch verursacht wird, dann ist eine interdependente Kausalbeziehung zwischen mentalen und körperlichen Zuständen vorhanden. Um mit dem panpsychistischen Slogan *nothing can give what it does not possess*<sup>119</sup> zu argumentieren, muss in unseren körperlichen Zuständen eine zumindest rudimentäre Form geistiger Prädikate vorhanden sein, die es ermöglicht, dass sich mentale Zustände aus körperlichen Zuständen entwickeln.<sup>120</sup> Es ist allerdings nicht das

---

**118** Denken wird von Shoemaker hier in einem Sinn verwandt, der basaleren mentale Eigenschaften wie Bewusstsein miteinschließt. Siehe hierzu und für die detaillierte Ausformulierung seines Argumentes: Shoemaker (1999), (2004).

**119** Vgl. Brüntrup (1998).

**120** Diese Position ist an Thomas von Aquins Diktum, der aristotelischen Seelendefinition *anima forma corporis* angelehnt. Wobei damit keine substanzdualistische Position wie im klassischen Thomismus einer unsterblichen Seele ausgedrückt werden soll. „Die unsterbliche Geistseele ist zugleich Form, und zwar einzige Wesensform des Leibes, so daß der Mensch aus ihr und der Materie als einzigen Wesensprinzipien erwächst.“ Brugger (1953): Stichwort „Tho-

Anliegen dieser Arbeit die Supervenienzbeziehung von mentalen und körperlichen Eigenschaften zu beleuchten. Überdies ist es meines Erachtens nicht notwendig, eine so starke These wie diejenige von Shoemaker zu vertreten, um auf die verschiedenen Persistenzbedingungen von *Human Animals* und Personen hinzuweisen.

*Human Animals* können denken, so lange sie durch ein intaktes Gehirn dazu in der Lage sind. In diesem Zustand fallen *Human Animal* und Person zusammen. Ist unser Organismus aber nicht mehr in der Lage zu denken bzw. mentale Eigenschaften zu *produzieren*, dann erlischt in diesem Augenblick unser Personsein. Wir hören auf zu existieren. In diesem Sinn sind *Human Animal* und Person durch ihre metaphysischen Persistenzbedingungen voneinander zu unterscheiden, wenngleich nicht unterschlagen werden darf, dass *Human Animals*, i. e. Organismen, Personen erst *konstituieren*<sup>121</sup> und sie insofern zeitweise in einem praktischen (nicht metaphysischen) Sinn qualitativ identisch sein können, aber semantisch immer voneinander zu unterscheiden sind.<sup>122</sup> Die Herausbildung personenkonstituierender Fähigkeiten setzt ein biologisches Fundament voraus.<sup>123</sup>

Zu klären bleibt jedoch weiterhin die Frage, ob Olsons Analyse mehr leisten kann, als auf den zweifellos wichtigen Unterschied zwischen menschlicher Persistenz und personaler Identität hinzuweisen, bzw. ob sie gar dem Fehler unterliegt, diesen Unterschied in wesentlicher Weise zu missachten. Olsons Anspruch ist es, eine Theorie zu entwickeln, die *personale* Identität erklärt, das belegen schon die Untertitel seiner Bücher: *The Human Animal – Personal Identity Without Psychology* und *What Are We? – A Study in Personal Ontology*. Olson geht es also nicht *nur* um menschliche Persistenz. Mit dem so formulierten Anspruch muss Olson dann allerdings zeigen, warum unser *Human Animal* und

---

mismus“. Siehe hierzu außerdem: Heinzmann (1986), der in Thomas von Aquins Position eine Überwindung des platonisch-neuplatonischen Dualismus sieht.

**121** Auf den interdependenten Zusammenhang zwischen Organismus und Person gehe ich in Kapitel 4 dieser Arbeit ausführlich ein, indem ich eine Theorie skizziere, die diese Einheit der Person in einer komplexen Synthese verschiedener Faktoren zu fassen versucht.

**122** Hierauf gehe ich ebenfalls ausführlich in der Entwicklung meines epistemischen Kriterienvorschlages, in dessen Zentrum die Einheit der Person als psycho-physischer Akteur steht, in Kapitel 4 dieser Arbeit ein.

**123** Vertreter derartiger konstitutioneller Ansätze sind Johnston (1987), Sosa (1987) und aktuell vor allem Baker (2001), (2002), (2003). Auf Baker gehe ich in Kapitel 3 dieser Arbeit ausführlich ein. Baker widerspricht der These, dass *Human Animal* und Person zeitweise identisch sind. Wenngleich Baker die Ansicht vertritt, dass Personen vollständig materielle Entitäten sind, versucht sie zu zeigen, dass wir dennoch von unserem Körper zu unterscheiden sind, weil Personen andere Persistenzbedingungen zuzuordnen sind.

nicht unser Personsein diejenige Entität ist, auf die wir in Persistenzfragen rekurrieren sollten. Bisher überwiegt der Eindruck, dass Olson nur das zu Fischen erklärt, was die eigenen Netze fangen.

### 1.3.4 Sind wir wirklich Human Animals?

Will Olson über die bisher überwiegend destruktive Argumentation hinauskommen, dass psychologische Kriterien personaler Identität nicht überzeugen können, dann muss er vor allem zeigen, dass wir *tatsächlich* und in fundamentaler Weise *Human Animals* und keine Personen<sup>124</sup> sind, denn nur dann würde es zum von Olson beabsichtigten Kollaps des Modells psychologischer Identitätskriterien kommen. Um diesem Gedanken Plausibilität zu verleihen, muss Olson außerdem überzeugend darlegen, warum für die Persistenz von *Human Animals* keinerlei psychologische Relation notwendig und erst recht nicht hinreichend ist. Eine in der langen Tradition philosophischer Beschäftigung mit der Frage diachroner personaler Identität immer wieder bemühte Methode ist es, danach zu fragen, worauf es uns bei der Sorge um unsere Zukunft, also der Sorge um unser Überleben, eigentlich ankommt. Mit Parfit gefragt: *What matters in survival?*

Die eingangs erwähnte erkenntnistheoretische Grundlage, auf die sich Olson stützt, ist der Materialismus. Aus dieser grundlegenden Annahme leitet Olson seine Hypothese ab, dass wir *zwangsläufig Human Animals* sind:

[...] once it is conceded that we are material beings of some sort, it seems quite obvious what sort of material beings we are: we are living animals. To be specific, our opposable thumbs, forward-facing eyes, and evolutionary history make it clear that we are primates, along with apes, monkeys, and lemurs. Any materialist could easily persuade himself that he is an animal by examining himself in a mirror [...].<sup>125</sup>

Wir können uns – so Olson – also selbst davon überzeugen, dass wir *living animals* sind, indem wir qua unseres Erkenntnisapparates gleichsam *unmittelbar* zu dieser Überzeugung gelangen. Wenn ein *Human Animal*, wie Olson es postuliert, allerdings nicht notwendigerweise, sondern allenfalls kontingent über psychologische Fähigkeiten verfügt und demzufolge auch kein selbstreferen-

<sup>124</sup> Mit der Formulierung, wer wir in *fundamentaler Weise* sind, ist gemeint, worauf es uns in Sorge um zukünftige Weltzustände tatsächlich ankommt. D. h., ob wir schlicht dem Fortbestand unseres Organismus, oder vor allem dem unserer mentalen Kapazitäten, in denen die Fähigkeit Person zu sein begründet ist (die natürlich mit dem Organismus verbunden ist), entscheidende Bedeutung beimessen. Mehr hierzu findet sich in Kapitel 4 dieser Arbeit.

<sup>125</sup> Olson (1997): S. 95.



zielles Bewusstsein besitzt, das die Eindrücke des Erkenntnisapparates auf sich selbst beziehen kann, muss es dann nicht derjenige Teil von uns sein, den wir als Person ausmachen, der uns dann paradoxerweise von unserer Existenz als *Human Animal* überzeugen soll? Olsons These erscheint mehr als Kunstgriff, denn als überzeugendes Argument, denn wie sollen wir uns mit Hilfe unserer Fähigkeiten des Personseins davon überzeugen, dass wir in fundamentaler eben Weise *keine* Personen sind?

Ein essentieller Teil von Olsons Argumentation, warum wir in fundamentaler Weise *Human Animals* sind, stützt sich auf die These, dass der Materialismus und die verschiedenen Persistenzbedingungen von Mensch und Person sich mit keiner vernünftigen Darstellung davon in Einklang bringen lassen, was den Personenstatus ausmacht. Ausgehend von der zuvor erwähnten freilich unscharfen Definition, dass eine Person durch ihre Rationalität, ihr Selbstbewusstsein und die sich daraus ergebende Erste-Person-Perspektive konstituiert wird, fügt er eine für seine Argumentationskette wichtige Annahme hinzu: die psychologischen Merkmale, die den Personenstatus ausmachen sind *nicht-relationale Eigenschaften (nonrelational properties)*.<sup>126</sup> D. h. es kommt uns nicht darauf an, ob diese Eigenschaften auf eine bestimmte Weise entstanden sind bzw., ob wir ihre Genese überhaupt nachvollziehen können, sondern es kommt uns ausschließlich darauf an, dass diese Eigenschaften tatsächlich vorhanden sind, wollen wir bestimmen, ob eine Entität Person ist oder nicht. Olson führt diesen Punkt an, um sein Gedankenexperiment der Duplikation zu plausibilisieren: wenn eine Maschine den exakten atomaren Aufbau der Körperzellen eines Menschen duplizieren könnte, dann wäre das Ergebnis ebenso eine Person wie ein *normaler* Mensch, weil sie über die gleichen nicht-relationalen Eigenschaften verfügt wie die Ursprungsperson, und dies unabhängig davon, ob die personenkonstituierenden Eigenschaften einen anderen Ursprung haben, sie gleichsam nicht *natürlich* entstanden sind.

By now it will be evident that there is serious tension between the Psychological Approach and the Lockean Account of personhood. Whereas the Lockean Account tells us that any being with the right psychological features is a person, the Psychological Approach tells us that only those beings that have both the right psychological features *and* the right persistence conditions are people. On the Psychological Approach, a rational, conscious being with the wrong persistence conditions would not be a person. But if you and I are not animals, there would seem to be plenty of beings with the right psychological features to be people but the wrong persistence conditions, namely human animals.<sup>127</sup>

---

126 Vgl. ebd.: S. 104.

127 Ebd.: S. 106.

Olson macht an dieser Stelle einen seltsamen Sprung in seiner Argumentation, der meines Erachtens die Konsistenz der Theorie gefährdet: *Human Animals* erfüllen die o. g. Anforderungen an den Personenstatus, denn in ihrer *normalen* Existenzform, also außerhalb eines vegetativen Status, oder einer anders verursachten Abwesenheit psychologischer Merkmale, verfügen sie über die nicht-relationalen Eigenschaften Rationalität und Selbstbewusstsein, welche den Personenstatus ausmachen. Psychologischen Kriterien personaler Identität unterliegen *Human Animals* aber dennoch nicht, weil sie ohne jede Form psychologischer Kontinuität, z. B. in einem vegetativen Status, weiterexistieren.

Zunächst einmal ist nicht klar, wieso *Human Animals* nun scheinbar doch über psychologische Merkmale verfügen, diese aber als nicht entscheidend für ihre Weiterexistenz anerkannt werden. Olson versucht diesen Widerspruch dadurch aufzulösen, dass er einräumt, der scheinbare Unterschied zwischen Personen und *Human Animals* sei nur ein begrifflicher; in Wirklichkeit seien die Prädikate Personsein und Menschsein nur verschiedene Eigenschaften ein und derselben Entität.<sup>128</sup> Olson scheint also zu konstatieren, dass *Human Animals*, wenn sie mit der Person koexistieren, über psychologische Merkmale verfügen, dass aber ihre Persistenz als biologischer Organismus nicht essentiell (allenfalls bedingt) gefährdet ist, wenn sie psychologische Fähigkeiten teilweise, erheblich bzw. dauerhaft verlieren. Der Verlust führt im Prinzip nicht einmal überhaupt zu einer wichtigen Änderung. Die psychologischen Merkmale sind demnach nur eine Art *Bonus*, der jedoch keine identitätskonstituierende Relevanz hat. Olson weicht hier den zuvor von ihm selbst – wenn auch nur implizit und unbeabsichtigt – etablierten Unterschied zwischen Personen und *Human Animals* wieder auf, um auf diesem Umweg zu argumentieren, dass *Human Animals* (zumindest zeitweise) über personenkonstituierende Eigenschaften verfügen, aber dennoch anderen Persistenzbedingungen unterliegen und insofern der psychologische Ansatz personaler Identität entweder falsch sein muss, oder nur auf bestimmte Arten von Personensortalen zutrifft und somit nicht die beabsichtigte fundamentale Antwort auf die Frage nach numerischer Identität von Personen über die Zeit geben kann.

Olsons Argumentation lässt sich auf die folgenden grundlegenden Prämissen und den daraus gezogenen Konklusionen herunterbrechen:

---

**128** In Olsons Publikationen findet sich keine Explikation dieser These. In persönlicher E-Mailkorrespondenz beschreibt er die These wie folgt: „Being a human animal and being a person are different properties. But the same things have both properties. The relation between the animal and the person is like the relation between the person and the student: they are different properties, but the same things have both (at least all students are people, even if not all people are students).“

- (1) Wir sind ausschließlich materiell konstituierte Entitäten.
- (2) Die Persistenz unseres Organismus' ist für unsere personale Identität zugleich notwendige und hinreichende Bedingung.
- (3) Die Persistenz unseres Organismus' ist von den Vitalfunktionen des zentralen Nervensystems und der Funktion lebenswichtiger Organe abhängig.
- (4) Unser Organismus verfügt zeitweise über psychologische Eigenschaften.
- (5) Der Verlust dieser psychologischen Eigenschaften gefährdet die Persistenz unseres Organismus jedoch nicht.

Also

- (6) Unsere personale Identität hängt nicht von psychologischen Eigenschaften ab.

Sondern

- (7) Unsere personale Identität ist ausschließlich durch die Vitalfunktionen des zentralen Nervensystems und der Funktion lebenswichtiger Organe konstituiert.

Die Prämissen erscheinen plausibel und führen zwingend zur Konklusion. Das Problem allerdings ist die unangemessene Verwendung des Begriffes personaler Identität. Olsons explizit formuliertes Ziel ist es ein Kriterium diachroner personaler Identität vorzulegen. Also, die numerische Persistenz von Personen durch die Zeit zu erklären. Seine Theorie liefert allerdings nur eine Erklärung numerischer Identität von menschlichen Organismen durch die Zeit. Diese numerische Identität von menschlichen Organismen koinzidiert zwar temporär mit personaler Identität, aber dies eben nicht *ipso facto*, sondern nur unter bestimmten Umständen. Lynne Baker wendet treffend ein: „Questions of personal identity presuppose that the individuals whose identity is under consideration are persons.“<sup>129</sup> Das Vorhaben, personale Identität ausschließlich durch die raumzeitliche Rekonstruktion des menschlichen Organismus (wieder-)finden zu wollen, erinnert an das Vorhaben der Schildbürger, einen im See versenkten Schatz anhand einer am Boot markierten Stelle wiederfinden zu wollen.

Olsons Animalismus kann vor allem nicht überzeugend erklären, wieso es uns auf unseren Organismus (auch ohne psychologische Kontinuität) bei der Sorge um unsere Zukunft ankommen sollte. Viel mehr als der Unterschied zwischen menschlicher Persistenz und personaler Identität lässt sich aus dem Animalismus nicht herauspräparieren. Ein wichtiges Zwischenergebnis lässt sich also feststellen.

---

<sup>129</sup> Baker (2000): S. 207.

Vor allem wird der im folgenden Zitat von Christine Korsgaard etwas drastisch problematisierte Zusammenhang zwischen der biologischen Identität des menschlichen Körpers und den damit verbundenen triebhaften Handlungsmotivationen und den – im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch näher zu bestimmenden – psychologischen Merkmalen, die uns zu Personen machen, von Olson vernachlässigt.

Es ist wichtig, sich daran zu erinnern, daß jeder von uns sowohl eine Tier-Identität wie auch unsere spezifisch menschliche Identität besitzt, und daß einige der bedeutendsten Probleme personaler Integration darin ihren Grund haben. [...] Man könnte mit ein wenig Übertreibung sagen, daß das heranwachsende menschliche Tier solange diszipliniert, frustriert, geschlagen und geformt wird, bis es zu einer Person geworden ist – und dann sieht sich diese Person vor die Aufgabe gestellt, das Tier und seine Bedürfnisse wieder in das menschliche Leben zu integrieren. Daß wir dabei nicht gerade gut abschneiden, scheint die Psychoanalyse sowie die lange Geschichte der (gelingende gesagt) Ambivalenz des Menschen gegenüber seiner körperlichen Natur zu lehren.<sup>130</sup>

Wenn Korsgaard hier von *Tier-Identität* spricht, meint sie freilich keine metaphysische Kategorie zur Bestimmung personaler Identität, wie Olson sie im Sinn hat, sondern rekurriert auf die unbewussten, triebhaften Mechanismen der menschlichen Natur, die sie unserem Körper zuordnet.<sup>131</sup> Ob diese triebhafte Dimension menschlicher Existenz nicht auch der Person zuzuordnen wäre, bleibt an dieser Stelle offen. Wie sich der von Korsgaard angedeutete Konflikt – zumindest dem Ansatz nach – durch die Verbindung menschlicher Persistenz und personaler Identität in der Einheit der Person in unseren praktischen Lebensvollzügen auflösen lässt, ist Thema des vierten Kapitels dieser Arbeit.

Im folgenden Kapitel versuche ich erst einmal zu zeigen, dass wir von Williams und Olson lernen können, dass die Persistenz eines menschlichen Organismus das biologische Fundament für diachrone personale Identität bildet und mache einen Vorschlag darüber, wie genau dieses Fundament zu definieren ist.

Auf der Grundlage dieser basalen Eigenschaft menschlicher Persistenz wende ich mich in einem folgenden Schritt dann unseren psychologischen Modalitäten zu, anhand derer von den meisten gegenwärtigen Philosophen unsere diachrone personale Identität zu ergründen versucht wird.

---

**130** Korsgaard (1996): S. 222.

**131** Obgleich Korsgaard diese Referenz nicht explizit erwähnt, bleibt aufgrund ihrer Nähe zu Kant zu vermuten, dass sie sich auf die, in der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, von Kant konstatierten drei Elemente der Bestimmung des Menschen (Tierheit, Menschheit, Persönlichkeit) bezieht. Vgl. Kant (1793).

## 1.4 Menschliche Persistenz als basales Kriterium personaler Identität

Die vorangegangene Diskussion körperlicher und animalistischer Kriterien personaler Identität hat gezeigt, dass die reduktive Erklärung personaler Identitätsrelationen mit Hilfe ebendieser Kriterien nicht hinlänglich überzeugt. In diesem Kapitel möchte ich dafür argumentieren, dass somatische Kriterien zwar nicht hinreichend, aber dennoch notwendig sind, um ein plausibles Kriterium personaler Identität in der praktischen Wirklichkeit zu entwickeln. Auf der Grundlage des aus der Diskussion mit Olsons' Animalismus herausgearbeiteten Unterschiedes zwischen menschlicher Persistenz und personaler Identität soll ein Konsensvorschlag zum Beginn menschlichen Lebens und damit zum Startpunkt menschlicher Persistenz erarbeitet werden.

Menschliche Organismen existieren lange bevor sich personenkonstituierende Merkmale herausbilden (als Fötus im Mutterleib); sie persistieren in Fällen temporärer Abwesenheit des Personenstatus (in komatösen Zuständen) und in einigen Fällen auch noch, nachdem wir im eigentlichen Sinn keine Personen mehr sind (irreversible Hirnschäden, Hirntod).<sup>132</sup> Dass in all diesen Fällen, in denen wir (für uns selbst und andere) nicht als Personen agieren können, aber dennoch als menschliche Organismen persistieren, nicht stringent davon gesprochen werden kann, dass wir tot sind, erscheint offenkundig.

Der menschliche Organismus verfügt in Zuständen der Abwesenheit des Personenstatus, also in Abwesenheit psychologischer Merkmale, weiterhin über dem natürlichen biologischen Lebendigen eigene Charakteristika, wie z. B. Wachstum, Körpertemperatur, Erzeugung von Keimzellen<sup>133</sup> und die Fähigkeit zur Regeneration.

---

**132** Kontroverse Fälle wie die Demenzerkrankung lasse ich hier unberücksichtigt. Inwieweit bei fortgeschrittener Demenzerkrankung noch plausibel davon gesprochen werden kann, dass es sich um ein und dieselbe Person handelt bzw., ob es sich überhaupt noch um eine Person im engeren Sinn handelt, scheint einer umfassenden Untersuchung zu bedürfen und würde den Rahmen dieser Arbeit überschreiten. Erstaunlicherweise ist dieses Thema aus philosophischer Perspektive noch recht unerforscht; zumindest ist mir keine philosophische Monographie hierzu bekannt.

**133** Vgl. Bexten (2012): S. 20.

### 1.4.1 Wann beginnt menschliches Leben?

Wenn wir über die diachrone Identität von Menschen oder von Personen nachdenken, dann versuchen auch wir den Anfangs- und Endpunkt der Existenz dieser Entität auszumachen. Wir versuchen diese Entität auf ihrer Laufbahn durch die Welt zu verfolgen, ohne sie mit anderen Entitäten zu verwechseln oder aus dem Blick zu verlieren. Aus diesem Grund erscheint es geboten, einen Konsens zu finden, zu welchem Zeitpunkt menschliches Leben exakt beginnt und wann es endet. Dieses Vorhaben erscheint bei Lichte besehen keineswegs trivial. Schnell wird klar, dass biologische Annahmen<sup>134</sup> allein nicht ausreichen um diese Frage zu beantworten. Anthropologische Überlegungen müssen miteinbezogen werden.<sup>135</sup> Im folgenden Absatz werden sieben Phasen der Schwangerschaft skizziert, für die als Referenzpunkt zum Beginn menschlichen Lebens argumentiert werden kann. Anschließend wird die Entscheidung für die Befruchtung als Beginn menschlicher Persistenz begründet und zu plausibilisieren versucht.

Mit der Vereinigung von Ei- und Samenzelle, also der (1) *Befruchtung*, ist das biologische Fundament zur Entwicklung eines neuen menschlichen Organismus mit einem eigenen Erbgut, das auf ein neues menschliches Individuum angelegt ist, geschaffen. Es steht bei physiologischer Entwicklung dem *Menschwerden* nichts mehr im Weg. Das Erbgut des entstehenden Menschen ist programmiert; der entstehende Mensch ist somit individuierbar. Anthropologisch ist hier allein die genetische Ausstattung des Organismus entscheidend für den Beginn menschlicher Persistenz.

Zwei differenziertere Sichtweisen zum Beginn menschlichen Lebens mit der Befruchtung ergeben sich aus graduellen biologischen Abläufen im Schwangerschaftsprozess. Erst mit der (2) *Einnistung* des Keimes in der Schleimhaut der Gebärmutterwand zwischen dem achten und zwölften Tag, wird gesetzlich von einer Schwangerschaft gesprochen. Verhütungsmethoden, die diesen Prozess verhindern (wie z. B. die „Pille danach“) gelten juristisch nicht als Abtreibung.<sup>136</sup> Der Mensch wird demnach nicht allein durch seine genetische Determination bestimmt, sondern hängt von der Wechselbeziehung mit dem mütterlichen Leib ab; er tritt sodann zum ersten Mal in eine abhängige Beziehung mit anderen Menschen.

---

**134** Meine Darstellung der verschiedenen Phasen der Schwangerschaft ist angelehnt an: Schmid (2003): S. 86-91.

**135** Die Interferenz, die sich aus metaphysischen Annahmen und ethischen Implikationen der verschiedenen Positionen ergibt, kann an dieser Stelle nicht besprochen werden.

**136** Vgl. § 218 ff. StGB.

Mit dem (3) *Ausschluss der Mehrlingsbildung* am 14. Tag der Befruchtung, ist eine Teilung der Eizelle nicht mehr möglich; die Körperachse des Embryo ist eindeutig festgelegt, der Embryo ist einzigartig.

Weitere Stadien in der Entwicklung des Embryo enthalten mögliche Referenzpunkte zum Beginn menschlichen Lebens. Innerhalb der fünften bis achten Woche, der Phase der s. g. (4) *Organogenese*, werden alle Organe angelegt und das Gehirn beginnt sich auszudifferenzieren. Die anthropologische Annahme, warum zu diesem Zeitpunkt das menschliche Leben beginnt, ist der Hinweis darauf, dass mit der Entwicklung des Nervensystems erste Reaktionen des Embryo auf äußerliche Einflüsse möglich werden. Wiederum spielt hier eine erste rudimentäre Form menschlicher Interaktion eine Rolle für die anthropologische Begründung.

Eine weitere – nur der Vollständigkeit halber erwähnte – Position ist es, analog zur Position, dass menschliches Leben mit dem Hirntod endet, es ebenso mit der (5) *Funktionsfähigkeit des Gehirns* ungefähr ab dem 57. Tag einer komplikationsfrei verlaufenden Schwangerschaft beginnt. Dass diese Position im Sinn menschlicher Persistenz nicht plausibel ist, weil sie den Fokus auf psychologische Merkmale menschlicher Existenz (also auf personenkonstituierende Merkmale) legt, habe ich bei der Kontrastierung zu personaler Identität bereits dargelegt. Wenn personenkonstituierende Kriterien bei der Suche nach dem Beginn menschlichen Lebens zugrunde gelegt werden, liegt ein Kategorienfehler im Sinn der Nichtbeachtung des Unterschiedes zwischen menschlicher Persistenz und personaler Identität vor.

Außerhalb der Gebärmutter können Föten ca. ab der 20. bis 24. Woche der Schwangerschaft überleben. Ab diesem Zeitpunkt ist erstmals die (6) *eigenständige physiologische Lebensfähigkeit* gegeben, was ein weiteres Argument für den Beginn menschlichen Lebens ist. Mensch in diesem Verständnis ist man erst dann, wenn man gleichsam ohne medizinische Hilfe überleben kann. Problematische Implikationen, die sich hieraus ergeben liegen auf der Hand.

Erst mit der (7) *Geburt* wird der Mensch als juristische Person akzeptiert, wie das Bürgerliche Gesetzbuch bereits im ersten Paragraphen festlegt. Im StGB § 211 ist alsdann auch festgelegt, dass das menschliche Leben ab diesem Zeitpunkt besonderen Schutzes bedarf, weil andere Menschen von außen Einfluss auf das Neugeborene nehmen können.

Die konsequenteste – und sowohl in empirischer, als auch in anthropologischer Hinsicht plausibelste – Explikation einer Theorie menschlicher Persistenz scheint mir den Zeitpunkt des Beginns menschlichen Lebens bereits mit der Befruchtung auszumachen. Im Vergleich zu den skizzierten anderen gradualistischen Positionen ist dies der einzige Referenzpunkt, der eine nicht arbiträre Entscheidung zum Beginn menschlichen Lebens ermöglicht. Nur wenn

man schon ab der Befruchtung von menschlichem Leben spricht, schließt man aus, mit der Festlegung bereits qualitative Einschränkungen menschlichen Lebens zu verbinden. Auf solche Einschränkungen so weit wie möglich zu verzichten erscheint, sowohl aus ethischer, als auch aus metaphysischer Perspektive notwendig, um mit der Definition nicht bereits eine Vorauswahl zu treffen und so ein möglichst stringentes und umfassendes Kriterium menschlicher Persistenz vorlegen zu können. Um die Skurrilität, die der Festlegung des Beginns menschlichen Lebens innewohnt, durch arbiträre Entscheidungen möglichst gering zu halten, erscheint es demnach geboten, im Sinn einer *pluralitas nunquam est ponenda sine necessitate*<sup>137</sup> die einfachste Erklärung zu wählen und vielfältige Annahmen zu vermeiden. Der hier vorgeschlagene Beginn menschlicher Persistenz bereits mit der Befruchtung legt besonderen Wert auf die, dem menschlichen Leben inhärenten Entwicklungspotenziale. Natürlich ist mit der Verbindung zwischen Ei- und Samenzelle noch kein fertiger Organismus entstanden, aber die Basis für dessen Entwicklung und damit die potentielle Existenz menschlichen Lebens ist geschaffen.

Den Zeitpunkt des Lebensbeginns unmittelbar mit der Befruchtung auszu-machen erscheint bei Betrachtung der empirischen Daten gleichwohl einer weiteren Differenzierung zu bedürfen. Eine solche differenziertere biologische Position zum Beginn menschlichen Lebens mit der Befruchtung wird von Michael Quante vorgelegt, der einen Organismus als lebend definiert, sobald er in der Lage ist, eine *Integrationsleistung* zu vollbringen, d. h.

[...] wenn die Teile eines Ganzen so aufeinander bezogen sind und die Teilfunktionen so aufeinander reagieren, dass man das Ganze (den Organismus) angemessen als sich selbst steuernd und aufrechterhaltend beschreiben kann.<sup>138</sup>

Im konkreten Fall des menschlichen Organismus ist dieses Stadium nicht unmittelbar mit der Befruchtung erreicht, sondern erst innerhalb des zweiten bis vierten Tages nach Befruchtung der Eizelle. Quante gibt daher folgendes Kriterium zum Beginn menschlichen Lebens an:

Der Lebensbeginn eines menschlichen Organismus ist das Einsetzen der Aktivität des individuellen Genoms dieses Organismus, welches normalerweise im Vier- bis Achtzellsta-

---

**137** Dieses auch als *Ockhams Rasiermesser* bekanntes Prinzip „Eine Mehrheit darf ohne Not nicht zugrunde gelegt werden.“ wird seinem Namensgeber Wilhelm von Ockham (um 1288-1349) zugeschrieben. Vgl. Wolters/Carrier (2005): S. 227.

**138** Quante (2002): S. 66.



dium (innerhalb des zweiten bis vierten Tages nach der Befruchtung der Eizelle) geschieht und der Beginn der Selbststeuerung dieses individuellen Lebensprozesses ist.<sup>139</sup>

Der gewichtigste Einwand gegen diese Position ist ein Einwand, der aus der Literatur zu personaler Identität aus kontrafaktischen Gedankenexperimenten in abgewandelter Form bereits bekannt ist und hier als real vorkommendes Phänomen zur Herausforderung des vorgeschlagenen Kriteriums menschlicher Persistenz wird. Als eine direkte Konfrontation empirischer Daten mit konzeptuellen Überlegungen wird die Möglichkeit einer Teilung der befruchteten Eizelle, also die Möglichkeit zur Mehrlingsbildung<sup>140</sup> zu einem Problem für das von Quante postulierte Kriterium für eine Datierung zum Beginn menschlicher Persistenz. Dieser Einwand trifft auf alle Kriterien zu, die den Beginn menschlichen Lebens vor dem vierzehnten Tag nach der Befruchtung datieren, da wie in (3) beschrieben, erst zu diesem Zeitpunkt eine Mehrlingsbildung ausgeschlossen werden kann.

Unterschieden werden muss bei diesem Einwand (a) die *prinzipielle Möglichkeit* einer Teilung, die verhindert, dass der Beginn menschlichen Lebens als individuierbarer Organismus stattgefunden haben kann und (b) das *faktische Eintreten* einer Teilung, die besagt, dass die Existenz der resultierenden Organismen nicht vor der Teilung begonnen haben kann. Gegenüber (a) überzeugt die simple Verteidigungsstrategie, dass eine nicht realisierte Möglichkeit rückblickend keinen Einwand darstellt. Wenn ein Organismus sich faktisch nicht geteilt hat, obwohl dies prinzipiell möglich gewesen wäre, spricht meines Erachtens nichts dagegen, dass er über diesen Zeitraum einer möglichen Teilung dennoch als singulärer Organismus persistiert hat. Im Fall eines faktischen Eintretens einer Teilung (b) ist dem Einwand, dass Mehrlinge erst zu diesem Zeitpunkt entstehen und somit zuvor noch nicht existiert haben, stattzugeben. Mit dem Hinweis darauf, dass Mehrlingsbildungen beim Menschen Ausnahmefälle sind, fallen sie unter die *ceteris-paribus* Bedingungen und es muss zugestanden werden, dass es sich bei Mehrlingsbildungen um mehrere Entitäten vor und nach der Teilung handelt. Bei Zwillingsbildung liegen dementsprechend drei Entitäten vor; ein menschlicher Organismus hört zu existieren auf, indem zwei neue zu existieren beginnen.

<sup>139</sup> Ebd.: S. 69.

<sup>140</sup> Derartige Einwände erheben: Anscombe (1984), Bole (1989), Ford (1991), Kuhse/Singer (1993), Wilson (1999).

Die Erste (A) existiert von dem Moment an, wo das neue Genom aktiviert ist. Die anderen beiden (B und C) beginnen zu existieren, wenn sich nach der Teilung von A ihre jeweiligen Genome aktiviert haben.<sup>141</sup>

Die Notwendigkeit der Integration einer solchen Ausnahmeklausel ist zwar unschön, erscheint jedoch im Hinblick auf die Konsistenz des Kriteriums menschlicher Persistenz und im Vergleich zu relevanten Alternativen als die Wahl des geringstmöglichen Übels.

#### 1.4.2 Menschliche Persistenz als Voraussetzung personaler Identität

Folgender Vorschlag einer Definition menschlicher Persistenz, im Sinn eines ethisch neutral formulierten metaphysischen Identitätskriteriums, wird als Grundlage anschließender Überlegungen verwendet:

Menschliche Persistenz besteht in der raumzeitlich kontinuierlichen Existenz des lebensfähigen Organismus vom Zeitpunkt des Einsetzens der Aktivität des individuellen Genoms nach der Fertilisation an, bis zur endgültigen Insuffizienz der Vitalfunktionen des zentralen Nervensystems und der lebenswichtigen Organe.

Eine derartig weitgehende Formulierung menschlicher Persistenz ist zwingend notwendig, um komaartige Zustände und Phasen temporalen Ausfalls der Hirnfunktionen und auch irreversible Hirnschäden miteinzuschließen und das Kriterium menschlicher Persistenz somit klar von Kriterien personaler Identität abzugrenzen.

Die Persistenz des menschlichen Organismus bildet das biologische Fundament für die Entwicklung personenkonstituierender Merkmale in real lebensweltlichen Fällen.<sup>142</sup> Ein Mensch kann ohne lebensfähigen Organismus nicht zur Person werden und somit kann ohne die Grundlage eines notwendigen Kriteriums menschlicher Persistenz kein Kriterium personaler Identität entwickelt werden, jedenfalls dann nicht, wenn der Mensch als psycho-

---

**141** Quante (2002): S. 75.

**142** Auf skurrile Diskussionen science-fiction-artiger Gedankenspiele, in denen z. B. Computer mit hoch entwickelter künstlicher Intelligenz als Personen bezeichnet werden, wird zugunsten einer Fokussierung auf lebensweltlich relevanter Umstände verzichtet.

physischer Akteur verstanden wird und auf eine substanzdualistische Position verzichtet wird.<sup>143</sup>

Als **Zwischenfazit** bleibt festzuhalten: die Diskussion somatischer und animalistischer Positionen hat gezeigt, dass die darauf basierenden Persistenzkriterien für sich allein betrachtet zwar nicht hinreichend sind, um ein Kriterium diachroner Personenidentität vorzulegen, weil sie nicht greifen können, was uns an unserer Existenz und Persistenz in fundamentaler Weise wichtig ist, aber als notwendige Bedingung der Möglichkeit zur Ausbildung synchroner Personalität und somit auch diachroner Personenidentität, unumgänglich sind.

Die vorangegangene Analyse führt somit folgerichtig zur Diskussion psychologischer Kriterien personaler Identität und deren Bezügen zu menschlicher Persistenz. Auf diese Weise wird versucht dem Phänomen diachroner Personenidentität in der praktischen Wirklichkeit einen weiteren Schritt näher zu kommen.

---

**143** In Kapitel 4 dieser Arbeit skizziere ich eine epistemische Theorie personaler Identität, die ebendiese Einheit der Person als notwendige Bedingung der Möglichkeit diachroner Personenidentität in der realen Lebenswelt ausmacht.

## 2 Personale Identität

»Die Geburt bringt nur das Sein zur Welt; die Person wird im Leben erschaffen.«  
*Théodore Simon Jouffroy*

In Opposition zu den zuvor behandelten Theorien menschlicher Persistenz, legt die große Mehrheit klassischer und zeitgenössischer Theorien personaler Identität den Fokus auf psychologische Kriterien als notwendige und zum Teil auch hinreichende Bedingungen für Identitätsrelationen zwischen Personen zu verschiedenen Zeitpunkten. In der Tradition John Lockes, der mit dem Hinzufügen eines Kapitels über Identität und Verschiedenheit (*Of Identity and Diversity*) in der zweiten Auflage seines 1694 erschienenen *Essay Concerning Human Understanding*<sup>144</sup> die Debatte um personale Identität zu neuem Leben erweckt hat, wurden eine Vielzahl verschiedener Ausbuchstabierungen und Weiterentwicklungen seiner Idee publiziert und bis heute kontrovers diskutiert.

In diesem Kapitel habe ich aus der Fülle verschiedener Theorien zwei paradigmatische Ansätze ausgewählt, von denen ich glaube, dass sie besonders fruchtbar zu machen sind, um die Vor- und Nachteile des psychologischen Ansatzes aufzuzeigen.

In 2.1 behandle ich die durch den Slogan *Identity is not what matters*<sup>145</sup> prominent gewordene Theorie Derek Parfits. Parfits Theorie wurde ausgewählt, weil anhand seiner Analyse einschlägiger psychologischer Identitätskriterien und anhand seines eigenen Kriterienvorschlages gezeigt werden kann, weswegen jede plausible Ausformulierung psychologischer Kontinuitätstheorien mit Implikationen einhergeht, die mit dem zugrunde gelegten Konzept personaler Identität und der damit verbundenen metaphysischen und praktischen Relevanz personaler Identität unvereinbar sind.

Diese problematischen Implikationen auszuhebeln versucht eine gegenwärtig besonders populäre Theorienfamilie, die ein narratives Verständnis diachroner Personenidentität in den Fokus rückt, in dessen Zentrum die Konstruktion des Selbst in Form der Narration der eigenen Lebensgeschichte steht. Stellvertretend für diese Stoßrichtung wird in 2.2 die in *The Constitution of Selves*<sup>146</sup> entwickelte Theorie Marya Schechtmans analysiert. Diese Analyse wirft die Frage auf, ob ein solches narratives Kriterium über ein, am sozialwissenschaftlichen Identitätsbegriff orientiertes, über allgemeine evaluative und normative

---

**144** Siehe: Locke (1694).

**145** Siehe: Parfit (1971a), (1984), (2007), (2008a).

**146** Siehe: Schechtman (1996), (2004c), (2005a), (2005b), (2007).

Inhalte bestimmtes, *Selbstverständnis* hinauskommen kann und wie, von diesem Zwischenergebnis ausgehend, dem Phänomen diachroner Personenidentität in der praktischen Wirklichkeit weiter auf die Spur zu kommen ist.

## 2.1 Die Unbestimmtheit personaler Identität: Derek Parfit

»Is the truth depressing? Some may find it so. But I find it liberating, and consoling. When I believed that my existence was [...] a further fact, I seemed imprisoned in myself. [...] There is still a difference between my life and the lives of other people. But the difference is less. Other people are closer. I am less concerned about the rest of my life, and more concerned about the life of others.«<sup>147</sup>

In der folgenden Analyse der in der einschlägigen Literatur umfangreich diskutierten Theorie Derek Parfits folge ich seiner Argumentation zunächst in weiten Teilen. Um schlussendlich jedoch zu einer anderen Konklusion zu gelangen, in der es aufzuzeigen gilt, dass Parfit, indem er am traditionellen Verständnis von Identität festhält, auch wenn er die praktische Relevanz personaler Identität negiert, auf das falsche metaphysische Pferd setzt. Dennoch sind viele der Überlegungen von Parfit fruchtbar für ein Verständnis dessen zu machen, worauf es uns tatsächlich ankommt, was für uns in lebenspraktischen Bezugspunkten zählt, wenn wir über personale Identität nachdenken.

Die Überzeugung, dass Fragen diachroner Personenidentität immer *eindeutig* beantwortbar sein müssen, scheint ein elementarer Bestandteil unseres Konzepts und alltagssprachlichen Verständnisses von personaler Identität zu sein. Uns kommt es bei der Beurteilung zukünftiger oder vergangener Zustände ja schließlich darauf an, ob tatsächlich *wir* es sind, über deren Zustände wir urteilen. Parfit hingegen vertritt eine Position, in der die entscheidende Relation, welche die Sorge um unsere Zukunft bestimmt, in *graduellen Abstufungen* auftritt und somit nicht in jedem Fall eindeutig mit Ja oder Nein beantwortbar ist, ob es sich bei Person A und Person B zu zwei verschiedenen Zeitpunkten um ein und dieselbe Person handelt. Um diese Position stark zu machen, bemüht Parfit prominent gewordene Gedankenexperimente; wenngleich er selbst für einen kritischen Umgang mit kontrafaktischen Szenarien eintritt.

Das Tückische ist, dass viele Kriterien personaler Identität sich erst in solchen kontrafaktischen Gedankenexperimenten zu widersprechen beginnen und es oft erst durch die Beurteilung derartiger imaginärer Fälle möglich wird, unse-

---

147 Parfit (1984): S. 281.

re Intuitionen über die Plausibilität dieser Kriterien zu testen. Parfits Argumentation hängt in tragenden Teilen vom Einsatz kontrafaktischer Gedankenexperimente ab, den er wie folgt begründet:

Some philosophers object that, since our concept of a person rests on a scaffolding of facts, we should not expect this concept to apply in imagined cases where we think those facts away. I agree. But I believe that, for a different reason, it is worth considering such cases. We can use them to discover, not what the truth is, but what we believe. We might have found that, when we consider science fiction cases, we simply shrug our shoulders. But that is not so. Many of us find that we have certain beliefs about what kind of fact personal identity is.<sup>148</sup>

Wenn wir durch Konsultation imaginärer Szenarien auch nicht herausfinden können was die Wahrheit ist – zumal es ohnehin fragwürdig ist, bei kontrafaktischen Gedankenexperimenten von *Wahrheit* zu sprechen – so können wir doch wichtige Überlegungen dazu anstellen, aus welchen Gründen sich in solchen Szenarien verschiedenen Kriterien personaler Identität widersprechen und welche Implikationen sich daraus für reallebensweltliche Fälle ergeben, bzw. welchen Einfluss diese Implikationen auf die Kohärenz der Kriterien insgesamt haben. Außerdem halte ich den Einsatz kontrafaktischer Gedankenexperimente als philosophische Methode im Kontext personaler Identität als Möglichkeit unsere Intuitionen zu testen für unerlässlich, um auf diese Weise zumindest ein Gefühl dafür zu bekommen, welches Kriterium personaler Identität am ehesten mit unseren sprachlichen Konventionen kompatibel ist. Diese Methode preiszugeben würde eine unnötige Einschränkung philosophischer Überlegungen bedeuten. Wir sollten allerdings nicht erwarten, dass unser, in der realen Lebenswelt sozial relational verankerter, Personenbegriff in imaginären Szenarien eindeutige Schlüsse zulässt. Insofern halte ich es für keine überzeugende Herangehensweise, Ergebnisse kontrafaktischer Gedankenexperimente als tragende Säule ganzer Argumentationsgebäude einzusetzen; sondern vor allem als eine legitime Möglichkeit Intuitionen zu mobilisieren und sprachliche Konventionen auszuloten.

Parfit argumentiert, dass personale Identität nur dann eine in jedem Fall eindeutig bestimmbare Relation sein kann, wenn von einem Cartesianischen Ego, oder einer sonst wie beschaffenen immateriellen Substanz, wie einer unteilbaren Seele, als Kern unseres Personseins ausgegangen wird. Charakteristisch für derartige Entitäten ist es, dass ihre Persistenz *ipso facto* einem Alles-oder-nichts-Prinzip unterliegt. Eine Seele kann schon analytisch *a priori*, bzw.

---

148 Parfit (2007): S. 2 f.

begriffslogisch nicht *teilweise* persistieren. Dass die Existenz einer immateriellen Substanz als Träger unserer Personalität zwar theoretisch nicht ausgeschlossen werden kann, aber dennoch viele wichtige Gründe dagegensprechen ist vielerorts<sup>149</sup> besprochen worden und soll hier zugunsten einer reduktionistischen Sichtweise aufgegeben werden.<sup>150</sup>

In manchen gedankenexperimentellen Fällen, auf die ich später noch im Detail zu sprechen komme, ist die Frage nach personaler Identität unter Rückgriff auf die verschiedenen Kriterien nicht eindeutig beantwortbar. Parfit spricht davon, dass diachrone Personenidentität in solchen Fällen *unbestimmt*, d. h. nicht zweifelsfrei beantwortbar ist. Jede dennoch, gleichsam mit Gewalt erzwungene Entscheidung darüber wäre arbiträr. Wenn wir unsere Präokkupation der eindeutigen Bestimmbarkeit personaler Identität in Bezug auf kontrafaktische Gedankenexperimente überwinden, stellen wir fest, dass in einigen dieser Szenarien die Frage nach personaler Identität *leer* ist. In diesen Fällen ist der Versuch, eine Entscheidung zwischen den verschiedenen Kriterien zu treffen, nicht sinnvoll; es ist nichts weiter möglich, als die Fakten über physische und psychologische Kontinuität der Person zu verschiedenen Zeitpunkten zu beschreiben, ohne dadurch jedoch ein Identitätsurteil zu fällen.<sup>151</sup> Wenn wir diese Fakten kennen, dann wäre ein Identitätsurteil nur eine weitere Umschreibung des Zustandes, der jedoch keinen zusätzlichen Erkenntnisgewinn einbrächte.

### 2.1.1 Konstitutioneller Reduktionismus und das psychologische Kriterium personaler Identität

Parfit nennt den seiner Theorie zugrunde liegenden Personenbegriff *konstitutionellen Reduktionismus*, weil er zwar festhält, dass eine Person, obwohl sie nicht mit ihrem Körper und ihren psychologischen Prädikaten identisch ist, sie dennoch ausschließlich durch jene Eigenschaften konstituiert wird.<sup>152</sup> Aus dem Unterschied zwischen der Person und der Summe der Prädikate, durch die eine Person konstituiert wird, folgt allerdings nicht, dass eine Person eine *separat existierende Entität* ist. Stattdessen muss zwischen zwei unterschiedlichen Exis-

<sup>149</sup> Siehe hierzu: Crone/Schnepf/Stolzenberg (2010), Di Franco (2009), Gasser/Quitterer (2010), Nickl/Terizakis (2008).

<sup>150</sup> In der Literatur diskutierte Gründe, die für den Reduktionismus und gegen die Annahme eines Cartesianischen Egos sprechen, sind im Einführungskapitel 0.1.2 dieser Arbeit aufgeführt.

<sup>151</sup> Vgl. Parfit (2008a): S. 177, 203.

<sup>152</sup> Vgl. Parfit (2007): S. 4.

tenzformen von Entitäten unterschieden werden; zwischen abhängig und unabhängig existierenden Entitäten:

Entities are independent, or separately existing, not absolutely, but in their relation to other entities. In relation to the plinth on which it stands, a statue is a separately existing entity. Cartesian Egos, if they existed, would be not only distinct from human bodies, but also, in relation to these bodies, independent entities. Such Egos are claimed to be like physical objects, except that they are wholly mental. If there were such entities, it would make sense to suppose that they might cease to be causally related to some brain, yet continue to exist. But a statue could not exist separately from the matter of which it is made. [...] In the same way, on Constitutive Reductionism, persons are distinct from their bodies, and from the mental states and events, in whose existence and occurrence their existence consists. But persons could not exist separately from these.<sup>153</sup>

Personen sind in Parfits Verständnis *abhängig existierende Entitäten*. Entitäten, die Körper und Gehirne *haben*, aber nicht mit ihnen identisch sind.<sup>154</sup> Die Frage nach personaler Identität ist folglich die Frage danach, welche Kriterien die kontinuierliche Existenz dieser, von bestimmten Prädikaten abhängig existierenden, Entitäten bestimmt. Diachrone personale Identität besteht aus reduktionistischer Sicht also gleichsam *nur* aus der Existenz bestimmter partikularer Tatsachen über *psychologische* und/oder *physische Kontinuität*. Damit dieses Unterfangen plausibel wird, muss es gelingen, diese Kontinuitätsrelationen zu beschreiben, ohne jedoch personale Identität zirkulär vorauszusetzen.<sup>155</sup>

Wie eingangs erwähnt, ist die überwiegende Mehrheit der Philosophen der Ansicht, dass eine Form psychologischer Kontinuität das notwendige Kriterium personaler Identität sein *muss*. Parfit formuliert seine Spielart eines psychologischen Kriteriums wie folgt:

Parfits Kriterium:

- (1) If there will be a single future person who will have enough of my brain to be psychologically continuous with me, that person will be me.
- (2) If some future person will neither be psychologically continuous with me, nor have enough of my brain, that person will not be me.<sup>156</sup>

**153** Ebd.: S. 5. Eine nähere Bestimmung der logischen Struktur dieser Idee von Konstitution nimmt Lynne Baker vor, deren Idee ich in Kapitel 3.1 dieser Arbeit diskutiere.

**154** Hierhin besteht eine Weiterentwicklung von Parfits Personenbegriff gegenüber seinen Ausführungen in *Reasons and Persons*, in denen er von einer Impersonalität ausgegangen ist, die sich darin ausdrückte, dass er Personen ausschließlich als die Summe der sie konstituierenden Eigenschaften beschrieben hat und somit eine Beschreibung psychischer Zustände ohne Rekurs auf eine *bestimmte* Person prinzipiell möglich war. Vgl. Parfit (1984): S. 210.

**155** Hierauf gehe ich in Kapitel 2.1.3 dieser Arbeit ein.

**156** Parfit (2008a): S. 177.



Zwei Dinge fallen an Parfits Kriterium ins Auge: Zum einen ist die Formulierung von *zukünftigen Personen* in der Weise ungenau, dass sein Kriterium natürlich auch *vergangene Personen* miteinschließt. Diese terminologische Ungenauigkeit ist allerdings vernachlässigbar. In (2) wird durch die Unterscheidung von weder *psychologically continous*, noch *have enough of my brain* deutlich, dass Parfit nicht notwendig davon ausgeht, dass psychologische Kontinuität *ausschließlich* durch die kontinuierliche Existenz eines hinreichenden Teils eines funktionsfähigen Gehirns gewährleistet wird. Diese Formulierung ist nicht ganz mit der Formulierung aus (1) kompatibel, die suggeriert, psychologische Kontinuität folge *kausal* aus der kontinuierlichen Existenz eines hinreichenden Teils eines funktionsfähigen Gehirns.

(1) lässt sich als *enges psychologisches Kriterium* bezeichnen, da der Ursprung der psychologischen Kontinuität notwendig an die kontinuierliche Existenz eines hinreichenden Teils eines funktionsfähigen Gehirns geknüpft ist. Wohingegen (2) als *weites psychologisches Kriterium* bezeichnet werden kann, bei welchem der Ursprung der psychologischen Kontinuität offengelassen wird.<sup>157</sup> Parfit legt mit diesen Formulierungen nicht eindeutig fest, welchen Ursprung psychologische Kontinuität für sein Kriterium personaler Identität haben muss; dies kann jedoch durchaus einen Unterschied machen, wie noch deutlich werden wird.

Sowohl das enge psychologische Kriterium, als auch das weite psychologische Kriterium verbindet als Grundvoraussetzung eines Kriteriums personaler Identität, dass es auf die *Einheit des Bewusstseins* einer Person rekurriert. Von psychologischer Kontinuität als identitätskonstituierend auszugehen macht demnach nur dann Sinn, wenn plausibel gemacht werden kann, dass mentale Zustände wie Gedanken, Wünsche, Erinnerungen und dergleichen mehr zu verschiedenen Zeitpunkten mentale Zustände ein und derselben Person sind. Aber wie kann die Einheit des Bewusstseins als Bedingung psychologischer Kontinuität etabliert werden, ohne zirkulär ebendiese vorauszusetzen? Somatische Kriterien personaler Identität können sich hier einer simplen Strategie bedienen: verschiedene mentale Zustände zu unterschiedlichen Zeitpunkten werden dadurch zu Zuständen ein und derselben Person, dass sie durch neuronale Vorgänge in ein und demselben Gehirn einer Person kausal ausgelöst werden. Diese Strategie impliziert allerdings die im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit widerlegte These, dass Personen einfach *nur* menschliche Organismen sind.

---

**157** Diese Unterscheidung ist vor allem für die Analyse noch folgender Gedankenexperimente von Bedeutung. Weniger für Fragen faktischer Identitätsurteile, bei denen ich immer vom engen psychologischen Kriterium ausgehe.

Parfits konstitutioneller Reduktionismus geht – wie zuvor erwähnt – jedoch davon aus, dass Personen, auch wenn sie nicht unabhängig von ihren Körpern existieren können, dennoch von ihren Körper zu unterscheiden sind. Analog dazu ist Parfits konstitutionellem Reduktionismus zufolge personale Identität zwar durch partikuläre Tatsachen physischer und psychologischer Kontinuität bestimmt, aber dennoch von diesen Fakten zu unterscheiden.<sup>158</sup>

Parfit unterscheidet innerhalb mentaler Zustände zwischen zwei Relationen, deren Auftreten personale Identität zwar bestimmt, aber – ebenfalls getreu seinem konstitutionellen Reduktionismus – dennoch von personaler Identität zu unterscheiden sind.<sup>159</sup>

But we might appeal, either in addition or instead, to various psychological relations between different mental states and events, such as the relations involved in memory, or in the persistence of intentions, desires, and other psychological features. These relations together constitute what I call psychological *connectedness*, which is a matter of degree. Psychological *continuity* consists of overlapping chains of such connections.<sup>160</sup>

Parfit nennt drei Möglichkeiten psychologischer Verbundenheit:

(1) direct memory connections, as when ‘X can remember having some of the experiences that Y had twenty years ago’; (2) the sort of connection holding ‘between an intention and the later act in which this intention is carried out’; (3) the sort of connection holding ‘when a belief, or a desire, or any other psychological feature, continues to be had’.<sup>161</sup>

Die Differenzierung zwischen den graduellen Relationen *psychologischer Verbundenheit* (*psychological connectedness*) als dem Bestehen bestimmter, direkter psychologischer Verbindungen und *psychologischer Kontinuität* (*psychological continuity*) als dem Bestehen von sich überlappenden Ketten starker Verbundenheit (*overlapping chains of strong connectedness*) ist deswegen nötig, weil psychologische Verbundenheit keine transitive Relation ist und somit niemals allein ein hinreichendes Kriterium personaler Identität sein kann.

Das enge psychologische Kriterium personaler Identität ist demnach nur dann gegeben, wenn drei Bedingungen erfüllt sind:

<sup>158</sup> Vgl. Parfit (2007): S. 6.

<sup>159</sup> Mit dieser Unterscheidung wird der Grundstein für Parfits Slogan gelegt, dass psychologische Kontinuität und nicht personale Identität diejenige Relation ist, die für uns zählt (*what matters*). Eine genaue Analyse dieses Arguments folgt in 2.1.3.

<sup>160</sup> Ebd.: S. 6.

<sup>161</sup> Parfit (1984): S. 205.

- a) Psychologische Kontinuität besteht; d. h., wenn es sich überlappende Ketten starker Verbundenheit gibt. X heute ist ein und dieselbe Person wie Y früher, wenn X psychologische Kontinuität mit Y aufweist,
- b) diese Kontinuität den richtigen Ursprung hat (durch die kontinuierliche Existenz eines hinreichenden Teils eines funktionsfähigen Gehirns gewährleistet) und
- c) keine weitere Person psychologische Kontinuität mit Y aufweist.<sup>162</sup>

Das psychologische Kriterium personaler Identität erfüllt in dieser Formulierung drei Bedingungen, die an die Eigenschaften des logischen Identitätsbegriffs geknüpft sind:

- (1) *Reflexivität*. Die Phase  $x$  der Kontinuitätsrelation ist eine Phase derselben Person wie  $x$  selbst.
- (2) *Symmetrie*. Wenn  $x$  eine Phase derselben Person ist wie  $y$ , dann muss  $y$  eine Phase derselben Person sein wie  $x$ .
- (3) *Transitivität*. Wenn  $x$  eine Phase derselben Person ist wie  $y$  und  $y$  eine Phase derselben Person ist wie  $z$ , dann ist  $x$  ebenso eine Phase derselben Person wie  $z$ .<sup>163</sup>

Ohne die Erfüllung dieser formalen Eigenschaften verlöre jede Explikation eines Kontinuitätskriteriums den Bezug zur logischen Struktur des Identitätsbegriffes und wäre somit obsolet.

An seine Grenzen stößt das psychologische Kriterium personaler Identität in Gedankenexperimenten, in denen psychologische Kontinuität nicht vollständig, sondern graduell besteht. Eines dieser Gedankenexperimente ist ein von Parfit als *kombiniertes Spektrum*<sup>164</sup> bezeichnetes Szenario, in dem nach und nach der gesamte Körper und das Gehirn als Träger psychologischer Kontinuität

---

**162** Auf die Notwendigkeit der Integration einer *Nicht-Verzweigungsklausel* um dem Verdopplungseinwand zu entgehen, wie schon in Kapitel 1.2 bei der physisch-reduktionistischen Theorie von Williams besprochen wurde, gehe ich in Kapitel 2.1.3 noch ausführlicher ein.

**163** Vgl. Brueckner/Buford (2008): S. 379 f.

**164** Vgl. Parfit (1984): S. 236 ff. und Parfit (2008): S. 9 ff. Georg Northoff hat darauf hingewiesen, dass Parfits Spektrumsargument „[...] ein naives und simplifiziertes Verständnis der psychischen Funktionen im Sinne eines psychischen Haufens [voraussetzt], das in keiner Weise der Komplexität der Organisation der psychischen Struktur entspricht.“ Northoff (2001): S. 423. Aus neurowissenschaftlicher Sicht lehnt Northoff Parfits Spektrumsargument daher als „in empirischer Hinsicht wertlos“ (Ebd.: S. 424) ab. Als rein logisch konstruiertes Argument erscheint Parfits Spektrum dennoch brauchbar, denn es zeigt die theoretische Möglichkeit der Unbestimmtheit personaler Identität.

durch neue Zelle ersetzt werden, die den ursprünglichen Zellen in ihren qualitativen Ausprägungen genau gleichen. Am Anfang des kombinierten Spektrums, wenn 1% der Zellen ersetzt wurden, scheint unkontrovers zu sein, dass es sich nach wie vor um ein und dieselbe Person handelt. Ebenso scheint am Ende des Spektrums, wenn 99% der Zellen ersetzt wurden unkontrovers zu sein, dass es sich, dem engen psychologischen Kriterium zufolge, nicht mehr um die Ausgangsperson handelt, stattdessen um ein Replikat. Aber wie sind die Fälle in der Mitte des Spektrums zu beurteilen? Sollte die Frage nach personaler Identität in der Mitte des kombinierten Spektrums eindeutig beantwortbar sein, so müsste es eine klare *Grenze* geben, bis zu welchem Punkt des Austausches der alten Zellen die Person noch mit sich identisch bleibt. Diese Annahme ist aus folgenden Gründen unplausibel: das kombinierte Spektrum unterliegt der Sorites-Paradoxie und ist somit, wie durch das Problem der Grenzziehung angedeutet, einer Vagheit ausgesetzt, die nur eine arbiträre Entscheidung über das Bestehen personaler Identität zulässt. Selbst wenn dieses Gedankenexperiment faktisch durchführbar wäre, würden wir nichts Neues darüber erfahren, zu welchem Zeitpunkt das Replikat entsteht. Das Replikat selbst würde zu jedem Zeitpunkt davon überzeugt sein, die Ausgangsperson zu sein. Das kombinierte Spektrum zeigt sodann, dass es gedankenexperimentelle Fälle gibt, in denen die Frage danach, ob eine zukünftige Person noch mit einer vergangenen Person identisch ist, nicht eindeutig beantwortbar ist. Das heißt jedoch nicht, dass wir in den mittleren Fällen des kombinierten Spektrums nicht *wissen* was geschieht. Wir wissen, dass 50% der Zellen durch Duplikate ersetzt wurden; eine arbiträre Entscheidung über personale Identität würde in solch einem Fall keinen Informationszuwachs bedeuten. Die Frage nach personaler Identität ist in so einem Fall unbestimmt, weil es keine Frage nach verschiedenen faktischen Möglichkeiten der Identität einer Person ist, sondern nur eine Frage nach verschiedenen Beschreibungen ein und derselben Situation, nämlich, dass 50% der Zellen durch Duplikate ersetzt wurden.

Der Punkt hier ist nicht, dass es reale Fälle gibt, oder jemals geben wird, in denen unsere Zellen durch Duplikate ersetzt werden und wir somit die Frage nach personaler Identität nicht beantworten können,<sup>165</sup> sondern dass unser Konzept personaler Identität auch in der von den meisten Philosophen geteilten Auffassung, dass psychologische Kontinuität unsere Identität bestimmt, nicht

---

**165** Dass es auch faktisch durchaus Fälle gibt, in denen die Frage nach personaler Identität unter Rückgriff auf das psychologische Kriterium nicht eindeutig beantwortbar ist, wie etwa weit fortgeschrittene Stadien von Demenz, oder dissoziative Persönlichkeitsstörungen, kann Parfitts Argument ergänzend zugutegehalten werden.

*ipso facto* eine eindeutige Antwort auf Identitätsrelationen in jedem Fall ermöglicht. Unser Konzept personaler Identität ist folglich aufgrund seiner intrinsischen Struktur nicht eineindeutig.<sup>166</sup> Dies wiederum hängt nicht in jedem Fall von der faktischen Beschaffenheit der Realität ab, denn wir kennen alle empirisch relevanten Fakten, sondern von der Unzulänglichkeit der Begrifflichkeit personaler Identität. Es liegt demnach kein faktisches, sondern ein konzeptuelles Problem vor.

[...] my claim [is] that, if we knew all the facts about both physical and psychological continuity, we would have all the empirical input that we need. If we knew about those other facts, understood the concept of a person, and had no false beliefs about the kind of entity that persons are, we would know, or should be able to work out, any facts that there might be about the existence and identity of persons. We should be able to work out such facts because these would not be, in relation to those other facts, independent or separately obtaining. In learning that such facts obtain, we could not learn any more about reality. All we could learn is how we use the concept of a person.<sup>167</sup>

Bezogen auf Parfits kombiniertes Spektrum ist die Frage nach personaler Identität irreführend. Statt die faktische Frage zu stellen: „Werde weiterhin *ich* es sein, wenn 50% meiner Zellen ausgetauscht wurden?“, wäre es richtiger, konzeptuell zu fragen: „Ist es korrekt, die Person weiterhin als mit mir identisch zu *bezeichnen*.“ Um derartige Beurteilungen imaginärer Szenarien zuzulassen, ist es jedoch notwendig, sich von der starken intuitiven Annahme zu lösen, dass Aussagen über personale Identität in jedem Fall faktische Aussagen sein müssen und somit immer Alles-oder-Nichts Entscheidungen über Weltzustände erfordern, statt nur eine von mehreren möglichen konzeptuellen Beschreibungen eines bestimmten empirischen Zustandes zu sein.

Die dahinterstehende metaphysische Annahme ist im striktesten Sinne reduktionistisch, denn wir können nur dann wirklich glauben, die Frage nach personaler Identität habe in der Mitte des kombinierten Spektrums keine Antwort, wenn wir davon überzeugt sind, dass personale Identität vollkommen auf psychologische und/oder physische Kontinuität reduzierbar ist und es kein zusätzliches Faktum, wie etwa die Existenz eines Cartesianischen Egos, gibt.

When I say that we have these assumptions, I am *not* claiming that we believe in Cartesian Egos. Some of us do. But many of us, I suspect, have inconsistent beliefs. If we are asked whether we believe that there are Cartesian Egos, we may answer No. And we may accept that, as Reductionists claim, the existence of a person just involves the existence of a

**166** Weitere Argumente hierfür folgen in der Analyse des Gedankenexperimentes *My Division*. Siehe Kapitel 2.1.3.

**167** Parfit (2007): S. 35. Meine Einfügung.

body, and the occurrence of a series of interrelated mental and physical events. But, as our reactions to the problem cases show, we don't fully accept that view. We do not believe that our continued existence merely involves such continuities. It seems to us to be a further fact, of a deep and simple kind: a fact which, in every case, must be either wholly present or wholly absent. *There is no such fact.* That is my most important metaphysical claim.<sup>168</sup>

Wenn wir den Schritt mitgehen, dass (1) unsere Existenz nicht von Cartesianischen Egos oder unteilbaren Seelen konstituiert ist, dann müssen wir, um die Kohärenz der Argumentation zu bewahren, (2) konsequent auch die Unbestimmtheit personaler Identität mittragen und so unser Verständnis von Identität grundsätzlich überdenken.

### 2.1.2 Personale Identität und die Sorge um die eigene Zukunft

Es wird an vielen Stellen dafür argumentiert, dass personale Identität für unsere praktische Existenz – jenseits von metaphysischen Spekulationen – vor allem deshalb eine so hohe Relevanz hat, weil sich in der Identitätsrelation zu einer zukünftigen Person die Antizipation und die Sorge um unsere *eigene* Zukunft manifestiert. Diese These klingt derartig offensichtlich wahr, dass danach zu fragen, wieso für uns ausgerechnet unsere *eigene* Zukunft zählt, in gewisser Weise paradox erscheint. Martin Heidegger hat die Sorge als ein Wesensmerkmal der menschlichen Existenz bestimmt. Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit. Das Sich-vorsorgen gründet in der Zukunft. Das Schon-sein-bei-der-Welt bekundet sich in der Gewesenheit. Das Sein-bei wird ermöglicht im Gegenwärtigen.<sup>169</sup>

Neben altruistischen Erwägungen die Zukunft anderer betreffend, hat jede Person offenkundig rationale Gründe dafür, sich um ihre eigene Persistenz zu sorgen.<sup>170</sup> Selbst die Wahl zwischen einer qualitativ schlechter gestellten Zukunft und dem Ende der Persistenz, löst bei den meisten Personen eine Präferenz für die schlechter gestellte Zukunft aus. Auch wenn eine derartige Deliberation wie die Wahl zwischen Skylla und Charybdis erscheint, ist dennoch klar,

<sup>168</sup> Ebd.: S. 13.

<sup>169</sup> Vgl. Heidegger (1927): S. 327.

<sup>170</sup> Damit soll nicht negiert werden, dass es Zustände gibt, in denen eine Person Gründe dafür haben kann, ihr qualitativ als nicht mehr lebenswert empfundenenes Leben nicht weiter fortführen zu wollen. Es geht nur darum, dass diese Person dennoch rationale Gründe dafür hat, sich um ihre Persistenz (auch wenn es deren Beendigung einschließt) zu sorgen, weil es eben ihre *eigene* Persistenz ist und sie ihr in dieser Hinsicht nicht indifferent gegenüber sein kann.

dass es in den meisten Fällen gleichsam besser sein muss *überhaupt* eine Zukunft zu haben, als dem Ende der eigenen Existenz zuzustimmen.

John Perry leitet die Sorge um unsere eigene Zukunft daraus ab, dass wir eine starke Motivation haben, aktuelle Wünsche, Vorstellungen und Projekte in der Zukunft verwirklichen zu wollen; demzufolge bezeichnet er unsere, von diesen Vorstellungen abgeleitete, Sorge um die Zukunft als *derivative concern*.<sup>171</sup> Entgegen intuitiver Annahmen sind es allerdings nicht zwangsweise ausschließlich wir selbst, im Sinne des engen psychologischen Kriteriums, die diese Projekte in einem Maß verwirklichen können, das dem ursprünglichen Wunsch gerecht wird. Um im vorangegangenen Gedankenexperiment des kombinierten Spektrums zu bleiben, wäre ein Replikat in Perrys Verständnis ein ebenso geeigneter Kandidat unsere Wünsche und Vorstellungen zu erfüllen, wie wir selbst es sind.

Die Sorge um unsere Zukunft auf die Erfüllung bestimmter Wünsche und Projekte zu reduzieren, erscheint unseren Wunsch nach Persistenz allerdings nur unzureichend zu beschreiben. Der Kern der Sorge um unsere Zukunft scheint sich nicht darin zu erschöpfen, dass wir Projekte, die wir in der Gegenwart verfolgen, in der Zukunft verwirklicht sehen wollen, sondern in einem distinktiven Sinn auch einzuschließen, dass eben *wir selbst* es sind, die diese Projekte verwirklichen. Die Sorge um unsere Zukunft erscheint demnach in einem wichtigen Sinn nicht nur, wie Perry vorschlägt, eine *abgeleitete* Sorge zu sein, sondern eine *unmittelbare* Sorge und somit ein Indiz dafür zu sein, dass personale Identität bei der Sorge um die eigene Zukunft der entscheidende Faktor ist.

Setzt die Sorge um unsere Zukunft aber wirklich immer personale Identität voraus, bzw. geht mir ihr einher, oder können auch rationale Gründe dafür bestehen, dass wir ebendiese Sorge in gleicher Weise für Personen empfinden, mit denen uns keine Identitätsrelation verbindet? Parfit hat an mehreren Stellen dafür argumentiert, dass personale Identität nicht immer mit derjenigen Relation zusammenfällt, auf die es uns bei der Sorge um unsere Zukunft ankommen sollte. In manchen Fälle haben wir weder moralische, noch rationale Gründe, personale Identität gegenüber derjenigen Relation zu präferieren, die für uns wirklich zählen sollte.<sup>172</sup>

---

<sup>171</sup> Vgl. Perry (1976): S. 149 ff.

<sup>172</sup> Siehe: Parfit (1971a), (1984), (2007), (2008a).

### 2.1.3 Die Unerheblichkeit personaler Identität

Parfits These von der Unerheblichkeit personaler Identität gründet sich auf den im vorangegangenen Abschnitt besprochenen Unterschied zwischen konzeptuellen Beschreibungen und faktischen Unterschieden bei der Betrachtung von Szenarien, in denen Identitätsfragen unklar erscheinen. Die Beurteilung rationaler Signifikanz personaler Identität ist Parfit zufolge nicht in der konzeptuellen Beschreibung solcher Szenarien zu finden, sondern durch Analyse der tatsächlichen Gegebenheiten, an deren faktischem Gehalt konzeptuelle Beschreibungen nichts ändern.

What matters are the facts about the world, given which some concept applies. If the facts about the world have no rational or moral significance, and the fact that some concept applies is not a further difference in what happens, this conceptual fact cannot, I believe, be significant.<sup>173</sup>

In der für Parfit typischen Weise formuliert er seine These als eingängigen Slogan, den man als *Relevanz-Realismus* bezeichnen kann: „What matters is reality, not how it [is] described“.<sup>174</sup>

Unbestritten, jedoch für den Zweck dieser Analyse zweitrangig, ist die Tatsache, dass konzeptuelle Beschreibungen praktische Implikationen haben können, die sehr wohl von Bedeutung sind. Ob unserem Modell personaler Identität entsprechend in einer imaginären Situation schlüssig davon gesprochen werden kann, dass eine Identitätsrelation zwischen meinem Replikat und mir besteht, mag an den intrinsischen Eigenschaften der Relation nichts ändern. Ob aufgrund dieser Beschreibung meinem Replikat beispielsweise mein Eigentum zugesprochen werden würde, ändert gleichwohl einiges; kann aber dennoch keinen Anhaltspunkt dafür bieten, ob die Beschreibung richtig oder falsch ist, sondern nur, dass sie unserer konzeptuellen Verwendung von personaler Identität entspricht und wir somit zum Beispiel juristische Gründe für Konsequenzen haben, die aus der Situation nur dann abzuleiten sind, wenn wir die konzeptuelle Frage nach personaler Identität beantworten.<sup>175</sup> Andersherum wird kein Schuh daraus: personale Identität hat in solchen Fällen praktische Relevanz von der aus man jedoch keine metaphysische Relevanz ableiten kann. Es mag moralische, juristische und emotive Konsequenzen haben, ob das Konzept per-

---

<sup>173</sup> Parfit (2007): S. 33.

<sup>174</sup> Ebd.: S. 36. Meine Einfügung.

<sup>175</sup> Mir geht es an dieser Stelle nicht um die moralischen Implikationen, die sich aus der Anwendung des Konzepts personaler Identität auf (imaginäre) Szenarien ergeben, sondern zunächst nur darum, ob sich aus der Anwendung ein Informationszuwachs ergibt.



sonaler Identität anwendbar ist, aber rational und faktisch macht es keinen Unterschied. Falls personale Identität ein tiefes metaphysisches Faktum darstellt, dann kann dieses nicht an der konzeptuellen Verwendung des Begriffes hängen; d. h. die Relation zwischen zwei Personen kann sich nicht dadurch ändern, dass wir sie mit den entsprechenden Begriffen beschreiben.

*Das Teilungsargument (My Division).*<sup>176</sup> Wie zuvor bereits angesprochen, sind die meisten gegenwärtigen Philosophen der Ansicht, am plausibelsten ließe sich personale Identität mit einem Kriterium psychologischer Kontinuität erklären. Nehmen wir für den Moment an, die hier noch einmal aufgeführte Ausformulierung eines engen psychologischen Kontinuitätskriteriums sei der kleinste gemeinsame Nenner.

Das enge psychologische Kriterium personaler Identität ist gegeben, wenn:

- a. Psychologische Kontinuität besteht; d. h., wenn es sich überlappende Ketten starker Verbundenheit gibt. X heute ist ein und dieselbe Person wie Y früher, wenn X psychologische Kontinuität mit Y aufweist,
- b. diese Kontinuität den richtigen Ursprung hat (durch die kontinuierliche Existenz eines hinreichenden Teils eines funktionsfähigen Gehirns gewährleistet) und
- c. keine weitere Person psychologische Kontinuität mit Y aufweist.

Kann dieses Kriterium aufgrund seiner intrinsischen Struktur überzeugen? In Fällen, in denen psychologische Kontinuität mit personaler Identität zusammenfällt, lässt sich darüber wenig Substantielles sagen. Daher erscheint es notwendig, imaginäre – jedoch nicht notwendigerweise kontrafaktische – Szenarien zurate zu ziehen, um die Spannung zwischen psychologischer Kontinuität und personaler Identität zu Tage zu fördern.

Zu diesem Zweck hat Parfit das prominent gewordene Teilungsargument<sup>177</sup> diskutiert, das in vielen verschiedenen Spielarten in der Debatte um personale Identität verwendet wird. Ich beziehe mich in meiner Diskussion auf die – nach meinem Dafürhalten – an den empirischen Fakten am nächsten liegende Ausformulierung.

---

**176** Siehe: Parfit (1984): S. 254 ff. und Parfit (2007): S. 46 ff.

**177** Eine sehr gute Übersicht über dieses und die anderen von Parfit diskutierten Gedankenexperimente mitsamt der dagegen erhobenen Einwände findet sich in Teichert (1999): S. 236 ff. und 258 ff. Die in Teicherts Darstellung enthaltenen generellen Einwände gegen Parfit beziehen sich auf *Reasons and Persons* und werden daher in meiner Darstellung, die sich auf die 2007 veröffentlichte, in einigen wesentlichen Punkten überarbeitete, Theorie Parfits beziehen, nur im Hintergrund berücksichtigt.

In der Epilepsitherapie war es bis vor einiger Zeit medizinische Praxis, eine neurochirurgische Durchtrennung der Verbindung der beiden Gehirnhälften – des s. g. *Corpus Callosums* – vorzunehmen, um die Auswirkungen epileptischer Anfälle auf eine Gehirnhälfte zu begrenzen. Eine unerwartete Konsequenz war das s. g. *Split-Brain-Phänomen*: durch die Trennung der beiden Gehirnhälften entstanden zwei separate Bewusstseinsstränge. Personen konnten in beiden Gesichtshälften Dinge unabhängig voneinander wahrnehmen. Daraus folgert Parfit, dass unser Bewusstsein nicht notwendigerweise *einspurig* ist: „[...] a person's mental history need not be like a canal, with only one channel, but could be a river, occasionally having separate streams.“<sup>178</sup>

In der praktischen Wirklichkeit kommt es vor, dass Menschen den Verlust der Funktionalität einer Gehirnhälfte, ausgelöst z. B. durch Schlaganfälle, ohne große psychologische Veränderungen und Einschränkungen überleben. Prinzipiell ist ein Überleben mit nur einer Gehirnhälfte also auch in der empirischen Realität möglich.

Nehmen wir Folgendes an: ich bin einer von Drillingen, dessen Körper einer Krankheit zum Opfer gefallen ist. Mein intaktes Gehirn wird aufgeteilt und in die Körper meiner beiden Zwillingbrüder transplantiert, deren Gehirne einen irreversiblen Schaden erlitten haben. Es wachen zwei Personen auf, die beide *glauben* ich zu sein, die sich an mein Leben zu erinnern *scheinen*, meinen Charakter haben und auch sonst in jeder Hinsicht die vom engen psychologischen Kriterium geforderte Kontinuitätsrelation zu mir aufweisen. *A fortiori* haben die beiden resultierenden Personen auch noch einen Körper, der meinem Körper qualitativ sehr ähnlich ist; wobei m. E. die von Parfit beabsichtigte Konklusion auch ohne diese Prämisse auskäme.

Was passiert in diesem Gedankenexperiment mit *mir*, der Ausgangsperson? Es gibt offenbar vier mögliche Antworten: (1) Ich überlebe nicht. (2) Ich überlebe als einer der beiden. (3) Ich überlebe als der Andere. (4) Ich überlebe als beide. Gegen (1) spricht, dass ich bei nur einer transplantierten Gehirnhälfte überlebt hätte und außerdem widerspricht (1) der von Williams geforderten intrinsischen Bedingung, die Identitätskriterien erfüllen müssen. Ob ich überlebe oder nicht, kann nicht davon abhängen, was mit anderen Personen geschieht, sondern einzig von der intrinsischen Relation zwischen A und B zu verschiedenen Zeitpunkten. (2) und (3) sind offensichtlich arbiträr und daher unplausibel. (4) widerspricht unserem Konzept von Personen und dem Verständnis von Identität und widerspricht außerdem der von Williams geforderten Eineindeutigkeitsbe-

---

178 Parfit (1984): S. 245.

dingung.<sup>179</sup> Parfit konstatiert, dies sei einer der Fälle, in denen die Frage nach personaler Identität nicht substantiell beantwortbar sei. Seinem Relevanz-Realismus folgend würde eine Beantwortung der Identitätsfrage nur einen konzeptuellen Unterschied machen. Wenn wir alle Fakten kennen, es wachen zwei Personen auf, die jeweils eine Hälfte meines Gehirns haben und mit mir psychologische Kontinuität aufweisen, dann wissen wir *alles Relevante*. Die eigentliche Frage sollte daher lauten: worauf sollte es mir bei meiner Teilung ankommen? Der Punkt auf den Parfit hinaus will ist, dass meine Relation zu jeder der beiden resultierenden Personen, *all das* beinhaltet, was uns am Überleben wichtig erscheint; und dies, obwohl personale Identität nicht gegeben ist.

- (1) In the *Single Case*, the resulting person would be me.
- (2) My relation to myself in the future would here contain what prudentially matters.
- (3) Whether this relation contains what matters must depend only on its intrinsic features.
- (4) My relation to myself tomorrow, in the *Single Case*, is intrinsically the same as my relation, in *My Division*, to each of the two resulting people.

Therefore

- (5) My relation to each of these people must contain what matters.

However

- (6) It is not true that each of these people would be me.

Therefore

- (7) Personal identity would not, here, be what matters.<sup>180</sup>

Parfit bezeichnet die Relation, auf die es uns ankommen sollte, als *Relation R*: psychologische Kontinuität. Im Teilungsargument würde ich offensichtlich und zwar auch identitätsrelevant überleben, wenn ich nur zu einer Person in Relation R stünde. Das Problem kann demzufolge nicht sein, das in R etwas *fehlt*, sondern im Gegenteil: die *Verdopplung* macht diesen Fall kontrovers. Wenn wir weiterhin am engen psychologischen Kriterium festhalten wollen, dann müssen wir eingestehen, dass personale Identität nur so lange besteht, wie Relation R nicht *verzweigt* ist. Wir müssen demnach eine *Nicht-Verzweigungsklausel* integrieren. Nun drängt sich die Frage auf: welche Relation ist dann eigentlich die

---

**179** Eine Diskussion der von Williams geforderten Bedingungen an Identitätskriterien findet sich in den Kapiteln 1.2.2 und 1.2.3 dieser Arbeit.

**180** Parfit (2007): S. 46 f.

entscheidende? *R* oder personale Identität (*I*)? Hierauf gibt Parfits Divergenzargument eine Antwort.

- (1) In ordinary cases, if *I* would be *R*-related to some future person, this person would be me. In these cases, *R* and *I* coincide.
- (2) In *My Division*, *R* and *I* would diverge. Though *I* would be *R*-related to each of the two resulting people, it would not be true that each of them is me.
- (3) My relation to each of these people would contain what mattered.
- (4) If there were other kinds of cases in which *R* and *I* diverged, these would also be cases in which it would be *R* that contained what mattered.

Therefore

- (5) Whenever *R* and *I* diverged, it would be *R* that contained what mattered.

Therefore

- (6) Even when these relations coincide, it is *R* that contains what matters. *I* is never what matters.<sup>181</sup>

(1) Ist eine Ausformulierung psychologischer Kontinuitätskriterien, mit dem Unterschied, dass eine Differenz zwischen der Kontinuitäts- und der Identitätsrelation etabliert wird. (2) Ist, wie die vorangegangene Diskussion zeigt, aus keinem gutem Grund abzulehnen. Es sei denn, man räumt ein, dass *eine* Ausgangsperson mit *zwei* Folgepersonen identisch sein kann, was unser Verständnis von Identität jedoch über die Maßen strapazieren würde. Das Teilungsargument zeigt ebenso, dass wir (3) akzeptieren sollten. (1) bis (4) zusammen genommen haben (5) zur Folge. Die Schlussfolgerung von (5) zu (6) lässt sich gut verteidigen. Es bleibt allerdings die Frage, ob wir (4) akzeptieren können? Gibt es andere Fälle, in denen *R* und *I* divergieren? Um eine Theorie zu falsifizieren genügt bekanntermaßen ein zwingendes Gegenargument. Selbst wenn in der empirischen Realität keine weiteren Fälle vorkommen, in denen *R* und *I* divergieren, so ist mit Parfits Teilungsargument dennoch eine immanente Inkonsistenz psychologischer Identitätskriterien gezeigt worden, die das gesamte Konzept erschüttert, oder jedenfalls zum Straucheln bringt.

Welche Schlüsse können wir daraus ziehen, dass Parfits Ansicht nach das alltagssprachliche Verständnis von Identität nicht das ist, worauf es uns bei der Sorge um unsere Zukunft ankommen sollte und was letztlich zählt? Es scheint, dass für jedes vernünftig formulierte psychologische Identitätskriterium Parfits Teilungsargument ein schwerwiegendes Problem darstellt. Kein solches Kriterium kann ein überzeugendes Bild unserer diachronen Existenz zeichnen; es sei

---

181 Ebd.: S. 73.

denn, man gesteht ein, dass personale Identität im klassischen Sinn nicht das ist, worauf es uns ankommt. Denn Relation  $R$  gewährleistet nur dann zuverlässig was wir unter Identität verstehen, wenn eine Kautele in Form einer *Nicht-Verzweigungsklausel* integriert wird, die aber nichts an der intrinsischen Beschaffenheit der Relation zwischen mir und zukünftigen oder vergangenen Personen ändert und insofern kaum entscheidend sein kann. Parfit fasst sein Argument wie folgt zusammen: „On any plausible criterion, personal identity could depend on extrinsic facts. Since what matters does not depend on such facts, identity cannot be what matters.“<sup>182</sup>

Ein weiteres Problem für diese – ohnehin schon *volens volens* – integrierte, Nicht-Verzweigungsklausel, ist die Schwierigkeit einer nicht zirkulären Formulierung der Identitätsrelation, sobald die Nicht-Verzweigungsklausel hinzugeführt wird, um das Teilungsproblem zu umgehen.

Formalisiert lässt sich das Hinzufügen einer Nicht-Verzweigungsklausel zum engen psychologischen Kriterium wie folgt darstellen:

(1)  $xIy$  genau dann wenn (i)  $xRy$ , und (ii) keine Verzweigung vorliegt.

Wie wir gesehen haben, sind die resultierenden Personen  $B$  und  $C$  in Parfits Teilungsargument nicht mit der Ausgangsperson  $A$  identisch, weil eine Verzweigung vorliegt.  $\neg(AIB)$  und  $\neg(AIC)$ . Würde in dem gedankenexperimentellen Szenario jedoch nur  $B$  oder nur  $C$  die Operation überleben, dann wäre die Bedingung der Nicht-Verzweigungsklausel erfüllt und  $A$  wäre mit  $B$  oder mit  $C$  identisch.  $(AIB)$  oder  $(AIC)$ .

Eine mögliche Umformulierung der Nicht-Verzweigungsklausel könnte für diesen Fall wie folgt aussehen:

(2)  $xIy$  genau dann wenn (i)  $xRy$ , und (ii) es keine Phase  $z$  gibt, in der entweder  $[xRz$  und  $\neg(yIz)]$ , oder  $[yRz$  und  $\neg(xIz)]$ .<sup>183</sup>

Auch dieser Versuch die Nicht-Verzweigungsklausel so umzuformulieren, dass ein Rekurs auf die Identitätsrelation unnötig wird, scheitert. Jede Integration einer Nicht-Verzweigungsklausel setzt logisch voraus, dass es zuvor etwas Ganzes gegeben haben muss, was nun an einer Verzweigung gehindert werden soll. Demnach kann keine Formulierung einer Nicht-Verzweigungsklausel integriert werden, ohne auf die zuvor vorhandene Identität, bzw. Einheit, Bezug zu neh-

<sup>182</sup> Ebd.: S. 48.

<sup>183</sup> Vgl. Brueckner (2005): S. 297.

men. Die durch die Nicht-Verzweigungsklausel entstandene Zirkularität ist dabei weniger ein Problem für Parfits Absicht zu zeigen, dass es uns bei unserer Sorge um die Zukunft nicht auf Identität ankommen sollte, sondern vor allem ein Problem für jede Spielart eines psychologischen Kontinuitätskriteriums. Durch eine Nicht-Verzweigungsklausel wird weniger ein Problem gelöst, als mehr ein zusätzliches Problem geschaffen.

Parfit ist es folglich gelungen, aufzuzeigen, dass ein auf psychologische Kontinuität basierendes, metaphysisches Identitätskriterium schwerwiegenden Inkonsistenzen ausgesetzt ist, die eine plausible Antwort auf diachrone Personenidentität unter Rekurs auf ebendiese psychologische Kontinuitätsrelation in metaphysischer Hinsicht unmöglich machen. Der Unterschied der logischen Struktur zwischen jeder psychologischen Kontinuitätsrelation und der numerischen Identitätsrelation ist zu groß, als dass sich daraus ein Kriterium herauspräparieren ließe, das beide Relationen zusammenführen kann. Um als metaphysisches Identitätskriterium zu taugen, scheint es jedoch notwendig zu sein, dass ein solches psychologisches Kriterium die gleiche logische Struktur hat, wie die der Identitätsrelation selbst und das ist, wie die vorangegangene Analyse gezeigt hat, nicht der Fall.

Dass dieses Problem auch nicht zufriedenstellend dadurch umschifft werden kann, dass man Parfits Vorschlag folgt und sich auf die Unerheblichkeit personaler Identität beruft, bzw. insistiert, dass es uns auf personale Identität nicht ankommen *sollte* (was ja schon impliziert, dass es den meisten von uns *de facto* wohl doch darauf ankommt), liegt vor allem in einem Mangel in Parfits Personenbegriff begründet. Parfits rudimentäre Definition von Personalität, die allein auf dem Konzept des Selbstbewusstseins basiert, erscheint in einem wichtigen Sinn verkürzt. In ähnlich motivierter Weise formuliert auch Dieter Teichert Einwände gegen Parfits Konzeption. Teichert weist darauf hin, dass die zentrale Schwäche in Parfits Modell in der fehlenden Vermittlung zwischen der Individuationsproblematik (Welche Entitäten sind Personen?) mit der diachronen Identitätsproblematik (Warum ist eine Entitäten zu verschiedenen Zeitpunkten ein und dieselbe Person?) liegt.<sup>184</sup> Außerdem wird bei Parfit die noch näher zu erläuternde reziproke Dimension personaler Identitätsbildung außen vor gelassen und damit ein wichtiger Faktor für die Verifikation von Identitätsaussagen,

---

**184** Vgl. Teichert (1999): S. 240.

sowohl aus erst- als auch aus drittpersonlicher Perspektive, nicht berücksichtigt.<sup>185</sup>

Die Fokussierung auf personale Identität als ein rein psychologisches Kriterium, das als metaphysisches Faktum verstanden werden will, bleibt unbefriedigend, weil es sowohl dem eigenen Anspruch als ein Kriterium numerischer Identität über die Zeit nicht genügt – was die von Parfit vorgetragene Einwende zeigen – als auch schwerwiegender, weil es Antworten darauf schuldig bleibt, wie in praktischen Belangen Identitätsaussagen getroffen werden können. Folgt man der psychologischen Kontinuitätsrelation als hinreichendem Kriterium diachroner personaler Identität, so läuft man Gefahr, auf das falsche metaphysische Pferd zu setzen, indem die Analyse personaler Identität zu einem bloßen Spiel mit Begriffen und Spekulationen über kontrafaktische Szenarien verflacht, das kaum noch relevante praktische Bezüge aufweist.

Dass solche praktischen Bezüge allerdings durchaus einen für uns wichtigen Unterschied machen, hebt u. a. Christine Korsgaard heraus, die darauf hinweist, dass es für unsere *praktische Identität* – deren Vorzüge ich im dritten Kapitel dieser Arbeit anhand der Theorien der Selbstkonstitution von Holmer Steinfath und Christine Korsgaard zu skizzieren versuche – erheblich darauf ankommt, ob Veränderungen der psychologischen Kontinuität von außen, z. B. durch Eingriffe verrückter Chirurgen, wie in den beschriebenen Gedankenexperimenten von Parfit und Williams, entstehen; oder durch selbst in Gang gesetzte gleichsam *innere* Revisionen eigener Überzeugungen, die sich sodann auch im Handlungsvollzug äußern. So argumentiert Korsgaard kantianisch, dass personale Identität da, wo ich mich aufgrund rein äußerlicher Faktoren verändere, nicht erhalten bleibt. „Der Grund dafür liegt darin, daß die nötige Kontinuität für das, worauf es mir im Fall meiner persönlichen Identität ankommt, wesentlich mein Handeln mit einschließt.“<sup>186</sup>

Im folgenden Kapitel wird jedoch zunächst anhand der Theorie von Marya Schechtman zu zeigen versucht, wie narrative Identitätstheorien durch einen Perspektivenwechsel von metaphysischen zu praktisch orientierten Fragen personaler Identität die beschriebenen Probleme psychologischer Kriterien zu umgehen versuchen, indem sie den Fokus darauf legen, dass unsere personale Existenz in entscheidender Weise von narrativen Strukturen getragen wird, die uns in einem wesentlichen Sinn erst eigentlich zu Personen machen.

---

**185** Diese Diagnose ist zweifelsohne mehr Ankündigung als Einlösung eines konstruktiven Alternativvorschlages. Eben diesen Mangel zu beheben versuche ich im konstruktiven Teil der vorliegenden Arbeit mit der Skizzierung eines epistemischen Identitätskriteriums in Kapitel 4.

**186** Korsgaard (1999): S. 224.

Schechtman begegnet damit (ohne direkten Bezug darauf zu nehmen) dem von Teichert vorgebrachten Einwand der Vermittlung zwischen synchronen Personalitätsbedingungen und Kriterien diachroner personaler Identität.

## 2.2 Identität als Narration der eigenen Lebensgeschichte: Marya Schechtman

»Die fehlerhafte und Unglück bringende Auffassung, als sei ein Mensch eine dauernde Einheit, ist Ihnen bekannt. Es ist Ihnen auch bekannt, daß der Mensch aus einer Menge von Seelen, aus sehr vielen Ichs besteht.«<sup>187</sup>

Marya Schechtmans Blickwinkel auf die Frage nach den Bedingungen für diachrone personale Identität und die damit verbundene Verknüpfung mit den Bedingungen für synchrone Personalität ist ebenso originell, wie naheliegend. In ganz praktischem Sinn scheint es offenkundig, dass unser Selbstverständnis von narrativen Strukturen getragen wird. Wenn wir uns aus erstpersönlicher Perspektive der Frage zuwenden, warum wir über die Zeit hinweg mit uns identisch bleiben, dann ist wohl eine der unmittelbarsten Intuitionen jene, von Daniel Dennett skizzierte, dass wir zugleich Hauptprotagonist und Autor unserer eigenen Lebensgeschichte sind. Unsere Lebensgeschichte wird dadurch identitätskonstituierend, dass wir sie uns fortwährend selbst erzählen.

We are all virtuoso novelists [...]. We try to make all of our material cohere into a single good story. And that story is our autobiography. The chief fictional character at the center of that autobiography is one's self.<sup>188</sup>

Unsere Identität liegt demnach in der Einheit von Konstruktion und Durchleben unserer autobiographischen Narration, in der wir uns selbst als etwas Kontinuierliches erfahren; so jedenfalls die Grundthese narrativer Identitätskonzeptionen,<sup>189</sup> die sich in der gegenwärtigen Debatte um personale Identität besonderer Popularität erfreuen.

Schechtman wendet sich mit ihrem Ansatz explizit gegen den zuvor besprochenen Theorietypus des Reduktionismus personaler Identität auf bestimmte partikuläre Tatsachen. Ihr Entwurf basiert auf vier Merkmalen, die sie als für den Personenstatus konstitutiv ausmacht: *survival*, *moral responsibility*, *self-*

**187** Hesse (1974): S. 245.

**188** Dennett (1988): S. 16.

**189** Siehe hierzu: Bruner (1984), (1987a), (1990), (2002), Henning (2009), Ricoeur (1990), (1995) und Velleman (2003a), (2008d).



*interested concern* und *compensation*.<sup>190</sup> Aufzuzeigen, warum diese Merkmale elementar für personale Identität sind und sie zugleich nicht mit reduktiven Erklärungsmodellen (sondern mit einer Theorie narrativer Selbstkonstruktion) zu erfassen sind – worin der entscheidende Mangel des Reduktionismus ausgemacht wird – ist Schechtmans primäres Ziel.

Eine Herausforderung an narrative Identitätstheorien liegt im Spannungsverhältnis zwischen *erzählter* und *erlebter* Lebensgeschichte begründet; d. h. das Verhältnis zwischen realen Bezugspunkten narrativer Selbstkonstruktion und bloßer Fiktion. Auf die problematischen Implikationen narrativer Identitätstheorien komme ich in Kapitel 2.2.3 noch ausführlich zu sprechen. Zunächst unterziehe ich Schechtmans Theorie einer kritischen Analyse, anhand derer ich zu zeigen versuche, wie ihre Theorie Probleme klassischer psychologischer Kontinuitätsrelationen umgehen kann, zur gleichen Zeit allerdings neue Probleme aufwirft.

### 2.2.1 Charakterisierung und Reidentifikation

Schechtman hat in ihrem Werk *The Constitution of Selves* eine Differenzierung innerhalb Fragen personaler Identität vorgenommen, die Analogien zu der im ersten Kapitel aufgeworfenen Unterscheidung zwischen menschlicher Persistenz und personaler Identität aufweist. Sie etabliert den Unterschied zwischen Kriterien, die zur *Charakterisierung* von Personen dienen und solchen, die zur *Reidentifikation* von Personen dienen. Diese Differenzierung impliziert den Unterschied zwischen metaphysisch numerischer Relevanz personaler Identität und qualitativ evaluativer, also vor allem praktischer, Relevanz personaler Identität.

Most modern personal identity theorists, I charge, conflate two significantly different questions, which I call the reidentification question and the characterization question. The former is the question of what makes a person at time  $t_2$  the same person as a person at time  $t_1$ ; the latter the question of which beliefs, values, desires, and other psychological features make someone the person she is. The reidentification question thus concerns the logical relation of identity, whereas the characterization question concerns identity in the sense of what is generally called, following Erikson, an “identity crisis.”<sup>191</sup>

**190** Schechtman (1996): S. 2 ff. In Kapitel 2.2.2 gehe ich auf diese zentralen Merkmale personaler Existenz näher ein.

**191** Schechtman (1996): S. 1 f.

In der Debatte um diachrone personale Identität, wie sie in der Analytischen Philosophie geführt wird, geht es, mit Schechtmans Vokabular gesprochen, primär darum, Kriterien zu entwickeln, die eine Reidentifikation von Personen ermöglichen. Kriterien also, die eine formale Bestimmung von numerischen Identitätsrelationen bereitstellen und in diesem Sinn als metaphysisch notwendige und hinreichende Bedingungen zur Reidentifikation von Personen in der Zeit dienen.

Die Frage nach der Charakterisierung von Personen berührt hingegen ein anderes Problemfeld: Identität in diesem Verständnis – bisher vorwiegend als die sozialwissenschaftliche Dimension betreffendes Phänomen verstanden – besteht in einem über allgemeine evaluative und normative Inhalte bestimmtes Selbstverständnis der Person, welches sich im Laufe des Lebenszyklus' erst entwickeln muss und einem entsprechend dynamischen Veränderungsprozess unterliegt. Identität ist demnach kein Prädikat, das eine Person einfach *hat*, sondern ein Bündel von Eigenschaften, die sich entwickeln und verändern. Identität in diesem Verständnis ist etwas fundamental anderes, als die in der Analytischen Philosophie untersuchten und gesuchten Bedingungen numerischer Identität über die Zeit. Kriterien, die zur Charakterisierung von Personen dienen, sind keine metaphysischen Gegebenheiten, die wir gleichsam vorfinden, sondern sich dynamisch entwickelnde Eigenschaften, die Personen herausbilden und die einem stetigen Wandel unterliegen: „Most simply put, [the characterization question] asks which, actions, experiences, beliefs, values, desires, character traits, and so on [...] are to be attributed to a given person.“<sup>192</sup>

Was aber kann diese Erkenntnis zu der in der Analytischen Philosophie geführten Diskussion numerischer Identität über die Zeit beitragen? Ein wesentliches Versäumnis bei dem Versuch formale Identitätskriterien zu bestimmen besteht nach Schechtman vor allem darin, dass die zentrale Rolle praktischer Wichtigkeit, die personaler Identität zugeschrieben wird,<sup>193</sup> sich gerade nicht auf die Reidentifikation von Personen, sondern auf deren Charakterisierung bezieht. In praktischen Fragen personaler Identität berufen wir uns, so Schechtman, vor allem auf die schon erwähnten vier grundlegenden Eigenschaften personaler Existenz: „survival, moral responsibility, self-interested concern, and compensation.“<sup>194</sup> Diese Eigenschaften werden aber allzu häufig als Prüfstein für unsere Intuitionen *gegenüber* Kriterien zur Reidentifikation herangezogen, obwohl sie sich zunächst einmal nur auf die individuelle Aus-

---

**192** Ebd.: S. 73. Meine Einfügung.

**193** Siehe hierzu weiterführend Kapitel 2.1.3 dieser Arbeit.

**194** Schechtman (1996): S. 2.

bildung einer Persönlichkeit beziehen und eine Person somit zwar individuieren, bzw. charakterisieren, nicht aber notwendig auch reidentifizieren können.

Dennoch geht das von Schechtman vorgeschlagene narrative Kriterium über eine synchrone Askription personaler Identität hinaus. Durch die Verbindung der Eigenschaften, die zur Charakterisierung von Personen dienen (beliefs, values, desires, and other psychological features)<sup>195</sup> und der fortwährenden Narration der eigenen Lebensgeschichte setzt eine diachrone Dimension der Selbstwahrnehmung ein, die es uns ermöglicht, uns selbst als persistierenden Akteur wahrzunehmen.

Eine Orientierung an praktischen Fragen kann und sollte demnach nicht zum Ziel haben, formale Reidentifikationskriterien zu entwickeln, und muss sich auch nicht an deren Maßstäben messen lassen. Die metaphysische Trennung zwischen Person und Körper/Organismus wird dadurch jedoch auch in praktischen Fragen personaler Identität keinesfalls obsolet, sondern betont vielmehr die Interdependenz beider Persistenzformen, ohne dadurch ihren Unterschied aus den Augen zu verlieren.

Ein Kriterium praktischer Identität muss demnach die Nachteile metaphysischer Kriterien numerischer Personenidentität vermeiden und mit denjenigen, im folgenden Abschnitt zu behandelnden, Vorteilen narrativer Kriterien vereinen, und zugleich – um die Kompatibilität der Vorteile dieser einander entgegengesetzten Theorien zu ermöglichen – über sie hinausgehen.<sup>196</sup>

## 2.2.2 Die vier elementaren Eigenschaften personaler Existenz

(1) *Moralische Verantwortung (moral responsibility)*. Anfänglich von Verfechtern psychologischer Kontinuitätsrelationen gegen somatische und biologische Kriterien ins Feld geführt, hat die Identität von Personen einen der Persistenz von Organismen übergeordneten Stellenwert, weil ein elementarer Teil des Personseins darin besteht, dass Identitätsaussagen über Personen signifikante praktische Relevanz haben, die wir – aus überzeugenden Gründen – für besonders wichtig halten. Diese praktische Relevanz drückt sich in erster Linie darin aus, dass wir moralische Verantwortung für Handlungen und/oder deren Unterlassen an den Personenstatus knüpfen. Um eine eindeutige Zuschreibung von

<sup>195</sup> Ebd.: S. 1.

<sup>196</sup> Eine über diesen programmatischen Ausblick hinausgehende Skizze eines solchen lebenspraktisch-epistemischen Identitätskriteriums wird in Kapitel 4 dieser Arbeit entwickelt.

Handlungen zu Personen vornehmen zu können, müssen wir in der Lage sein, festzustellen, ob es sich bei der fraglichen Person auch wirklich um dieselbe Person handelt, der eine vergangene Handlung zugeschrieben werden soll. Um Personen moralische Verantwortung für Handlungen zuzuschreiben, ist es demnach unerlässlich ihre diachrone Identität feststellen zu können.

(2) *Antizipation und Sorge um die eigene Zukunft (self-interested concern)*. Wie bereits in Kapitel 2.1.3 besprochen, haben wir ein dezidiertes, im wörtlichen Sinn, *besonderes* Interesse an unserer eigenen Zukunft, das sich dadurch von einem möglicherweise ebenso hohen Interesse an der Zukunft anderer Personen unterscheidet, dass wir ausschließlich Zustände, die uns selbst betreffen unmittelbar *antizipieren* können. Die Angst vor dem Schmerz, den der Besuch beim Zahnarzt bei mir verursachen wird, kann ich unmittelbar wohl nur auf mich selbst bezogen empfinden. Ebenso die freudige Erwartung auf das Wiedersehen einer geliebten Person, lässt sich in dieser Unmittelbarkeit nur auf die eigenen, sowohl psychologischen als auch physischen, Zustände beziehen.

(3) *Ausgleich (compensation)*. Die Zutat zu Personalität, die Schechtman *compensation* nennt, und für die ich keine bessere Übersetzung als *Ausgleich* (oder wörtlich: *Kompensation*) finden konnte, hängt eng mit (2) zusammen. Für Opfer, die eine Person bringt, indem sie etwa eine Handlung vollzieht, die ihrem eigenen Interesse zuwiderläuft, kann diese Person nur mit Vorteilen entschädigt/kompensiert werden, die sie *selbst* erhält. Solche Vorteile müssen jedoch nicht unmittelbar der eigenen Person zukommen, sondern können auch Personen betreffen, deren Besserstellung wiederum die eigene Zufriedenheit erhöht, sodass auf diese Weise mittelbar ein Ausgleich erfolgt.

(4) *Überleben (survival)*. Die zentralste Eigenschaft personaler Existenz und damit die direkteste Verbindung zu personaler Identität, verstanden als numerische Identitätsrelation, ist die in der einschlägigen Literatur am ausführlichsten diskutierte Frage nach dem eigenen Überleben. Es scheint offenkundig, dass unter normalen psychologischen Umständen niemand der Frage nach dem eigenen Überleben gegenüber indifferent ist und dass es einen entscheidenden Unterschied macht, zu erfahren, dass es man selbst und nicht jemand anders sein wird, dessen Chance eine schwere Operation zu überleben gering ist. Die Bedeutung des eigenen Überlebens kommt elementar im menschlichen Selbsterhaltungstrieb zum Vorschein, der keine erlernte Fähigkeit, sondern ein angeborener Instinkt ist. Ohne das eigene Überleben haben die zuvor besprochenen

Eigenschaften (1), (2) und (3) keine Grundlage; somit lassen sich diese unter (4) subsumieren.<sup>197</sup>

Die zentrale Frage, welche die von Schechtman diskutierten vier elementaren Eigenschaften personaler Existenz aufwirft, ist die Frage danach, ob ein Kriterium psychologischer Kontinuität, wie es in 2.1.2 besprochen wurde, diese vier elementaren Eigenschaften personaler Existenz erfassen kann. Schechtman ist der Ansicht, dass dies vor allem deswegen nicht der Fall ist, weil die Dimension der Antizipation zukünftiger Zustände sich nicht mit basaler psychologischer Kontinuität erschließen lässt. Schechtman macht diesen Punkt in der Diskussion mit Parfits kontroverser extremer Behauptung aus, die, wie im vorangegangenen Kapitel beschrieben, besagt, dass es uns bei der Frage nach dem Überleben nicht auf personale Identität ankommen sollte und wir insofern keine rationalen Gründe für ein Interesse am eigenen Überleben haben.

[...] even if Parfit could convince us that identity is not necessary for survival, moral responsibility, compensation, and self-interested concern, we would still believe that these require something more than the relation described by psychological continuity theorists. In discussing the extreme claim we have become a bit clearer on exactly what that something more is. The possibility of anticipation is absolutely key. In order to believe I will survive, I must believe that I can correctly anticipate future experiences; self-interested concern requires that I expect to feel the experiences about which I am concerned; compensation requires that I be able to reasonably expect to experience the compensatory rewards; and for moral responsibility to make sense, when I take an action I must expect that I will be the one who experiences its consequences.<sup>198</sup>

Schechtman bestreitet nicht die von Parfit vertretene These, dass wir zu verschiedenen Zeitpunkten unseres Lebens verschiedene *selves* sind, sondern, sie versucht zu zeigen, dass wir durch unsere autobiographische Narration in der Lage sind, diese verschiedenen *selves* zu einer zusammenhängenden Person zu verbinden, um auf diesem Weg die vier elementaren Eigenschaften personaler Existenz erfassen zu können.

In der Diskussion von Parfits Theorie in 2.1.2 und 2.1.3 haben wir gesehen, dass nach derjenigen reduktionistischen Auffassung, die auf psychologische Kontinuität setzt, ausschließlich diese Kontinuitätsrelation von Bedeutung ist und nicht die Identitätsrelation selbst. Schechtman zeigt in ihrer Diskussion der vier grundlegenden Eigenschaften personaler Existenz hingegen, dass psychologische Kontinuität (Parfits Relation R) allein diese, für uns in praktischer Hin-

---

**197** Schechtman selbst nimmt diese Zuordnung nicht vor.

**198** Ebd.: S. 62 f.

sicht personaler Existenz so entscheidenden, vier Eigenschaften nicht erfassen kann. Die vier elementaren Eigenschaften personaler Existenz setzen – im Gegensatz zu psychologischer Kontinuität – numerische Identität voraus; qualitative Identität verstanden als psychologische Gleichheit, die durch die Kontinuitätsrelation gewährleistet ist, aber genau genommen nur eine Ähnlichkeitsrelation zwischen verschiedenen Individuen ist, genügt nicht. Aus Schechtmans Analyse der vier elementaren Eigenschaften personaler Existenz lässt sich sodann erkennen, dass Theorien psychologischer Kontinuitätsrelationen den Unterschied zwischen qualitativer und numerischer Identität nicht hinreichend greifen können.

Diese Analyse führt Schechtman zu der Annahme, dass es nicht zielführend ist, eine Identitätstheorie im Sinne eines Reidentifikationskriteriums basierend auf psychologischer Kontinuität zu entwickeln, sondern eine Identitätstheorie nur dann plausibel mit den vier elementaren Eigenschaften personaler Existenz zusammengebracht werden kann, wenn sie im Kontext eines Charakterisierungs-Kriteriums entwickelt wird;<sup>199</sup> wenn sie also die Frage danach beantwortet, welche charakteristischen Modalitäten eine Person individuieren. Dies bedeutet freilich nicht, dass die Frage nach der Reidentifikation von Personen grundsätzlich keine Relevanz hätte, sondern, dass sie uns keine zuverlässige Auskunft darüber geben kann, wer wir in lebensweltlich relevanter Weise (bezogen auf die vier elementaren Eigenschaften personaler Existenz) tatsächlich sind. Wie im ersten Kapitel dieser Arbeit besprochen, sollten wir Reidentifikationskriterien nicht als Antwort auf die praktische Frage nach den Bedingungen personaler Identität verstehen, sondern als Antwort auf die metaphysische Frage nach den Bedingungen menschlicher Persistenz, deren Ausbuchstabilisierung *ipso facto* ein somatisches Kriterium erfordert, und die im ersten Kapitel dieser Arbeit besprochenen Schwierigkeiten zu lösen hat.

### 2.2.3 Narrative Identität als Selbstkonstruktion und Bedingung des Personseins

Den Ausgangspunkt für Schechtmans Theorie narrativer Identität bildet, wie erwähnt, die Suche nach einer Antwort auf die Frage nach der Charakterisierung von Personen, die den vier elementaren Eigenschaften personaler Existenz Rechnung trägt. Anders formuliert lautet die Frage wie folgt:

---

199 Vgl. ebd.: S. 66.

Welche nicht-trivialen Charakteristika lassen sich einer bestimmten Person in der Weise zuschreiben, dass sie ebendiese Person individuieren?

Wichtig zu verstehen ist, dass eine Antwort auf diese Frage in graduellen Relationen zu finden ist; d. h. Einstellungen, Werte, Wünsche, Überzeugungen und dergleichen mehr, die eine Person individuieren, können in verschiedenen Ausmaßen bestehen und unterliegen demnach nicht dem Problem von Reidentifikationskriterien, die der Alles-oder-Nichts Bedingung eines metaphysischen Kriteriums numerischer Identität ausgesetzt sind. Es geht vielmehr darum, herauszufinden, welche Charakteristika Teil der Lebensgeschichte einer Person sind (hierin besteht die diachrone Dimension) und welche Rolle in dieser Lebensgeschichte jene Charakteristika spielen; d. h. wie zentral sie für die Individuierung der Person sind. Es gilt eine Relation zu benennen, die eine individuierende Verbindung zwischen einer Person und ebendieser Person zugeschriebenen konstitutiven Handlungen, Erfahrungen und Charakteristika herstellt.<sup>200</sup>

Eine auf der Hand liegende Schwierigkeit ist es, auszumachen, zu welchem Grad bestimmte Handlungen und Charakteristika identitätskonstituierend sind. Diese Schwierigkeit ist vor allem im Zusammenhang mit der Zuschreibung von moralischer Verantwortung von Bedeutung. Personen können mehr oder weniger moralisch für ihre Handlungen verantwortlich sein, abhängig vom sozialen Kontext und von den Umständen die zum Handlungsvollzug geführt haben. Eine triviale Handlung, die bloß zufällig Teil der Lebensgeschichte einer Person ist, kann freilich nicht als identitätskonstituierendes Kriterium herangezogen werden. Wohingegen eine intentionale Handlung zu einem größeren Grad als identitätskonstituierend gilt.<sup>201</sup> Schechtman hat vor allem Handlungen als identitätskonstituierend im Zusammenhang mit moralischer Verantwortung im Sinn, die sich aus den zentralen Charaktereigenschaften einer Person ableiten lassen: „[...] something that flows naturally from features absolutely central to her character.“<sup>202</sup>

Schechtman will demzufolge mit ihrer Theorie drei zentrale Fragen beantworten: „(1) What counts as a life-narrative? (2) What counts as *having* a narrative? And (3) What are the practical implications of having (or failing to have) a narrative?“<sup>203</sup> Schechtman bezeichnet ihre Theorie als *narrative self-constitution*

**200** Vgl. ebd.: S. 77.

**201** Korsgaard differenziert, um diesen Unterschied greifbar zu machen, zwischen Handlungen (*actions*) und Taten (*acts*). Siehe hierzu Kapitel 3.3.1 dieser Arbeit.

**202** Schechtman (1996): S. 81.

**203** Schechtman (2007): S. 156.

view,<sup>204</sup> um damit zwei zentrale Vorbedingungen auszudrücken, auf denen ihr Konzept basiert: (a) Personen konstruieren sich selbst.<sup>205</sup> (b) Personales Leben hat eine narrative Form. Um Person zu sein, die mittels narrativer Selbstkonstruktion ihre Identität gleichsam *erschafft* und so die Verbindung zu den vier elementaren Eigenschaften personaler Existenz herstellt, bedarf es mehr als ein rudimentäres Bewusstsein zu leisten im Stande ist. Es bedarf einer aktiven und fortwährenden kognitiven Organisation der eigenen Erfahrungen, Einstellungen, Wünsche und Handlungen, die sich im Selbst- und Zeitbewusstsein der Person manifestiert.

According to the narrative self-constitution view, the difference between persons and other individuals [...] lies in how they organize their experience, and hence their lives. At the core of this view is the assertion that individuals constitute themselves as persons by coming to think of themselves as persisting subjects who have had experience in the past and will continue to have experience in the future, taking certain experiences as theirs. Some, but not all, individuals weave stories of their lives, and it is their doing so which makes them persons. On this view a person's identity (in the sense at issue in the characterization question) is constituted by the content of her selfnarrative, and her traits, actions, and experiences included in it are, by virtue of that inclusion, hers.<sup>206</sup>

Identität, im Sinn einer narrativen Selbstkonstruktion, besteht also nicht unabhängig davon, ob die Person sich dieser Selbstkonstruktion bewusst ist, sondern hängt im Gegenteil wesentlich von ebendiesem Bewusstsein ab. Die Selbstkonstruktion, die eine Person charakterisiert, entsteht folglich erst dadurch, dass die Person sich ihres Personseins bewusst wird und so Handlungen und Erfahrungen als ihre eigenen auszumachen imstande ist.<sup>207</sup> Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Konstruktion der autobiographischen Narration bewusst stattfindet, sondern eben nur, dass die Person sich ihres Lebens als einer sich

---

**204** Schechtman (1996): S. 93 ff.

**205** Im anschließenden dritten Kapitel dieser Arbeit unterziehe ich den Bedingungen des Personseins anhand der Theorien von Baker und Steinfath einer eingehenden Analyse, um im vierten Kapitel diese Analyse in einem von Schechtman abweichenden deskriptiv sortalen Verständnis von Person einzulösen, in dessen Zentrum ein lebenspraktisches, epistemisches Kriterium von Personalität vorgeschlagen wird, in dem Personen als reziprokes Kulturphänomen verstanden werden. Personen lassen sich in diesem Verständnis nicht hinreichend als selbstreferenzielles Konstrukt erfassen, sondern entstehen erst im intersubjektiven Raum. Personen sind also intrinsisch sozial konstituiert.

**206** Ebd.: S. 94.

**207** Ähnlich beschreibt Peter Bieri Selbsterkenntnis als Bedingung für ein selbstbestimmtes Leben: „Selbsterkenntnis ist dasjenige, was dazu führt, dass wir eine transparente seelische Identität ausbilden und dadurch in einem empathischen Sinne zu Autor und Subjekt unseres Lebens werden können.“ Bieri (2011): S. 15.



entfaltenden Geschichte bewusst wird.<sup>208</sup> Personsein und personale Identität hängen demnach wesentlich von der Introspektion und der reflexiven Selbstwahrnehmung der Person ab. Schechtmans Definition ist folglich so zu verstehen, dass die Identität einer Person vor allem im *Inhalt (content)* der Selbstnarration und nicht im bloßen *Haben* einer solchen Narration besteht. Der Inhalt dieser identitätskonstruierenden Selbstnarration bezieht sich grundlegend auch auf die dort erzählten Handlungen (*actions*) des selbstreferenziellen Subjektes und bringt somit eine körperliche Dimension ins Spiel. Das erzählende Subjekt nimmt sich in essentieller Weise auch als physischen Akteur wahr, wodurch die zuvor angesprochene Interdependenz zwischen Person und Organismus integrativer Bestandteil der narrativen Selbstkonstruktion wird.

Schechtmans Definition lässt allerdings eine soziale Dimension vermissen, die ins Spiel kommt, wenn man sich vor Augen führt, dass Personen (und so auch deren autobiographische Narrationen) nicht als autonome Systeme funktionieren, sondern erst durch die Interaktion mit anderen Wesen, die ebenso die Fähigkeit zu Personalität besitzen, zu Personen werden. Personen sind demnach soziale, und durch die Beurteilung der eigenen Handlungen und derjenigen anderer Personen, auch moralische Akteure. Eine Person *hat* in diesem Sinn eine Geschichte, die aus diachroner Perspektive dargestellte bestimmte Handlungen, Erfahrungen usw. beinhaltet, aber eine Person *ist* nicht ihre Geschichte.

In der Explikation eines narrativen Kriteriums, das praktische Identitätsfragen, jenseits metaphysischer Überlegungen kontrafaktischer Gedankenexperimente, beantworten will, muss sich demnach die von Peter Strawson geforderte Auflösung eines Substanzdualismus im Personenbegriff manifestieren.

What I mean by the concept of a person is the concept of a type of entity such that *both* predicates ascribing states of consciousness *and* predicates ascribing corporeal characteristics, a physical situation etc. are equally applicable to a single individual of that single type.<sup>209</sup>

Die Beantwortung praktischer Identitätsfragen setzt folglich in allen *realen* Fällen das Einhergehen personaler Identität mit menschlicher Persistenz voraus und muss sich somit nicht mit metaphysischen Vorbedingungen auseinandersetzen, da es keine ontologische Aussage treffen will. Wenn wir uns in praktischer Hinsicht fragen, warum wir *tatsächlich* diachron identisch sind, dann kann die Antwort nur in der Einheit der Person als psycho-physischem Akteur zu suchen und zu finden sein; die auch – wie ich später zu zeigen versuche

---

**208** Vgl. Schechtman (1996): S. 105.

**209** Strawson (1977): S. 101 f.

jedoch nicht ausschließlich – in der Ausbildung einer autobiographischen Narration besteht.<sup>210</sup>

Die eingangs erwähnte Herausforderung an narrative Identitätskriterien ist das Spannungsverhältnis zwischen erzählter und tatsächlich erlebter Lebensgeschichte. Personen können in ihre autobiographische Narration fehlerhafte, d. h. mit der empirischen Realität nicht übereinstimmende, Erinnerungen implementiert haben, die zu einer defizitären Selbstkonstruktion führen.<sup>211</sup> Es liegt auf der Hand, dass nicht jede autobiographische Narration als identitätskonstituierendes Kriterium taugt. Dissoziative Störungen, bei denen Wahrnehmungen, Erinnerungen und das Erleben der Subjektperspektive fundamental von realen Geschehnissen abweichen, sind die schwerwiegendste Form narrativer Identitätsstörungen. Um dieser – eines narrativen Identitätskriteriums inhärenten – Problematik zu begegnen, ist es notwendig, bestimmte Bedingungen daran zu knüpfen, welche Form einer autobiographischen Narration als identitätskonstituierend anzuerkennen ist. Wie ist dies zu gewährleisten? Auf reine Introspektion scheint kein Verlass zu sein, um herauszufinden, ob eine Person fehlerhafte Episoden in ihrer autobiographischen Narration hat. Die einzige Möglichkeit zur Verifizierung der autobiographischen Narration und der kohärenten Integration in die Selbstkonzeption scheint die Kontrastierung mit denjenigen Narrationen zu sein, die andere von uns haben. Dies bedeutet freilich nicht, dass es eine *objektiv richtige* Narration über das Leben einer Person gibt, sondern zunächst nur, dass die autobiographische Narration mit objektiv verifizierbaren Fakten über die Geschichte des eigenen Lebens kongruent sein muss. Solche Fakten rekurrieren auf nachvollziehbare Handlungen und Lebensereignisse der Person, die für andere nur über das Beobachten des Körpers der Person zugänglich sind.<sup>212</sup> Um als identitätskonstituierend zu gelten, muss ein auf narrativen Strukturen basierendes Personsein demnach als soziales Konstrukt verstanden werden. Um die Bedingungen für eine identitätskonstituierende Narration zu erfüllen, muss diese Narration außerdem eine bestimmte Beschaffenheit aufweisen. Voraussetzung dafür ist zunächst das Selbstverständnis der Person, ihr Leben als eine fortdauernde, lineare Geschichte zu erkennen. Einzelne Episoden dieser Narration erhalten ihre Bedeutung erst durch die Einbettung in den Gesamtkon-

---

**210** Vgl. Wagner (2013): S. 65-83.

**211** Insbesondere autobiographische Texte weisen defizitäre Merkmale auf, weil sie nicht *alles* erzählen, was *wirklich* getan oder erlebt wurde. Es sind Konstrukte, die gewissen thematischen Schwerpunkten folgen und oftmals eine Neigung zur Beschönigung und Idealisierung aufweisen. Auf diesen Punkt weist Goethe schon im Titel seiner Autobiographie *Dichtung und Wahrheit* hin.

**212** Eine weitergehende Analyse dieser These folgt im Abschnitt zum *reality constraint*.

text der Narration<sup>213</sup> und sind so als komplexes System von aufeinander bezogenen Handlungen und Verhaltensweisen zu verstehen. Daraus folgt für ein narratives Verständnis diachroner Personenidentität, dass keine Lebensepisode einer Person losgelöst von der autobiographischen Narration verständlich ist. Eine weitere, von Schechtman ausgemachte Bedingung, die eine identitätskonstituierende Narration erfüllen muss, ist die Intelligibilität der einzelnen Episoden, die die gesamte Geschichte zu einem kohärenten (Selbst-)Bild der Person formt. Dass diese Bedingung als notwendiges Kriterium so strikt formuliert illusionär ist, und in der realen Lebenswelt mit so gut wie keiner autobiographischen Narration übereinstimmt, ist Schechtman bewusst. Niemand folgt über die Dauer seines Lebens ausschließlich rationalen Lebensplänen und verwirklicht diese in einer linearen autobiographischen Narration. Insofern fordert Schechtman diese Bedingung nicht kategorisch ein, sondern anerkennt ihren graduellen Charakter; setzt aber dennoch voraus, dass die Person versteht, dass sich die Struktur der eigenen Narration an einer *idealen* autobiographischen Narration orientiert und jede identitätskonstituierende Narration nur dann ein kohärentes Selbstbild formt, wenn die einzelnen Episoden und die darin enthaltenen Einstellungen, Wünsche, Werte, Charaktereigenschaften und Handlungen sich nicht maßgeblich widersprechen.<sup>214</sup> Wenn die eigene biographische Narration diesem Ideal auch nicht völlig entsprechen kann, so erwartet Schechtman von der Person (1) zu erkennen, wie eine solche Narration idealtypisch aussehen *sollte* und (2) in der tatsächlichen Narration zumindest einen hohen Grad an Kohärenz zu erreichen um als identitätskonstituierend zu gelten. „A person’s self-conception thus has the form of a story of a person’s life to just the extent that it approximates the ideal of complete psychological intelligibility.“<sup>215</sup>

Weiterhin fordert Schechtman in einer *Artikulationsbedingung* (*articulation constraint*), dass eine identitätskonstituierende Narration nicht völlig im Verborgenen bleibt; d. h. eine Person artikuliert zwar nicht ständig ihre gesamte autobiographische Narration, (die Selbstkonstruktion verläuft weitestgehend implizit und automatisch),<sup>216</sup> muss aber in der Lage sein, zu verstehen, warum Fragen wie „[...] why he does what he does, believes what he believes, and feels

---

213 Vgl. Schechtman (1996): S. 96.

214 Vgl. ebd.: S. 98. Auf die Kohärenzanforderung einer identitätskonstitutiven, autobiographischen Narration weisen auch Steinfath und Korsgaard hin, was in Kapitel 3.2 und 3.3 dieser Arbeit thematisiert wird.

215 Ebd.: S. 98.

216 Vgl. Schechtman (2007): S. 162.

what he feels.“<sup>217</sup> einen Sinn ergeben, auch wenn die Person nicht immer elaborierte Antworten darauf geben kann. Eine Person muss also Fragen als legitim anerkennen, die auf ihr Leben als fortwährende Narration abzielen; d. h. Fragen nach biographischen Stationen und den damit einhergehenden Ereignissen werden in der Weise aufgefasst, dass vergangene Ereignisse gegenwärtige und zukünftige Ereignisse bedingen und insofern nicht episodisch voneinander losgelöst und unabhängig sind. Damit verbunden ist nicht nur die autobiographische Narration graduell identitätskonstituierend, sondern mit dem Grad der Kohärenz der autobiographischen Narration steht und fällt auch der Grad des Personseins.

A person with dramatic failures of articulation may be unable to comprehend a large proportion of his actions and emotions; a good part of what he says and does has the automatic character suggested by Freud's analogy with hypnosis; his personality is fragmented and fails to coalesce into a well-defined character; and he is impelled by forces he does not understand rather than behaving as an autonomous subject. In these cases, failure to meet the articulation constraint interferes with personhood as a whole.<sup>218</sup>

Die These, dass eine Person erst dadurch zur Person wird, dass ihre Selbstkonstruktion eine narrative Form annimmt, ist eine starke These, die weiterer argumentativer Unterfütterung bedarf. An anderer Stelle hat Schechtman diese These positiv formuliert: „A person emerges when such an individual does the psychological work required to organize this experience in an ongoing, self-reflexive narrative.“<sup>219</sup>

Schechtmans Personenbegriff umfasst demnach sowohl das Selbstverständnis der Person, sich als psychologische Einheit in diachroner Ausdehnung (*person*) zu begreifen, als auch die Rolle, die Personen als Träger komplexer sozialer Kapazitäten (*self*) mit wichtigen praktischen Implikationen spielen.<sup>220</sup> Insofern lassen sich zwei Thesen aus Schechtmans Theorie destillieren: (1) Um sich als *self* zu konstituieren:

[...] one must implicitly organize one's experience according to a narrative that recognizes past and future experiences as one's own in the sense that one sees the past as having im-

---

**217** Schechtman (1996): S. 114.

**218** Ebd.: S. 119.

**219** Ebd.: S. 124.

**220** Strawson macht hier auf den Unterschied zwischen *self* und *person* aufmerksam. Vgl. Strawson (2004).

plications for one's present situation and choices, and the present as having similar implications for the future.<sup>221</sup>

Man muss als *self* also erkennen, dass man für vergangene und zukünftige Handlungen auch dann noch verantwortlich bleibt, wenn sie nicht Teil der gegenwärtigen affektiven Wahrnehmungen sind. (2) Um sich als *person* zu konstituieren, ist eine autobiographische Narration erforderlich, in der Vergangenheit und Zukunft als Teil der *gesamten* Narration (damit ist die gesamte zeitliche Ausdehnung der personalen Existenz gemeint) verstanden wird, die sich in der Verbindung zu gegenwärtigen Handlungen und Erfahrungen manifestiert.

Die beinahe untrennbare Verbindung zwischen *self* und *person* wird in der These deutlich, dass in einer identitätskonstituierenden autobiographischen Narration episodische (*self*) und diachrone (*person*) Selbstnarration zum größten Teil koinzidieren und zu einem koextensiven Selbstbild verschmelzen,<sup>222</sup> sodass Schechtmans Theorie keine Gewalt angetan wird, wenn dieser terminologische Unterschied für den weiteren Verlauf der Argumentation vernachlässigt wird.

Schechtmans erklärtes Ziel ist es, die Verbindung zwischen den vier elementaren Eigenschaften personaler Existenz und personaler Identität mittels narrativer Selbstkonstruktion herzustellen. Dazu ist es nötig, ein Konzept von Personalität zugrunde zu legen, das sehr viel höhere Anforderungen stellt, als basale kognitive Fähigkeiten. Schechtmans Personenbegriff muss genau aus diesem Grund die Selbstkonstruktion in Form der autobiographischen Narration als Bedingung voraussetzen. Um Handlungen und Erfahrungen zu einem Teil unserer Lebensgeschichte zu machen, müssen nicht nur kognitive, sondern auch affektive und praktische Bezüge zu ebendiesen Handlungen und Erfahrungen bestehen. Durch diese kognitive, affektive und praktische Verbindung der eigenen Handlungen und Erfahrungen konstituiert sich die phänomenologische Einheit unseres Bewusstseins und generiert die vier elementaren Eigenschaften personaler Existenz.<sup>223</sup>

Die Verbindung zwischen autobiographischer Narration und den vier elementaren Eigenschaften personaler Existenz scheint damit zu gelingen, aber zu welchem Preis? Die hohen Anforderungen an den Personenbegriff schließen Individuen aus dem Personenstatus aus, deren Narrationen einen bestimmten Grad an Kohärenz und Linearität nicht erfüllen. Wie hoch dieser Grad an Kohärenz sein muss und wie er überhaupt zu evaluieren wäre, lässt Schechtman

**221** Schechtman (2007): S. 171.

**222** Vgl. ebd.: S. 176 f.

**223** Vgl. ebd.: S. 167.

offen; sie weist lediglich darauf hin, dass diese Frage einer in erster Linie empirischer Untersuchung bedarf.<sup>224</sup>

Neben der Artikulationsbedingung knüpft Schechtman außerdem eine *Realitätsbedingung* (*reality constraint*) an die identitätskonstituierende, autobiographische Narration. Dies bedeutet, dass die *psychische Realität* der autobiographischen Narration zwar ausreicht, um Ereignisse und Erfahrungen des eigenen Lebens zu einem Teil einer kohärenten Lebensgeschichte zu machen, sie aber nicht genügt, um als Basis sozialer Interaktion zu fungieren. Eine funktionierende soziale Interaktion zwischen Personen ist nur dann möglich, wenn die Beteiligten gemeinsame Annahmen über fundamentale Gegebenheiten der Realität teilen. Um eine drohende Zirkularität in der Argumentation zu vermeiden, unterscheidet Schechtman hier zwischen Fakten über Personen und Fakten über menschliche Wesen. Dieser neuralgische Punkt ist nicht leicht zu fassen. Es ist nicht gefordert, dass die identitätskonstituierende Narration mit Fakten über ebendiese Person korrespondiert, denn sonst droht der erwähnte Zirkel: der Kern der narrativen Selbstkonstruktionstheorie besteht, wie beschrieben, darin, dass die Person sich mittels einer autobiographischen Narration selbst konstituiert; insofern sind autobiographische Narrationen selbst Fakten über Personen. Würde das Realitätsgebot nun fordern, dass Fakten über Personen mit Fakten über deren autobiographischen Narrationen übereinstimmen, dann hieße dies nichts anderes, als zu fordern, dass sie mit sich selbst übereinstimmen. Daher fordert das Realitätsgebot, dass diejenigen Teile der autobiographischen Narration, die Fakten über menschliche Wesen sind, mit der empirischen Realität übereinstimmen. Fakten über menschliche Wesen sind Körperbewegungen und sind demnach zugänglich über direkte Beobachtung, Photographien, Videos, Fingerabdrücke, DNA-Analysen und dergleichen forensische Methoden mehr.<sup>225</sup> Personsein und Menschsein ist, wie im ersten Kapitel dieser Arbeit beschrieben, voneinander in der Weise abhängig, dass Personsein auf menschlicher Persistenz basiert, und insofern sind Fakten über menschliche Wesen als wichtige Bestandteile der autobiographischen Narration auch Fakten über Personen und bestimmen ebendiese autobiographische Narration. Das Realitätsgebot als kategorische Bedingung festzulegen, die eine völlige Übereinstimmung mit beobachtbaren Fakten über menschliche Wesen fordert, wäre jedoch zu eng gefasst. Sofern es sich um triviale Fehler und Ungenauigkeiten handelt, die jede autobiographische Narration enthält, lässt Schechtman diese dennoch als identitätskonstituierend gelten.

---

**224** Vgl. Schechtman (1996): S. 105.

**225** Vgl. ebd.: S. 120.

Schechtman unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen (1) Fakten über Sinnesdaten (*basic observational facts*) und (2) Fakten über die Interpretation solcher Sinnesdaten (*interpretative facts*). Schwerwiegende Fehler in (1), die zu realitätsfernen autobiographischen Narrationen führen, bzw. die Realität völlig falsch abbilden, wie zum Beispiel der in dissoziativen Identitätsstörungen vorkommende Irrglaube eine ganz andere Person (z. B. Napoleon) zu sein, zerstören nicht nur die Identitätskonstitution der Narration, sondern stellen das Personsein des Individuums gänzlich in Frage.<sup>226</sup> Eine von derartigen Chimären betroffene Person würde Fragen über Fakten beobachtbarer Tatsachen den eigenen Körper betreffend falsch beantworten. Sie würde etwa insistieren Napoleon zu sein und gerade die Schlacht um Waterloo verloren zu haben.

Analog dazu führen schwerwiegende Fehler in (2) ebenfalls zu defizitären Narrationen, die nicht mehr mit dem Realitätsgebot vereinbar sind und somit ihre identitätskonstituierende Wirkung verlieren. Schechtman führt hier Beispiele von Paranoia an, in denen Personen unbegründete Angst vor Verfolgung haben, weil sie ihre Sinnesdaten falsch interpretieren. Der harmlose Mann im blauen Anzug auf der anderen Straßenseite wird als CIA-Agent ausgemacht, vor dessen Verfolgung es zu entkommen gilt. In diesem Fall ist nicht das beobachtbare Faktum an sich falsch, der Mann im blauen Anzug steht tatsächlich auf der gegenüberliegenden Straßenseite, sondern die aus der Beobachtung gezogene Schlussfolgerung, nämlich dass dieser Mann eine Bedrohung darstellt.<sup>227</sup>

Schwieriger wird es bei der Festlegung von Kriterien für weniger ausgeprägte Fehlleistungen; d. h. bei der Interpretation von beobachteten Fakten und dem damit verbundenen Grad, zu welchem eine Narration identitätskonstituierend ist. Gefordert ist, dass sich die aus der Interpretation ergebende Perspektive auf die beobachteten Fakten in die Gesamtheit der autobiographischen Narration plausibel und intersubjektiv nachvollziehbar einfügen lassen muss. Der unterschiedliche Rahmen, den wir bei der Interpretation von empirischen Fakten als physiologisch durchgehen lassen (abhängig vom kulturellen Kontext und/oder von individuellen Charaktereigenschaften der Person) macht deutlich, dass Schechtmans Realitätsbedingung ein vages Konzept bleibt. Schechtman lässt außerdem unerwähnt, dass nicht nur die Interpretation der Fakten, sondern schon die Vorauswahl der Fakten an sich eine Wirkung auf den Grad der identitätskonstituierenden autobiographischen Narration hat. D. h., wenn bestimmte empirische Ereignisse gar keinen Eingang in die autobiographische

---

<sup>226</sup> Vgl. ebd.: S. 121.

<sup>227</sup> Vgl. ebd.: S. 126.

Narration finden, dann kann dies die Kohärenz der Narration in erheblichem Maße verringern.

Für ein Kriterium personaler Identität, dass an reallebensweltlichen Bezügen orientiert ist, scheint der von Schechtman zugrunde gelegte Personenbegriff mit seinen hohen Anforderungen bei weitem zu eng gefasst zu sein. Das Ideal der kohärent linearen autobiographischen Narration, die sowohl Artikulations- als auch Realitätsgebot erfüllt, ist gemessen an der Pluralität und Brüchigkeit gegenwärtiger Lebensentwürfe und Biographien nicht mehr als ein illusionärer Wunsch. Wenn nur noch Individuen mit solchen idealtypischen Narrationen als Personen anzuerkennen sind, dann schließt das nicht nur alle Personen mit psychischen Erkrankungen und geistigen Retardierungen aus, sondern auch solche Personen, die durch Schicksalsschläge, emotionale Ausnahmesituationen oder Ähnliches fundamentale Brüche in ihrer autobiographischen Narration aufweisen, die die Kohärenzanforderungen verletzen. Dennoch insistiert Schechtman:

The narrative self-constitution view thus holds firm on the claim that a self-conception sufficiently unlike a traditional linear narrative excludes personhood. The harsh sound of this claim is mitigated, however, in two ways. First, this view acknowledges that personhood is only one way among many forms of existence, and although we, as persons, value our personhood, we do not need to insist that it is the only valuable form of existence. Second, the narrative self-constitution view recognizes that a number of different narrative styles fall under the category of a traditional linear narrative and so allows for a wide diversity of identity-constituting narratives.<sup>228</sup>

Was kann ein derart enger Personenbegriff mit der Einschränkung Personalität als eine von vielen Existenzformen zu begreifen, noch für die Beantwortung der Frage nach personaler Identität leisten, wenn der Anspruch ist, zu klären, ob die allermeisten von uns sich zurecht als diachron persistierendes Wesen erleben? Der Preis, der für die Verbindung zu den vier elementaren Eigenschaften personaler Existenz gezahlt wird, erscheint unverhältnismäßig hoch und führt zu einer gravierenden Überlastung des Begriffes personaler Identität. Am Ende erklärt Schechtmans narrative Selbstkonstruktion nicht die diachrone Identität von dem, was wir alltagssprachlich konsensuell als Personen verstehen,<sup>229</sup> (sofern es solch einen konsensuellen Personenbegriff gibt), sondern beschreibt ein

---

**228** Ebd.: S. 100.

**229** An dieser Stelle wird einmal mehr die Notwendigkeit deutlich, den für eine an reallebensweltlichen Bezügen orientierte Theorie personaler Identität benötigten Personenbegriff näher zu bestimmen, was das Ziel der folgenden beiden Kapitel darstellt.



hohes Ideal anzustrebender personaler Lebensform;<sup>230</sup> gibt also mehr eine Antwort auf die Frage: *Was macht eine gelungene personale Existenz aus?*,<sup>231</sup> als auf die Frage: *Was macht uns über die Zeit zu ein und derselben Person?*

Auch das Minimalziel Schechtmans, narrative Selbstkonstruktion als hinreichende Bedingung für Personalität auszumachen, steht auf wackeligen Füßen. Im folgenden Kapitel wird anhand von Lynne Bakers Personenkonzeption gezeigt, dass die Bedingung der Möglichkeit für eine narrative Selbstkonstruktion bereits ein nicht-narratives Selbstbewusstsein in Form der *Ersten-Person Perspektive* voraussetzt. Diesem Einwand würde Schechtman vermutlich mit Zustimmung begegnen, indem sie anmerken könnte, dass wir, um uns überhaupt als Personen selbst konstituieren zu können, eine synchrone Erste-Person Perspektive benötigen, diese allein jedoch nicht hinreichend für die Existenz von Personen ist, sondern eine Art Vorstufe des Personseins darstellt.

Der folgende argumentative Schritt hin zu den Vorbedingungen für unser Personsein, also der Ausbildung einer erstpersönlichen Perspektive und im Anschluss daran, die Hinwendung zu den je individuellen Wertorientierungen die unser Handeln und Denken als Personen bestimmen, ist also zugleich ein Schritt hinter die narrative Selbstkonstruktion zurück (weil erkannt wird, dass Narrativität ein selbstreferentielles Bewusstsein voraussetzt) und ein Schritt darüber hinaus, weil zu zeigen versucht wird, dass unsere narrative Selbstkonstruktion über den kohärenten Verlauf einer autobiographischen Narration hinausgehend, von qualitativ distinkten Wertorientierungen bestimmt ist, die uns zu den je einzelnen Personen machen, die wir sind.

---

**230** Einen ähnlichen Einwand erhebt Galen Strawson, der zwischen einer *psychological narrativity thesis* als der These, dass Personen ihr Leben für gewöhnlich in narrativen Strukturen erleben und einer *ethical narrativity thesis* als der These, in der Narrativität als Basis für ein gutes Leben und den Personenstatus ausgemacht wird, unterscheidet. Strawson hält beide Thesen für falsch, weil er davon ausgeht, dass es weder notwendig, noch besonders wünschenswert für eine Person ist, sich als diachrones Wesen zu erleben, sondern dass unser Leben essentiell episodisch verläuft. Vgl. Strawson (2004): S. 428 ff.

**231** Warum die je individuelle Beantwortung der praktischen Grundfrage nach dem guten Leben konstitutiv für die Herausbildung praktischer Identität im Sinne eines Charakterisierungskriteriums ist, wird in der Auseinandersetzung mit Holmer Steinfaths und Christine Korsgaards Theorien in den Kapitel 3.2 und 3.3 dieser Arbeit deutlich.

### 3 Persönlichkeit und Selbstkonstitution

Anhand der Analyse der somatischen Identitätstheorie von Bernard Williams und der biologischen Identitätstheorie von Eric Olson wurde die Notwendigkeit dargelegt, menschliche Persistenz als basales Kriterium für personale Identität vorzusetzen. Anschließend war im Detail zu klären, zu welchem Zeitpunkt menschliches Leben beginnt und wann es endet. Im nächsten Schritt wurde versucht zu zeigen, dass die naheliegende Antwort auf die Mängel somatischer und biologischer Identitätstheorien in Form von psychologischen Kontinuitätsrelationen und die wiederum darauf gegebene Antwort narrativer Selbstkonstruktion nicht frei von eigenen Mängeln ist und letztlich nicht überzeugt, weil auch diese paradigmatischen Ansätze das Phänomen diachroner Personenidentität nicht in seiner – für unsere praktische Realität relevante – Gesamtheit erfassen können.

Analog zur Notwendigkeit einer definitorischen Bestimmung menschlicher Persistenz lässt sich aus der Analyse der Theorien von Derek Parfit und Marya Schechtman die Notwendigkeit einer näheren Bestimmung des Personenbegriffes für ein, an der realen Lebenswelt orientiertes, Kriterium personaler Identität ableiten. Es ist erforderlich, eine Theorie des Personseins zugrunde zu legen, die differenziert darlegt, was den Personenstatus in praktischen Bezügen konstituiert. Aus der bisherigen Analyse geht hervor, dass Personsein nur als Phasensortal des Substanzbegriffes Mensch zu verstehen sein kann und eine nähere Bestimmung an diesem Punkt ansetzen muss.

In einem ersten Schritt möchte ich anhand der Theorie von Lynne Baker zeigen, dass wir aufgrund der basalen Grundlage menschlicher Persistenz als Existenzbedingung zwar biologische Ähnlichkeit mit anderen Lebewesen aufweisen, der nicht biologisch erfassbare Personenstatus uns aber zu ontologisch einzigartigen Entitäten macht und aus diesem Grund auf Personen andere Persistenzbedingungen als auf alle anderen Lebewesen zutreffen. Baker macht die erstpersönliche Perspektive als notwendiges und hinreichendes Kriterium für Personalität aus. Wenngleich Bakers metaphysische Grundannahme auf wackeligen Füßen steht,<sup>232</sup> sind die epistemischen Implikationen ihrer Theorie für unser Verständnis diachroner Personenidentität dennoch fundamental.

In einem darauffolgenden Schritt möchte ich anhand der Theorien von Holmer Steinfath und Christine Korsgaard zeigen, welche zusätzlichen Bedingungen für die Konstitution von Personen sich aus der je individuellen Beant-

---

**232** Wie sich in der Diskussion von Bakers Theorie zeigen wird, versteht sie selbst den Begriff der Person nicht als Phasensortal, sondern als grundlegendes Sortal.

wortung der praktischen Grundfrage, also der Frage nach dem guten Leben, ergeben und diese daran anschließend in einen umfassenden Personenbegriff integrieren. Im Gegensatz zu Baker kommt bei Steinfath und Korsgaard deutlich zum Tragen, dass Personen wesentlich Handlungssubjekte sind und nicht etwa vornehmlich Erfahrungssubjekte. Über diese Erkenntnis lässt sich der Bogen schlagen zu der für unsere diachrone Personenidentität in der praktischen Wirklichkeit zentrale Bedingung der sozialen Situiertheit von Personen.

### 3.1 Die Konstitution von Personen: Lynne Baker

»An adequate account of personal identity over time should have something to do with what is required to be a person at all. And the pretheoretical concept of a person is the concept of something with psychological states, something that can be a rational and moral agent.«<sup>233</sup>

Lynne Baker entwickelt in ihrem Werk *Persons and Bodies*<sup>234</sup> und in einer Vielzahl von Aufsätzen<sup>235</sup> eine nicht-reduktionistische Theorie<sup>236</sup> des Personenbegriffes, die dadurch gekennzeichnet ist, dass eine Person zwar durch ihren Körper konstituiert wird, aber dennoch nicht mit ihm identisch ist;<sup>237</sup> die Person also ontologisch nicht auf die materielle Beschaffenheit ihres Körpers reduzierbar ist. Das erklärte Ziel von Bakers *Constitution View* ist es, zu zeigen, was Personen von allen anderen Lebewesen unterscheidet und in Opposition zu sowohl animalistischen, als auch immaterialistischen Positionen herauszuarbeiten, dass Personen, obwohl sie vollständig materielle Objekte sind, dennoch nicht mit ihren Körpern identisch sind. Personen also weder immaterielle Substanzen sind, noch vollständig auf materielle Eigenschaften reduzierbar sind.

Baker will demnach die Vorzüge materialistischer und immaterialistischer Positionen in ihrer Theorie vereinen, ohne deren Nachteile in Kauf nehmen zu müssen. Ein ambitioniertes Unterfangen. Konkret stellt Baker in Aussicht, die Konstitutionstheorie könne die folgenden – von Dualisten vorgetragenen –

<sup>233</sup> Baker (2000): S. 124.

<sup>234</sup> Baker (2000).

<sup>235</sup> Siehe Baker: (2002a), (2005), (2007b), (2007c), (2007d), (2008a), (2009), (2011b).

<sup>236</sup> Nicht-reduktionistisch deswegen, weil „[...] it eschews an “intrinsicism” that holds that the nature and identity of a particular object are determined by the properties of the fundamental physical particles that constitute it [...].“ Baker (2000): S. 229 f.

<sup>237</sup> Die These von Konstitution ohne Identität ist nicht neu; sie geht insbesondere zurück auf Wiggins (1980). Weitere Verfechter dieser Position sind: Johnston (1992), Lowe (1996) und Shoemaker (1999).

Desiderata mittragen, ohne jedoch eine immaterielle Substanz als deren Ursprung vorauszusetzen.

- a) A human person is not identical to her body.
- b) A human person can survive a complete change of body.
- c) Not all truths about human persons are truths about bodies.
- d) A person has causal powers that a body would not have if it did not constitute a person.
- e) Identity matters for survival: Concerns about my survival are concerns about myself in the future, not just concerns about someone psychologically similar to me.
- f) My survival does not depend metaphysically on the nonexistence of someone else who fits a particular description (like ‘is psychologically continuous with me now’).
- g) There is a fact of the matter (perhaps not ascertainable by us) as to whether or not a particular person in the future is I.<sup>238</sup>

Ob die Konstitutionstheorie diese Thesen plausibel machen kann, ohne sich auf eine immaterialistische Position zu berufen, wird in der kritischen Analyse dieses Kapitels zu klären sein.

Aus dieser, dem Animalismus und Immaterialismus konkurrierenden, ontologischen Auffassung des Personseins folgt für die Frage nach diachroner Personenidentität eine ebenso konkurrierende Festlegung der Persistenzbedingungen für den zeitlichen Abschnitt, in dem die Person als Phasensortal den Menschen individuiert und identifiziert. Baker selbst gebraucht den Begriff der Person explizit *nicht* als Phasensortal, sondern als ontologische Substanz: „If a person died and ceased to be a person, then the entity that had been a person would cease to exist. On the Constitution View [...] *person* is an ontological kind.“<sup>239</sup> Dass ich diesen Schritt nicht mitgehe und dennoch Bakers Kernthese der erstpörsönlichen Perspektive als *ein* (jedoch nicht wie Baker zu zeigen intendiert, als *das*) identitätskonstituierende(s) Merkmal für Personen teile, liegt in der im ersten Kapitel dieser Arbeit entwickelten These begründet, dass Personsein *notwendig* ein biologisches Fundament hat und insofern interdependent von diesem Fundament abhängt.<sup>240</sup> Baker versucht diesen Schritt zu umgehen, indem sie das biologische Fundament als eine logisch nicht

---

**238** Baker (2000): S. 217.

**239** Ebd.: S. 11.

**240** Vgl. Kapitel 1.4.2 dieser Arbeit.

notwendige Bedingung für unser Personsein ausmacht: „Furthermore, according to the theory, a human person could cease to be human (by gradual replacement of organic by inorganic parts) and yet continue to exist.“<sup>241</sup> Meine Skepsis gegenüber derartig kontrafaktischen Annahmen habe ich in der Auseinandersetzung mit Parfits Gedankenexperimenten dargelegt<sup>242</sup> und zugunsten lebensweltlich relevanter – an empirischen Fakten orientierter – Annahmen verworfen.

Als Persistenzbedingung macht Baker die Personen konstituierende *Erste-Person-Perspektive* aus, die an das Haben eines Körpers geknüpft ist, auch wenn sie – wie zuvor beschrieben – in Bakers Verständnis nicht notwendig (sondern eigentlich nur kontingent) an einen *menschlichen* Organismus gekoppelt ist.

If the Constitution View is correct, then what I am most fundamentally is a person, a being with a first-person perspective; and I would cease to exist if that first-person perspective were no longer exemplified. As a human person, according to the Constitution View, I am constituted by a human body; even so, my continued existence depends on the continuation of my first-person perspective. [...] But the kind of person that I am is a human person, necessarily embodied. If one is necessarily embodied, then one could not exist without having some body or other; but it does not follow that one must have the body she in fact has. But at all times of her existence, she does have some body or other. So, on the Constitution View, human persons are material beings with first-person perspectives.<sup>243</sup>

Bakers Leitidee, die Erste-Person Perspektive als diejenige Eigenschaft auszumachen, die uns zu Personen macht, offenbart zugleich ihre Argumentationsstruktur, in der sie durchgehend aus ebendieser erstpersönlichen Perspektive über Fragen diachroner Personenidentität nachdenkt. Nur aus erstpersönlicher Perspektive erschließt sich uns ein intuitiver Zugang zu Fragen diachroner Personenidentität, so Baker.<sup>244</sup> Personsein sieht Baker daher in der kognitiven Fähigkeit begründet, sich selbst als sich selbst erfassen zu können; also nicht nur eine Erste-Person Perspektive zu *haben*, sondern auf einer höheren Stufe be-

---

**241** Baker (2000): S. 11. Detaillierter, aber dennoch nicht plausibler führt Baker dieses Gedankenexperiment als tragenden Teil ihrer Argumentation wie folgt aus: „Suppose that a person slowly had her organs replaced by nonorganic parts, to the point where there was no longer metabolism, circulation, digestion and so on, but the higher brain functions remained and the person’s sense of herself was uninterrupted. In this case, the person would persist but the organism would not. The possibility of cases like those rules out identification of a person with the organism that is her body.“ Ebd.: S. 19. In Kapitel 3.1.3 komme ich auf dieses Argument noch einmal zu sprechen.

**242** Vgl. Kapitel 2.1 dieser Arbeit.

**243** Baker (2000): S. 5 f.

**244** Vgl. ebd.: S. 15.

wusst wahrzunehmen der *Ursprung* dieser Perspektive zu sein.<sup>245</sup> Dieser Punkt wird in Kapitel 3.1.2 noch weiter ausgeführt, zunächst erscheint es aber unumgänglich, die metaphysische Grundannahme – das Prinzip *Konstitution ohne Identität* – auf dem Bakers Theorie basiert, und die hinter dem Nicht-identischsein von Körper und Person steht, näher zu beleuchten.

### 3.1.1 Konstitution ohne Identität

Die Weise in der Personen durch ihre Körper konstituiert werden ohne mit ihnen im logischen Sinn von  $x = y$  identisch zu sein, ist ein komplexes, nicht unmittelbar zugängliches Konstrukt und bedarf daher näherer Betrachtung. Dazu erscheint es notwendig, die teils recht abstrakte Argumentation Bakers, mit der sie Konstitution von Identität und separater Existenz abgrenzt, zu rekonstruieren.<sup>246</sup>

Wenn Konstitution nicht mit Identität zusammenfällt, aber auch keine Verschiedenheitsrelation ist, was ist Konstitution dann? Die Relation, die Baker im Sinn hat, ist von derselben Art, wie eine Statue durch den Lehm, aus dem sie besteht, konstituiert ist, ohne jedoch mit ihm identisch zu sein. Konstitution ist eine allgegenwärtige Relation und daher nicht auf die Relata Person und Körper beschränkt.<sup>247</sup> Baker führt vielfältige Beispiele für Dinge an, die in einer konstitutionellen Relation zueinander stehen: ein Stoppschild, das durch ein achteckiges Stück Metall konstituiert wird; Gene, die durch DNA Stränge konstituiert werden; Geldscheine, die durch Papierstücke konstituiert werden, und dergleichen mehr. Identität bei solchen Relationen zu bestreiten bedeutet allerdings noch nicht, sich auf Konstitution festlegen zu müssen. Eine denkbare Alternative ist die von David Lewis vorgelegte Theorie, Objekte als vierdimensionale raumzeitlich ausgedehnte Entitäten zu verstehen, die, obgleich sie nicht

---

**245** Die Idee der Einnahme einer Metaebene als Bedingung für Personalität ist uns aus vielerlei anderen prominenten Positionen bekannt. So basiert Harry Frankfurts Idee der *second-order volitions* auf demselben Prinzip. Vgl. Frankfurt (1971).

**246** Die Analyse der metaphysischen Vorbedingungen und ontologischen Prämissen der Konstitutionsrelation erfordert zum Teil den Gebrauch technischer Termini und erscheint daher mitunter sehr abstrakt. Ich bin bemüht die technische Argumentation mithilfe von Variablen auf das Notwendigste zu begrenzen.

**247** Das mereologische Prinzip *Konstitution ohne Identität* scheint in seiner logischen Struktur dem Emergenzbegriff verwandt zu sein. In *The Metaphysics of Everyday Life* vertritt Baker die Auffassung, dass man ontologische Emergenz durch Konstitution erklären kann, aber nicht vice versa Konstitution durch Emergenz. Vgl. Baker (2007): Kapitel 11.

dauerhaft miteinander identisch sind, zeitliche Abschnitte (*temporal stages*) haben können, die identisch sind.<sup>248</sup>

Baker möchte Konstitution als eine Relation, die zwischen Identität und Verschiedenheit, bzw. separater Existenz, liegt, verstanden wissen:

We need constitution to be similar to identity in order to account for the fact that if  $x$  constitutes  $y$ , then  $x$  and  $y$  are spatially coincident and share many properties; but we also need constitution to differ from identity in order to account for the fact that if  $x$  constitutes  $y$ , then  $x$  and  $y$  are of different kinds and can survive different sorts of changes.<sup>249</sup>

Um Missverständlichkeiten vorzubeugen sei noch einmal erwähnt, dass Baker Konstitution ausdrücklich mit dem logischen Identitätsbegriff kontrastiert, der besagt, dass wenn zwei Objekte miteinander identisch sind, dann folgt aus  $x = y$  *ipso facto*, dass  $x$  in keiner Weise von  $y$  weder zum Zeitpunkt  $t_1$  verschieden ist, noch zum Zeitpunkt  $t_2$  verschieden sein kann.<sup>250</sup> Wenn die Konstituenten  $x$  und  $y$  also identisch sind, dann teilen sie alle modalen Eigenschaften und sind raumzeitlich immer koinzident. Hierhin wird der Unterschied zwischen Konstitution und Identität deutlich; die logische Struktur von Konstitution ist von grundsätzlich anderer Beschaffenheit, als diejenige der Identität; und zwar in drei wesentlichen Punkten:

- (1) Konstitution ist nicht reflexiv.
- (2) Konstitution ist asymmetrisch.
- (3) Konstitution ist transitiv.

Anhand des eingangs erwähnten – in diesem Zusammenhang vielerorts diskutierten – Beispiels der Statue, lassen sich die Punkte wie folgt illustrieren:

**248** Vgl. Lewis (1983). Ähnliche Thesen werden vertreten von Quine (1960), Noonan (1989) und Sider (2002). Galen Strawson argumentiert in seinem Buch *Selves* dafür, dass Fragen zwischen Vier- und Dreidimensionalität wichtige Fragen in Bezug auf Persistenzbedingungen sind; wenngleich er selbst in diesem Buch nicht explizit Stellung für eine der beiden Ansätze bezieht. Vgl. Strawson (2009): S. 300 f. Strawsons Ontologie erscheint für eine Stage-Theorie der Persistenz allerdings wie gemacht zu sein.

**249** Baker (2000): S. 28 f.

**250** In einem solch strikten Sinne wird der Begriff Identität im Kontext diachroner Personenidentität offenkundig auch sonst nicht gebraucht, weil niemand bestreitet, dass ein und dieselbe Person (oder ein und derselbe menschliche Körper) persistiert und dennoch einem ständigen Wandel ihrer (seiner) modalen Eigenschaften unterworfen ist.

Eine Statue wird durch einen Lehmhaufen in bestimmter Anordnung<sup>251</sup> materiell konstituiert, ohne mit ihm identisch zu sein, weil sie (1) nicht reflexiv ist, denn Lehm ist nicht durch Lehm konstituiert; (2) weil sie asymmetrisch ist, denn die Konstitution der Statue durch den Lehm impliziert nicht die Konstitution von Lehm durch die Statue. Insofern bestimmt diese Asymmetrie eine ontologische Hierarchie, die sich umgekehrt proportional zur Hierarchie von Reduktion verhält; (3) weil sie transitiv ist, denn ist die Statue durch Lehm und dieser wiederum durch Ton konstituiert, so ist auch die Statue mittelbar durch Ton konstituiert.<sup>252</sup> Die Statue und der Lehm unterscheiden sich trotz materieller Identität demnach darin, wie sie bestimmte Eigenschaften haben; daraus lassen sich die verschiedenen Persistenzbedingungen ableiten. Durch eine Formveränderung würde die Statue aufhören zu existieren, der Lehm jedoch fortbestehen, die beiden Konstituenten haben folglich andere modale Eigenschaften; das macht die Statue und den Lehm zu ontologisch voneinander verschiedenen Objekten. Die Existenz der Statue lässt sich somit nicht reduktiv durch ihre Konstituenten erklären. Wenngleich die Verschiedenheit der modalen Eigenschaften die Statue und den Lehm offenbar dennoch nicht zu unabhängig voneinander existierenden Objekten macht. Viele der Eigenschaften, die die Statue hat, hängen von der materiellen Beschaffenheit und der Anordnung des Lehms ab, durch den sie konstituiert ist. Die raumzeitliche Koinzidenz von Statue und Lehm ist ein weiterer Indikator dafür, dass es sich nicht um separat existierende Objekte handelt. Die asymmetrische Dependenz von Statue und Lehm ist kein Zufall, sondern der Kern der Konstitutionsrelation: Statue und Lehm sind weder miteinander identisch noch voneinander verschieden, sondern sie stehen in einer Konstitutionsrelation zueinander.

Die Grundannahme der Konstitution besagt also, dass unter bestimmten Umständen Dinge mit bestimmten Eigenschaften andere Dinge in der Weise konstituieren, dass an derselben raumzeitlichen Stelle neue Dinge mit neuen Eigenschaften entstehen.<sup>253</sup> Baker führt hierfür ein weiteres, illustratives Beispiel an:

[...] when a large stone is placed in certain circumstances, it acquires new properties, and a new thing – a monument to those who died in battle – comes into being. And the consti-

---

**251** In Bakers Verständnis von Konstitution ist es nicht bloß die Materie Lehm, die eine Statue konstituiert, sondern ein Lehmhaufen in bestimmter Anordnung. Darauf gehe ich weiter unten genauer ein. Aus Gründen der besseren Lesbarkeit verwende ich in der Beschreibung des Beispiels „Lehm“ und „Lehmhaufen in bestimmter Anordnung“ synonym.

**252** Vgl. Baker (1997): S. 600 ff.

**253** Vgl. Walser (2010): S. 78.



tuted thing (the stone monument) has effects in virtue of having properties that the constituting thing (the stone) would not have had if it had not constituted a monument. [...] When stones first came to constitute monuments, a new kind of thing with new properties – properties that are causally efficacious – came into being.<sup>254</sup>

Das Denkmal hat eine größere ontologische Signifikanz als der Stein, durch den es konstituiert ist, denn es hat eine ursächliche Wirkung; eine *Bedeutung*. In diesem Sinn ist Konstitution eine kontingente Relation zwischen einzelnen Entitäten, die nicht mit Supervenienz verwechselt werden darf, weil die Relata der Konstitutionsrelation keine bloßen Eigenschaften sind. D. h. die Statue (*y*) ist durch einen Lehmhaufen in bestimmter Anordnung (*x*) konstituiert, jedoch nicht durch die *bloße* Materie Lehm.<sup>255</sup> Wenn *x* also *y* zum Zeitpunkt  $t_1$  konstituiert, dann folgt aus der Existenz von *x* zum Zeitpunkt  $t_1$  noch nicht *notwendig* die Existenz von *y* zum Zeitpunkt  $t_1$ . Ein Lehmhaufen kann auch existieren, ohne überhaupt irgendetwas zu konstituieren. Baker unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen Eigenschaften, die Entitäten *essenziell* haben und solchen die Entitäten nur *akzidentell/kontingent* haben.<sup>256</sup> Um in dem Beispiel zu bleiben, hat die Statue die essenzielle Eigenschaft zu einer Welt zu gehören, in der es so etwas wie Kunst gibt. In einer Welt, in der es Kunst nicht gibt, wäre auch ein atomar völlig identischer Lehmhaufen keine Statue mehr. Eine akzidentelle Eigenschaft einer Statue hingegen ist z. B. der bestimmte Ort, an dem die Statue steht, in einer Welt, in der es Kunst gibt. Wird die Statue innerhalb dieser Welt von einem Ort zu einem anderen Ort transportiert, dann verändert sich zwar eine akzidentelle Eigenschaft der Statue, aber sie hört deswegen nicht auf, eine Statue zu sein. Eine essenzielle Eigenschaft hat eine Entität demnach genau dann, wenn sie ohne diese Eigenschaft nicht existieren könnte; d. h. die essenziellen Eigenschaften von *x* legen die Persistenzbedingungen für *x* fest.

Ob *x* jedoch *y* konstituiert, hängt nicht nur von der intrinsischen Beschaffenheit der Dinge selbst ab, also nicht nur von deren (modalen) Eigenschaften, sondern offenkundig auch von den Umständen (eine Welt in der es Kunst gibt), in denen die Entitäten sich befinden, bzw. zu denen sie in Relation stehen. Ein eingefärbtes Stück Stoff kann nur unter den Umständen eine Flagge konstituieren, in denen es so etwas wie politische Symbole, kulturelle Konventionen und überhaupt Akteure gibt, die sich über die Bedeutung von derartigen Symbolen verständigen können.

---

254 Baker (2000): S. 32 f.

255 Vgl. ebd.: S. 34.

256 Vgl. ebd.: S. 36 ff.

Eine informelle Definition von Konstitution, wie Baker sie im weiteren Verlauf ihrer Argumentation auf Personen und deren Körper<sup>257</sup> anwendet, sieht wie folgt aus:

Where *being an F* and *being a G* are distinct primary-kind properties, it is possible that an F exists without there being any spatially coincident G. However, if an F is in G-favorable circumstances, then there is a new entity, a G, that is spatially coincident with F but not identical to it.<sup>258</sup>

Zusammenfassend lässt sich Konstitution als eine Relation von genuiner Einheit (*genuine unity*) beschreiben, die so nahe wie möglich an der Identitätsrelation liegt, ohne jedoch mit ebendieser zusammenzufallen. In der Zeitspanne *t* in der *y* durch *x* konstituiert wird, sind *x* und *y* keine separat existierenden Entitäten. Wenn *x y* zum Zeitpunkt *t* konstituiert, dann sind bestimmte Eigenschaften die *x* auch dann haben würde, wenn *x* zum Zeitpunkt *t y* nicht konstituieren würde, Eigenschaften, die *y* zum Zeitpunkt *t* nur *kontingent (derivatively)* zukommen. Für jede Eigenschaft, die *y* zum Zeitpunkt *t* kontingent hat, gilt, dass *y* diese Eigenschaft nur deswegen hat, weil *y* zum Zeitpunkt *t* durch *x* konstituiert wird und *x* diese Eigenschaft zum Zeitpunkt *t* unabhängig von der konstitutionellen Verbindung zu *y* essentiell hat.<sup>259</sup> Konstituenten unterscheiden sich demnach in ihren essenziellen Eigenschaften und in der ontologischen Asymmetrie, die ihre Relation bestimmt; sind jedoch keine separat existierenden Entitäten.<sup>260</sup> „If *x* constitutes *y*, then *x* and *y* are not two independent things that rather mysteriously come to coincide. [But rather] things of different primary kinds that are a unity in virtue of being constitutionally related.“<sup>261</sup>

**257** Siehe Kapitel 3.1.3 für die konkrete Anwendung dieser Definition auf Personen und Körper.

**258** Baker (2000): S. 42.

**259** Vgl. ebd.: S. 58.

**260** Die Idee von Konstitution wie Baker sie vertritt, bzw. die generelle These von Konstitution (die Baker so nicht formuliert) als Relation, in der zwei numerisch nicht identische Objekte ein und dieselbe raumzeitliche Stelle einnehmen, wird – wie könnte es anders sein – nicht von allen Philosophen geteilt. Für eine kritische Replik auf Baker siehe: Zimmerman (2002), dessen Hauptargument ein sprachphilosophisches ist. Zimmerman ist der Ansicht, dass Bakers Konstitutionsrelation nicht die metaphysische Beschaffenheit von Entitäten offenlegt, sondern nur die Art, wie wir über Dinge sprechen, so z. B. ist er skeptisch „[...] to the idea that changes in our ways of talking about things, even coupled with simple changes in some of our nonverbal reactions to things, could by themselves bring any concrete physical object into existence.“ Ebd.: S. 336.

**261** Baker (2000): S. 192 f. Meine Einfügung.

### 3.1.2 Die Erste-Person Perspektive

Baker hat argumentiert, dass Personen durch Körper konstituiert werden, analog dazu, wie Statuen durch Lehm konstituiert werden. Was Personen von ihren Körpern, durch die sie konstituiert werden, unterscheidet, ist jene Eigenschaft der erstpersönlichen Perspektive, die Personen essenziell haben, wohingegen Körpern, diese Eigenschaft (dadurch, dass sie Personen konstituieren) nur kontingent zukommt. Durch diese erstpersönliche Perspektive, die Voraussetzung für die Herausbildung von Selbstbewusstsein ist, werden Personen für Baker zu ontologisch fundamental anderen Entitäten als alle anderen, denen ein Selbstbewusstsein verwehrt bleibt. Dass dieses Selbstbewusstsein allerdings keinen immateriellen Ursprung hat, oder kausal losgelöst von der Außenwelt separat existiert, betont Baker, wenn sie konstatiert: „Our inner lives – although ontologically distinctive – are not conceptually, temporally, or ontologically prior to the rest of the material world.“<sup>262</sup> Baker sieht in der erstpersönlichen Perspektive die Voraussetzung für die Personen genuin zugeschriebene Fähigkeit des Selbstbewusstseins (und auch für jede andere Form von Selbstbewusstsein) und damit die Grundlage für Personalität.<sup>263</sup>

The relation between the first-person perspective and self-consciousness is this: The first-person perspective is a necessary condition for any form of self-consciousness and a sufficient condition for one form of self-consciousness as well. For a conscious being with a first-person perspective can conceive of her thoughts, attitudes, feelings, and sensations as her own. And the ability to conceive of one's thoughts and so on as one's own is a form of genuine self-consciousness. Every other form of self-consciousness that I know of presupposes self-consciousness in this basic sense. So, every self-conscious being – 'self-conscious' in any sense whatever – has a first-person perspective.<sup>264</sup>

Ein bewusstenfähiges Wesen bekommt erst durch die Herausbildung einer erstpersönlichen Perspektive die Eigenschaft des Selbstbewusstseins. Durch diese Eigenschaft bezieht die Person sich reflexiv auf sich selbst, nimmt sich als Akteur in einer Umwelt wahr und erkennt sich damit als eigenständig und verschieden von dieser Umwelt.

---

**262** Ebd.: S. 60.

**263** Diese These wird – wie beinahe alle interessanten, nicht-trivialen Thesen – in der Philosophie des Geistes kontrovers diskutiert. Siehe z. B.: Chalmers (1998) und Metzinger (2008). Klassisch vor allem Nagel (1986), Dennett (1981) und Shoemaker (1968).

**264** Baker (2000): S. 69. Für eine detaillierte Ausführung von Bakers Argument siehe: Baker (2012a).

Baker unterscheidet im Zusammenhang von bewussten und selbstbewussten Perzeptionen zwischen einer *starken* und einer *schwachen* Ersten-Person Perspektive, die bewusstseinsfähigen Wesen dann zukommt, wenn sie eine Subjektperspektive haben (d. h., wenn sie die Welt aus einer Ich-Perspektive betrachten) und ihr Verhalten typischerweise durch die Zuschreibung von Überzeugungen und Wünschen (*beliefs and desires*) erklärt werden kann. Ein Beispiel dafür ist etwa ein Hund, der an einer bestimmten Stelle nach einem Knochen buddelt, weil er zuvor dort jemanden beim Vergraben eines Knochens gesehen hat und er diesen Knochen haben will. Der Hund hat zwar Wünsche und Überzeugungen, kann sich jedoch nicht als Subjekt dieser Wünsche und Überzeugungen selbst erfassen. Er ist, wenn auch Subjekt von Erfahrungen, nicht Person, da ihm die Fähigkeit zur Selbstkonzeption insgesamt fehlt. Er hat eine schwache Erste-Person Perspektive, die sich in Form von perspektivisch problemlösendem Verhalten zeigt, das, für sich genommen, noch kein selbstreflexives Wahrnehmen erfordert. Eine schwache Erste-Person Perspektive deutet bei dem Gebrauch erstopersonaler Referenzen nur auf den Ursprung einer bestimmten Subjektperspektive hin; nicht auf ein konzeptuelles Verständnis von erstopersonalen Pronomen als Referenzpunkt der eigenen Existenz. So hätte der Gebrauch von *Ich* – könnte der Hund sprechen – keine andere Bedeutung als die Perspektive anzuzeigen, aus der er die Welt sieht.

Im Gegensatz dazu, erfordert eine *starke* Erste-Person Perspektive die Fähigkeit sich selbst als sich selbst erfassen zu können und dies unabhängig von der Zuschreibung eines Eigennamens, einer Beschreibung oder einem drittpersonlichen Demonstrativum als Referenzpunkt.

A conscious being who exhibits strong first-person phenomena not only is able to recognize herself from a first-person point of view, [...] but also is able to think of herself as herself. For strong first-person phenomena, it is not enough to *distinguish* between first person and third person; one must also be able to *conceptualize* the distinction, to conceive oneself as oneself.<sup>265</sup>

In diesem Zitat beschrieben, drückt sich die Wirkungsweise der starken erstopersonlichen Perspektive, die uns zu Personen macht, wie folgt aus: die reflexive Fähigkeit sich über das bloße Haben einer Subjektperspektive hinausgehend, selbst als Ursprung und Träger dieser erstopersonlichen Perspektive zu erkennen, ist für ebendiese konstitutiv. Alltagssprachlich erkennen wir die starke erstopersonliche Perspektive z. B. in selbstreferenziellen Attributzuschreibungen, wie: *Ich wünschte, ich wäre klug*; im Gegensatz zu einfachen subjektiv-

---

265 Ebd.: S. 64.

perspektivischen Äußerungen wie: *Ich bin dumm*; die zwar erkennen lassen, dass man die Welt aus einem bestimmten Blickwinkel sieht und sich von anderen zu unterscheiden vermag, aber noch nicht, dass man sich selbst auf sich selbst beziehen kann und somit in einem höherstufigen, begrifflich-abstrakten Schema von sich selbst denken kann.<sup>266</sup> Eine starke erstpersionliche Perspektive besteht also vor allem in der kognitiven Fähigkeit, dass man die Verschiedenheit der eigenen Person, sowohl von anderen Personen, als auch von allen anderen Dingen, die sich in der Welt in der man lebt befinden, auf den Begriff bringen kann, sich dabei selbst als Träger dieser Gedanken erkennt und die Bedingtheit der eigenen Person von der Welt nicht aus den Augen verliert. Diese kognitive Fähigkeit drückt sich – wie beschrieben – typischerweise in der sprachlichen Befähigung aus, erstpersionale Referenzen auf sich selbst bezogen anwenden zu können. Der Gebrauch der erstpersionalen Referenz *Ich* ist in eigentümlicher Weise vor referentiellen Fehlern gefeit. Zumindest dann, wenn *Ich* im wörtlichen und aufrichtigen Sinn aus der erstpersionlichen Perspektive gebraucht wird, kann man sich damit nicht auf jemand anderen als auf sich selbst beziehen. Im Gegensatz zu Eigennamen nehmen erstpersionale Pronomen als indexikalische Ausdrücke direkten Bezug auf die Person, die diese benutzt und sind ohne diesen Bezugspunkt inhaltsleer.

Mit der selbstreferentiellen Fähigkeit der starken erstpersionlichen Perspektive geht ebenso einher, dass die Person auch andere Personen also Träger selbstreferentieller Gedanken mit, vom eigenen Blickwinkel verschiedenen, erstpersionlichen Perspektiven erkennt.<sup>267</sup> Diese relationale Eigenschaft der erstpersionlichen Perspektive deutet an, dass Personen sich nur dann als sich selbst erfassen können, wenn sie eine konzeptuelle Wahrnehmung anderer Dinge als Referenzpunkt mit der eigenen Existenz kontrastieren können. Die Ausbildung der introspektiven Fähigkeit sich selbst zum Subjekt zu machen, scheint dem-

---

**266** Hier wird einmal mehr die gedankliche Nähe zu dem von Harry Frankfurt entwickelten Konzept von Persönlichkeit deutlich. Aus der Fähigkeit sich selbst als Träger erstpersionlicher Gedanken zu erkennen, folgt wohl auch die Fähigkeit, sich reflexiv seinen eigenen Überzeugungen und Wünschen gegenüber zu verhalten und so, mit Frankfurt gesprochen *second-order volitions* auszubilden. Vgl. Frankfurt (1971): S. 5 ff.

**267** Im Erkennen, dass neben der eigenen Person auch andere Personen Träger eines selbstreferentiellen Bewusstseins sind, deutet sich (wenn auch bei Baker nur implizit) die interaktionistische Dimension von Persönlichkeit an, auf die ich, sowohl in den folgenden zwei Kapiteln bei der Untersuchung der Theorien von Holmer Steinfath (Kapitel 3.2) und Christine Korsgaard (Kapitel 3.3), als auch in der synthetischen Zusammenführung meines eigenen Verständnisses von Persönlichkeit als epistemisches Kriterium diachroner Personenidentität in der Wirklichkeit (Kapitel 4), wieder zu sprechen komme.

nach zunächst von der schwachen, lediglich observatorischen erstpersönlichen Perspektive abzuhängen.

Die Struktur des skizzierten Argumentes lässt sich, unter Rückgriff auf eine externalistische Prämisse, formal wie folgt beschreiben:

- (1) *x* hat eine erstpersönliche Perspektive nur dann, wenn *x* selbstreferentiell auf sich Bezug nehmen kann. (Eine einfache Definition der Erste-Person Perspektive.)
- (2) *x* kann nur dann auf sich selbst Bezug nehmen, wenn *x* ein konzeptuelles Verständnis von Dingen hat, die verschieden von *x* sind. (Eine von Entwicklungspsychologen für empirisch valide gehaltene These.)
- (3) *x* kann nur dann ein konzeptuelles Verständnis von Dingen die verschieden von *x* sind ausbilden, wenn *x* mit ebendiesen Dinge interagiert hat. (Eine in der Philosophie des Geistes kontrovers diskutierte These innerhalb der Externalismus/Internalismus Debatte.)<sup>268</sup>

Folglich

- (4) Wenn *x* eine erstpersönliche Perspektive hat, dann muss *x* mit Dingen, die verschieden von *x* sind, interagiert haben.<sup>269</sup>

Bakers Gebrauch von *interagieren* (*interact*) ist hier nicht in der Weise zu verstehen, in der Personen miteinander (verbal oder nonverbal) interagieren, sondern in einem viel basaleren, auf die empirisch zugängliche Umwelt bezogenen Sinn, als *aufeinander wirken*. Eine durch Sinneserfahrungen empirisch fundierte, kausale Beziehung zur Umwelt, auf die sich Personen beziehen müssen, um eine erstpersönliche Perspektive entwickeln zu können, ist hier gemeint.

Aus der vorangegangenen Beschreibung der für Bakers Personenbegriff notwendigen und hinreichenden erstpersönlichen Perspektive, ließe sich schnell auf eine immaterielle Substanz (oder wie Parfit es nennt eine: *separately existing entity*) schließen, die als Träger und Ursprung ebendieser erstpersönlichen Perspektive auftritt. Diesen Schluss weist Baker mit einem impliziten Hinweis auf die zuvor etablierte Beschaffenheit der Konstitution von Personen zurück:

---

**268** Diese externalistische These, hinter der sich die Annahme verbirgt, dass Personen kein konzeptuelles Verständnis von der Welt gleichsam *angeboren* in sich tragen (wie man cartesianisch argumentieren könnte), sondern nur in Wechselwirkung mit der Welt erfahren können, verteidigt Baker in zwei Aufsätzen. Siehe: Baker (1987) und Baker (1995).

**269** Vgl. Baker (2000): S. 72.

Although, from a first-person perspective, I have the ability to think of myself in a unique way, there is no funny object that is myself-as-myself; there is no entity that is “self” other than the person who I am. [...] What is distinctive about being a person does not need to be secured by a logically private entity to which no one has access but me.<sup>270</sup>

Wie wir in der Explikation der Konstitutionsrelation in 3.1.1 gesehen haben, kann Baker zwar den materiellen – im Falle von Personen, den körperlichen – Ursprung der erstpersönlichen Perspektive zugestehen, muss aber trotzdem keine ontologische Identität von Körper und Person mittragen. Personen haben körperliche Eigenschaften eben nur kontingent (*derivatively*), die erstpersönliche Perspektive hingegen essentiell (*nonderivatively*).

In einem nächsten Schritt kann man Baker so lesen, dass deutlich wird, dass eine erstpersönliche Perspektive nicht gleichzusetzen ist mit einem Ich; einem Selbst als Quelle personaler Identität, die implizit in narrativen Theorien vorausgesetzt wird, sondern als dessen Bedingung der Möglichkeit zu gelten hat. Hierzu führt Baker ein literarisch fiktives Beispiel an, in dem es um einen Soldaten geht, der im Krieg sein Gedächtnis verloren hat und sich aufmacht, seine Lebensgeschichte gleichsam *wiederzufinden*.<sup>271</sup>

Das Verhältnis zwischen unserem nicht-deskriptivem, nicht-narrativem Selbstbewusstsein, also dem, was Baker die Erste-Person Perspektive nennt, und unserem deskriptivem, narrativem Selbstbewusstsein, welches, wie wir bei Schechtman gesehen haben, dann gegeben ist, wenn wir uns als Autor und Hauptprotagonist unserer eigenen Lebensgeschichte begreifen, ist folgendes. Die Suche nach der *verlorenen* Lebensgeschichte – die ihrerseits die Voraussetzung für das Wiederfinden derselben ist – setzt die Betrachtung der Welt aus einer erstpersönlichen Perspektive voraus. Nur weil der amnestische Soldat sich auch nach seinem Gedächtnisverlust als sich selbst erfassen kann, ist er überhaupt dazu in der Lage, nach seiner Geschichte zu fragen; nur unter dieser Voraussetzung kann er eigentlich erst fragen, *wer* er ist. Damit korrespondierend habe ich argumentiert, dass das Bewusstsein unseres Selbst als Gegenstand einer bestimmten Beschreibung, bzw. als Protagonist einer bestimmten Geschichte, ein nicht-deskriptives und nicht-narratives Bewusstsein unseres Selbst voraussetzt. Baker sieht in diesem nicht-deskriptiven, nicht-narrativen Selbstbewusstsein – in der starken erstpersönlichen Perspektive – die eigentliche, unseren Personenstatus begründende Differenz, die uns vor anderen Individuen auszeichnet. Das nicht-deskriptive, nicht-narrative Erfassen von uns selbst als uns selbst, das in der Selbstzuschreibung einer Beschreibung oder

<sup>270</sup> Baker (2000): S. 68 f.

<sup>271</sup> Vgl. Luria (1987); zitiert in Baker (2000): S. 88.

Geschichte vorausgesetzt wird, ist nicht eine Vorstufe von Personalität, sondern, (nach Baker) genau das, was uns zu Personen macht.<sup>272</sup>

Ein bekanntes Problem für die Etablierung psychologischer Fähigkeiten (worunter die erstpersionliche Perspektive fällt) als notwendige und hinreichende Bedingungen von Personalität, ist es, Zeitabschnitte zu beurteilen, in denen diese psychologischen Fähigkeiten entweder aussetzen, oder noch nicht vollständig ausgebildet wurden. Baker versucht hier das ebenso bekannte Manöver, dieser Schwierigkeit mit dem Verweis darauf aus dem Weg zu gehen, dass die Kapazität (*capacity*) zur Ausbildung psychologischer Fähigkeiten für die Zuschreibung von Personalität genügt. Personen müssen demnach nicht zu jedem Zeitpunkt ihrer Existenz *de facto* über eine Erste-Person Perspektive verfügen, sondern dürfen nur die Kapazität zur Ausbildung ebendieser Fähigkeit nicht verlieren. Die Kapazität zur Ausbildung einer Erste-Person Perspektive ist laut Baker genau dann gegeben, wenn *x* alle benötigten intrinsischen Eigenschaften zum Zeitpunkt *t* besitzt und entweder (i) zu einem Zeitpunkt vor *t* schonmal eine Erste-Person Perspektive ausgebildet hatte, oder (ii) *x* sich in einer Umgebung befindet, welche die Entwicklung und Ausbildung einer Erste-Person Perspektive begünstigt.<sup>273</sup>

In diesem Zugeständnis liegt eine für praktische Fragen diachroner Personenidentität problematische Aufweichung des Personenbegriffes verborgen. Nicht nur müssen arbiträre Entscheidungen darüber getroffen werden, wann genau *alle intrinsischen Eigenschaften* vorhanden sind, sondern müsste auch eine moralische Trennlinie gezogen werden, zwischen Personen, denen die Kapazität durch irreversible organische Schäden unwiderruflich verlorengegangen ist, und solchen, die sie nur vorübergehend (z. B. im schlaflosen Traum, oder durch komatöse Zustände) verloren haben.<sup>274</sup>

---

272 Vgl. Wehinger (2013): S. 201-221. Dass Baker in dieser Schlussfolgerung die Differenzierung zwischen synchronen Bedingungen für Personalität und Kriterien diachroner Personenidentität zumindest vernachlässigt und ihr daher – wenn Personalität als Voraussetzung diachroner Personenidentität verstanden wird – nicht zuzustimmen ist, wird in den folgenden beiden Kapiteln diskutiert.

273 Vgl. Baker (2000): S. 92.

274 In Kapitel 4 dieser Arbeit gehe ich auf diese Problematik für die Explikation eines Personenbegriffes noch einmal ein.



### 3.1.3 Die Konstitution von Personen durch ihre Körper

In Kapitel 3.1.1 wurde die metaphysische Grundannahme, die hinter Bakers Idee von Konstitution ohne Identität steht, offengelegt. In Kapitel 3.1.2 wurde im Sinn von Baker die Erste-Person Perspektive als für unsere Personalität konstitutives Merkmal ausgemacht. In einem folgerichtigen Schritt soll nun analysiert werden, wie sich die vorangegangenen Thesen auf die Konstitution von Personen durch ihre Körper transferieren lassen.

Die Möglichkeit von Personen, sich anhand phänomenologischer Wahrnehmungen als einer Art Symbiose aus mehr oder weniger akzentuierter oder reflektierter Innen- und Außenwahrnehmung des eigenen Körpers, von anderen koexistierenden Personen numerisch unterscheiden zu können, sieht Baker darin begründet, dass  $x$  zum Zeitpunkt  $t$  eine erstpersonale Relation zu nur *einem bestimmten* Körper hat. Nämlich zu dem Körper, der diese erstpersonale Perspektive sowohl materiell konstituiert, als auch die empirische Grundlage zur Wahrnehmung der Außenwelt und der Erfahrung eigener emotionaler und kognitiver Zustände bildet. Selbst ein genaues Replikat von  $x$  hätte nicht dieselbe erstpersonale Relation zu dem Körper von  $x$ , sondern nur zu einem *qualitativ* mit  $x$  identischen Körper. Ein Replikat von  $x$  würde beispielsweise keinen Schmerz empfinden, wenn  $x$  sich körperlich verletzen würde.

Die in Kapitel 3.1.1 eingeführte informelle Definition von Konstitution lässt sich auf den konkreten Fall von Personen und deren Körper wie folgt anwenden: angenommen:  $X$  ist eine bestimmte Person und  $K$  ist ein bestimmter menschlicher Körper; zum Zeitpunkt  $t$  sind alle benötigten intrinsischen und ambienten Bedingungen zur Ausbildung einer Ersten-Person Perspektive vorhanden. Die benötigten intrinsischen Bedingungen sind dann gegeben, wenn der menschliche Organismus, bzw. das Gehirn, so weit entwickelt ist, dass es die physiologischen Funktionen eines bei der Geburt intakten Gehirns erfüllt. Die benötigten ambienten Bedingungen sind dann gegeben, wenn die Umgebung die natürliche Entwicklung eines Selbstbewusstseins, im Sinn eines entwicklungspsychologischen Prozesses, ermöglicht.<sup>275</sup>

Def.:  $K$  konstituiert  $X$  zum Zeitpunkt  $t$ , genau dann wenn:

---

<sup>275</sup> Die entwicklungspsychologischen Bedingungen zur Herausbildung eines Selbstbewusstseins, einer Ich-Identität und die verschiedenen Phasen der Identitätsbildung werden aufgeschlüsselt in: Eriksson (1973), Mead (1968) und Krappmann (2010). Eine systematische Gesamtdarstellung der paradigmatischen Theorie von Piaget findet sich in: Fatke (2010). In Kapitel 4 dieser Arbeit komme ich noch einmal kurz auf die Herausbildung einer Ich-Identität als Voraussetzung für ein selbstreflexives Bewusstsein zu sprechen.

- (1)  $K$  und  $X$  zum Zeitpunkt  $t$  räumlich koinzidieren; und
- (2)  $K$  sich zum Zeitpunkt  $t$  sowohl in intrinsisch, als auch in ambient förderlichen Bedingungen zur Ausbildung einer Ersten-Person Perspektive befindet; und
- (3) die notwendige Bedingung erfüllt ist, dass: für alles, was die essentielle Eigenschaft hat, ein menschlicher Körper zu sein, und sich zum Zeitpunkt  $t$  sowohl in intrinsisch, als auch in ambient förderlichen Bedingungen zur Ausbildung einer Ersten-Person Perspektive befindet, existiert eine räumlich-koinzidierende Entität, die zum Zeitpunkt  $t$  die essentielle Eigenschaft hat eine Person zu sein; und
- (4) es möglich ist, dass:  $K$  zum Zeitpunkt  $t$  existiert und es keine räumlich-koinzidierende Entität gibt, die zum Zeitpunkt  $t$  die essentielle Eigenschaft hat eine Person zu sein;<sup>276</sup> und
- (5) weder  $K$  noch  $X$  immaterielle Substanzen sind.<sup>277</sup>

Baker betont, dass wir (die wir uns fundamental als Personen verstehen) die Eigenschaft Personen zu sein essentiell haben, weil wir die Eigenschaft zur Ausbildung einer Ersten-Person Perspektive essentiell haben und diese Eigenschaft unsere Persistenz bestimmt. Die Eigenschaft Körper zu sein, haben wir demgegenüber jedoch nur kontingent, weil der Organismus, der uns als Personen konstituiert, die Eigenschaft Körper zu sein essentiell und unabhängig von der Konstitutionsrelation zur Person hat; es aber umgekehrt nicht der Fall ist, dass wir unabhängig von der Konstitutionsrelation als Personen die Eigenschaft Körper zu sein essentiell haben. Gleiches gilt vice versa: Ein Organismus hat die

---

**276** Baker hat hier einen toten menschlichen Körper im Sinn, der weiterhin die essentielle Eigenschaft hat ein menschlicher Körper zu sein, denn im Gegensatz zum Organismus verliert der Körper bei seinem Tod nicht die Gattungszugehörigkeit. (Ein „toter Organismus“ hingegen wäre ein Oxymoron: „The possession of a life appears to be what distinguishes organisms from non-organisms.“ Olson (2004): S. 273.) Der tote menschliche Körper hat aber nicht mehr die kontingente Eigenschaft der Ausbildung einer Ersten-Person Perspektive. Aus diesem Gedanken leitet Baker einen Einwand gegen den Animalismus ab, das s. g. *corpse problem*, in dem sie zu bedenken gibt, dass der Animalismus nicht kompatibel mit der Auffassung ist, dass wir nach unserem Tod als Korpus weiterhin materiell existieren, weil die vom Animalismus konstatierten Persistenzbedingungen von den vitalen Funktionen des zentralen Nervensystems bestimmt sind. Wenn wir nach unserem Tod jedoch nicht als Korpus existieren, was passiert dann mit dem *Human Animal* und woher kommt der Korpus?, fragt Baker provokativ. Vgl. Baker (2000): S. 207 ff. und Olsons Replik in: Olson (2004). Interessant in diesem Zusammenhang ist, dass der Rechtsbegriff der Person im deutschen Strafrecht über den Tod hinausgeht. Vgl. § 168 StGB Störung der Totenruhe.

**277** Vgl. Baker (2000): S. 96.

Eigenschaft Körper zu sein essentiell; die Eigenschaft eine Erste-Person Perspektive auszubilden aber nur kontingent.<sup>278</sup> Sobald ein Organismus eine Erste-Person Perspektive ausbildet, bzw. die Fähigkeit zur Ausbildung ebendieser Eigenschaft besitzt, entsteht im ontologischen Sinn eine neue Entität: eine Person. Die Person ist dann weder ein Duplikat des Organismus, noch gibt es an derselben raumzeitlichen Stelle zwei Personen, sondern die Person wird durch den Organismus konstituiert. Es entsteht *eine* Erste-Person Perspektive, die der Organismus kontingent und die Person essentiell hat.<sup>279</sup> Personen sind in Bakers Verständnis demnach wesentlich psychologische Entitäten, die psychologischen Persistenzbedingungen unterliegen; wohingegen menschliche Organismen wesentlich biologische Entitäten sind, die biologischen Persistenzbedingungen unterliegen. Bakers These lautet folglich: verschiedene Persistenzbedingungen fundamentaler Entitäten setzen nicht notwendigerweise einen unterschiedlichen materiellen Ursprung voraus.<sup>280</sup>

Der neuralgische Punkt in Bakers Argumentation von der Konstitutionsrelation zwischen menschlichem Organismus und Person, der berechnete Einwände auf sich zieht, wird in dem folgenden Zitat deutlich, das aus Gründen der Nachvollziehbarkeit von Bakers Argumentationsführung relativ lang ausfällt.

Although a person is essentially a person, a human person is not essentially a human person. What makes human persons *human* is that they are constituted by biologically human bodies, where a biologically human body is an animal, an organism. Although a human organism could not become a nonbiological being and still continue to exist, a human person (originally constituted by a human organism) could come to be constituted by a nonbiological body and still continue to exist. For it may be possible for a human person to undergo gradual replacement of her human body by bionic parts in a way that did not extinguish her first-person perspective; if so, then she would continue to exist, but she would cease to have a human body. And she would continue to exist (and to be a person) as long as her first-person perspective remained intact, whether she continued to be constituted by a human body or not. If she came to be constituted by a nonorganic body, then she would no longer be a *human* person. So, a human person is not essentially a human person.<sup>281</sup>

---

**278** Die These von Baker kehrt Olsons Animalismus ins Gegenteil um. Obschon auch Baker behauptet, dass der Organismus, der uns als Personen konstituiert, selbst (temporal eingeschränkt) Person ist, aber eben nur durch seine kontingente Eigenschaft eine Erste-Person Perspektive ausbilden zu können. Siehe hierzu Kapitel 1.3 dieser Arbeit.

**279** Vgl. Baker (2000): S. 97 f.

**280** Vgl. ebd.: S. 195.

**281** Ebd.: S. 106.

Ob Bakers Argument auch dann noch funktioniert, wenn wir die Argumentationslinie, dass es theoretisch (praktisch scheint es in absehbarer Zeit wohl ausgeschlossen zu bleiben) auch anorganische, bionische Personen geben kann, nicht mittragen, ist fraglich. Baker subsumiert menschliche Personen unter der *Gattung* Person, zu der auch göttliche und artifizielle Personen<sup>282</sup> gehören. Wenn auch diese Möglichkeit weder logisch konzeptuell noch metaphysisch ausgeschlossen werden kann, es also nicht in unserem logischen Verständnis von Personen begründet liegt, dass diese *ipso facto* organischen Ursprungs sein müssen, so ist es doch zumindest sehr hypothetisch davon auszugehen, dass es *realiter* irgendwann einmal der Fall sein wird. Für den metaphysischen Status von Körpern und Personen scheint dieser Punkt von großer Bedeutung zu sein; d. h. ein echtes Problem für Bakers Theorie darzustellen. Bakers Position ist – wie wir zuvor gesehen haben – nicht dualistisch; sie weist eindeutig darauf hin, dass Personen notwendigerweise *embodied* sind, also nicht als körperlose Entitäten immateriell existieren können. Nur muss dieser Körper in ihrem Verständnis eben kein biologischer Körper sein, was dazu führt, dass Personen nicht notwendigerweise menschlichen Ursprungs sind. Diese These strapaziert unsere Intuitionen und gerade auch die von Baker postulierte ontologische Sonderstellung von Personen stark.

Aus praktischer Sicht diachroner Identitätskriterien kann man dem Problem dadurch begegnen, indem man einräumt, dass Personen und Körper epistemisch kategorial zu unterscheiden sind und ihnen somit andere Persistenzbedingungen zuzuordnen sind; sich aber bei der Frage nach ihrem metaphysischen Ursprung – der für uns in der praktischen Wirklichkeit nicht von großer Bedeutung ist – festlegen zu müssen, erscheint nicht notwendig.

### 3.1.4 Persistenzbedingungen von Personen

Aus der vorangegangenen Diskussion der Konstitutionsrelation zwischen Körper und Person und der Etablierung einer erstpersionlichen Perspektive als dem (aus Bakers Sicht) zugleich notwendigen und hinreichenden synchronen Personalitätskriterium, resultieren Kriterien für die Persistenzbedingungen von Personen; also Kriterien diachroner Personenidentität.

Die offenkundige Aufgabe für Bakers Kriterium ist es, nicht-zirkulär zu zeigen, was es bedeutet, dass die Erste-Person Perspektive einer Person *x* zum

---

<sup>282</sup> Was auch immer göttliche oder artifizielle Personen eigentlich sein mögen; eine Antwort darauf bleibt Baker schuldig.

Zeitpunkt  $t_1$  und die Erste-Person Perspektive von  $x$  zum Zeitpunkt  $t_2$  miteinander identisch sind. Die Idee der Persistenz der Erste-Person Perspektive als Kriterium diachroner Personenidentität muss in Bakers Sinn als psychologisches Kriterium gelten, weil sie – wie Baker zu zeigen intendiert – nicht an die Identität und Persistenz des Organismus, der sie konstituiert, geknüpft ist, sondern von diesem nur kontingent abhängt.<sup>283</sup> Dennoch ist die Persistenz der Ersten-Person Perspektive keinesfalls gleichzusetzen mit Kriterien psychologischer Kontinuität, denn sie ist von ontologisch anderer Beschaffenheit, was sich in dem Vorzug zeigt, dass sie nicht dem psychologischen Kriterien inhärenten Verdopplungsproblem<sup>284</sup> ausgesetzt ist.

In dem vielfach (und in etlichen verschiedenen Varianten) gegen psychologische Kontinuitätsrelationen ins Feld geführte, imaginäre Szenario der Verzweigung (*branching*) psychologischer Kontinuität (z. B. durch Hirnhälften-Teilung) und der damit verbundenen Aufteilung der psychologischen Kontinuität auf zwei (oder mehrere) Folgepersonen (*fission*), haben zwar beide Personen dieselben psychologischen Merkmale, Charaktereigenschaften, Erinnerungen und dergleichen mehr, aber schon aus logischen Gründen können sie nicht dieselbe Erste-Person Perspektive haben, denn: „For a single first-person perspective cannot be shared by two people at the same time.“<sup>285</sup> Die Erste-Person Perspektive ist sowohl gegen das Teilungs-, als auch gegen das Verdopplungsproblem immun; es muss weder eine Nicht-Verzweigungsklausel etabliert werden, noch muss Parfits Schlussfolgerung mitgetragen werden, dass es eigentlich gar nicht unsere Identität ist, auf die es uns beim Überleben ankommen sollte, weil wir – laut Baker – durch die Persistenz der Ersten-Person Perspektive immer genau feststellen können, dass wir persistieren. Allerdings, wie sollte sich bei diesem Szenario anhand der Ersten-Person Perspektive überhaupt herausfinden lassen, wer denn nun (wenn überhaupt eine der beiden) die Ausgangsperson ist? Die erstpersionliche Perspektive etabliert Baker zuvor als lediglich *gegenwärtige* Perzeption der Person und kontrastiert diese explizit mit Kontinuitätsrelationen, die anhand von Erinnerungskriterien eine Verbindung zur Ausgangsperson herstellen können. Es scheint also nicht viel gewonnen.

Im Gegensatz zu Parfit, ist Baker der Ansicht, dass die Frage nach personaler Identität nie unbestimmt sein kann, auch wenn wir die Antwort nicht in

---

**283** Baker geht – wie zuvor beschrieben – noch den fragwürdigen Schritt weiter, die Erste-Person Perspektive nicht einmal grundsätzlich an das Haben eines *menschlichen* Organismus zu knüpfen.

**284** Für eine ausführliche Diskussion verschiedener Spielarten dieses Gedankenexperimentes siehe Kapitel 1.2.1 und 2.1.3 dieser Arbeit.

**285** Baker (2000): S. 133.

jedem Fall geben können, so ist es doch immer „[...] a fact of the matter as to whether some future person is I.“<sup>286</sup> Die eindeutige Antwort liegt laut Baker in der erstpersionlichen Perspektive und ihrem Verhältnis zu dem Körper, der sie konstituiert, begründet. Hierfür werden zwei Kriterien zugrunde gelegt:

Synchrones Kriterium: Ich bin Person  $x$  mit dem Körper  $b$ , genau dann wenn die Erste-Person Perspektive, die ich jetzt habe, eine erstpersionliche Relation zu Körper  $b$  miteinschließt.

Diachrones Kriterium: A zum Zeitpunkt  $t_1$  ist nur dann mit B zum Zeitpunkt  $t_2$  identisch, wenn B zum Zeitpunkt  $t_2$  dieselbe Erste-Person Perspektive hat wie A zum Zeitpunkt  $t_1$ .

Obschon der intuitiven Attraktivität dieses Kriteriums einiges abzugewinnen ist, offenbart sich darin, bei Lichte besehen, vor allem die Schwäche der Ersten-Person Perspektive als diachrones Identitätskriterium. Es mag überzeugen, dass ich durch die erstpersionliche Perspektive zu einem bestimmten Zeitpunkt  $t_1$  eindeutig introspektiv feststellen kann, dass ich zu genau zu diesem Zeitpunkt eine Person mit einer erstpersionlichen Relation zu einem bestimmten Körper bin und mich diese Relation synchron individuiert, also von anderen zeitgleich existierenden Personen unterscheidet. Auskunft über Zustände vor oder nach dem Zeitpunkt  $t_1$ , also ein diachrones Identitätskriterium, kann die Erste-Person Perspektive *allein* mir gleichwohl nicht geben. Wie sollte sich feststellen lassen, ob die Erste-Person Perspektive zum Zeitpunkt  $t_1$  mit derjenigen zum Zeitpunkt  $t_2$  identisch ist, sofern es sich doch immer nur um eine gegenwärtige Perzeption handelt?

Baker appelliert an unsere Intuition, indem sie darauf aufmerksam macht, dass wenn wir morgens aufwachen, wir ohne in den Spiegel zu sehen, ohne uns an unser bisheriges Leben zu erinnern, gleichsam *a priori* wissen, dass wir existieren:

What is peculiar about the first-person perspective is that, from the first-person perspective, I do not identify (or misidentify) myself at all. I do not pick out myself on the basis of appearance or memory or any bodily continuity or any other criterion. [...] I may be totally mistaken about my past; I may have complete amnesia; but I am never in doubt about my

---

**286** Ebd.: S. 134. Baker bezieht sich hierbei auf die von Parfit diskutierten Spektralargumente, die zeigen sollen, dass es Fälle gibt, in denen eine Entscheidung darüber, ob zwischen zwei Personen zu verschiedenen Zeitpunkten eine Identitätsrelation besteht arbiträr wäre und die Frage nach Identität daher unbestimmt, bzw. *leer* ist. Siehe Kapitel 2.1.2 dieser Arbeit.

own existence. And this is so even if the others and I are physically and psychologically indistinguishable.<sup>287</sup>

Auch dieser Hinweis, der nicht mehr zu sein scheint als eine Reformulierung des ursprünglichen Gedankens, kann nicht überzeugen; Baker verwischt den Unterschied zwischen *existieren* und *persistieren*. Natürlich ist es so, dass wir im Sinn des descartschen Diktums *cogito ergo sum* anhand unserer Subjektperspektive auf die Welt zweifelsfrei erkennen, dass wir zu genau diesem Zeitpunkt existieren, aber wie wir daran erkennen können sollen, dass wir als individuelle Person über die Zeit fortbestehen, erschließt sich aus Bakers These nicht.

Wenngleich Baker ihr eigenes Vorhaben, ein Kriterium diachroner personaler Identität vorzulegen, defensiv formuliert (*not very illuminating*) und zugesteht, dass alle bisher postulierten Kriterien entweder eindeutig falsch sind, oder wenig Substantielles zur Sache beitragen, indem sie nicht über eine gleichsam triviale Explikation des Impliziten hinausgehen, sieht sie dennoch die einzig plausible Antwort in der Persistenz der Ersten-Person Perspektive begründet: „In sum, according to the Constitution View, personal identity over time is unanalyzable in any more basic terms than sameness of first-person perspective.“<sup>288</sup>

Aufgrund der von Baker selbst benannten Schwierigkeit ein informatives Kriterium für diachrone Personenidentität mit Hilfe der Ersten-Person Perspektive anzugeben, versucht Baker ein interessantes Manöver. Gleichsam als Kompromissvorschlag beschränkt Baker sich im folgenden Schritt auf *menschliche* Personen, deren Persistenzbedingungen sie analysiert, indem sie zunächst zwei Fragen voneinander trennt:<sup>289</sup>

- (1) [a] Unter welchen Umständen ist eine [menschliche] Person  $x$  zum Zeitpunkt  $t_1$  identisch mit einer [menschlichen] Person  $y$  zum Zeitpunkt  $t_2$ ?
- (2) [a] Unter welchen Umständen ist  $x$  zum Zeitpunkt  $t_1$  identisch mit  $y$  zum Zeitpunkt  $t_2$ , wenn  $x$  zum Zeitpunkt  $t_1$  eine [menschliche] Person ist?<sup>290</sup>

<sup>287</sup> Ebd.: S. 136 f.

<sup>288</sup> Ebd.: S. 138.

<sup>289</sup> Interessant und in gewisser Weise hinter Bakers eigenen ursprünglich gesetzten Standards zurücktretend, ist dieses Manöver deswegen, weil Baker zuvor explizit artifizielle und göttliche Personen miteinschließt und daran, um die Konstitutionsrelation als metaphysisches Kriterium nicht inkonsistent werden zu lassen, sogar gebunden ist.

<sup>290</sup> Vgl. ebd.: S. 138. Die eckigen Klammern habe ich aufgrund der Vermeidung einer redundanten Formulierung der Frage eingefügt.

Die in (1) formulierte Frage ist die grundsätzliche Frage nach diachroner personaler Identität. (2) fragt nach den Persistenzbedingungen von Entitäten, die möglicherweise nicht zu jedem Zeitpunkt ihrer Persistenz Personen sind. Nun fallen die Antworten auf beide Fragen, sofern es sich um Personen handelt, gemäß der Konstitutionstheorie zusammen, denn wenn  $x$  zu *einem* Zeitpunkt seiner Existenz eine Person ist, dann folgt daraus notwendig, dass  $x$  zu *jedem* Zeitpunkt seiner Existenz eine Person ist; allerdings nicht notwendig, dass es sich bei  $x$  um eine menschliche Person handelt. Wäre  $x$  zu einem Zeitpunkt keine Person mehr, dann würde  $x$  einfach aufhören zu existieren. Da sich die ursprüngliche Ausbuchstabierung der Konstitutionstheorie – wie erwähnt – nicht ausschließlich auf menschliche Personen bezieht, müssen die Fragen, wie in (1) [a] und (2) [a] geschehen, dergestalt umformuliert werden, dass sie sich nunmehr ausschließlich auf menschliche Personen beziehen. Die Frage (2) [a] ist dann, genau wie (2) eine Frage nach Persistenzbedingungen; da die Eigenschaft Person zu sein, im Gegensatz zur Eigenschaft eine menschliche Person zu sein, eine essentielle Eigenschaft ist, und die Erste-Person Perspektive als Persistenzbedingung für alle Arten von Personen ausgemacht wurde, fällt die Antwort der Konstitutionstheorie sowohl auf (2) als auch auf (2) [a] identisch aus: die Persistenz der Ersten-Person Perspektive macht uns zu ein und derselben Person. Wohingegen auf die Frage (1) [a] Baker eine andere, informativere Antwort, nämlich eine metaphysisch hinreichende Bedingung für menschliche Personenidentität geben will, die darauf rekurriert, dass menschliche Personen notwendig menschliche Körper haben:

For all objects,  $x$  and  $y$  and times  $t$  and  $t'$ , if  $x$  is a human person at  $t$  and  $y$  is a human person at  $t'$ , then  $x = y$  if and only if for all human bodies,  $z$ ,  $w$ , necessarily: ( $z$  constitutes  $x$  at  $t$  if and only if  $z$  constitutes  $y$  at  $t$ ) and ( $w$  constitutes  $x$  at  $t'$  if and only if  $w$  constitutes  $y$  at  $t'$ ).<sup>291</sup>

Problematisch für Bakers Theorie ist hierbei jedoch, dass bei dieser Ausformulierung eines genuin menschlichen Persistenzkriteriums Personsein und Körperhaben so eng zusammenfallen, dass ihre ursprüngliche These davon, dass Personsein nur kontingent vom Haben eines menschlichen Körpers abhängt, arg strapaziert wird. Menschliche Personen, bzw. die Ausbildung der Ersten-Person Perspektive hängt offenbar notwendig von der Persistenz des menschlichen Körpers ab. Somit kann zwar die ontologische Unterscheidung zwischen Person und Körper in der Richtung aufrecht erhalten werden, dass keine menschliche Person ohne einen menschlichen Körper existieren kann, aber

---

**291** Ebd.: S. 139.



umgekehrt kein menschlicher Körper an die Existenz einer Person gebunden ist. Es besteht demnach keine bikonditionale Verbindung zwischen Körper und Person. Körper und Person sind nicht identisch, sondern die Existenz der Person hängt monokausal von der Existenz des Körpers ab; und der Person – wie Baker es beabsichtigt – auf dieser Basis einen ontologisch höheren Stellenwert einräumen zu wollen, erscheint unplausibel. Damit untergräbt Baker gewissermaßen selbst ihre mühsam etablierte Unterscheidung zwischen Identität und Konstitution, zumindest auf menschliche Personen und deren ontologischen Stellenwert bezogen. Baker würde zwar weiterhin zurecht insistieren, dass menschliche Personen und Körper unterschiedliche ontologische Entitäten sind, weil menschliche Personen die erstpersionliche Perspektive essentiell haben und ihre Körper diese nur kontingent besitzen, aber das vermeidet nicht die monokausale Verbindung, bzw. die Supervenienz, in der der konstituierende menschliche Körper die Ausbildung der Ersten-Person Perspektive bedingt. Baker würde hier wahrscheinlich wiederum einwenden, dass der menschliche Körper, der die Erste-Person Perspektive bedingt, nicht mit sich identisch bleiben muss, sondern, z. B. durch Operationen, sukzessive mit anderen menschlichen Organen usw. ausgetauscht werden könnte. Konsequenz zu Ende gedacht müsste auf diese Weise so etwas wie ein *Körpertausch* also möglich sein. Die Konstitutionsrelation schließt somit nicht prinzipiell aus, dass die Erste-Person Perspektive von Person *x* zu verschiedenen Zeitpunkten einen unterschiedlichen materiellen Ursprung haben kann. Wobei auch dadurch das Problem nicht gelöst ist, denn es wird zumindest ein persistierender, menschlicher Organismus als Bedingung der Möglichkeit zur Ausbildung und Aufrechterhaltung der Ersten-Person Perspektive vorausgesetzt werden *müssen*. Um schlüssig argumentieren zu können, dass Personen die Eigenschaft einen (menschlichen) Körper zu haben nur kontingent zukommt, muss Baker einräumen, dass Personen auch durch einen anorganischen Körper konstituiert sein können. „[...] could be constituted by an inorganic body.“<sup>292</sup> Ob dieser durch den Austausch von Organen (analog zu dem aus der analytischen Provenienz bekannten Beispiel des Schiffes von Theseus, in dem die Schiffsplanken nach und nach ausgetauscht werden und dann danach gefragt wird, ob es sich noch um dasselbe Schiff handelt) dadurch zu einem anderen, gleichsam *neuen* menschlichen Organismus wird, darf aus hinreichend bekannten Gründen bezweifelt werden.<sup>293</sup> Die Konstitutionstheorie muss sich demnach auf die unplausible meta-

---

292 Ebd.: S. 226.

293 Für eine ausführliche Diskussion des Problems des Schiffes von Theseus siehe: Brown (2005). Für eine vierdimensionale Herangehensweise an dieses Problem siehe: Sider (2001).

physische Möglichkeit eines Körpertauses festlegen lassen,<sup>294</sup> um überhaupt in sich kohärent zu bleiben, bzw. behaupten zu können, die Erste-Person Perspektive hänge nur kontingent von einem bestimmten menschlichen Körper ab. Dadurch wird die Konstitutionstheorie, bezogen auf die diachrone Persistenz menschlicher Personen, obschon sie auf den ontologischen Unterschied zwischen Person und Körper verweist,<sup>295</sup> plötzlich und unfreiwillig zu einem biologischen Persistenzkriterium, was so sicherlich nicht in Bakers Sinn ist und uns – wie in der Diskussion des Animalismus gezeigt wurde – epistemisch auch nicht viel Brauchbares darüber zu sagen hat, warum und wie wir als fundamentale Entitäten in der wirklichen Welt *tatsächlich* persistieren.

Dass die Persistenz der Ersten-Person Perspektive nicht als hinreichendes Kriterium diachroner Personenidentität taugt, wurde hoffentlich deutlich herausgestellt. Die Erste-Person Perspektive beschreibt – sowohl begriffslogisch, als auch empirisch – lediglich die aktuellen selbstreflexiven Perzeptionen einer Person und kann sie daher nur synchron individuieren, die diachrone Dimension personaler Identität jedoch nicht erfassen. Aus der Fähigkeit mich in dieser Sekunde reflexiv auf mich selbst beziehen zu können folgt in keiner Weise, dass ich ein diachrones Verständnis davon habe, dass ich *genau diese* (oder überhaupt irgendeine) erstpersionliche Perspektive auch zu einem anderen Zeitpunkt haben werde, oder bereits zuvor gehabt habe. Dazu benötigt die Person zusätzlich die Fähigkeit zur Einordnung ihrer Existenz in diachrone Lebenszusammenhänge, die nur unter Rückgriff auf die in psychologischen Kontinuitätsrelationen beschriebenen kognitiven Fähigkeiten der Erinnerung und Antizipation zukünftiger Zustände erreicht werden kann. Insofern ist allein der Begriff „Persistenz der Ersten-Person Perspektive“ mindestens irreführend, wenn nicht kontradiktorisch. Etwas das *ipso facto* immer nur zu einem bestimmten Zeitpunkt existiert kann nicht persistieren. Man kann den Begriff der Persistenz der Ersten-Person Perspektive nur dann schlüssig gebrauchen, wenn man eine Stage-Theorie der Persistenz vertritt, in der Personen als die Summe unabhängig voneinander existierender zeitlicher Sequenzen verstanden werden, gegen die Baker sich aber explizit ausspricht und die ihrerseits berechnigte Einwände auf sich gezogen hat.

Die Erste-Person Perspektive allerdings als ein notwendiges – wenn auch nicht, wie Baker argumentiert, als *das* hinreichende – synchrone Kriterium von

---

**294** Diese Festlegung räumt Baker selbst ein. Vgl. Baker (2000): S. 145.

**295** Aus dieser Schwierigkeit wird abermals deutlich, dass es weitaus erfolgversprechender zu sein scheint, aus der Einsicht von der metaphysischen Verschiedenheit von Körper und Person den Fokus auf die epistemische Verschiedenheit und deren Implikationen für Persistenzbedingungen zu verlegen.

Personalität anzuerkennen, erscheint auch im Hinblick auf die Entwicklung eines epistemischen Kriteriums diachroner Personenidentität in der praktischen Lebenswelt, ein erforderlicher Schritt zu sein. Als eine personenkonstituierende Bedingung liegt die Erste-Person Perspektive deswegen auf der Hand, weil sie uns von allen anderen Entitäten ontologisch unterscheidet.

The first-person perspective – without there would be no inner lives, no moral agency, no rational agency – is so unlike anything else in the nature that it sets apart the beings that have it from all other beings. The appearance of a first-person perspective makes an ontological difference in the universe.<sup>296</sup>

Ob die Erste-Person Perspektive allerdings hinreichend dafür ist, dass wir Personen Moral und Rationalität zuschreiben – wie Baker im obigen Zitat etwas pathetisch konstatiert – und welche zusätzlichen Bedingungen für eine plausible Konzeption von Personalität außerdem erfüllt sein müssen, bleibt im folgenden Kapitel über die Konstitution von Personen, wie Holmer Steinfath und Christine Korsgaard sie vorschlagen, zu klären.

Der perspektivische Wechsel hin zu Positionen praktischer Identität, die an ein, über allgemeine evaluative und normative Inhalte bestimmtes, Selbstverständnis von Personen anknüpfen, ist damit zu begründen, dass nur anhand der konkreten Wertorientierungen, Präferenzen, Wünsche und Bedürfnisse, und damit der handlungsleitenden Motive und praktischen Überlegungen einer Person, erschlossen werden kann, was für sie als je einzelne Person in qualitativ distinkter Weise zählt und sodann bestimmt, wer sie als diese je einzelne Person ist und sein will. Wenn wir uns in der praktischen Wirklichkeit fragen, warum wir über die Dauer unseres Lebens als ein und dieselbe Person fortbestehen, dann geschieht dies immer mit Blick darauf, was uns als je einzelne Personen ausmacht. Es scheint uns demnach nicht nur darauf anzukommen, dass wir generell als Personen mit den kognitiven, emotiven und volitiven Eigenschaften die wir haben fortbestehen, sondern in distinkter Weise darauf, dass gerade wir als diejenigen bestimmten Personen, als die wir von anderen Personen wahrgenommen werden, und als die wir uns selbst sehen, fortbestehen. In diesem Verständnis konstituieren wir selbst unsere praktische Identität über praktisches Überlegen und den daraus folgenden konkreten Handlungsvollzügen. Dieses Merkmal macht Personen zu fundamentalen Handlungssubjekten und eröffnet damit eine Dimension von Personalität und infolgedessen von diachroner Personenidentität, die in der bis hierher führenden Diskussion, die Perso-

---

296 Ebd.: S. 163.

nen insbesondere als Erfahrungssubjekte charakterisiert, vernachlässigt wurde und die die Diskussion dadurch in einem wesentlichen Sinn erweitert.

### 3.2 Praktische Bedingungen der Selbstkonstitution von Personen: Holmer Steinfath

»Personen sind [...] praktisch deliberierende und evaluierende Wesen. Sie sind Wesen, für die etwas zählt, für die etwas evaluative und sodann auch normative Bedeutung hat und die im Blick darauf praktische Überlegungen anstellen.«<sup>297</sup>

Holmer Steinfath hat mit seinem Werk *Orientierung am Guten. Praktisches Überlegen und die Konstitution von Personen* eine Theorie darüber vorgelegt, wie die Struktur praktischer Überlegungen generell und vor allem im Hinblick auf die Frage nach dem guten Leben beschaffen ist; und – für das in dieser Arbeit angestrebte Vorhaben, epistemische Kriterien diachroner Personenidentität in der praktischen Wirklichkeit zu erarbeiten – eine relevante Theorie darüber, „[...] wie und in welchem Umfang wir uns durch praktische Überlegungen generell als Personen und speziell als die Personen, die wir als je einzelne sind, konstituieren.“<sup>298</sup> Die Formulierung *Personen, die wir als je einzelne sind*, wird in der Lesart aufgefasst, wie Schechtman in Bezug auf Charakterisierungskriterien von personaler Identität spricht.<sup>299</sup> Steinfath selbst vermeidet den Begriff der Identität, der ihm in diesem Kontext allzu schillernd erscheint.<sup>300</sup> Hinreichend klar dürfte daraus folgend auch sein, dass es Steinfath nicht um die Analyse numerischer Identitätskriterien zu tun ist, sondern um die, an den praktischen Orientierungen der Person geknüpfte, qualitativ evaluative Dimension personaler Identität. Um terminologischen Verwechslungen vorzubeugen, verwende ich hierfür im Folgenden den Begriff *praktische Identität*. Es geht also um das Selbst als das *Konstituierte* und nicht notwendig als das Konstituierende.<sup>301</sup> Steinfath lässt bewusst auch die Frage nach der ontologischen Verfasstheit des Selbst als Subjekt der sich praktisch konstituierenden Identität offen; allerdings gibt er gleichsam *en passant* Hinweise darauf, dass seine Theorie im weiteren Sinn als reduktionistisch einzuordnen ist: „M. E. ist die Annahme einer geistigen *Sub-*

<sup>297</sup> Steinfath (2001): S. 14.

<sup>298</sup> Ebd.

<sup>299</sup> Für eine Diskussion von Schechtmans Charakterisierungskriterium siehe Kapitel 2.2.1 dieser Arbeit.

<sup>300</sup> Vgl. Steinfath (2001): S. 28.

<sup>301</sup> Vgl. ebd.: S. 394.

stanz als Träger praktischen Überlegens entbehrlich, da das Selbst des Überlegens ohne sachlichen Verlust als der *Prozeß* des Überlegens selbst gedacht werden kann.“<sup>302</sup> In Bezug auf Selbstkenntnis, worauf ich in Kapitel 3.2.3 noch genauer zu sprechen komme, konstatiert Steinfath: „Das »eigentliche Selbst« ist insofern am ehesten jenes Selbst, das Träger von praktischen Überlegungen ist, die nicht zu beanstanden sind, oder der Prozeß eines solchen Überlegens.“<sup>303</sup>

Es liegt nahe, dass allein die aufkommende Frage nach dem guten Leben eine numerisch persistierende Entität (dessen Beschaffenheit, wie gesagt, offengelassen wird) voraussetzt, um dessen gutes Leben es geht, und ohne welche die erstpörsönlich gestellte Frage keinen echten Sinn ergeben würde. Ein mich als je einzelne Person betreffendes gutes Leben hat nur dann normativ bindende Kraft, wenn es sich bei der betreffenden Person tatsächlich auch in Zukunft noch um *mich* als ebendiese einzelne Person handelt. Insofern erfordern, das gute Leben betreffende, aus erstpörsönlicher Perspektive angestellte, praktische Überlegungen geradezu personale Identität, bzw. setzen diese voraus.

Personen werden in der einschlägigen Literatur in Bezug auf Selbstkonstitution wesentlich als Handlungssubjekte verstanden, weil sie sich selbst vor allem durch den Vollzug ihrer praktischen Überlegungen handelnd konstituieren. Personen sind demnach keineswegs nur passive Erfahrungssubjekte. Christine Korsgaard wendet ein, dass wenn wir uns in der Welt deliberierend verhalten,

[...] dann geht es bei unserer Beziehung zu unserem Leben nicht bloß um eine Position. Es ist für uns wesentlich, daß unsere Handlungen unsere eigenen Handlungen sind; und das wir unser Leben leben, betrachten wir als etwas, das wir tun.<sup>304</sup>

Steinfath sieht Personen ebenfalls wesentlich als Handlungssubjekte, weil es Personen nicht nur um die Erfüllung einer bestimmten Lebenskonzeption zu tun ist, „[...] sondern auch des Umgangs mit ihr oder der Haltung zu ihr, sowie des Umstandes, daß wir nicht nur Zustände um ihrer selbst willen erstreben, sondern gerade auch Tätigkeiten [...]“.<sup>305</sup>

Der Zusammenhang zwischen der praktischen Grundfrage als der Frage danach, wie zu leben gut ist, und der Frage danach, was uns als je einzelne Personen individuiert, liegt darin, dass die Frage nach dem guten Leben – aus erst-

**302** Ebd.: S. 399. Hervorhebungen im Original.

**303** Ebd.: S. 421.

**304** Korsgaard (1999): S. 235.

**305** Steinfath (1998b): S. 82.

persönlicher Perspektive gestellt – *eo ipso ein untilgbar individuelles Moment*<sup>306</sup> hat und uns insofern, jedenfalls partiell Auskunft darüber gibt, worin unsere praktische Identität besteht. Ein verwandter Gedanke findet sich bei Harry Frankfurt, der davon spricht, dass sich in dem Verlangen der Person, sich durch die je individuelle Beantwortung der praktischen Grundfrage zufriedenstellende Lebensumstände zu schaffen, der basale Wunsch nach *psychischem Überleben* (*psychic survival*) manifestiert.

I think it is appropriate to construe this urge as a variant of the universal and elemental instinct for self-preservation. It is related to what we commonly think of as “self-preservation”, however, only in an unfamiliarly literal sense – that is, in the sense of sustaining not the *life* of the organism but the persistence and vitality of the *self*.<sup>307</sup>

An dieser *Bewahrung des Selbst* ist der Person elementar gelegen, wenn sie die Welt in der sie lebt, in der Weise zu gestalten versucht, die ihr ein, im wörtlichen Sinn, *annehmbares* Leben ermöglicht. Dazu gehört natürlich auch – so möchte man Frankfurt ergänzend hinzufügen – die Erhaltung des körperlichen Lebens als dem biologischen Fundament für die Bewahrung des Selbst. Frankfurt ist kann so verstanden werden, dass er der Bewahrung des Selbst für die Person einen höheren Stellenwert beimisst, als die Fokussierung auf die Erhaltung des körperlichen Lebens; wobei Frankfurts Bemerkung sicherlich nicht substanzdualistisch gemeint ist. Man könnte Frankfurt so lesen (auch wenn er selbst das nicht dezidiert in der Weise schreibt), dass die Erhaltung des körperlichen Lebens ein *Mittel zum Zweck* der Bewahrung des Selbst ist und ihr als solches – im Sinne Bakers – nur kontingente Bedeutung zukommt.

Es drängt sich die Frage auf, warum praktisches Überlegen für die Konstitution praktischer Identität einschlägiger ist, bzw. sein sollte, als theoretisches Nachdenken darüber, was abstrakt der Fall ist. Die Antwort darauf liegt in der empirischen Tatsache begründet, dass wir durch praktisches Überleben unser

---

**306** Vgl. Steinfath (2001): S. 19.

**307** Frankfurt (2006): S. 54 f. Hervorhebung im Original. Frankfurt spricht nicht explizit von der Beantwortung der praktischen Grundfrage, aber seine Theorie darüber, was unserem Leben Sinn und Bedeutung verleiht, scheint sich auf ähnlicher Weise der Thematik des guten Lebens zu nähern; wenngleich sie im Gegensatz zu Steinfaths Ansatz auch normativere Momente aufweist. Steinfath überlässt es der einzelnen Person zu entscheiden, was für sie inhaltlich die Orientierung am Guten bedeutet. Frankfurt sieht das sinnstiftende Element des guten Lebens normativ in einer Form des *sich Kümmerns* bzw. *sich Sorgens*: „Caring is indispensably foundational as an activity that connects and binds us to ourselves. It is through caring that we provide ourselves with volitional continuity, and in that way constitute and participate in our own agency.“ Ebd.: S. 17. Die maßgeblichste Form des sich Sorgens sieht Frankfurt in der Liebe; insbesondere in einer komplexen Form der Selbstliebe.

individuelles Leben steuern, indem wir konkrete Entscheidungen treffen und in für uns angemessen erscheinender Weise situativ handeln. Obgleich damit nicht verkannt wird, dass praktisches und theoretisches Überlegen sich nicht gegenüberstehen, sondern im Gegenteil wesentlich voneinander abhängen.<sup>308</sup>

Auch in Steinfaths Überlegungen zur praktischen Konstitution von Personen findet sich das – wie ebenso bei Schechtman, Baker und Frankfurt – postulierte Moment der reflexiven Selbstwahrnehmung (des *Sichzusichverhaltens*) als personenkonstitutives Merkmal. Durch die Möglichkeit auf unsere mentalen Einstellungen, Wünsche, Bedürfnisse, Präferenzen und vor allem auf unsere Handlungsabsichten reflexiv betrachtend Einfluss zu nehmen, „[...] bestimmen wir in praktischen Überlegungen, wer wir sind und wer wir sein wollen“;<sup>309</sup> und zwar, indem wir (selbst-) interpretierend und (selbst-) evaluierend zu der Welt in der wir leben Stellung nehmen.

Besonders im praktischen Nachdenken darüber, wie wir als je einzelne Personen leben wollen, also in der Bestimmung der für uns elementaren Wertorientierungen, nach denen wir unser Leben ausrichten wollen, ist nach Steinfath ein wichtiger Teil dessen, worin unsere praktische Identität besteht, zu finden. Die diachrone Dimension, der für unsere praktische Identität konstitutiven Überlegungen zum guten Leben, liegt auf der Hand: als praktisch deliberierende und evaluierende Wesen sind wir uns – mit Schechtman gesprochen – zugleich der Autorenschaft des eigenen Lebens als fortwährender Geschichte (wenn dies auch nicht zu jedem Zeitpunkt wahrgenommen wird), also des sich zeitlich ausdehnenden Charakters unseres Lebens, bewusst. Wir ordnen unsere Überlegungen und die daraus resultierenden Handlungen in den Kontext dieser Geschichte ein. Dabei spielt nicht nur die Annahme einer Zukunft, in der wir als dieselben persistierenden Personen weiterhin deliberierend und evaluierend zur Welt Stellung beziehen, eine Rolle, sondern auch die kohärente Einbettung aktueller Handlungen und Überlegung in unsere bisherige Geschichte und in die gesellschaftliche Vergangenheit. Darin drückt sich das humanistische Streben nach einer schlüssigen Lebensgeschichte aus, die weitgehend frei von Ambivalenzen bleibt.<sup>310</sup> Insofern setzen wir als praktisch deliberierende und evalu-

---

**308** Vgl. Steinfath (2001): S. 25.

**309** Ebd.

**310** Selbstverständlich ist dieser Wunsch in der realen Lebenswelt kaum einzulösen und mag manchen Menschen daher bestenfalls als regulative Idee erscheinen. Dennoch bin ich der Ansicht, dass den meisten Menschen daran gelegen ist, ihrem Leben dadurch Sinn und Bedeutung zu geben, dass sie eine weitgehend von elementaren Dissonanzen befreite Lebensführung anstreben. Siehe hierzu: Kapitel 7 in Steinfath (2001). Ob – und wenn ja, wie – dieses Ideal in der gegenwärtigen, pluralistischen Gesellschaft mit ihren immer vielfältigeren, optionalen

ierende Wesen gleichsam eine kontinuierliche Identität und kontinuierliches Handeln zugleich voraus und erschaffen es.<sup>311</sup>

### 3.2.1 Gründe für die identitätskonstituierende Beschäftigung mit der Frage nach dem guten Leben

Um die sich praktisch konstituierende Identität von Personen, wie Steinfath sie aufschlüsselt, verstehen zu können, erscheint es angebracht, danach zu fragen, *warum* uns als Personen überhaupt daran gelegen ist, ein sowohl aus eigener, aber auch aus fremder Sicht, als gut einzuordnendes Leben führen zu wollen. Mit anderen Worten: welche Gründe und Motivationen liegen vor, die dazu führen, dass Personen sich überhaupt mit der Frage konfrontieren, was für sie individuell ein gutes Leben bedeutet und wie dementsprechend ihre Wertorientierungen auszurichten und ihre Handlungsvollzüge zu gestalten sind? Steinfath nennt derlei drei zentrale Thesen:

(1) „Zum einen können unsere Gefühle und Wünsche für uns selbst undurchsichtig sein oder in gegenläufige Richtungen weisen.“<sup>312</sup> Generell streben wir als Personen wohl ein Leben an, in dem wir als positiv empfundene Gefühle zu erhalten versuchen, oder wir Lebensumstände herbeizuführen versuchen, von denen wir uns erhoffen, dass sie mit positiven Gefühlen einhergehen. Was für die je einzelne Person als positives Gefühl empfunden wird, bleibt hier offen und lässt ein hohes Maß an Diversität zu. Wünsche, bzw. Bedürfnisse, deren Befriedigung positive Gefühle herbeiführen, können (und sind es *de facto* gar nicht selten) allerdings widerstreitend sein und schlimmstenfalls zu unauflösbaren Dissonanzen, zu neurotischen Konflikten führen. Betreffen solch widerstreitende Wünsche lediglich vernachlässigbare Detailfragen unseres Lebens, dann können sie in den narrativen Verlauf unseres Lebens relativ problemlos integriert werden, ohne dass sie zu schwerwiegenden Ambivalenzen führen. Sobald affektive und voluntative Konflikte allerdings zentrale Bereiche unseres Lebens betreffen und sodann wesentliche Wertorientierungen der Person in

---

Lebensgestaltungen noch zu erreichen ist, ist nicht Thema dieser Arbeit und vielleicht auch eher Bezugspunkt sozialwissenschaftlich-empirischer Analysen als philosophischer Reflexionen, aber dennoch aktueller denn je.

**311** Vgl. Korsgaard (1999): S. 210.

**312** Steinfath (1998b): S. 74.



Frage stellen, führen sie unweigerlich zu der Frage, wie wir ein gutes Leben führen wollen.<sup>313</sup>

(2) Einen weiteren Grund für die aufkommende Frage nach dem guten Leben sieht Steinfath in der uns als Personen eigenen Fähigkeit begründet, uns durch Reflexion von unseren Wünschen und Gefühlen distanzierend, betrachten und ggf. in Frage stellen zu können. Diese Infragestellung der eigenen Wünsche und Gefühle kann (muss aber nicht) wiederum anlässlich krisenhafter Kontingenzerfahrungen des eigenen Lebens aufkommen, oder mit der selbstreflexiv kritischen Frage einhergehen, ob ich eine Person mit bestimmten Wünschen und Gefühlen überhaupt sein *will*. Außerdem können hinter der Infragestellung der eigenen Wünsche und Gefühle „[...] Ansprüche auf kognitive Aufgeklärtheit, intersubjektive Überprüfbarkeit und selbst auf intersubjektive *Übereinstimmung* [...]“ stehen.<sup>314</sup> D. h., die Person fragt sich, ob ihre Wünsche und Gefühle aufgrund zutreffender Informationen über die Welt zurecht, gleichsam *authentisch* bestehen und die Person sie insofern weiterhin als Grundlage wesentlicher Wertorientierungen anerkennen will.<sup>315</sup>

(3) Das stärkste Motiv sich der Frage nach dem guten Leben zu stellen, sieht Steinfath in dem Wunsch manifestiert, dem eigenen Leben „[...] angesichts seiner Endlichkeit und Fragilität einen umfassenden Sinn zu verleihen oder eine einheitliche Deutung zu geben [...]“.<sup>316</sup> Damit unser Leben einen für uns als intrinsisch empfundenen Wert hat, muss es in der einen oder anderen Weise eine Sinnhaftigkeit beinhalten. In einem weit gefassten, anthropologischen Personenverständnis ist demnach das aufkommende Bedürfnis danach, dem eigenen Leben Sinn und Bedeutung zu verleihen, ein personenkonstituierendes Merkmal.

Die Frage nach dem guten Leben – wie anhand der drei Motive expliziert wurde – kommt, so Steinfath, also vor allem dann auf, wenn sich Personen sowohl die Möglichkeit als auch die *Notwendigkeit* zur Selbstbestimmung des eigenen Le-

---

**313** Vgl. ebd.: S. 75. Auf diesen Punkt komme ich weiter unten noch einmal zu sprechen.

**314** Ebd.: S. 92. Hervorhebung im Original.

**315** Steinfath weist darauf hin, dass diesem Wunsch nach kritischer Selbstreflexion der Wunsch entgegensteht, „[...] unser Leben bejahen zu können und insofern glücklich zu sein, [so] daß wir [seine] Grundlagen lieber nicht aufgedeckt sehen möchten.“ Ebd.: S. 86. Meine Einfügung. Was dieser Punkt für die Selbstbestimmtheit unseres Lebens bedeutet, bespreche ich in Kapitel 3.2.3.

**316** Ebd.: S. 76.

bens eröffnet. Die praktische Grundfrage ist demnach an eine Forderung von Selbstbestimmtheit gebunden.

### 3.2.2 Praktisches Überlegen, Selbstbestimmtheit und Reflektiertheit

Durch die je individuelle Beschäftigung mit der praktischen Grundfrage, aber auch durch praktisches Überlegen generell, treffen Personen immer wieder Entscheidungen darüber, wer sie sind und wer sie sein wollen; was ihre praktische Identität bestimmt. Steinfath gibt allerdings zu bedenken, dass dies nur in dem Maße geschieht, in dem praktische Überlegungen „[...] im Modus der Selbstbestimmung erfolgen.“<sup>317</sup> Inwieweit unsere praktische Identität in diesem Verständnis also überhaupt durch uns selbst geprägt ist, hängt wesentlich davon ab, wie viel selbst- und wie wenig fremdbestimmt wir uns in praktischen Überlegungen zur Welt verhalten. John Stuart Mill wendet in diesem Zusammenhang bei der Frage nach uns, im wörtlichen Sinn, *eigenen* Motiven und Handlungsvollzügen pessimistisch ein:

Der Einzelne oder die Familie fragen nicht nur in Dingen, die andere angehen, sondern auch in Fragen, die nur sie selbst betreffen, nicht mehr: Was ziehe ich vor? oder: Was würde meinem Charakter und meinen Neigungen entsprechen? [...] Nein, sie fragen sich: Was paßt zu meiner Stellung? Was pflegen Menschen von meiner gesellschaftlichen Stellung und meinen pekuniären Verhältnissen zu tun? [...] Es fällt ihnen nicht ein, eine andere Neigung zu haben, als es üblich ist. So wird der Geist selbst unter das Joch gebeugt; selbst bei dem was Menschen zu ihrem Vergnügen tun, wird zunächst an Konformität gedacht. [Die Menschen] werden unfähig starke Wünsche oder eingeborene Leidenschaften überhaupt zu empfinden, und sie sind gewöhnlich ohne alle urwüchsigen oder im strengen Sinne eigenen Neigungen oder Empfindungen.<sup>318</sup>

Diesem – der Sache nach überzogen erscheinenden – Hinweis muss nicht zugestimmt werden, aber an Mills Bemerkung wird implizit die soziale Konstitution von Personen, die auf eine dialogische Dimension praktischer Identität verweist, deutlich.<sup>319</sup> Auch Steinfath weist auf den sozialen Bezug der Konstitution von Personen hin, denn unser Interesse daran, ein gutes Leben führen zu wollen, wurzelt nicht nur in dem, häufig durch krisenhafte Konversionen ausgelöst, Wunsch nach Selbstbestimmtheit, sondern auch „[...] in unserer sozialen

<sup>317</sup> Steinfath (2001): S. 34.

<sup>318</sup> Mill in: Nida-Rümelin/Vossenkuhl (1998): S. 45. Meine Einfügung.

<sup>319</sup> Auf die intersubjektive Konstitution von Personen gehe ich weiter unten und vor allem in Kapitel 4 dieser Arbeit noch genauer ein.

Natur, die uns von der Anerkennung anderer abhängig macht und uns in die Lage versetzt, uns selbst mit den Augen anderer zu sehen.“<sup>320</sup>

Selbstbestimmtheit bedeutet vor allem, zu eruieren, inwieweit Wünsche und Motive, die Personen sich selbst zuschreiben, tatsächlich aus selbst gewonnenen Überzeugungen resultieren. Anders ausgedrückt bestimmt der Grad der *Reflektiertheit* praktischer Überlegungen wesentlich das Maß an Selbstbestimmtheit der Person.<sup>321</sup> Dazu muss allerdings erst einmal geklärt werden, was – gerade im Hinblick auf die intersubjektive Dimension praktischer Identität – Selbstbestimmtheit eigentlich bedeuten kann und inwieweit sie überhaupt *realiter* zu erreichen ist.

Der Kern eines selbstbestimmten Lebens liegt in der Handlungs- und Willensfreiheit der Person verborgen, die auf der Basis einer realistischen Welteinschätzung und authentischen Selbstinterpretation stehen. Steinfath spricht hier von einer *realitätsoffenen Einstellung* praktischen Überlegens, die auf eine enge Verbindung zwischen Selbstbestimmung, Wahrheit und Erfahrung hindeutet.<sup>322</sup>

Wodurch eine Person im praktischen Sinn konstituiert ist, zeigt sich also darin, was sie in ihrem Leben für wichtig erachtet (mit Parfit gesprochen darin, *what matters*), welchen Werten sie Bedeutung beimisst, an welchen sie sich demzufolge orientiert und wie sich diese Orientierung im konkreten Handlungsvollzug äußert.<sup>323</sup> Insofern konstituieren Personen sich selbst; sie sind sowohl Subjekt, als auch Objekt ihrer Selbstkonstitution, wenn auch in einem unterschiedlichen Sinn: das konstituierte Selbst bestimmt die praktische Identität der Person, wobei das konstituierende Selbst das Subjekt des praktischen Überlegens ist.<sup>324</sup>

Den Kern praktischer Identität macht Steinfath in den je individuell grundlegenden Zielen und Idealen der Person aus, die den Rahmen dafür bilden, was für die Person im Leben von wesentlicher Bedeutung ist, „[...] und im Verfolgen dieser [...] sich eine besondere Einheit der affektiven, volitiven und kognitiven Verfassung der Person [einstellt].“<sup>325</sup> Natürlich sind auch grundsätzliche Ziele und Ideale einer Person dem dynamischen Wandel des Lebensverlaufes unterworfen und insofern reversionsoffen, ohne dadurch gleich eine *Identitätskrise*

---

**320** Steinfath (1998b): S. 85.

**321** Vgl. Steinfath (2001): S. 391.

**322** Vgl. ebd.: S. 392.

**323** Aus psychotherapeutischer Sicht ließe sich hier einwenden, dass viele Handlungen von Motiven geleitet sind, die der handelnden Person gar nicht, oder nur kaum, bewusst sind.

**324** Vgl. ebd.: S. 394.

**325** Ebd. Meine Einfügung.

loszubrechen.<sup>326</sup> Zumal die Revision grundlegender Ziele und Ideale zumeist im Kontext einer (mehr oder weniger) kohärenten Lebensgeschichte verläuft, und so für die Person selbst und auch für die soziale Umgebung nachvollziehbar ist, sodass sich anhand dieser Entwicklung eine Kontinuität der praktischen Identität nachzeichnen lässt.

Wie aber ist die zuvor angesprochene Rede von Reflektiertheit im Zusammenhang mit Selbstbestimmung des praktischen Überlegens zu verstehen? Eine Person hat dann einen hohen Grad an Reflektiertheit, wenn sie grundsätzlich dazu bereit ist, ihre wesentlichen Wertorientierungen und das eigene Wollen, sowohl inhaltlich in Frage zu stellen, als auch auf seine Realisierbarkeit hin zu überprüfen. Derart hohe Anforderungen an die Selbstbestimmtheit der Person zu stellen erscheint notwendig, wenn eine starke Konzeption von Selbstbestimmtheit plausibilisiert werden soll, die über ein bloßes *Sich-Gedanken-Machen* hinausgeht. Obgleich mit der Konzeption der Selbstbestimmtheit als Selbstreflexion notwendige Einschränkungen verbunden sind. Steinfath weist darauf hin, dass es überspannt wäre, nur solchen Personen ein selbstbestimmtes Leben zu attestieren, die *alle* ihrer praktischen Orientierungen einer kritischen Selbstreflexion unterziehen. Diese Bedingung wäre deswegen viel zu hoch gegriffen, weil sie unserer endlichen Existenz und der damit verbundenen begrenzten Überlegungszeit zuwiderläuft.<sup>327</sup> Insofern ist Selbstbestimmtheit für Steinfath – ähnlich wie bei Parfit psychologische Kontinuität – ein *graduelles* Merkmal von Personalität und keine Alles-oder-Nichts-Angelegenheit.

Eine weitere problematische Implikation der Reflektiertheit als *conditio sine qua non* für ein selbstbestimmtes Leben trifft die Idee von Reflektiertheit im Kern; dies, indem sie auf Schwierigkeiten unserer praktischen Lebensführung abzielt, die ein (zu) hoher Grad an Reflektiertheit zur Folge haben kann. Steinfath geht sogar so weit zu fragen, „[...] ob Reflektiertheit nicht ein selbstbestimmtes Handeln und Leben *verhindern* kann.“<sup>328</sup> Dahinter steht die Annahme, dass ein übergroßes Maß an Reflektiertheit zur Folge haben kann, dass die Person in *Reflexionsspiralen*, bzw. Zwangsgedanken abstürzt und so, gleichsam um sich selbst kreisend, handlungs- und letztlich praktisch lebensunfähig wird.

Um auf diese Schwierigkeit zu reagieren, ist es notwendig, im Detail herauszuarbeiten, welche Form praktische Überlegungen annehmen müssen, um für die Selbstbestimmtheit der Person konstitutiv zu sein, ohne jedoch ihren Lebensvollzug zu obstruieren.

---

**326** Vgl. hierzu: Erikson (1973).

**327** Vgl. Steinfath (2001): S. 400.

**328** Ebd.: S. 401. Hervorhebung im Original.

### 3.2.3 Kriterien personaler Selbstbestimmung

Wie zuvor angesprochen, ist der Rede von Selbstbestimmung der Person nur dann Sinn abzugewinnen, wenn sie an bestimmte Kriterien geknüpft ist, die es hier zu erörtern gilt.

(1) Ein erstes Kriterium von Selbstbestimmung ist uns aus Schechtmans Bedingungen an identitätskonstituierende Narrationen bekannt, nämlich die Realitätsbedingung (bei Schechtman: *reality constraint*).<sup>329</sup>

Praktische Überlegungen, die zur personalen Selbstbestimmung führen, sind nur dann von konstitutiver Qualität, wenn sie auf zumindest überwiegend richtigen Informationen über die Welt beruhen, und die Person außerdem die kognitiven Kompetenzen besitzt, diese Informationen angemessen verarbeiten zu können. Im Zusammenhang mit Willens- und Handlungsfreiheit bedeutet dies, dass unser selbstbestimmtes Abwägen zwischen Handlungsalternativen darauf beruht, was wir an relevanten Informationen über mögliche Optionen zur Verfügung haben. „Was wir wollen, ist zu einem nicht geringen Teil eine Funktion dessen, was wir wissen oder zu wissen meinen.“<sup>330</sup> Selbstbestimmung hängt demnach untrennbar mit Wahrheit und Erfahrung zusammen und zwar in dem Maße, in dem die sich an der Wahrheit orientierende Person korrektiv auf ihre Meinungen und Willensbildung Einfluss nehmen kann und dies auch tut.<sup>331</sup> Dass ein auf falschen Annahmen gründendes Leben – sei es auch noch so zufriedenstellend – nicht auf personaler Selbstbestimmung beruht, wird deutlich, wenn Steinfath konstatiert:

Denn auch wer das unwahrscheinliche Glück hat zu bekommen, was er will, obwohl er in einem Netz von Illusionen verfangen ist, handelt und lebt dadurch nicht wirklich selbstbestimmt. Sein Wollen ist insofern nicht sein »eigenes«, als es ohne Wirklichkeitskontrolle kontingent bleibt.<sup>332</sup>

(2) In einem zweiten Schritt müssen die über die Welt gewonnenen relevanten Informationen von der Person selbst gewonnen werden und nicht in der bloßen Übernahme dieser Informationen aus (noch so zuverlässigen) Quellen resultieren. Es geht demnach nicht nur um die *faktische Übereinstimmung* mit der Wirklichkeit, sondern vor allem auch darum, dass die Aneignung dieser Wirklich-

---

**329** Vgl. Kapitel 2.2.3 dieser Arbeit.

**330** Steinfath (2001): S. 403.

**331** Vgl. ebd.: S. 406.

**332** Ebd.: S. 407.

keitswahrnehmung ein *signifikant aktiver Vorgang* ist, durch den die Person ihre geistige Unabhängigkeit erlangt.<sup>333</sup> Steinfath spricht hierbei von einer *kritischen Kompetenz* der Person, mit der sie die relevanten Informationen über die Wirklichkeit von innen heraus abzuwägen vermag.

(3) Zu bedenken ist bei der Abwägung relevanter Optionen und Handlungsalternativen, dass der Prozess des Deliberierens an sich psychologische Ressourcen erschöpft und nicht zum Selbstzweck ausarten darf, von dem Handlungslähmungen die Folge sind. Ein an den lebensweltlichen Erfordernissen gemessenes, glückliches Leben, kann „[...] nur im Rahmen einer *Balance* von *Möglichkeiten* und *Notwendigkeiten* gelingen.“<sup>334</sup> Dies bedeutet, dass die Person sich in dem Bewusstsein, dass alternative Handlungsoptionen sich in der Regel gegenseitig ausschließen, sich selbstbestimmt und sodann freiwillig, Handlungsalternativen gegenüber verschließt und sich somit bewusst auf bestimmte Lebenswege festlegt, ohne darin einen Verlust zu empfinden. Es ist also nicht nur erforderlich, sich aktiv *für* etwas zu entscheiden, sondern ebenso erforderlich, sich aktiv und in Kenntnis des Ausgeschlossenen *gegen* alternative Optionen zu entscheiden und sich somit selbstbestimmt der gewählten Option zu verschreiben.<sup>335</sup>

Steinfath fasst treffend zusammen: „Selbstbestimmte Personen sind bereit und fähig, sich auf die Wirklichkeit und ihre Wandlungen einzulassen und ihr Fühlen, Wünschen und Meinen danach einzurichten.“<sup>336</sup>

(4) Eine bisher weitgehend unerwähnt gebliebene Komponente des selbstbestimmten Lebens liegt in der Fähigkeit der Person, sich selbst zu *erkennen*; d. h. ihre eigenen Fähigkeiten und Fertigkeiten, sowohl geistiger als auch körperlicher Art, richtig einschätzen zu können. Diese Form der *Selbstkenntnis* erfordert einen Interpretationsakt der eigenen Wünsche und Gefühle, die zur motivationalen Willensbildung führen. Nicht nur die selbstreflexive Abstandnahme und

---

**333** Vgl. ebd.: S. 408.

**334** Ebd.: S. 411. Meine Hervorhebung.

**335** Ein im Englischen sehr treffender, aber schwer in seiner umfassenden Bedeutung stimmig zu übersetzender, Begriff hierfür ist der Ausdruck *commitment*. Analog dazu, wie im s. g. *Organizational Commitment* positive Korrelationen zwischen Commitment und Leistung am Arbeitsplatz von empirischen Studien belegt sind, liegt die Vermutung nahe, dass Personen, die ein hohes Maß an Commitment mit den von ihr gewählten Handlungsoptionen verbindet, ebendiese Optionen mit sehr viel mehr Begeisterung ausfüllen, als wenn der Grad an Commitment gering ausfällt.

**336** Ebd.: S. 415.

Beurteilung der handlungsleitenden Wünsche und Gefühle ist hierbei von Bedeutung, sondern auch das Erkennen und Verstehen von deren Genese. Damit ist allerdings grundsätzlich nicht gemeint, dass Einstellungen, deren Genese wir retrospektiv nicht gutheißen würden, im Verlauf ihrer Entwicklung nicht zu Einstellungen werden können, die wir auch aus eigener Überzeugung gewählt hätten und die infolgedessen zu eigenen Einstellungen werden. Steinfath fasst dies aphorismenhaft zusammen, wenn er sagt: „Es gibt nicht nur selbstbestimmte Wege in die Fremdbestimmtheit, sondern auch fremdbestimmte Wege in die Selbstbestimmtheit.“<sup>337</sup>

Auch der, so könnte man meinen, weitgehend von anderen Personen unabhängige Prozess der Selbstkenntnis hängt im Gegenteil wesentlich von der Intersubjektivität unseres Lebens ab. Wichtige Erkenntnisse über eigene Motive oder Handlungsmuster verdanken wir oft gerade nicht der fehleranfälligen Introspektion (eher noch dem retrospektiven Rückschluss von faktischen Handlungen auf motivationale Einstellungen),<sup>338</sup> sondern der Interaktion mit anderen Personen, auf deren (kritische) Kommentare wir angewiesen sind. Der Blick von innen<sup>339</sup> ist oft verklärter und weniger verlässlich als der Blick von außen.

Nun könnte man geneigt sein zu glauben, dass sich aus dem Zusammenspiel von Welt- und Selbstkenntnis eine rationale Determination dessen ergibt, was wir von unserem Leben in selbstbestimmter Weise wollen. Das ist allerdings so weder der Fall, noch sind es bloße Entscheidungsprozesse, die zur Konstitution praktischer Identität führen, sondern: „Vielmehr geht es aus einem Prozeß der Selbstinterpretation hervor, in dem sich Aufdeckung und Auslegung, Entdeckung und Erfindung unlöslich miteinander verschränken.“<sup>340</sup>

(5) Eine weitere wichtige Bedingung der Selbstbestimmung macht Steinfath in der zuvor schon einmal erwähnten *Authentizität des praktischen Überlegens* aus, die auf der Grundlage einer Verbindung zwischen unseren Gefühlen und affektiv gestützten Wünschen, unser praktisches Überlegen gleichsam in Einklang mit unseren mentalen Einstellungen zu bringen versucht. Diese Forderung ist allerdings mehr als Orientierungspunkt, denn als vollständig erreichbares Ziel

---

**337** Ebd.: S. 419.

**338** Nach dem Prinzip: ich schaue, was ich getan habe und verstehe anhand der Handlung retrospektiv das Motiv, was mich zum Handlungsvollzug veranlasst hat.

**339** Der Ausdruck findet Anlehnung an einen Buchtitel von Martine Nida-Rümelin (2006), die eine der wenigen zeitgenössischen nicht-reduktionistischen Positionen diachroner personaler Identität (Nida-Rümelin spricht von transtemporaler Identität bewusstseinsfähiger Wesen) vertritt, welche in dieser Arbeit allerdings nicht zum Thema wird.

**340** Steinfath (2001): S. 416 f.

zu verstehen. Die unser Handeln bestimmenden praktischen Überlegungen sind in den seltensten Fällen völlig frei von Ambivalenzen und Dissonanzen. Fragwürdig ist ohnehin, ob dies ein wünschenswerter Zustand wäre, denn es ist durchaus denkbar, dass wir, sich bis zu einem gewissen Grad widerstreitende, Wünsche affirmieren können und eine Auflösung dieser Ambivalenzen als Verlust empfinden würden.<sup>341</sup> Dies gilt freilich nur insofern, als dass die fraglichen Ambivalenzen nicht den Kern unserer personenkonstituierenden Wertorientierungen in Frage stellen. Ferner kann sich gerade auch im vermittelnden Umgang mit – bzw. gleichsam in der Fähigkeit des *Ertragens* von – Ambivalenzen die Fähigkeit zur Selbstbestimmung einer Person zeigen.<sup>342</sup>

**Zusammenfassend** lässt sich gemäß der fünf genannten Bedingungen personaler Selbstbestimmung ein Bild zeichnen, in dem eine Person vor allem dann als selbstbestimmt gelten kann, wenn sie in praktischen Überlegungen, den Kontakt zu ihren präreflektierten Wünschen und Gefühlen aufrechterhaltend, sowohl in Kenntnis der sozialen Welt, als auch der eigenen mentalen Dispositionen,<sup>343</sup> in der Lage ist, selbst noch ihre fundamentalsten Einstellungen in Frage zu stellen und – infolge selbstbestimmten praktischen Überlegens – diese dann entweder bewusst zu übernehmen oder zu verwerfen. Steinfath weist darauf hin, dass die daraus resultierende selbstbestimmte Willensbildung jedoch nicht rational ableitbar ist, sondern sich in einem individuellen Moment erschließt, der die Bildung unserer praktischen Identität ausmacht:

Im Rahmen einsichtsvollen Handelns und Lebens gibt es einen Spielraum der Interpretation, Kreativität und Entscheidung, in dem sich eine Person durch eigene Festlegungen zu dem machen kann, was sie als je einzelne ist.<sup>344</sup>

### 3.2.4 Die Wandelbarkeit praktischer Identität und ihre Implikationen für unsere moralische Praxis des Verzeihens

Aus Steinfaths Überlegungen folgt – im Gegensatz zu einer strengen Lesart der narrativen Selbstkonstruktion von Schechtman, obgleich es ihr ebenso um die qualitativ evaluative Dimension personaler Identität geht – dass wir nicht Zeit

<sup>341</sup> Vgl. Steinfath (1998b): S. 86 ff.

<sup>342</sup> Vgl. Steinfath (2001): S. 432.

<sup>343</sup> Beides muss stets relativistisch bleiben und intersubjektiv in unterschiedlichem Ausmaß erfolgen, worin Gründe für die natürliche Begrenztheit personaler Selbstbestimmung liegen.

<sup>344</sup> Ebd.: S. 433.



unseres Lebens ein und dieselbe Person bleiben (müssen) und dies *de facto*, vielleicht häufiger als allgemein angenommen, auch nicht tun. Wenn sich affektive Verankerungen fundamentaler Wertorientierungen<sup>345</sup> und damit handlungsleitende Motive einer Person, durch Umstände, zu denen schon einiges gesagt wurde, ändern, und die Person sich dadurch in grundsätzlich anderer Weise praktisch deliberierend und evaluierend in der Welt bewegt, dann kann man in Steinfaths Sinn wohl zurecht davon sprechen, dass die Person sich nun anders konstituiert als zuvor. Sie hat eine andere, gleichsam *neue* praktische Identität erlangt.<sup>346</sup> Diese Überlegung trägt dem lebensweltlich real erfahrbaren Phänomen Rechnung, in dem Personen – zumeist ausgelöst durch krisenhafte Konversionen, spirituelle Erfahrungen, oder andere emotional in besonderer Weise bewegende Erlebnisse – ihre fundamentalen Wertorientierungen zunächst sich selbst offenlegen, und dann verändern und so im qualitativ evaluativen Sinn zu einer anderen Person werden. Dieser Prozess setzt die zuvor besprochene Fähigkeit der Selbstkenntnis, also die Kenntnis eigener handlungsleitender Motive, voraus.

Wir tun dies etwa, wenn wir uns vor Augen führen, daß wir trotz bester Absichten immer wieder in bestimmte Handlungsmuster verfallen, was für das Vorhandensein spezifischer Bedürfnisse und Wünsche spricht, die wir lange nicht wahrhaben wollten.<sup>347</sup>

Wenn es zudem noch der Fall ist, dass bisher bestehende Wertorientierungen besonders stark affektiv besetzt sind, dann kann dies „[...] dazu führen, daß sich eine Person aktiv von Erfahrungen fernhält, die sie erschüttern könnten.“<sup>348</sup>

Nun zeichnet es uns – wie wir gesehen haben – als selbstbestimmte Personen aus, dass wir selbstreflexiv Abstand von unseren Wünschen und Bedürfnissen nehmen können und aus dieser Perspektive korrektiv einzugreifen im Stan-

---

**345** Unter der Kategorie *Wertorientierungen* fasse ich hier aus Gründen der besseren Lesbarkeit verkürzt alle kognitiven, affektiven und voluntativen Dispositionen einer Person zusammen, die für sie Aufschluss darüber geben, was für ihr Leben von entscheidender Bedeutung ist, bzw. wie für sie zu leben gut ist.

**346** Damit soll keineswegs behauptet werden, praktische Identität sei in diesem qualitativ evaluativen Sinn eine Alles-oder-Nichts Angelegenheit, sondern natürlich ist praktische Identität eine graduelle Relation. Nichtsdestotrotz können wesentliche Veränderungen der Wertorientierungen einer Person dazu führen, dass man plausibel von der Bildung einer neuen – oder jedenfalls grundlegend veränderten – praktischen Identität sprechen kann. Eine ähnliche Idee verfolgt Parfit in seinem Gedankenexperiment des *Nineteenth Century Russian*, wenn er die moralische Gebundenheit an Versprechen einem *früheren Selbst* gegenüber diskutiert. Siehe: Parfit (1984): S. 327 ff.

**347** Steinfath (2001): S. 422.

**348** Ebd.: S. 439.

de sind. Daraus resultieren – zumindest theoretisch – versöhnliche Folgen für die Auflösung zwischenmenschlicher Konfliktsituationen; insbesondere was unsere Praxis des *Verzeihens* betrifft.<sup>349</sup> Oft führen scheinbar unauflösliche Konflikte zum irreparablen Bruch von interpersonalen Verbindungen, weil eine, oder mehrere der beteiligten Personen, sich durch Handlungen anderer Personen, oder durch das Aufdecken illusionärer Überzeugungen, auf denen die Verbindung basiert, derart fundamental in ihren Wertorientierungen erschüttert sehen, dass ein Verzeihen und erneutes Sich-öffnen mit einer Form der Selbstaufgabe einherginge, die die Integrität der eigenen Persönlichkeit konterkarieren würde und daher unmöglich erscheint. Das Bild des Anderen hat sich durch die Erschütterungen in der Weise radikal verändert, dass es nicht mehr mit den eigenen Wertorientierungen vereinbar ist, der Andere zur *persona non grata* wird, und sodann ein Verzeihen unmöglich erscheint. Wenn nun aber die daraus folgende Auflösung der Verbindung, in der für das Zerschneiden der Beziehung verantwortlichen Person (sofern eine Monokausalität vorliegt), eine ebenso fundamentale Erschütterung der personenkonstitutiven Wertorientierungen und Überzeugungen hervorruft, sodass die Person infolgedessen ihr Fundament derart in Frage stellt, dass sie gar nicht umhin kann es zu ändern – sie also eine *neue* praktische Identität gewinnt<sup>350</sup> – dann könnte sich daraus die Möglichkeit zur erneuten Annäherung ergeben.<sup>351</sup> Da es sich dann jedoch im qualitativ evaluativen Sinn nicht mehr um diejenige Person handelt, der es die beziehungsauflösenden Verfehlungen zu verzeihen gilt, stellt sich die Frage nach dem

---

**349** Es wäre anmaßend in einem kurzen Unterkapitel die weitreichenden ethischen Implikationen abhandeln zu wollen, die aus einer solchen Theorie folgen. Es geht mir hier nicht darum, dass Personen, die sich in fundamental anderer Weise selbst konstituieren, deswegen nicht mehr für vergangene Handlungen *verantwortlich* sind, sondern nur – und dies auch nur thetisch formuliert – darum, dass sich daraus eine Möglichkeit des Verzeihens (sowohl für die Verzeihende, als auch für den Zuverzeihenden) ergeben kann, die sich ansonsten nicht eröffnet hätte.

**350** Oftmals werden handlungsleitende Motive erst dann in Frage gestellt, wenn das dem Lebensvollzug zugrundeliegende System von Wertorientierungen zusammenbricht; oder wenn Lebensentwurf und Lebensvollzug nicht kompatibel miteinander zusammenfallen.

**351** Gewiss ist die Ursächlichkeit für die fundamentale Veränderung der Person im Grunde nebensächlich, aber gerade in diesem Beispiel erscheint die Art der Veränderung, die die aufgelöste Beziehung zur Folge hat, für die suggestive Kraft des Argumentes intuitiv einleuchtender zu sein. Und zwar deswegen, weil sich durch die unmittelbare Einsicht in die Gründe für die Veränderung eine überzeugendere Möglichkeit zur Annäherung für die verzeihende Person eröffnet. Ebenso ist prinzipiell auch denkbar, dass eine erneute Annäherung dadurch möglich wird, dass sich die ursprünglich abwendende Person (aus welchen Gründen auch immer) in fundamentaler Weise verändert und so das Bild des Anderen nicht mehr mit den eigenen, konstitutiven Wertorientierungen kollidiert.

Motiv, aus welchem sich die sich ursprünglich abwendende, das Verzeihen in Erwägung ziehende, Person überhaupt erneut zuwenden sollte. Verzeihen wird in diesem Kontext also insbesondere als ein Akt der erneuten *Zuwendung* verstanden und bedeutet keineswegs ein Gutheißen von Verfehlungen.<sup>352</sup> Das Motiv, sich trotz im Konflikt kollabierter Wertorientierungen noch einmal der ursächlich verantwortlichen Person zuzuwenden, kann wohl nur in Frankfurts Idee einer beständigen, im positiven Sinne *selbstlosen* Liebe (love, as a *nonvoluntary, disinterested concern* for the flourishing of what is loved)<sup>353</sup> zu suchen und zu finden sein. Diese beständige Liebe ist dann zugleich initialer Beweggrund einer erneuten Zuwendung und emotionale Basis für eine gleichsam *neu gewonnene*, tragfähige Beziehung; idealerweise im Zuge kompatibel gewordener Wertorientierungen.

Inwieweit eine solche Praxis in der wirklichen Lebenswelt realisierbar ist, bzw. tatsächlich stattfindet, hängt natürlich wesentlich von den Charaktereigenschaften der beteiligten Personen, von ihrem Grad an reflektierter Selbstbestimmung, und vor allem von der emotionalen Tiefe und Tragfähigkeit der ursprünglichen Verbindung ab. In den meisten Fällen bleibt dieser versöhnliche Gedanke wohl nur eine – wenn auch theoretisch attraktive – regulative Idee. Dennoch besteht gerade in einem solchen Prozess des sich erneuten Annäherns die Chance, sich in höherem Maße selbstbestimmt dafür zu entscheiden, sich in seiner Liebe nicht einfach nur der affektiven Unausweichlichkeit hinzugeben, sondern zu erkennen,

[...] daß Personen ein sinnerfülltes und auch ein glückliches Leben nur führen können, wenn sie etwas nicht einfach nur wollen, sondern es so wollen, daß sie es lieben, sich ihm verschreiben, sich um es sorgen und kümmern [sich freiwillig und bewusst darauf *festlegen* es zu wollen; möchte man hinzufügen].<sup>354</sup>

---

**352** Das hier nur thetisch vorgeschlagene Verständnis von Verzeihen bedarf sicherlich einer näheren Ausbuchstabierung; diesen Punkt kann ich hier allerdings nicht vertiefen. Siehe hierzu, neben den klassischen Positionen von Aristoteles und der Stoa, die zeitgenössische Untersuchung von Mariano Crespo (2002). Auch auf die christliche Idee der Nächstenliebe sei in diesem Zusammenhang hingewiesen. Die vierte Bitte des christlichen Vater-unser (Matthäus 6,12) setzt die „Liebe Gottes“ über die Selbstherrlichkeit des Einzelnen. Die auf Glücksberechtigung und Toleranz zielende Aufforderung zum Verzeihen bereit zu sein steht im Einklang mit dem Gebot der Nächstenliebe. „Und vergibt uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.“

**353** Vgl. Frankfurt (2006).

**354** Steinfath (2001): S. 438. Meine Einfügung.

Eine solche, auch schon von Frankfurt thematisierte, Liebe als Quelle von Sinn und Bedeutung unseres Lebens ist dann eine Liebe, in der sich die Person in ihrer individuellen Eigenart unter den zugewandten Augen einer ebenso individuellen anderen Person, als jene besondere Person gemeint und gesehen fühlt.

### 3.2.5 Die Relevanz praktischer Bedingungen von Personalität für Kriterien diachroner Personenidentität

Aus Steinfaths Überlegungen zur praktischen Konstitution von Personen lassen sich viele Ergänzungen zu Bakers Sichtweise, eine erstpersönliche Perspektive sei für den Personenstatus zugleich notwendige und hinreichende Bedingung, herauschälen. Wenn wir als Personen in der Welt in der Weise persistieren, dass wir für uns selbst und für andere als ein und dieselbe Person zu erkennen sind (und es auch sein *wollen*), dann muss dies zumindest zum Teil dem Umstand geschuldet sein, dass wir uns durch selbstbestimmtes, praktisches Überlegen und dem daraus resultierenden Handeln fortwährend selbst konstituieren. Wir machen uns zu den Personen, die wir als je einzelne sind, indem wir durch unsere je individuelle Selbst- und Weltdeutung ein genuines Geflecht aus Überzeugungs- und Handlungsmustern entwickeln, das den Kern unserer Selbstkonstitution ausmacht.

Ein noch weiter zu vertiefender, wichtiger Hinweis liegt in dieser Sichtweise verborgen; die soziale Situiertheit von Personen und damit verbunden, die Identitätszuschreibung aus einer Beobachterperspektive, die sich aus den intersubjektiv angelegten praktischen Überlegungen und Handlungen der sich konstituierenden Person ergibt. Sofern das praktische Moment personaler Identität, also ihre qualitativ evaluative Dimension, gemeint ist, ist diese praktische Identität mehr als ein *Prozess* zu verstehen, denn als ein *Zustand*. Praktische Identität erfordert in diesem Sinn ein Handeln; ein aktives Sichzusich- und Sichzuanderenverhalten.

Die daraus gewonnene Überzeugung muss vor allem deswegen in ein synthetisches Kriterium diachroner Personenidentität integriert werden, weil gerade unsere praktische Selbstkonstitution eine sowohl intra-, als auch interpersonal bestimmte Komponente personaler Identität ist, und somit den Verbindungsbogen zu kognitiv verengten Kriterien psychologischer Kontinuität schlagen kann, die sich auf die Person, vorwiegend als Erfahrungssubjekt verstanden, beschränkt. Dazu erscheint es jedoch notwendig, den hier betonten interaktionistischen Charakter von Personalität näher zu bestimmen und zugleich eine zu große Krängung in ebendiese Richtung zu vermeiden. D. h. Personen *sowohl* als Handlungs- als auch als Erfahrungssubjekt zu verstehen. Eine

sich hieraus für die Person ergebende Schwierigkeit, nämlich die Forderung danach, eine ausgleichende Balance<sup>355</sup> zwischen sich möglicherweise widerstreitenden Forderungen der sozialen Dimension personaler Identität, (die die Person an bestimmte Rollenerwartungen knüpft und insofern einen Konformitätsdruck aufbaut), und der stark individualistischen Dimension personaler Identität, (die der Person in ihrer eigenen Individualität etwas *Absolutes* zuspricht, das sich im fortdauernden Akt der Selbstkonstitution – in sozialwissenschaftlichen Kontexten als *Ich-Identität* bezeichnet – manifestiert), herzustellen, scheint mir eine vorwiegend empirisch und im Einzelfall zu beantwortende Frage zu sein und wird aus diesem Grund hier nicht vertieft.<sup>356</sup>

Wichtig in diesem Zusammenhang festzuhalten bleibt, dass sozial generierte, normative Standards eine stabilisierende Funktion für unsere praktischen Orientierungen ausüben, wenn sie auch zugleich die individuelle Entfaltung in einem sozial erwünschten und notwendig normierten Rahmen begrenzen. Dass Personen auf solche Standards bei der je individuellen Beschäftigung mit der Frage, wie zu leben gut ist, rekurren, ist wohl darin begründet, „[...] daß wir durch den Bezug auf Wertungsstandards und im Fällen von Werturteilen den Anspruch erheben, in dem, was wir für gut halten, *gerechtfertigt* zu sein.“<sup>357</sup> Es geht uns also darum, unser Leben auch unter den Augen der anderen bejahen zu können.

Steinfath hat auf einer deskriptiven Ebene festgehalten, dass wir Personen sind, wenn wir praktische Überlegungen anstellen und auf einer höheren Ebene ein anzustrebendes Ideal von Personsein erreichen können, wenn wir in hinlänglicher Weise selbstbestimmte praktische Überlegungen anstellen. Was dies für unsere lebensweltliche Praxis bedeutet, wird ersichtlich, wenn wir uns vor Augen führen, dass wir nur dann eine gemeinsame Basis praktischer Wertorientierungen teilen können, wenn zumindest das auf der ersten Ebene festgestellte, deskriptive Merkmal von Personen zutrifft. Insofern ist auch bei Steinfath eine prinzipielle Unterscheidung zwischen Mensch und Person zu finden, in der er den Sinn sieht,

---

**355** Glück kann also als das Bewusstsein eines gelungenen Lebens gedeutet werden und hat in diesem Sinn auch sprachlich als Hinweis auf eine gut geschlossene Lücke (wie der Deckel auf den Pott passt) die Bedeutung von Balance; von Ausgleich und Kompensation zwischen *mein* und *dein*, zwischen *innen* und *außen*.

**356** Siehe hierzu vor allem: Krappmann (2010), der anhand eines balancierenden Identitätskriteriums aufzeigt, welche strukturellen Bedingungen für eine erfolgreiche Teilnahme an Interaktionsprozessen erfüllt sein müssen.

**357** Steinfath (2001): S. 453. Meine Hervorhebung.

[...] die Möglichkeit offenzuhalten, daß es Menschen gibt, die keine praktischen Überlegungen anstellen und sich nicht mit der praktischen Grundfrage konfrontiert sehen. Menschen und andere Wesen, von denen dies gilt, sind Wesen, mit denen wir prinzipiell keine gemeinsame Praxis des Gebens und Nehmens von praktischen Gründen teilen können, denn diese Praxis ist an das Anstellen praktischer Überlegungen gebunden.<sup>358</sup>

Es wird deutlich, dass die Frage, wie zu leben gut ist, sich nicht allein in der Person selbst, aber auch nicht nur anhand gesellschaftlicher, normativer Orientierungen beantworten lässt, sondern nur in der Synthese beider Dimensionen eine identitätskonstituierende Antwort immer wieder neu gesucht und gefunden werden kann.

Steinfath zeichnet ein differenziertes Bild von Personalität, das sich aus den passivisch-affektiven, aktivisch-deliberierenden, sowie den sozialen und normativen Aspekten praktischer Überlegungen ergibt.<sup>359</sup> Eine Theorie personaler Identität, die an unseren praktischen Lebensvollzügen orientiert ist, kommt nicht umhin, bzw. ist in besonderem Maße darauf angewiesen, ein möglichst differenziertes Bild von Personalität in ein Kriterium diachroner Personenidentität aufzunehmen.

Eine interessante Ergänzung der Idee von praktischen Überlegungen als identitätskonstituierende Merkmale von Personen findet sich bei Christine Korsgaard, die dafür argumentiert, dass nur moralisch gute Handlungen die Funktion der Selbstkonstitution erfüllen können. Im folgenden Kapitel wird daher zu erarbeiten sein, welche Rolle diese Überlegungen für eine weitere Differenzierung eines Kriteriums diachroner Personenidentität in der praktischen Wirklichkeit spielen. Damit einhergehend wird zu ermitteln sein, wie die moralische Dimension personaler Identität für ein umfassendes Verständnis von Personen in ihrer sozial relational bestimmten Wirklichkeit fruchtbar gemacht werden kann.

---

**358** Ebd.: S. 446.

**359** Vgl. ebd.: S. 453.

### 3.3 Selbstkonstitution und personale Integrität: Christine Korsgaard

»For an action is a movement attributable to an agent as its author, and that means that whenever you chose an action – whenever you take control of your own movements – you are constituting yourself as the author of that action, and so you are deciding who to be. Human beings therefore have a distinct form of identity, a norm-governed or practical form of identity, for which we are ourselves responsible.«<sup>360</sup>

Christine Korsgaard nähert sich der Thematik praktischer Selbstkonstitution in ihrem Werk *Self-Constitution – Agency, Identity and Integrity* aus moralphilosophischer Sicht. Ausgangspunkt ihrer Überlegungen ist die These, dass menschliche Handlungen sich dadurch von Handlungen anderer Lebewesen unterscheiden, dass sie moralisch gut oder schlecht, richtig oder falsch sein können. Menschliches Handeln hat in seiner Beschaffenheit demnach etwas distinguiert Charakteristisches, das es zu moralischem Handeln macht. Korsgaard versucht aufzuschlüsseln, worin diese besondere Beschaffenheit menschlichen Handelns besteht und was sich daraus für Verbindungen zu weiteren, genuin menschlichen Eigenschaften – für diese Arbeit vor allem von Belang, der Bezug zur Selbstkonstitution – ableiten lassen.

Ähnlich, wie im vorangegangenen Kapitel anhand der Theorie von Holmer Steinfath gezeigt wurde, ist Korsgaard der Ansicht, dass wir uns durch unser Handeln selbst konstituieren, und so unsere praktische Identität ausbilden. Bei Steinfath liegt der Fokus besonders auf den, für unsere Persönlichkeit konstitutiven Wertorientierungen, die sich sodann natürlich auch in Handlungsvollzügen manifestieren. Basierend auf ihrer Interpretation von Kants kategorischem und hypothetischem Imperativ, ist Korsgaard der Ansicht, dass nur *gute* Handlungen die Funktion der Selbstkonstitution erfüllen können und die handelnde Person dadurch als autonome und wirksame Ursache ihres Handelns ausmachen. Dahinter verbirgt sich die – wiederum auf Kant zurückgehende – deontologische Annahme, dass es intrinsisch gute und schlechte Handlungen gibt. Korsgaard versucht, diesen kantischen Ansatz mit einer aristotelischen Idee zu verbinden, indem sie zeigt, in welchem Sinn nur eine intentionale Handlung der Person als ihrem Urheber zugeschrieben werden kann. Eine Verbindung zu Platons Philosophie wird sichtbar, anhand dessen Idee von der Einheit der Person Korsgaard zeigen will, welche Bedingungen dafür erfüllt sein müssen, eine Person als Autor ihrer Handlungen auszumachen. Diese Einheit der Person, die uns überhaupt erst zu integren Personen macht, kann – so Korsgaard – nur

---

**360** Korsgaard (2009): xi f.

dann erreicht werden, wenn die Person sich einem moralischen Gesetz ihres Handelns verschreibt. „The moral law is the law of self-constitution, and as such, it is a constitutive principle of human life itself.“<sup>361</sup> Korsgaard versteht Selbstkonstitution, bzw. die praktische Identität der Person, als eine zu lösende *Lebensaufgabe*, also als eine Tätigkeit, die Personen von anderen Lebewesen unterscheidet.<sup>362</sup> Deutlich wird in dieser These, dass Korsgaard eine Auffassung von Personsein hat, die Personen primär als Handlungssubjekte einordnet.

### 3.3.1 Die Struktur von Handlungen

Eine grundlegende Prämisse, auf der Korsgaards Handlungstheorie basiert, ist die empirische Tatsache, dass wir als Personen gleichsam dazu *verdamm*t sind zu handeln. Wir können durch verschiedenste Gründe und Einflüsse in unserem Handeln beschränkt, (fremd-)bestimmt oder gar genötigt sein. Aber selbst eine gewählte, oder erzwungene Form der aktiven oder passiven Handlungsverweigerung wäre an sich auch noch eine Handlung. Insofern ist Handeln ein konstitutives Merkmal personalen Lebens; denn wir können uns dem Handlungszwang nicht verweigern.

Personales Handeln – hierhin liegt der bei Korsgaard stärker in den Mittelpunkt rückende soziale Charakter von Selbstkonstitution – findet innerhalb einer *kulturellen Praxis* statt, d. h. unser Handeln unterliegt normativen Einflüssen, die sich nicht nur auf grundsätzliche moralische Regeln beziehen, sondern uns vor allem auch im alltäglichen Handlungsvollzug durch soziale Heuristiken bestimmen. Korsgaard identifiziert hinter dem Phänomen der Gebundenheit an eine moralische Praxis einen psychologischen Zwang (*psychological force*),<sup>363</sup> dem Personen unterliegen. Hinter diesem Zwang offenbart sich die Quelle von Normativität, die im „[...] human project of self constitution [...]“<sup>364</sup> liegt. Diese Form der von Korsgaard vorgeschlagenen Sichtweise von Selbstkonstitution hat ihren Ursprung in dem psychologischen Mechanismus des *sich Bemühens* um personale Integrität, verstanden als die Auflösung psychologischer Komplexität (*psychic complexity*) in der Person als einheitlichem Akteur (*single unified agent*).<sup>365</sup> Das zentrale Argument von Korsgaard besagt, dass es, um diese Ein-

---

**361** Ebd.: xiii.

**362** Darin drückt sich wiederum eine gedankliche Nähe zu Steinfaths Konzeption aus, der die Beantwortung der praktischen Grundfrage als personenkonstitutives Merkmal auffasst.

**363** Vgl. ebd.: S. 3.

**364** Ebd.: S. 4. Zu Korsgaards Theorie normativer Gründe siehe Korsgaard (1996).

**365** Vgl. Korsgaard (2009): S. 7.



heit der Person zu erlangen, dem Befolgen normativer Standards bedarf, anhand derer personale Integrität und damit Selbstkonstitution überhaupt erst möglich wird. Es ist demnach unerlässlich, moralische Standards zu befolgen, um vor sich und vor anderen diese Einheit der Person zu erlangen; denn erst das Streben nach moralischer Integrität ermöglicht die Konstitution einer menschlichen Person.

Inwieweit dieser Gedanke plausibilisiert werden kann und wie der – zumindest beim ersten Hinsehen – offensichtlich erscheinenden kontraintuitiven Implikation begegnet werden kann, dass Selbstkonstitution dann ja *per se* und intrinsisch etwas Gutes sein müsste und demzufolge nur moralisch gute Personen über eine Selbstkonstitution verfügen, bleibt im Folgenden zu klären.

Korsgaard argumentiert für eine teleologische Struktur von Handlungen, die nach folgendem Schema funktioniert: „I will do act-A in order to promote end-E.“<sup>366</sup> Eine Handlung hat demnach zwei Teile; die *Tat* und das *Ziel*, das um seiner selbst willen verfolgt wird. Den Unterschied zwischen Handlungen und Taten (*actions and acts*) illustriert Korsgaard an zwei Beispielen: ein falsches Versprechen abzugeben oder Selbstmord zu begehen, ohne ein Ziel damit zu verfolgen, sind bloße Taten. Selbstmord zu begehen, *um* Elend zu entgehen, oder ein falsches Versprechen abzugeben, *um* sich zu bereichern sind Handlungen, die ein bestimmtes Ziel verfolgen.<sup>367</sup>

Korsgaard räumt ein, dass es auch Taten gibt, die ohne weitere Verfolgung von Zielen geschehen, gleichsam nur um ihrer selbst willen, aus nicht-instrumentalen Motiven wie Zorn oder Freude. So führt sie als Beispiel an, Tanzen könne eine Tat sein, die man nur aus Freude am Tanzen ausführt und somit um ihrer selbst willen verfolgt. Etwas umständlich konstruiert, ist *Tanzen* dann die Tat und *Tanzen aus Freude am Tanzen* ist die Handlung. Die uns Personen eigentümliche Möglichkeit der Auswahl zwischen verschiedenen Optionen, sieht Korsgaard in der Auswahl zwischen Handlungen (nicht bloß zwischen Taten) begründet; weil sich gerade in dieser Auswahl unser Charakter, unsere intendierten Präferenzen, Wertorientierungen und der gleichen mehr, offenbaren – also der Kern dessen, was unsere praktische Identität konstituiert – und

---

**366** Ebd.: S. 11.

**367** An der Wirksamkeit dieser Beispiele kann man zweifeln: Versprechen abzugeben, oder Selbstmord zu begehen sind m. E. gerade Beispiele für Handlungen, die so gut wie immer Gründen getan werden, oder jedenfalls klare Ziele verfolgen. Es ist nicht überzeugend sich vorzustellen, eine psychisch weitgehend gesunde Person (um diese geht es Korsgaard) beginge Selbstmord einfach nur so, ohne Grund.

nur Handlungen moralischer Wert zukommt.<sup>368</sup> Korsgaard sieht sich von Kant und Aristoteles darin bestätigt, dass ihre Explikation von Handlungen als „[...] acts-for-the-sake-of-ends, [which] are both the objects of choice and the bearers of moral value [...]“<sup>369</sup> eine plausible Grundlage ihrer Handlungstheorie darstellt. Korsgaard rekurriert hier – wie gesagt – auf Kant und Aristoteles, denen sie zuschreibt, Handlungen, in dem von ihr vorgeschlagenen Sinn als etwas verstanden zu haben, das Wert an und für sich hat und es keine gleichsam außerhalb der Handlungen liegenden Gründe gibt, die als deren Ursache fungieren. Trotz der Unterschiede in Kants und Aristoteles' Handlungsbegriff sieht Korsgaard einen Konsens der beiden Theorien darin, dass Handlungen um ihrer selbst willen vollzogen werden, weil ihnen ein moralischer Wert inhärent ist.<sup>370</sup>

In Opposition zur empiristischen und rationalistischen Provenienz, fasst Korsgaard gute Handlungen (auf die es ihr im Zuge der Selbstkonstitution ankommt, wie wir noch sehen werden) als etwas zusammen, deren Teile sich zu einem stimmigen Gesamtbild formen: „For it is not the act, the aim, the time, the place, the manner that makes an action right, but rather that these should all be related to one another in just the right way.“<sup>371</sup>

Korsgaards grundlegende Prämisse ihrer Handlungstheorie besteht – wie sich im weiteren Verlauf der Diskussion noch zeigen wird – in einem konditionalen Verhältnis zwischen Handlungen, Personsein und der Einheit der Person: „[...] action requires agency, and agency requires unity.“<sup>372</sup>

---

**368** Dass Korsgaard tatsächlich der Ansicht ist, bloßen Taten käme kein moralischer Wert zu, ist kaum zu glauben.

**369** Ebd.: S. 12. Meine Einfügung.

**370** Ich kann hier keine Rezeption von Korsgaards Handlungstheorie und den berechtigten Einwänden, die dagegen vorgebracht worden sind, leisten; noch ihre zum Teil eigenwillige Aristoteles- und Kantinterpretation einer kritischen Prüfung unterziehen. Mir geht es hier also nicht um eine kritische Diskussion ihrer gesamten Theorie, sondern ausschließlich um die Offenlegung zentraler Annahmen, auf denen ihrer Theorie der Selbstkonstitution basiert. Aus diesem Grund bleiben meine Ausführungen hier weitgehend deskriptiv, bzw. rekonstruktiv und ihren zentralen Annahmen wird – des Argumentes wegen – zunächst zugestimmt. Ziel dieser Rekonstruktion ist es, herauszupräparieren, wie Korsgaards Idee von Selbstkonstitution für ein lebenspraktisches Kriterium diachroner Personenidentität fruchtbar gemacht werden kann.

**371** Ebd.: S. 17.

**372** Ebd.: S. 45.

### 3.3.2 Praktische Identität

Korsgaards Theorie praktischer Identität liegen zwei Prämissen ihrer Handlungstheorie, bzw. ihrem Verständnis von Persönlichkeit zu Grunde: (1) Handlungen können nur von Personen vollzogen werden. Jede Handlung setzt gleichsam einen Handelnden voraus, dem die Handlung zugeschrieben werden kann. Hierin besteht allerdings keine substanzdualistische Position; Korsgaard ist nicht der Ansicht, der Handelnde sei eine separat existierende Entität bzw. eine immaterielle Substanz. (2) Hinter dem Handelnden verbirgt sich die Einheit der Person als Ganzes; d. h. um eine Handlung als *meine* Handlung auszumachen, muss sie von mir als einheitlicher Person vollzogen worden sein, also kein Produkt äußerer oder innerer Zwänge sein, sondern – mit Steinfath gesprochen – eine *selbstbestimmte* Handlung sein. Bei nicht selbstbestimmten Handlungen wäre es plausibler, von Handlungen, bzw. wie Korsgaard schreibt, von *movements* zu sprechen, die nicht *von mir vollzogen*, oder intendiert sind, sondern die *mir geschehen*. Beispielsweise ist ein Zucken keine Handlung der einheitlichen Person, sondern eine Bewegung eines bestimmten Körperteils der Person, die sich ihrem eigenen, bewussten und intendierten Handeln entzieht. „For a movement to be my action, for it to be expressive of *myself* in the way that an action must be, it must result from my entire nature working as an integrated whole.“<sup>373</sup>

Problematisch an dieser Idee – darauf weist Korsgaard selbst hin – ist der naheliegende Einwand, dass die beschriebene Einheit der Person nicht aus der selbstbestimmten Handlung *resultiert*, sondern diese gleichsam zirkulär *voraussetzt*. Eine psychologische Einheit der Person ist demnach Voraussetzung dafür, dass Handlungen überhaupt einer Person zugeschrieben werden können. Um diesem Einwand zu begegnen, verwendet Korsgaard ein Manöver, das wir in ähnlicher Ausprägung schon von Steinfath kennen: sie argumentiert, dass es kein Selbst, keine Person im metaphysisch relevanten Sinn gibt, die den Handlungsvollzügen und Entscheidungen vorausgeht, sondern, „[our] identity is in a quite literal way *constituted* by [our] choices and actions.“<sup>374</sup>

Gleichsam *en passant* erwähnt Korsgaard ihre Überzeugung – für die ich im ersten Teil dieser Arbeit argumentiert habe – dass die Identität der Person nicht gleichzusetzten ist mit der Identität des menschlichen Körpers, der allerdings das biologische Fundament für jene Identität bildet. Korsgaard spricht davon,

---

373 Ebd.: S. 19.

374 Ebd. Meine Einfügung. Auf diesen Einwand komme ich in Kapitel 3.3.3 noch einmal zu sprechen.

dass die Eigenschaften der Person – im Sinn eines nicht-reduktiven Materialismus – auf den Eigenschaften des Organismus supervenieren. Die vom Organismus zu unterscheidenden Eigenschaften der Person können also mit den Eigenschaften des Organismus zusammengehen, ohne jedoch eine Identität beider Entitäten miteinzuschließen.<sup>375</sup>

Den Unterschied zwischen Personen und anderen Lebewesen, deren Konstitution sich in physischen Merkmalen erschöpft, sieht Korsgaard – ebenso wie Baker und Steinfath (freilich auf im Detail anders ausbuchstabierte Weise) – darin, dass Personen über ein selbstreflexives Bewusstsein verfügen, das ihnen die motivationalen und emotiven Gründe ihres Handelns offenlegt und ihnen somit die Kontrolle ihres eigenen Handelns ermöglicht. In dieser bewussten Steuerung des eigenen Handelns und den daraus resultierenden Handlungsvollzügen mit ihren Folgen in der Welt, sieht Korsgaard den Kern unserer praktischen Identität; die Ursache für die Ausbildung fundamentaler Prädikate, die uns zu denjenigen Personen machen, die wir als je einzelne sind:

When you deliberately decide what sorts of effects you will bring about in the world, you are also deliberately deciding what sort of cause you will be. And that means you are deciding who you are. So we are each faced with the task of constructing a peculiar, individual kind of identity – personal or practical identity – that the other animals lack. It is this sort of identity that makes sense of our practice of holding people responsible of the kinds of personal relationships that depend on that practice.<sup>376</sup>

Korsgaard sieht in der Konstitution der eigenen praktischen Identität demnach eine zu bewältigende (Lebens-)Aufgabe, die uns zur Teilnahme an der sozialen Praxis unseres Lebens qualifiziert. Mittels dieser aktiven Selbstkonstitution können wir – mit Schechtman argumentiert – einen Verbindungsbogen zu den vier elementaren Eigenschaften personaler Existenz, nämlich: moralische Verantwortung, die Sorge um die eigene Zukunft, Kompensation und Überleben,<sup>377</sup> schlagen.

Personen konstituieren sich selbst als die Urheber ihrer Handlungen, indem sie ebendiese Handlungen praktisch deliberierend und evaluierend auswählen und in Konformität mit den verschiedenen Anforderungen sozialer Rollen (die Korsgaard irreführend als *many particular practical identities* bezeichnet)<sup>378</sup> mit

---

<sup>375</sup> Siehe hierzu auch Bakers Idee von Konstitution; obgleich Baker sicherlich nicht von *zwei Entitäten* sprechen würde. Vgl. Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

<sup>376</sup> Ebd.: S. 19 f.

<sup>377</sup> Für eine ausführliche Diskussion der vier elementaren Eigenschaften personaler Existenz, siehe Kapitel 2.2.2 dieser Arbeit.

<sup>378</sup> In meiner Darstellung übersetze ich daher *particular practical identity* mit *sozialer Rolle*.

denjenigen, in der entsprechenden Gesellschaft geltenden, normativen moralischen Standards, zu einer kohärenten Einheit zusammenfügen.<sup>379</sup> Um die irreführende Terminologie Korsgaards zu vermeiden, schlage ich vor, die Summe der sozialen Rollen und die damit verbundenen Rollenerwartungen, als das *Selbstbild*<sup>380</sup> einer Person zu bezeichnen. Diesem Selbstbild wird die Person dann gerecht, wenn sie die verschiedenen, möglicherweise dissonanten Rollenerwartungen zu einer kohärenten Einheit zusammenfügt. In der Summe dieser Rollenerwartungen, also dem Selbstbild, manifestieren sich die für uns als je einzelne Personen konstitutiven Motive und Gründe, nach denen wir handeln und die so unsere Selbstkonstitution bestimmen. Gelungene Kohärenz bewirkt – aus der Perspektive der Anderen – ein Verhalten, das authentisch erscheint.

Die meisten dieser sozialen Rollen, die eine Person innehat, sind allerdings kontingente Bestandteile unseres Lebens und somit in gewisser Ausprägung external akquirierte Faktoren, die wir nur in geringem Maße beeinflussen können. Zu unterscheiden sind derlei drei: (1) soziale Rollen, in die wir hineingeboren werden; etwa die Kinder unserer Eltern zu sein, niederländischer Staatsbürger zu sein und dergleichen mehr. (2) soziale Rollen, die wir aus rationalen Gründen auswählen; wie etwa einen bestimmten Beruf zu ergreifen, den wir für erstrebenswert halten und der zu unseren je besonderen Fähigkeiten und Fertigkeiten passt. Allerdings sind auch solche, aus scheinbar rationalen Gründen gewählte, Rollen in dem Sinn kontingent, als dass sie abhängig von der gesellschaftlichen Situation und dem Milieu sind, in das wir hineingeboren wurden. Den Wunsch, Ärztin zu werden, kann ein Mädchen in den indischen Slums genauso rational für erstrebenswert halten und daher hegen, wie ein Mädchen aus der oberen Mittelschicht in Deutschland; nur wird letzteres eine sehr viel größere Chance haben diesen Wunsch tatsächlich zu verwirklichen. (3) Viele der sozialen Rollen, die wir innehaben, wählen wir mehr oder weniger zufällig und aus höchstens marginal rationalen Gründen; wie etwa ein bestimmtes Hobby zu ergreifen (es hätte aber auch genauso gut ein anderes Hobby sein

---

**379** Zu einer Antwort auf die sich aufdrängende Frage danach, wie sich eine Person selbst konstituieren kann, wenn sie nicht schon zuvor als konstituierende Ursache existiert, komme ich in Kapitel 3.3.3 zu sprechen. Zunächst gilt es, Korsgaards Darstellung praktischer Identität weiter zu konkretisieren.

**380** Mit dem Ausdruck Selbstbild soll nicht verkannt werden, dass die Rollenerwartungen einer Person zu einem wesentlichen Teil fremdbestimmt sind; d. h. ein Großteil unseres Selbstbildes fremdbestimmt ist, was es aber dennoch nicht weniger zu einem Bild unseres Selbst macht.

können) und auch das ist wiederum von der kulturellen Praxis und insbesondere von der Peergroup in der wir leben, abhängig.<sup>381</sup>

In dem Prozess, sich an diese kontingenten, freiwillig oder zufällig gewählten, sozialen Rollen gebunden zu fühlen und sie somit zu einem wesentlichen Teil der Selbstkonstitution zu machen, sieht Korsgaard die Entscheidung, die wir als Personen zu treffen haben. In diesem Sinn ist es unerheblich, ob die unser Selbstbild bestimmenden Rollen kontingent entstanden sind oder aufgrund rationaler Entscheidungen gewählt wurden. Worauf es bei einem guten Leben ankommt, ist, dass wir ebendiese soziale Rollen aus eigener Überzeugung annehmen und sie gleichsam verbindlich in unser Leben integrieren und uns mit ihnen *identifizieren*.<sup>382</sup>

[...] you can wholeheartedly endorse even the most arbitrary form of identification, treating its reasons and obligations as inviolable laws. Making the contingent necessary is one of the tasks of human life and the ability to do it is arguably a mark of a good human being.<sup>383</sup>

Dahinter steht einmal mehr die personale Fähigkeit zur Ausbildung höherstufiger Willensentscheidungen, die wir schon bei Steinfath und Frankfurt gesehen haben. Es genügt nicht, bestimmte Rollenerwartungen einfach zu erfüllen; um sie zu einem stimmigen Selbstbild zu formen, muss die Person es auch wollen, es gleichsam *gutheißen*, diese Erwartungen zu erfüllen und sich ihnen in der Weise verschreiben, als wäre ihre Befolgung eine unantastbare Notwendigkeit. Bei der Frage danach, aus welchem Grund Personen sich selbst einer derartigen Einschränkung ihrer Handlungs- und damit Lebensoptionen unterwerfen sollen, greift Korsgaard auf die zuvor etablierte These zurück, dass wir als in der Welt lebende Personen zum Handeln verdammt sind.<sup>384</sup> Um unserem Leben Sinn und Bedeutung zu geben, benötigen wir daher Gründe, aus und nach denen wir handeln. Diese Gründe sind an die uns (selbst) auferlegten, kontingenten Rollenerwartungen geknüpft, die uns zu denjenigen Personen machen, die wir als je einzelne sind. Mit der freiwilligen Entscheidung, gemäß dieser Erwartungen handeln zu wollen, sie zu unserem Selbstbild zu formen, konstituieren wir unsere praktische Identität. Korsgaard geht noch einen Schritt

---

**381** Vgl. Korsgaard (2009): S. 23.

**382** Hierhin zeigt sich die schon bei Steinfath thematisierte Notwendigkeit des Commitments.

**383** Ebd.

**384** Korsgaard geht an diesem Punkt einen etwas anderen Weg als Steinfath, der konstatiert, dass im selbstbestimmten Einschränken der eigenen Handlungsoptionen eine Notwendigkeit der praktischen Lebensführung besteht, deren Nichtbefolgen uns in unseren praktischen Handlungsvollzügen lähmen würde. Siehe hierzu Kapitel 3.2.2 dieser Arbeit.

weiter, indem sie sagt, dass wir zwar diejenigen Erwartungen, denen wir folgen freiwillig auswählen, dass wir aber dem Befolgen von Rollenerwartungen *an sich* nicht erfolgreich ausweichen können, wir also gar nicht umhin können, uns selbst zu konstituieren: „Carving out a personal identity for which we are responsible is one of the *inescapable* tasks of human life.“<sup>385</sup> Mit *nicht erfolgreich ausweichen können* meine ich, dass wir nur dann Teilnehmer an unserer kulturellen Praxis sein können, wenn wir fundamentale Wertorientierungen und das Anerkennen normativer Standards, zu denen auch das Befolgen von denen uns zugeschriebenen Rollenerwartungen und damit die *Ausrechenbarkeit* unseres Handelns gehört, mit der relevanten Bezugsgruppe teilen. Genau darin besteht – nach Korsgaard – die Möglichkeit, seine eigene praktische Identität *wertzuschätzen* und damit dem eigenen Leben Sinn und Bedeutung zu verleihen; und zwar dadurch, dass wir die Gründe und die sozialen Erwartungen, die unser Handeln motivieren, internalisieren und befürworten. Wir sind es sozusagen unserer humanistischen Natur schuldig, dass wir – trotz des Erkennens der Kontingenz der eigenen praktischen Identität – uns dennoch mit Hingabe (Commitment) dieser praktischen Identität widmen. Diese Sichtweise hebt die romantische Vorstellung davon auf, in unserer praktischen Identität drücke sich vor allem unsere, gleichsam *angeborene Individualität* und Besonderheit aus, die im narzisstischen Streben nach Außergewöhnlichkeit in unterschiedlichen Maß wohl Teil jeder Person ist. Ohne hier in die Diskussion um *nature or nurture*<sup>386</sup> einsteigen zu können, sei angemerkt, dass wohl zumindest der Großteil dessen, was unsere praktische Identität bestimmt, von kontingenten sozialen Determinanten abhängt und sich somit unsere Individualität vor allem in der Art und Weise, *wie* wir als je einzelne Personen diese kontingenten Determinanten zu einem Selbstbild formen, ausdrückt.

---

**385** Korsgaard (2009): S. 24. Meine Hervorhebung. Korsgaard verwendet die Begriffe *personal identity* und (*particular*) *practical identity* weitgehend synonym, worin die Gefahr einer terminologischen Unschärfe besteht, die ich dadurch zu vermeiden versuche, dass ich zwischen praktischer Identität (Zusammenfügen der Rollenerwartungen zu einem kohärenten Selbstbild) und dem Selbstbild (Summe der Rollenerwartungen), als Teil der praktischen Identität unterscheidet. Den Begriff personale Identität, bzw. Personenidentität reserviere ich für mein synthetisches Kriterium, dem eine diachrone Dimension in Form von psychologischer Kontinuität und Narrativität hinzugefügt wird.

**386** Für eine soziobiologische Diskussion dieses Themas siehe Voland (2007).

### 3.3.3 Personale Integrität als rationales und gerechtes Handeln

Personen sind in Korsgaards traditionellem, an Kant orientiertem Verständnis in erster Linie rationale Akteure, die sich selbst durch ihre reflektierten Handlungen – Handlungen aus Grundsätzen – konstituieren.<sup>387</sup> In einem nächsten Schritt wirbt Korsgaard dafür, dass der Wert von Handlungen daran zu bemessen sei, wie gut diese die Funktion der Selbstkonstitution erfüllen. Gute Handlungen erfüllen demnach einen doppelten Zweck; sie entspringen der Integrität der handelnden Person und zugleich gewährleisten sie ebendiese Integrität: „[a good action is an action that] both achieves and springs from the integrity of the person.“<sup>388</sup>

In 3.3.1 hatte ich herausgestellt, dass Handlungen eine handelnde Person voraussetzen. Auf Grundlage dieser These, und in Verbindung mit der Integrität stiftenden Funktion von Handlungen, argumentiert Korsgaard für einen graduellen Handlungsbegriff: eine Handlung, die die Funktion der Selbstkonstitution nur defizitär erfüllt, ist in ihrem Verständnis auch nur defizitär, bzw. zu einem geringeren Grad überhaupt eine Handlung.<sup>389</sup> Um eine integre, einheitliche Person zu sein, ist es erforderlich, sich durch Handlungen zu konstituieren, die zu einem möglichst hohen Grad mit den kulturell präformierten Erwartungen des Selbstbildes kompatibel sind. Hierhin wird noch einmal die Rationalität sichtbar, die Korsgaard als *das* personenkonstitutive Merkmal ausmacht, denn um stets (oder zumindest möglichst oft) im Einklang mit den Erwartungen des Selbstbildes zu handeln, ist es notwendig, Bedürfnisse erster Ordnung, die diesem Bild zuwiderlaufen, fortwährend der kritischen, rationalen Prüfung Bedürfnisse zweiter Ordnung zu unterziehen und – sofern erforderlich – korrektiv einzugreifen. Das Prinzip praktischer Vernunft dient demnach dazu, die Person zu *vereinheitlichen*. Gute, integre Handlungen zu vollziehen, erkennt Korsgaard daher nicht als Ziel, das eine gute Person bestimmt, sondern als notwendige Bedingung dafür, überhaupt eine suffiziente, einheitliche Person sein zu können.

Das zuvor erwähnte Problem der zirkulären Voraussetzung eines Selbst als konstituierende Ursache für die Bedingung der Möglichkeit zur Selbstkonstitution nennt Korsgaard das *paradox of self-constitution*.<sup>390</sup> Auf den ersten Blick

---

**387** Dass sich unsere Personalität nicht in Rationalität erschöpft, haben wir bei Steinfath gesehen und ist zudem auch Konsens gegenwärtiger entwicklungspsychologischer Forschung.

**388** Korsgaard (2009): S. 25. Meine Einfügung.

**389** Man rufe sich hier den von Korsgaard vorgeschlagenen Unterschied zwischen Handlungen und Taten (*actions and acts*) in Erinnerung.

**390** Ebd.: S. 35 ff. und S. 41 ff.



besteht in der Idee der Selbstkonstitution sogar ein doppeltes Paradoxon; zum einen die erwähnte Fragwürdigkeit der logischen Möglichkeit von Selbstkonstitution ohne zirkuläre Voraussetzung eines Selbst, und zum anderen die Frage der Notwendigkeit einer solchen Selbstkonstitution in Anbetracht eines bereits vorhandenen Selbst.<sup>391</sup> Wieso sollte es nötig sein, sich selbst zu konstituieren, wenn das Selbst als konstituierende Ursache bereits vorhanden ist?

Korsgaard greift zur Begegnung dieses Paradoxons einmal mehr auf eine bis heute gültige Idee von Aristoteles zurück, nach der *das* Charakteristikum von lebenden Wesen ihre fortwährende Aktivität der Selbstkonstitution ist, d. h.: „[...] a living thing is a thing that is constantly making itself into itself.“<sup>392</sup> Trotz vorhergehender Ankündigung und der Betitelung eines eigenen Kapitels, bleiben die Antworten, die Korsgaard auf das Selbstkonstitutions-Paradoxon gibt, recht vage und thetisch. Korsgaard konstatiert, dass ein wesentliches Merkmal des Personseins eben darin besteht, dass wir uns andauernd in einer Aktivität der Selbstkonstitution befinden und uns so gleichsam selbst zu rationalen Personen machen. Wir machen uns also unter Verwendung unserer personalen Fähigkeiten zu Personen. Eine intrinsische Beschaffenheit von Personen besteht in ihrer fortdauernden Selbstkonstitution. Viel mehr als eine tautologisch anmutende, begriffliche Umschreibung derjenigen Ingredienzien, die Korsgaard für den Personenstatus für konstitutiv hält, leisten diese Bemerkungen allerdings nicht. Das mag der unvermeidlichen terminologischen Ungenauigkeit geschuldet sein, mit der Korsgaard den Begriff *self* verwendet. Freilich meinen wir mit dem Selbst des praktischen Überlegens, dass unsere Handlungen und Wertorientierungen bestimmt, etwas anderes, als mit dem (metaphysischen) Begriff des Selbst, der (nicht-reduktionistische Auffassungen beiseitegelassen) wohl in der Summe praktischer Überlegungen und dem kohärenten Zusammenfügen dieser Teile zur Einheit der Person besteht. Insofern ist Korsgaard in ihrer Ansicht darin zu folgen, dass in der Selbstkonstitution in der Tat keine Paradoxie besteht, aber nicht weil Selbstkonstitution ein sich selbst reproduzierendes Phänomen ist, sondern weil – wie Steinfath erklärt – zwischen zwei Dimensionen vom Selbst als dem Konstituierenden und dem Konstituierten zu unterscheiden ist. Das konstituierte Selbst ist in Korsgaards Terminologie unsere praktische Identität.

---

**391** Steinfath begegnet dem Problem auf andere Weise. Er unterscheidet zwischen dem Selbst als das *Konstituierte* (um dessen Aufschlüsselung es ihm geht) und dem ontologischen Selbst, als das *Konstituierende*, dessen metaphysische Beschaffenheit er bewusst offenlässt. Vgl. Steinfath (2001): S. 394.

**392** Korsgaard (2009): S. 41 f.

Um die Funktion von guten Handlungen in Korsgaards Theorie der Selbstkonstitution besser verstehen zu können, ist es erforderlich, sich vor Augen zu führen, auf welchen Prinzipien Handlungen beruhen und wie diese Prinzipien mit Korsgaards Idee der Selbstkonstitution verwoben sind.

[An] action is determining yourself to be the cause of some end. The hypothetical imperative binds you because *what* you are determining yourself *to be* when you act is the *cause* of some end. The categorical imperative binds you because *what* you are determining to be *the cause of* some end is *yourself*. In fact, the two things are so closely bound together that they seem to be inseparable, for nothing counts as trying to realize some end that is not also trying to determine *yourself* to realize that end, and nothing counts as determining yourself to realize the end that is not also trying to determine your own *causality*.<sup>393</sup>

Korsgaards Kant Interpretation des hypothetischen und kategorischen Imperativs läuft demnach auf den Schluss hinaus, dass unsere praktische Vernunft unsere Handlungen unlöslich mit unserem Selbst als Ursache und Wirkung ebendieser Handlungen verbindet und in dieser Verbindung unsere personale Einheit besteht. Auf ihre zuvor etablierte Unterscheidung zwischen Taten und Handlungen zurückgreifend, merkt Korsgaard an, dass unsere Entscheidung für oder gegen bestimmte Handlungen ausschließlich auf dem kategorischen Imperativ basiert, weil der hypothetische Imperativ sich lediglich auf die Verbindung von Tat und Ziel der Tat bezieht und nicht darauf, ob die Tat um ein bestimmtes Ziel zu erreichen, *um ihrer selbst willen* eine gute, erstrebenswerte Handlung darstellt.

Die Pointe auf die Korsgaards Argumentation hinauslaufen soll, ist – wie zuvor angedeutet – ihre Absicht zu zeigen, dass Handlungen die Funktion der Selbstkonstitution haben; und dass nur moralisch gute Handlungen diese Funktion adäquat erfüllen können. Dazu erscheint es notwendig, festzustellen, was eine erfolgreich handelnde Person auszeichnet. Korsgaard nennt hierfür zwei wesentliche Merkmale: *Wirksamkeit* und *Autonomie* (*efficacy* and *autonomy*) des eigenen Handelns. Diese zwei Merkmale erfolgreichen personalen Handelns bringt Korsgaard mit den beiden kantischen Imperativen zusammen und bestimmt so die normative Ursache guten Handelns.

Eine Person handelt dann *wirksam*, wenn ihre Handlungen diejenigen Intentionen ausdrücken, die die Person mit der Handlung auszudrücken beabsichtigt. Ich gebe ein Versprechen (was – wie wir von Searles und Austins Sprechakttheorie wissen – eine Handlung darstellt)<sup>394</sup> beispielsweise mit der Absicht, mein Einstehen für eine Vereinbarung zu versichern. Diese Handlung

<sup>393</sup> Ebd.: S. 81. Hervorhebungen im Original; meine Einfügung.

<sup>394</sup> Siehe hierzu: Searle (1969) und Austin (1962).

ist nur dann wirksam, wenn sie beim Empfänger entsprechend aufgenommen wird; ich mein Anliegen also glaubhaft versichern kann. Dies gilt auch dann, wenn wir im trivialen Sinn Handlungen vollziehen, die einen Selbstzweck erfüllen. Handlungen also, die kein bestimmtes Ziel verfolgen, aber dennoch dem Wirksamkeitsprinzip unterliegen, weil sie als Handlungen *scheitern* können. Korsgaard illustriert diese These abermals mit dem Beispiel des Tanzens für eine Handlung, die um ihrer selbst willen vollzogen wird und dennoch dem Prinzip der Wirksamkeit unterworfen ist, weil sie als Handlung scheitern kann, z. B. wenn die tanzende Person stürzt.

Wenn wir handeln, und zwar auch dann, wenn wir Dinge um ihrer selbst willen tun, dann folgen wir – so Korsgaard – diesem normativen Prinzip der Wirksamkeit. Wir versuchen, die mit den Handlungen verbundenen Absichten so auszudrücken, dass sie verständlich und plausibel in der Welt wirken; sie gleichsam unser Wollen erklären. Wirksames Handeln sieht Korsgaard daher als ein, dem hypothetischen Imperativ folgendes, intentionales Handeln.

Eine Person handelt *autonom*, wenn ihr Handeln selbstbestimmt ist; d. h. wenn ihr Handeln nicht von äußeren Zwängen geleitet ist, sondern den internalisierten, normativen Forderungen des kategorischen Imperativs folgt. Autonom sind Personen deshalb, weil sie die Prinzipien ihres Willens und sodann auch ihres Handelns selbst wählen; d. h. „[...] to be autonomous or self-determined is to *choose* the principles that are definitive of your will.“<sup>395</sup>

Wiederum auf Kant rekurrierend fügt Korsgaard hinzu, dass hinter Handlungen das Zusammenspiel zweier Faktoren steht: (1) eine *Triebfeder*,<sup>396</sup> als eine motivationale Perzeption eines Objektes (was psychologische Objekte, soziale Gegebenheiten usw. miteinschließt), die dieses Objekt entweder als begehrenswert, oder als zu vermeidend erscheinend lässt. (2) ein *Prinzip*, das vorgibt, was in Anbetracht der motivationalen Perzeption zu tun angemessen ist. Beispielhaft führt Korsgaard Menschen an, deren Prinzip es ist, notleidenden Menschen zu helfen; damit wird das Notleiden anderer Menschen zur Triebfeder des eigenen Handelns.<sup>397</sup> Uns als Personen ist es genuin gegeben, diese handlungsleitenden Prinzipien selbst wählen zu können. Diese Fähigkeit der selbstreflexiven Bewertung der eigenen handlungsleitenden Prinzipien ist – so Korsgaard – der entscheidende Unterschied eines rudimentären Selbstbewusstseins, das sie in der Tierwelt verortet, von einem personalen Selbstbewusstsein:

---

**395** Korsgaard (2009): S. 108. Hervorhebung im Original.

**396** Was Handlungen letztlich wirklich motiviert, räumt Kant ein, kann niemand mit völliger Sicherheit erkennen.

**397** Vgl. ebd.: S. 110.

We are aware, not only *that* we desire or fear certain things, but also that we are inclined to act in certain ways on the *basis* of these desires or fears. We are conscious of the potential grounds of our actions, the principles on which our actions are based, *as potential grounds*.<sup>398</sup>

Aus diesem Selbstbewusstsein der eigenen handlungsleitenden Prinzipien leitet Korsgaard unsere (moralische) Entscheidungsfähigkeit ab. Wir sind in Situationen, in denen wir erkennen, dass unseren Prinzipien (oder potentiellen Gründen) gemäß Handlung *x* zum Zweck *y* geboten wäre; nun stehen wir allerdings vor der Frage: *wollen* wir überhaupt in der gebotenen Weise handeln? In dieser Weise befreien Personen sich selbst davon primär instinktgeleitet zu handeln. Sie handeln aufgrund ihrer Reflektiertheit (*reflective distance*)<sup>399</sup> der eigenen motivationalen Prozesse nunmehr rational, bzw. vernünftig.

It is within the space of reflective distance that the question whether our incentives give us reasons arises. In order to answer that question, we need principles, which determine what we are to count as reasons. Our rational principles then replace our instincts – they will tell us what is an appropriate response to what, what makes what worth doing, what the situation calls for. And so it is in the space of reflective distance, in the internal world created by self-consciousness, that reason is born.<sup>400</sup>

Praktische Vernunft unterscheidet sich von Intelligenz also darin, dass sie gleichsam *einwärts* blickt; d. h., während Intelligenz die Welt von einem quasi objektiven Standpunkt aus betrachtet und die ihr inhärenten Probleme zu lösen versucht, können Personen durch ihre praktische Vernunft, ihre Reflektiertheit, normative Probleme erkennen und entscheiden, welche Handlungen es aus der je individuellen Perspektive Wert sind, um ihrer selbst willen vollzogen zu werden. Intelligenz liefert neue *Möglichkeiten*, wohingegen praktische Vernunft (dessen Ursache in unserem selbstreflexiven Bewusstsein liegt) neue *Ziele* offenlegt.<sup>401</sup>

*Personale Integrität* ist laut Korsgaard zum einen abhängig von unserem selbstreflexiven Bewusstsein, durch das wir überhaupt erst die Möglichkeit bekommen, zu erkennen, dass unsere psychologische Komplexität (*psychic complexity*) die Notwendigkeit aufwirft, uns als Personen zu *vereinheitlichen*. D.

---

**398** Ebd.: S. 115. Hervorhebung im Original.

**399** Natürlich ist die Idee der reflektierten Selbstbewertung keineswegs neu. Wie wir bei Steinfath, Frankfurt, Bieri und den allermeisten Philosophen, die darüber nachdenken, was uns als Personen konstituiert, sehen können, wird dieser Eigenschaft *in toto* entscheidende Bedeutung beigemessen.

**400** Ebd.: S. 116.

**401** Vgl. ebd.: S. 117.

h. die Einheit der Person zu erreichen, indem wir diese psychologische Komplexität von einem natürlichen Zustand in eine geordnete Reflektiertheit gleichsam *transformieren*. Und zum anderen erfordert personale Integrität praktische Deliberationen, durch die wir entscheiden, wie wir als einheitliche Person handeln wollen und letztlich, wie wir uns selbst konstituieren.

These conditions – the need to work at being unified and the need for practical deliberation – are brought about together. And this means that the function of deliberation is not merely to determine how you will act, but also to unify you.<sup>402</sup>

Korsgaard sieht demnach in praktischen Deliberationen, vor allem dann, wenn wir mittels dieser Deliberationen zwischen sich ausschließenden Handlungsoptionen wählen (müssen), eine Form der Vereinheitlichung (*reunification, reconstruction*) unseres Selbst.<sup>403</sup> Die verschiedenen Handlungsmotivationen werden abgewägt und durch praktische Deliberationen, die auf praktischer Vernunft basieren, bestimmen wir durch ebendiese Entscheidungen, wer wir *sein wollen*. Wie wir als je einzelne Personen leben wollen.

In dieser Beschreibung wird deutlich, warum wir uns als Personen, die ihre praktische Identität selbst konstituieren, wechselseitig für verantwortlich für unsere Handlungen halten; eben weil wir sie selbstbestimmt wählen.

**In Summe** lässt sich bis hierher festhalten, dass eine Handlung in Korsgaards Sinn dann als eine gute Handlung anzusehen ist, wenn sie ihren Zweck der Selbstkonstitution erfüllt; diesen kann sie jedoch nur dann erfüllen, wenn sie sowohl der Forderung nach Wirksamkeit, als auch der Forderung nach Autonomie gerecht wird. Autonomie legt den Fokus auf die Mechanismen der Ursächlichkeit von Handlungen in der Person selbst und Wirksamkeit legt den Fokus auf die Konsequenzen der Handlungen in der Welt, in der sie wirken.

Korsgaard versucht nun, eine unauflösliche Verbindung zwischen Handlungen und der Selbstkonstitution der handelnden Person herzustellen, indem

---

<sup>402</sup> Ebd.: S. 125.

<sup>403</sup> Korsgaard spricht – in Anlehnung an Aristoteles' Seelenlehre in *de anima* – davon, dass wir durch praktische Deliberationen die *Teile unserer Seele*, zu einem einheitlichen Ganzen zusammenbringen. Siehe hierzu: ebd.: S. 117 ff. Ich übernehme diese Terminologie nicht, um zu vermeiden, dass mit dem Gebrauch des Ausdruckes Seele eine oft implizit einhergehende Annahme einer immateriellen Substanz postuliert wird. Auch wenn weder Aristoteles' teleologische Auffassung von Seele, noch Korsgaards Vorschlag eine solche immaterielle Substanz impliziert, so ist der Begriff doch in diese Richtung eingefärbt. In der zeitgenössischen analytischen Philosophie wird diese Auffassung nicht nur als fragwürdig erachtet, sondern auch für entbehrlich gehalten, um eine Theorie der Selbstkonstitution zu entwickeln.

sie – gleichsam das Pferd von hinten aufzäumend – postuliert, dass eine unwirksame Handlung im eigentlichen Sinn nicht nur als bloße Handlung scheitert, sondern dass die dahinterstehende Person als Autor dieser Handlung scheitert.<sup>404</sup>

If your action is unsuccessful and you do not bring about the state of affairs that you intended, it is not (or not just) the action that is ineffective. It is *you* that is ineffective. It is not as if you were effective in producing the action, but then the action, once out there on its own, failed, like a defective machine you invented and then let loose in the world. The action is not your product: it was *you* that failed.<sup>405</sup>

Korsgaard geht diesen Weg, aufzuzeigen, wie defizitäre Handlungen die Selbstkonstitution der handelnden Person in Schiefelage bringen können freilich vor allem, um ihre beabsichtigte Konklusion der umgekehrten Art, nämlich, dass nur gute Handlungen die Selbstkonstitution bestimmen, stark zu machen. Dazu versucht Korsgaard, den Punkt von der Untrennbarkeit zwischen Handlungen und Personen weiter zu befestigen. Handlungen sind demnach nicht einfach nur ein Produkt der handelnden Person, sondern die Person identifiziert sich (man möchte hinzufügen: in wohl deutlich unterschiedlich starkem Ausmaß) mit ihren Handlungen. Diese Identifikation mit unseren Handlungen rührt – laut Korsgaards Aristoteles Interpretation – daher, dass wir ihre Wirksamkeit in der Welt deswegen so sehr schätzen, weil wir uns selbst in den Wirkungsweisen der Handlungen *verwirklicht* sehen: „[...] we see ourselves realized and completed in them.“<sup>406</sup>

Korsgaard verkennt nicht, dass die Wirkungsweise unserer Handlungen in der Welt natürlich in hohem Maße von Faktoren abhängen, die wir selbst als Urheber der Handlungen, gleichsam als Autor der Botschaften, die wir mit den Handlungen senden wollen, nicht beeinflussen können. Es ist also bei weitem nicht nur unser Wille, der die Handlungen zu dem macht, was sie in der Welt sind, sondern vor allem auch „[...] the forces of nature and the actions of other people.“<sup>407</sup> Zu einer Handlung gehört nicht nur ein Sender, sondern auch ein

---

**404** Ein sportlicher Misserfolg trifft – besonders nach hartem Training – die Person u. U. tief. Der – durch Doping – unverdiente Erfolg kann, so lange der Betrug unentdeckt bleibt, zum Ruhm der Person beitragen. Ein medial breit diskutierter Vorfall ist der Dopingskandal um den Radsportler Lance Armstrong. Es stellt sich die Frage: ist Lance Armstrong nicht nur als Sportler disqualifiziert, nachdem er die Doping-Betrügerei öffentlich zugeben musste, sondern auch als Person gescheitert?

**405** Ebd.: S. 83.

**406** Ebd.: S. 85.

**407** Ebd.: S. 86.

Empfänger, der die Handlung evaluiert und interpretiert. Insofern haben Handlungen keine objektive Beschaffenheit, sondern entfalten ihren Wert erst vollständig in der Reziprozität der beteiligten Akteure. Aus dieser Beobachtung schließt Korsgaard, dass Personen eine Art *Grundvertrauen* darin aufbauen müssen, dass ihre Handlungen in der Welt in der von ihr intendierten Weise aufgenommen werden (*attitude of trust towards the world*).

Nun ist Korsgaard daran gelegen, ihre Theorie der Selbstkonstitution an gutes Handeln zu binden. Dafür reicht es jedoch nicht aus, festzustellen, dass gute Handlungen intentionale Taten sind, die durch unsere Perzeptionen von der Welt ausgelöst werden und von einem reflektiven Prozess praktischer Vernunft geleitet sind. Zentral für die Verknüpfung von Handlungen und Personen scheint der Umstand zu sein, dass Personen für ihre Handlungen moralisch verantwortlich sind. Üblicherweise werden wir deswegen für unsere Handlungen moralisch verantwortlich gemacht, weil wir als deren Ursache gesehen werden. Korsgaard ist gleichwohl der Ansicht, dass diese Beschreibung die Lage genau falschherum wiedergibt:

The intimate connection between person and action does not rest in the fact that action is caused by the most essential part of the person, but rather in the fact that the most essential part of the person is constituted by her action.<sup>408</sup>

Was Korsgaard im Sinn hat, wenn sie von *most essential part of the person* spricht dürfte klar sein: das Selbst, unser psychologisches Innenleben.<sup>409</sup>

In einem weiteren Schritt interpretiert Korsgaard das für gute Handlungen konstitutive Prinzip des kategorischen Imperatives im Sinn der antiken griechischen Philosophie und fügt ein weiteres Prinzip hinzu: das *platonische Prinzip der Gerechtigkeit*.

Die platonische Idee der Funktion von Gerechtigkeit im Staat aus der *Politeia* besagt, – grob gesprochen, vereinfacht und Korsgaards Interpretation weitgehend folgend – dass ein Staat nur dann gerecht ist, wenn seine interne Struktur gerecht ist. D. h. wenn das Zusammenspiel der Teile des Staates (Regenten, Bürger, Soldaten usw.) den Staat zu einer Einheit formt und es ihm so ermöglicht, als kohärentes Ganzes zu funktionieren. Dieses Zusammenspiel funktioniert aber nur dann, wenn die verschiedenen Personen und Institutionen ihre je individuellen Aufgaben richtig erfüllen und aufeinander ausgleichend einwirken.

---

**408** Ebd.: S. 100.

**409** Auf den Begriff der Seele wird – aus genannten Gründen – verzichtet.

Analog dazu ist ein Mensch laut Platon dann gerecht, wenn die drei Teile seines Selbst (Platon spricht von den Teilen der Seele): das vernünftige, rationale Selbst (*logistikón*), das muthafte Selbst (*thymoeides*) und das begehrenden Selbst (*epithymetikón*) als balancierende Einheit zusammenspielen.<sup>410</sup> Platon schreibt:

In Wahrheit aber war die Gerechtigkeit zwar, wie es scheint, etwas von der Art, jedoch nicht in Bezug auf das äußere Tun seiner Bestandteile, sondern in Bezug auf das wahrhaft innerliche, an sich selbst und dem Seinigen, indem einer keinem Teile seines Inneren gestattet, das Fremde zu tun, noch den Seelenteilen erlaubt, unter einander zwecklose Geschäftigkeit zu treiben, vielmehr in der Tat sein Haus wohl bestellt und die Herrschaft über sich selbst gewonnen und sich in Ordnung gebracht hat und sein eigener Freund geworden ist und jene drei in vollständigen Einklang gebracht hat, gleichsam die drei Hauptsaiten eines Instrumentes, den Grundton, die Terz und die Quinte, und die andern, die etwa noch dazwischen liegen, diese alle unter einander verknüpft hat und *vollständig Einer geworden ist aus Vielen*, besonnen und rein gestimmt, und *alsdann nunmehr in solcher Weise handelt*, falls er handelt entweder in Bezug auf Erwerb von Besitztümern oder die Pflege des Leibes oder auch in einer Angelegenheit des Staates oder des persönlichen Verkehrs, *indem er in allen diesen Verhältnissen als gerechte und schöne Handlung diejenige betrachtet und bezeichnet, welche diesen Zustand bewahrt und mitbewirkt*, und als Weisheit die Wissenschaft, die dieses Handeln leitet, und als ungerecht ein Handeln, das im einzelnen Falle jenen stört, und als Torheit die Meinung, die ihrerseits dieses Handeln leitet.<sup>411</sup>

Unter Rekurs auf dieses platonische Diktum von der balancierenden Einheit der Person, versucht Korsgaard den Bogen zu Handlungen zu schlagen, die nur dann ihre Funktion der Selbstkonstitution erfüllen, wenn ihre Teile richtig zusammenspielen und die Person so als *vollständig Einer* handelt.<sup>412</sup>

Die Integrität einer Person, ihre Einheit, wird dadurch bestimmt – so Korsgaard –, dass die Handlungen der Person sowohl dem kategorischen Imperativ, als auch dem platonischen Prinzip der Gerechtigkeit folgen.

Was aber passiert, wenn dies nicht der Fall ist? Platons Prinzip der Gerechtigkeit zufolge, sind schlechte Handlungen im eigentlichen Sinn nicht möglich, denn sobald eine Person nicht mehr aufgrund der balancierenden Einheit der drei Kräfte in ihr handelt, so handelt sie nicht mehr als einheitliche Person und infolgedessen sind ihre Handlungen nur noch bloße Taten, die die widerstrei-

---

<sup>410</sup> Vgl. ebd.: S. 152.

<sup>411</sup> Platon, *Politeia* 443c-444a. Meine Hervorhebung.

<sup>412</sup> Platon betont – anders als Kant – den inneren Zusammenhang von Ethik (als Lehre vom guten Leben) und Ästhetik (als Lehre vom Grundverlangen des Wohlgefallens am Schönen). In diesem Sinn ist wohl der Hinweis auf das – nach mathematischen Regeln gut und richtig gestimmte – Saiteninstrument, das eine harmonische Musik erklingen lassen kann, gemeint.



tenden Kräfte in ihr hervorrufen. Analog dazu sind Handlungen, die dem kategorischen Imperativ nicht folgen, defizitäre Handlungen. „An unjust or unlawful action therefore fails to unify its agent, and so fails to render him the autonomous and efficacious author of what he does.“<sup>413</sup> Der Kern des Argumentes liegt darin, dass Korsgaard auf die Konklusion hinaus will, dass schlechte, defizitäre Handlungen bloße Taten sind, die nicht dem selbstreflexiven Wollen der Person entspringen, sodann also nicht ihre Einheit ausdrücken und in diesem Sinn nicht eigentlich *ihre eigenen* Handlungen als einheitliche Person sind.<sup>414</sup>

In einem nächsten Schritt wird schließlich die Verbindung, die Korsgaard zwischen *moralisch guten Handlungen* und Selbstkonstitution sieht, deutlich. Korsgaard beruft sich einmal mehr auf Kant und Platon, denen sie zuschreibt, dass die Prinzipien des kategorischen Imperativs und die Prinzipien der Gerechtigkeit zugleich im metaphysischen Sinn für die Einheit der Person, und auch im moralischen Sinn für das Gute (*goodness*) der Person konstitutiv sind.<sup>415</sup> Die volitionale Einheit der Person lässt deren Handlungen als Ergebnis der harmonischen Deliberation ihrer inneren Kräfte als Entscheidung der vereinheitlichten Person wirken.

Von Kant entlehnt Korsgaard, dass Handlungen Autonomie erfordern und Autonomie wiederum Universalität in Form des kategorischen Imperatives erfordert. Von Platon entlehnt Korsgaard, dass Handlungen die Einheit der Person erfordern und diese Einheit wiederum erfordert das Prinzip der Gerechtigkeit, nach dem die widerstreitenden Kräfte in uns harmonisiert werden. Diese Anforderungen sind zugleich Anforderungen an moralisch gute Personen; so jedenfalls die beabsichtigte Konklusion. Insofern können nur moralisch gute Personen in Korsgaards Sinn eine personale Integrität erreichen. Zu klären bleibt allerdings noch, inwiefern das Erreichen von personaler Integrität *notwendigerweise* mit moralisch guten Handlungen einhergeht. Anders formuliert: wie hängt die Einheit der Person damit zusammen, dass die Person anderen gegenüber wahrhaftig, aufrichtig, respektvoll, nachsichtig und dergleichen mehr ist? In gewisser Weise ist in dieser Hinsicht Korsgaards Übernahme der Formulierung von Platon, der die Gerechtigkeit innerhalb der Person anführt, irreführend. Wie wir gesehen haben, hat die platonische Idee der Gerechtigkeit der Teile des Selbst zunächst keine moralische Konnotation, sondern meint eine

---

**413** Korsgaard (2009): S. 161.

**414** Damit kann freilich keine Aussage darüber getroffen werden, inwieweit Personen für defizitäre Handlungen verantwortlich sind. Das hätte moralische und juristische Folgen, die mit keiner vernünftigen Idee von Verantwortlichkeit vereinbar sind.

**415** Vgl. ebd.: S. 176.

Harmonie oder Balance zwischen den widerstreitenden Teilen des Selbst. Es scheint prinzipiell denkbar, dass auch moralisch schlechte Handlungen eine Balance herstellen können. Platon fügt aber hinzu, dass „[...] als gerechte und schöne Handlung diejenige betrachtet und bezeichnet [wird], welche diesen Zustand [der Einheit] bewahrt und mitbewirkt.“<sup>416</sup> Damit wird zwar auf eine wünschenswerte Verbindung zwischen moralisch guten Handlungen und selbstkonstitutiven Handlungen hingewiesen, aber noch keine Begründung für ebendiese gegeben. Mit der Antwort auf diese Frage ist ein Perspektivenwechsel verbunden: die Frage danach, warum nur moralisch gute Handlungen die Einheit der widerstreitenden Teile herstellen können, zielt nämlich nicht mehr direkt auf die interne Struktur der Handlungen (also ihr Verhältnis untereinander) ab, sondern auf ihre äußere Wirkungsweise; ihre Konsequenzen in der Welt, die wir mit anderen Personen in unserer sozialen Situiertheit teilen.

Über längere Umwege – die ich hier nicht im Detail nachzeichnen kann – kommt Korsgaard zu der These, dass eine funktionierende Interaktion zwischen Personen deren moralische Integrität voraussetzt: „Inward justice in the people involved is a necessary condition of outward justice in personal interaction.“<sup>417</sup> Als Illustration führt Korsgaard an, dass man Personen nur dann ein Versprechen abnehmen kann, wenn man von ihrer Integrität überzeugt ist; d. h. wenn man davon ausgehen kann, dass diese Person sich als Ganze verpflichtet fühlt das Versprechen auch in Zukunft noch einzuhalten. Integrität und funktionierende Interaktion sind in Korsgaards Verständnis demnach untrennbar miteinander verbunden. „The requirements for unifying your agency internally are the same as the requirements for unifying your agency with that of others.“<sup>418</sup> Integrität sieht Korsgaard als erfolgreiche Interaktion mit sich selbst, die dazu führt, dass man sich selbst normativen Regeln verpflichtet, nach denen man dauerhaft handelt. Auf diese Weise wird man in der interpersonalen Interaktion ein verlässlicher, integrierter Akteur. Moral kommt in interpersonaler Interaktion deswegen zum Tragen, weil – so folgt man Korsgaard – erfolgreiche Interaktion erfordert, dass man reziprok die Humanität und die damit verbundenen Rechte und Pflichten des anderen respektiert; d. h. die Gründe des anderen als allgemeine, normative Überlegungen anerkennt und in den eigenen Erwägungen berücksichtigt<sup>419</sup> und alsdann davon ausgehen kann, dass der andere dies ebenso tut. Peter Bieri hat dieses Phänomen *moralische Intimität* genannt, indem er

---

**416** Platon, *Politeia* 444a. Meine Einfügungen.

**417** Korsgaard (2009): S. 188.

**418** Ebd.: S. 202.

**419** Vgl. ebd.: S. 204.

darauf hinweist, dass es eine Art der Begegnung zwischen Menschen gibt, die wir als intrinsisch wertvoll erleben, weil sich darin komplexe und tiefe moralische Empfindungen entwickeln können, die unmöglich wären, würden wir uns ausschließlich als rationale Akteure betrachten. Dadurch werden wir, sowohl füreinander als auch für uns selbst, wichtig:

Denn moralische Empfindungen werfen implizit stets die Frage danach auf, wer wir sein möchten – diejenige Frage also, die uns leitet, wenn es um Selbstbestimmung geht. Moralische Intimität ist eine Beziehung zwischen Menschen, in der sich ihre Fähigkeit zur inneren kritischen Distanz sich selbst gegenüber zeigt.<sup>420</sup>

Korsgaard fasst die durch Handlungen und Interaktion erreichte Selbstkonstitution und die damit einhergehende Solidarität einer gemeinsamen sozialen Praxis zusammen, wenn sie schreibt: „[...] for a creature who has to constitute herself – to make up her mind and her will – acting is simply interacting with the self, just as interacting is simply acting with others.“<sup>421</sup>

Durch die Ausbildung personaler Integrität nehmen wir teil an unserem sozialen Umfeld, deren Teil zu sein – so implizieren es Korsgaards Argumente – wiederum eines der wesentlichen Ziele unserer Selbstkonstitution und letztlich unserer gesamten Lebensführung ist.

Aus Korsgaards Theorie lässt sich für ein, an den lebenspraktischen Bezügen orientiertes, Verständnis diachroner Personenidentität fruchtbar machen, nicht (wie Korsgaard intendiert) dass Selbstkonstitution moralisch gute Handlungen voraussetzt, aber, dass unser Personsein und die damit einhergehende Fähigkeit zur Selbstkonstitution unsere Fähigkeit zur Moralität voraussetzt. Selbstkonstitution kann nicht bedeuten, dass wir immer und in jeder Hinsicht moralisch gut und richtig handeln, aber sie bedeutet, dass wir uns bei unseren Handlungen immer der moralischen Dimension bewusst sind, die die Konturen unseres Lebens in der sozialen Wirklichkeit bestimmt.

### 3.3.4 Selbstkonstitution, Ich-Identität und diachrone Personenidentität

Praktische Identität, wie Korsgaard und Steinfath sie – in freilich unterschiedlicher Weise im Detail, aber von der Grundidee her kommensurabel – ausbuchstabieren, ist die Art und Weise, wie wir uns selbst durch unsere praktischen Deliberationen, durch unsere Handlungen und Wertorientierungen zu denjeni-

<sup>420</sup> Bieri (2011): S. 29.

<sup>421</sup> Korsgaard (2009): S. 206.

gen machen, die wir als je einzelne sind. Damit ist allerdings eine Einschränkung des Personenbegriffs nur auf Erwachsene verbunden. Jedenfalls setzt die Fähigkeit zur Selbstkonstitution ein hohes Maß an Reflektiertheit, an kritischer Distanz zu sich selbst, voraus. Insofern kann praktische Identität nur ein wichtiger Bestandteil – bzw., wofür ich im folgenden Kapitel argumentiere, eine *Phase* auf dem uns in epistemischer Weise zugänglichen Kontinuum diachroner Personenidentität sein, jedoch keine hinreichende Bedingung dafür.<sup>422</sup> Zu klären ist in diesem Zusammenhang, welche Voraussetzungen gegeben sein müssen, damit Personen die zur Selbstkonstitution erforderliche *Ich-Identität* herausbilden können. Dazu erscheint es sinnvoll, ergänzend einen kurzen Blick auf die entwicklungspsychologische Herausbildung von Ich-Identität zu werfen. Anschließend – so jedenfalls die These – haben wir alle Bestandteile analysiert, die ein synthetisches Kriterium diachroner Personenidentität benötigt, um zu ergründen, warum wie in der praktischen Wirklichkeit als individuelle Personen fortbestehen.

Im folgenden Kapitel werde ich alsdann versuchen, die bis hierher besprochenen verschiedenen Aspekte personaler Identität zu einem Gesamtbild zusammenzufügen. Es wird ein komplexes System aufeinander bezogener Faktoren vorgestellt, dessen synthetische Beschaffenheit über die Eigenschaften der einzelnen Bestandteile hinausgeht, um dadurch möglichst umfassend beschreiben zu können, warum wir uns in lebenspraktisch relevanter Weise als über die Zeit fortbestehende Personen empfinden und unser Leben und Handeln danach ausrichten.

---

**422** Diese These wird auch weder von Steinfath noch von Korsgaard vertreten.

## 4 Die Einheit der Person als psycho-physischer Akteur – ein lebenspraktisches, epistemisches Kriterium

»People care about many of the same things because the natures of human beings, and the basic conditions of human life, are grounded in biological, psychological, and environmental facts that are not subject to very much variation or change.«<sup>423</sup>

In der folgenden Ausbuchstabierung der epistemischen Bedingungen von Personenidentität in der praktischen Wirklichkeit wird oft von *uns* und *wir* die Rede sein. Nun kann sich der Leser begründet fragen, *wen* genau dieses ominöse *wir* eigentlich umfassen soll. Auf diese Frage antwortend, sei noch einmal auf das bereits in der Einleitung erwähnte Verständnis derartiger Referenzen als offenes *Wir der Einladung* hingewiesen. Obgleich damit dennoch die Hoffnung auf eine Allgemeingültigkeit der vorgeschlagenen Theorie verbunden bleibt, muss sie doch grundsätzlich reversionsoffen für den Einbezug erweiternder Perspektiven bleiben und kann somit als philosophischer Vorschlag zur Selbstdeutung verstanden werden.<sup>424</sup>

Die spekulativ metaphysische, von der Beurteilung kontrafaktischer Gedankenexperimente durchgezogene, Frage nach numerischer Identität von Personen über die Zeit, die über Jahrhunderte in der Philosophie des Geistes diskutiert wurde und deren Kontroverse weiterhin andauert, scheint nicht in informativerer Weise beantwortbar zu sein, als in der Vorlage eines basalen Kriteriums menschlicher Persistenz. Dies zu zeigen, war ein Etappenziel der vorliegenden Arbeit. Die Diagnose, die sich aus der Analyse der verschiedenen Herangehensweisen der analytischen Philosophie an das Problem diachroner personaler Identität ergibt, fällt bis hierher sodann vor allem destruktiv aus. Es scheint, dass jene Theorien, die über ein basales Kriterium menschlicher Persistenz hinausgehen, indem sie ein – auf bestimmte partikuläre Tatsachen reduzierbares – simples Kriterium<sup>425</sup> diachroner Personenidentität postulieren, das Problem entweder gänzlich verfehlen, weil es in ihrer Explikation der Kriterien nicht mehr um Personen geht deren Persistenzbedingungen gesucht werden

---

423 Frankfurt (2006): S. 27.

424 Vgl. Steinfath (2001): S. 12.

425 Mit *simpel* ist hier nicht *einfach* im Sinn von trivial gemeint, sondern im Gegensatz zu komplexen Kriterien personaler Identität, ein Kriterium, dass diachrone Personenidentität auf nur einen bestimmten Aspekt, wie z. B. psychologische Kontinuität, einschränkt. Im Englischen ist hierfür die Bezeichnung *simple view* gängig.

(Körperkriterium, Animalismus); oder, weil das Problem nicht in seiner gesamten Ausprägung erfasst wird (psychologische Kontinuität, narrative und praktische Identität); also nur das zu Fischen erklärt wird, was die eigenen Netze fangen.

Dennoch fördert die Analyse paradigmatischer Theorien personaler Identität wichtige Teilaspekte des Phänomens zu Tage, die – für sich allein betrachtet – zwar nur eine Verlagerung des Problems auf wiederum andere Teilaspekte darstellt, aber in einer synthetischen Verbindung eine Lösung anbieten kann, die über diachrone Personenidentität in der Realität in epistemischer Weise Auskunft gibt, und überdies ohne eine metaphysische Aufgeladenheit auskommt. Unter *epistemisch* verstehe ich also ein Kriterium, dass unsere Erkenntnis in der Weise leitet, dass es uns eindeutige Evidenz dafür liefern kann, was wir mit diachroner Personenidentität in der praktischen Wirklichkeit meinen, und wir dadurch erkennen, woran diese hängt. Dem zugrunde liegt ein intersubjektiv überprüfbarer Erfahrungsbezug unseres Wissens über die soziale Realität, in der wir leben, und die unser Personsein und folglich unsere Personenidentität bestimmt. Eine metaphysische Analyse verlagert das Problem hingegen zumeist in diejenigen Teildisziplinen der Philosophie, die sich mit der ontologischen Beschaffenheit unseres Selbst befassen. Das ist jedoch nicht das, worauf es uns *tatsächlich* bei dem Phänomen diachroner personaler Identität ankommt, sondern: *epistemische Personenidentität in der Wirklichkeit* ist dasjenige, was zählt. Hierfür möchte ich jedenfalls in diesem Kapitel argumentieren und einen Vorschlag darüber machen, wie ein solches Kriterium aussehen könnte.

Im Hintergrund dieser Diskussion steht demnach immer auch die Frage danach, welche Art von Wesen wir eigentlich *wirklich*, d. h. in der Welt, in der wir leben,<sup>426</sup> sind. Diese Frage kann meiner Auffassung nach nur dadurch substantiell beantwortet werden, indem wir danach suchen, was uns an unserer Existenz fundamental von Bedeutung ist. Dafür erscheint es weder notwendig noch hilfreich auf metaphysische Tatbestände zurückzugreifen.

In der vorliegenden Arbeit wurde wiederholt dafür argumentiert, dass es bei der metaphysisch geführten Debatte der Philosophie des Geistes sinnvoll – und nach meinem Dafürhalten auch notwendig ist – zwischen zwei identitätsrelevanten Fragen zu unterscheiden. Nämlich zwischen dem empirisch überprüfbareren, gleichsam forensischen Tatbestand menschlicher Persistenz (MP) und dem schwer greifbaren Phänomen personaler Identität (PI). In der Welt, in der wir

---

**426** In 4.4 beschreibe ich genauer, was ich unter der *Welt in der wir leben* verstehe und wie diese notwendig an unsere erstpersönliche Perspektive geknüpft ist.

leben, hängen diese beiden Fragen allerdings unlöslich miteinander zusammen. Daher unternehme ich in diesem Kapitel einen Versuch, diese beiden Fragen anhand eines epistemischen Kriteriums in der Wirklichkeit – anhand epistemischer Personenidentität (EP) – konkret aufeinander zu beziehen, ohne jedoch dadurch ihre unterschiedlichen Dimensionen aus den Augen zu verlieren.

Hier noch einmal eine kurze Zusammenfassung dessen, worum es bei den verschiedenen identitätsrelevanten Fragen geht:

- (MP) Nach menschlicher Persistenz wird gefragt, wenn geklärt werden soll: Unter welchen Umständen ist ein *Mensch* zum Zeitpunkt  $t_1$  mit einem Menschen zum Zeitpunkt  $t_2$  identisch?
  
- (PI) Nach personaler Identität wird gefragt, wenn geklärt werden soll: Unter welchen Umständen ist eine *Person* zum Zeitpunkt  $t_1$  mit einer Person zum Zeitpunkt  $t_2$  identisch?
  
- (EP<sub>w</sub>) Nach epistemischer Personenidentität in der Wirklichkeit wird gefragt, wenn geklärt werden soll: Unter welchen Umständen bleibt eine bestimmte Person über die Dauer ihres Lebens *tatsächlich*, und d. h., sowohl aus der erstpersionlichen Teilnehmer-, als auch aus der dritt-persionlichen Beobachterperspektive, für sich selbst und andere als ein und dieselbe Person identifizierbar?

Eine Antwort auf (MP) ist in meinen Augen das plausibelste und zugleich trivialste, was wir als metaphysisches Kriterium für die numerische Identität von menschlichen Wesen über die Zeit angeben können. Es ist daher von (PI) grundlegend verschieden, weil (MP) nicht nach personaler Identität, sondern nach menschlicher Persistenz fragt; d. h. aus der basaleren Perspektive organisch-animalistischer, also materialistischer Dimension versucht, die kontinuierliche raumzeitliche Existenz menschlicher Entitäten nachzuzeichnen. Diese raumzeitliche Persistenz menschlicher Entitäten fällt allerdings nicht notwendig damit zusammen, worauf es uns in ontologischer, aber auch in epistemischer und vor allem in praktischer Hinsicht ankommt, wenn wir uns um *unsere* Persistenz sorgen.

Als Antwort darauf, versucht (PI) zu ergründen, weshalb wir als vor allem von psychologischen Eigenschaften konstituierte Wesen über die Zeit fortbestehen. Die hierfür als konstitutiv ausgemachte Relation psychologischer Kontinuität gerät bei metaphysischen Betrachtungen kontrafaktischer Gedankenexperimente an ihre Grenzen. Wenn z. B. anhand der logisch nicht auszuschließenden

Möglichkeit amöbenhafter Aufspaltung psychologischer Kontinuität nachgewiesen wird, dass es sich hierbei nicht notwendig um eine eindeutige Relation handelt. Somit wird psychologische Kontinuität zwar als diejenige ontologische Relation, auf die es uns bei unserer Persistenz anzukommen scheint, ausgemacht, aber zugleich festgestellt, dass sie nicht notwendig damit einhergeht, was wir gemeinhin als unsere personale Identität verstehen und woran unsere Sorge um die eigene Zukunft hängt.<sup>427</sup> Es besteht also eine Kluft zwischen psychologischer Kontinuität, personaler Identität und denjenigen Bedingungen, auf die es uns in lebensweltlich relevanter Weise *tatsächlich* bei der Frage nach unserer Personenidentität ankommt.

(EP<sub>w</sub>) versucht als Antwort auf diese Schwierigkeiten eine Konvergenz der Modalitäten von (MP) und (PI) herzustellen und so ein explikatives Kriterium dafür anzugeben, was es bedeutet und was wir damit meinen, wenn wir davon ausgehen, als komplexe psycho-physische Akteure in der praktischen Wirklichkeit über die Zeit fortzubestehen und auf diese Weise „[...] den spezifisch menschlichen Aspekt unserer weltlichen Existenz [...]“<sup>428</sup> einzufangen. So wie wir normalerweise Personen identifizieren, sind wir in dieser Hinsicht auf die *Normalbedingungen* der tatsächlichen Lebenswelt angewiesen, weil ohne ein darauf bezogenes Verweisungsnetz von Grundbegriffen personaler Referenzen wie *Ich* und *Du* unser Personenbegriff nicht funktioniert. Die Kriterien, die wir anwenden, wenn wir über unser Personsein und infolgedessen über unsere Personenidentität nachdenken, entspringen der sozialen Wirklichkeit und können – oder mehr noch – *müssen* daher auch nur einer Anwendung innerhalb der Grenzen dieser sozialen Wirklichkeit standhalten.<sup>429</sup> In dieser grundsätzlichen Annahme begründet sich der epistemische Zugang zu diachroner Personenidentität.

Über die Dauer ihres Lebens ein und dieselbe Person zu bleiben, kann freilich nicht bedeuten, dass die Person sich in ihrer physischen und psychologischen Beschaffenheit und ihren Dispositionen nicht verändert, sondern bedeutet, dass sie *trotz* solcher dynamischer Veränderungen als fundamentale Entität persistiert und in einem epistemischen Sinn mit sich selbst identisch bleibt.

Ein Kriterium epistemischer Personenidentität muss folglich angeben können, woher wir wissen, welche Veränderungen eine Person im Laufe ihrer raumzeitlichen Ausdehnung gleichsam *überstehen* kann und durch welche sie

---

**427** So jedenfalls Parfits prominentes Argument von der Unerheblichkeit personaler Identität. Siehe hierzu Kapitel 2.1.3 der vorliegenden Arbeit.

**428** Kemmerling (2007b): S. 552.

**429** Auf diesen Punkt gehe ich in 4.4 noch einmal ein.



aufhört zu existieren. Es gilt zu klären, woher wir in lebensweltlich relevanten Bezügen wissen und erkennen, dass es sich bei einer Person  $x$  zu einem Zeitpunkt  $t_1$  und einer Person  $y$  zu einem von  $t$  unterschiedlichen Zeitpunkt  $t_2$  praktisch um ein und dieselbe Person handelt. Mit dieser Formulierung wird dem grundsätzlichen Verständnis von Personenidentität Rechnung getragen, an dem ich mich orientiere; und zwar dasjenige Verständnis, das – wie schon angedeutet – besagt, dass Personen sich in ihren synchronen und diachronen, personenkonstituierenden Bedingungen im Laufe ihres Lebens verändern (können) und dennoch als ein und dieselbe Person persistieren. Es geht demnach nicht um ein strikt logisches Verständnis von Identität, in dem jede Art von Veränderung die Identitätsrelation auflöst, sondern um einen *Prozess der Wandelbarkeit*, innerhalb dessen wir, als in lebensweltlich relevanter Weise, identische Personen fortbestehen. Will man ein solches Kriterium vorlegen, so muss man für Personen diejenigen Bedingungen kennen, die David Wiggins als *conditions of persistence and survival through change*<sup>430</sup> bezeichnet hat. Dies sind eine Fülle von fundamentalen, essentiellen Eigenschaften, die eine Person notwendig, aber in unterschiedlich gradueller Ausprägung, zu jedem Zeitpunkt ihrer Existenz hat.

In den folgenden Abschnitten stelle ich diejenigen essentiellen Eigenschaften vor, von denen ich glaube, dass sie die Konturen für unsere epistemische Personenidentität in der Wirklichkeit bestimmen und gehe anschließend darauf ein, wie diese Eigenschaften sich untereinander bedingen und zu einem konvergenten Kontinuum zusammenfügen, auf dem wir uns Zeit unseres Lebens bewegen.

## 4.1 Verkörperlichung als reduktiver Materialismus

Die Grundlage von Personenidentität in der Wirklichkeit liegt in einer materiellen Konstitutionsrelation, die offenlegt, dass unser Personsein notwendig an einen menschlichen Körper geknüpft ist; aber umgekehrt nicht gilt, dass ein menschlicher Körper zu jedem Zeitpunkt seiner Existenz eine Person beherbergt.<sup>431</sup> Der menschliche Körper kann Phasen durchlaufen, in denen er keine personenkonstitutiven Merkmale hervorbringt, wie z. B. während komatöser Zustände, oder durch einen, von reversiblen Hirnschäden ausgelösten, tempo-

<sup>430</sup> Vgl. Wiggins (1967).

<sup>431</sup> Ich bin mir der Brisanz dieser Formulierung bewusst; im weiteren Argumentationsverlauf wird aber deutlich werden, dass ich damit keinen Substanzdualismus postuliere.

rären Verlust mentaler Kapazitäten.<sup>432</sup> Körper und Person sind also nicht miteinander identisch, sondern sie stehen in einer kontingent konstitutiven Beziehung zueinander. Konstitutiv ist die Beziehung, weil Personen nur dann entstehen können, wenn ihr biologisches Fundament, ein persistierender menschlicher Organismus, existiert. Der menschliche Organismus ist die *Ermöglichungsbedingung*<sup>433</sup> für die Entstehung von menschlichen Personen. Aus dieser Ermöglichungsbedingung folgt in praktischer Hinsicht die Eineindeutigkeit des synthetischen Kriteriums epistemischer Personenidentität, denn die faktische Unmöglichkeit amöbenhafter Aufspaltung des menschlichen Körpers stellt sicher, dass die im Folgenden beschriebenen, konstitutiven Bedingungen unserer Personenidentität immer nur auf *eine* bestimmte Person zutreffen. Die Beziehung zwischen Mensch und Person ist dennoch zu einem gewissen Grad auch kontingent, weil sie – wie oben beschrieben – nicht notwendig besteht. D. h. ein Körper kann auch keine Person konstituieren, denn die physischen Grundlagen unserer Existenz könnten im Prinzip auch anders sein, bzw. sie könnten manipuliert werden, und werden *de facto* auch manipuliert. Man denke etwa an humangenetische Stammzellenforschung, an künstliche Befruchtung oder allgemein an die Reproduktionsmedizin. Solche und andere Eingriffe in die biologische Determination menschlichen Lebens, können die kontingenten Voraussetzungen unseres Personseins verändern und dadurch auch unser soziales Miteinander beeinflussen.

In Kapitel 1.4 wurde herausgestellt, worin die Persistenzbedingungen des menschlichen Organismus bestehen, und infolgedessen versucht, die zeitliche Ausprägung des menschlichen Lebens anzugeben.

Menschliche Persistenz besteht in der raumzeitlich kontinuierlichen Existenz des lebensfähigen Organismus vom Zeitpunkt des Einsetzens der Aktivität des individuellen Genoms nach der Fertilisation an, bis zur endgültigen Insuffizienz der Vitalfunktionen des zentralen Nervensystems und der lebenswichtigen Organe.

Die basalen Vitalfunktionen des zentralen Nervensystems und die Funktionsfähigkeit der lebenswichtigen Organe, die genügen, um den menschlichen Organismus am Leben zu erhalten, sind zwar notwendig, jedoch nicht hinreichend, um Personen zu konstituieren. Dazu sind weitere, komplexe psychologische und soziobiologische Eigenschaften und Merkmale erforderlich, deren materieller Ursprung zwar wahrscheinlich, aber nicht zweifelsfrei bewiesen ist. Ob sich alle mentalen Eigenschaften auf neurophysiologische Vorgänge im Gehirn re-

---

**432** Olson spricht in solchen Fällen von *human vegetables*.

**433** Vgl. Quante (2007): S. 181.

duzieren lassen, ist eine neurowissenschaftliche Frage, die hier offengelassen werden kann und muss.<sup>434</sup> Für ein Kriterium epistemischer Personenidentität erscheint eine Antwort auf diese Frage ohnehin entbehrlich zu sein, denn wichtig ist nicht so sehr *woher* diese mentalen Prädikate kommen, sondern, dass sie vorhanden sind und vor allem welche *personenkonstitutiven Funktionen* sie erfüllen.<sup>435</sup>

In Abgrenzung zu Bakers metaphysischem Kriterium von der Konstitution von Personen, (die, um ihre Konklusion von der ontologischen Verschiedenheit von Körper und Person aufrechterhalten zu können, notgedrungen die Existenz immaterieller Personen zugestehen musste) bin ich der Überzeugung, dass es nur menschliche Personen gibt; d. h. die Existenz von tierischen,<sup>436</sup> artifiziellen, immateriellen, oder göttlichen Personen einräumen zu müssen, ist für ein epistemisches Kriterium diachroner Personenidentität nicht notwendig. Unsere Rede von Personsein scheint in einer Weise sozial verankert zu sein, die sich aus unserem menschlichen Bezugsrahmen nicht herauslösen lässt und jeder Versuch den Personenbegriff derartig zu erweitern, würde unser Verständnis von Personen über die Maßen strapazieren und letztlich zum Kollaps unseres Verweisungsnetzes von personalen Referenzen führen.<sup>437</sup>

Neben der ontologisch bedeutsamen Eigenschaft, unser biologisches Fundament als die Ermöglichungsbedingung für unser Personsein zu bilden, spielen unsere Körper insbesondere auch in der lebensweltlichen Praxis eine wich-

---

**434** Wenngleich ich auf die Fragwürdigkeit eines solchen radikalen Physikalismus hinweisen möchte, die in der Debatte der Philosophie des Geistes vielfach und prominent aufgegriffen wurde und weiterhin Diskussionsgegenstand ist. Siehe hierzu Thomas Nagels berühmten Aufsatz *What is it like to be a bat?* (1974). In der Qualiadebatte wird das Gedankenexperiment von Frank Cameron Jackson *What Mary Didn't Know* (1986) kontrovers diskutiert. Auf die Probleme reduktiver Erklärungsversuche unseres Bewusstseins hat Joseph Levine in seinem Aufsatz *Materialism and Qualia: The Explanatory Gap* (1983) hingewiesen.

**435** Die empirische Frage danach, ob unsere psychologischen Zustände nichts weiter sind als neuronale Vorgänge im Gehirn lässt sich nicht allein mit den traditionellen Mitteln der Philosophie beantworten. Eine für die Beantwortung solcher Fragen notwendige Verbindung verschiedener Disziplinen, die als Neurophilosophie bezeichnet wird, unternimmt Georg Northoff in seinen Arbeiten. Siehe hierzu vor allem Northoff (2000), (2001), (2004), (2011). In Kapitel 4.6 gebe ich einen kurzen Ausblick auf eine mögliche neurophilosophische Folgeuntersuchung.

**436** Einmal mehr sei angemerkt, dass hiermit keinerlei ethische Aussage impliziert werden soll, von derer aus sich auf einen, der humanen Lebensform untergeordneten, Wert tierischen Lebens schließen ließe.

**437** Dieter Teichert hat mich dankenswerterweise darauf hingewiesen, dass falls sich die menschliche Lebensform in einer grundlegenden Weise verändern würde, es möglich wäre, dass nicht-menschliche Personen anerkannt würden. Dann würden Artefakte und Hybridisierungen eine bislang nicht vorgesehene Rolle spielen.

tige Rolle. Wir identifizieren uns und andere (in freilich unterschiedlichem Ausmaß) vor allem synchron, aber auch diachron anhand unseres Körpers. In praktischen Identitätsbezügen hat das Haben eines Körpers für uns also vor allem aus zwei Gründen wesentliche Bedeutung.

(1) Aus der Teilnehmerperspektive sind wir, d. h. unsere elementaren Empfindungen im Sinn des Sensitiven, unlöslich mit unserem Körper verbunden. Wir erleben unseren Körper und unser Körper vermittelt uns den Zugang zur Welt. Wir sorgen uns darum, unsere Gesundheit zu erhalten, erfüllen unsere körperlichen Bedürfnisse, wie Nahrungszufuhr etc. und sind auch über diese basalen Notwendigkeiten hinaus, in einer Weise auf unseren Körper bezogen, der ihn zu einem wesentlichen Bestandteil unseres alltäglichen Lebens macht. Wir bewegen uns, wir agieren und reagieren durch und mit unserem Körper.

(2) Aus der Beobachterperspektive erkennen (synchron) und wiedererkennen (diachron) wir andere Personen zunächst anhand ihrer körperlichen Erscheinung, vor allem wohl an ihrem Gesicht; oder z. B. am Telefon, anhand der Stimmlage, die ihr Körper produziert. Identitätszuschreibungen von außen finden auf einer ersten Ebene vor allem über körperliche Merkmale statt; wie sollte dies auch anders möglich sein? Darüber hinaus sind uns körperliche Merkmale, und vor allem die Eigentümlichkeit der Körper bestimmter Personen, mit denen uns besondere Beziehungen verbinden, und die einen Teil ihrer Besonderheit ausmacht, wichtig. Wenngleich die Liebe zu einem Partner nicht ausschließlich an dessen Körperlichkeit hängt, so hat es für uns doch in den meisten Fällen zumindest eine nicht unerhebliche Bedeutung, dass unser Partner genau diesen, uns bekannten und nicht einen anderen, uns gänzlich fremden Körper hat. Das Miterleben des Veränderungsprozesses unseres eigenen Körpers und derjenigen Körper, von Personen, die uns wichtig sind und die wir lieben, macht einen Teil dessen aus, was wir als *Vertrautheit* bezeichnen. Insofern erfahren wir uns selbst als Personen vor allem auch in der physischen Gegenwart anderer Personen.

Christine Korsgaard hat die unlösliche Verbindung zwischen Personen und deren kontinuierlicher Verkörperlichung (*embodiment*) – wenn auch auf eine andere Konklusion hinauszulaufend – treffend beschrieben:

Most of us identify with our own bodies, our own animal nature, perforce – the nature of pleasure and pain make it hard not to – and so we find reasons in our own health and comfort and physical joy for their own sakes. But we must also identify with our bodies

because we are embodied beings, and our capacity to be agents and have identities of any kind – physical or otherwise – depends on some sort of *continuing embodiment*.<sup>438</sup>

Menschliche Persistenz, verstanden als die kontinuierliche Persistenz unseres Organismus, erscheint daher als unentbehrliches biologisches Fundament unserer synchronen personalen Existenz und sodann auch unserer diachronen Personenidentität. Sie ist sowohl Garant für unsere eindeutige lebenspraktische Personenidentität, als auch Grundlage des Erkennens und Wiedererkennens von uns selbst und von anderen Personen denen wir begegnen.

## 4.2 Synchrone Personalität

Personen sind sozial eingebettete Akteure; d. h. die soziale Wirklichkeit, in der wir leben ist so beschaffen, dass wir fortwährend zugleich die Möglichkeit haben und der Notwendigkeit ausgesetzt sind, Entscheidungen zu treffen; so stehen wir immer wieder vor der Aufgabe nach Lösungen für lebenspraktische Probleme zu suchen. Der Kern unseres Personenseins liegt daher in einer Verbindung von drei fundamentalen Merkmalen, die uns vor allem als Handlungs-, aber auch als Erfahrungssubjekte auszeichnen: unsere emotionale, volitive und kognitive Beschaffenheit. Personen werden demnach durch ihr Fühlen, Wollen und Denken und alsdann durch ihr Wirken in der Welt und durch das Wirken der Welt auf sie konstituiert.

In der philosophischen Diskussion, besonders in den Debatten analytischer Provenienz, ist oftmals eine kognitive Verengung bei der Charakterisierung der Beschaffenheit von Personen zu beobachten, wenn der Fokus zu sehr auf unsere rationale Beschaffenheit eingeschränkt wird. Aus entwicklungspsychologischer Sicht sind es allerdings häufig gerade nicht die, – wie viele geneigt sind zu glauben – rationalen Beweggründe, die unser Entscheiden und Handeln lenken.

Interessant in diesem Zusammenhang ist eine Verbindung von körperlichen und emotionalen Ursachen bei unserer Entscheidungsfindung, auf die Antonio Damasio mit seiner Theorie der *somatischen Marker*<sup>439</sup> hinweist. Kernhypothese dieser Theorie ist die Beobachtung, dass Gefühle als Begleiterscheinung von körperlichen Reaktionen und Vorgängen auftreten. In Entscheidungssituationen entstehen bestimmte Gefühle gleichsam aus dem *Feedback* von sensorischen Stimuli, die Objekte und Ereignisse in uns hervorrufen. Betrachten wir

<sup>438</sup> Korsgaard (2009): S. 199. Meine Hervorhebung.

<sup>439</sup> Siehe hierzu vor allem Damasio (1991), (1994) und Bechara/Damasio (2005).

eine Handlungsoption anhand der Vorstellung, die das Ausführen dieser Option in uns hervorruft, und geht diese Vorstellung wiederum mit einer Veränderung unseres körperlichen Zustandes einher, dann – so Damasio – treffen unsere somatischen Marker eine *Vorauswahl*, bevor rationale Deliberationen überhaupt erst zum Einsatz kommen. Damasio vertritt die Auffassung, dass alle Erfahrungen, die eine Person im Laufe ihres Lebens macht, in einem emotionalen Erfahrungsgedächtnis gespeichert werden. Dieses Erfahrungsgedächtnis teilt sich über ein körperliches Signalsystem mit, das der Person bei der Entscheidungsfindung dabei hilft, emotional unerwünschte Konsequenzen zu denen bisher erfahrene, ähnliche Handlungsoptionen geführt haben, zu vermeiden. Somatische Marker sind demnach das, was man etwas simplifiziert auch als Intuitionen, oder als soziale Heuristiken bezeichnen könnte; sie fungieren gleichsam entweder als Warnsignal oder als positive Verstärker bei der Auswahl von Handlungsalternativen. Als physiologische Korrelate macht Damasio hierfür den ventromedialen präfrontalen Cortex, den medialen orbitofrontalen Cortex und die Amygdala aus. Ohne die Validität dieser empirischen Hypothese letztendlich beurteilen zu können, erscheint es doch als recht unkontrovers, davon auszugehen, dass unsere Entscheidungsprozesse nicht hinreichend als rationale, inferentielle Operationen<sup>440</sup> erklärt werden können und wir demzufolge bei der Beurteilung dessen, was uns zu Personen macht, unsere emotive Dimension nicht unberücksichtigt lassen dürfen. Außerdem liegt in Damasio's Untersuchung ein weiterer Hinweis darauf verborgen, dass eine starre Dichotomie zwischen physischen und psychischen Zuständen anzunehmen, die unser Personsein von unserem Menschsein abgrenzt, nicht der empirischen Realität zu entsprechen scheint. Damasio behauptet, dem kognitiv rationalen Prozess ist unhintergebar ein neurophysiologischer Prozess vorgelagert, bzw. mit ihm verbunden.

Unser Fühlen, Wollen und Denken entsteht natürlich nicht *ex nihilo*, sondern setzt ein Selbstbewusstsein voraus, das als die synchrone Einheit der auf uns selbst bezogenen Vorstellungen und Perzeptionen verstanden werden kann. Dieses Selbstbewusstsein ermöglicht es uns, die Welt aus einer erstpersönlichen Perspektive zu betrachten und uns dadurch selbst synchron von anderen Personen unterscheiden zu können. Die erstpersönliche Perspektive unserer Perzeptionen ist – so haben wir von Baker gelernt – eine weitere, wesentliche personenkonstitutive Eigenschaft.

---

**440** Einschlägig hierzu ist die kantische Maxime politischer Klugheit: *fac et excusa*. Für eine umfassende historische Einordnung von Kants praktischer Philosophie siehe: Coenen (2013).

With the entrance of the first-person perspective in the world comes a new thing – something that can ponder its own future, something that can imagine itself in different circumstances, something that can ask the question “What am I?”, something that has an inner life.<sup>441</sup>

Dadurch, dass wir uns selbstreflexiv anhand dieser erstpersönlichen Perspektive wahrnehmen und von anderen unterscheiden können, sind wir in der Lage, in den intersubjektiven Raum unserer sozialen Praxis einzutreten und so zu einheitlichen Personen zu werden.<sup>442</sup> Die soziale Praxis in der wir leben wirkt dabei auch in umgekehrter Weise: weil wir uns von anderen unterscheiden und weil andere uns von sich unterscheiden und weil wir miteinander in einer sozialen Praxis interagieren und kommunizieren, sind wir in der Lage uns selbst als uns selbst zu erkennen.

Korsgaard weist unter Bezug auf Kant darauf hin, dass die Kennzeichnung der moralischen Qualität von Personen letztlich darin besteht, dass wir als praktisch deliberierende, vernünftige Wesen in der Lage sind, die moralischen Konsequenzen unserer Handlungen abzusehen und insofern für unser Handeln selbst verantwortlich sind. Darin besteht wohl auch der Grund dafür, dass wir uns als Personen als *nomen dignitatis* verstehen und uns zu gegenseitiger Verantwortung verpflichtet fühlen. Das ist es, was wir uns als emotionale, volitive und kognitive Wesen wechselseitig schuldig sind; oder wie Tim Scanlon sagt: *what we owe to each other*.<sup>443</sup> Es ist dabei für uns als Personen nicht nur entscheidend, dass wir tatsächlich moralische Wertorientierung haben, auf die wir selbstreflexiv Bezug nehmen, sondern vor allem auch, dass wir überhaupt diejenige Art von Wesen sind, für die gleichberechtigte moralische Wertorientierungen von zentraler Bedeutung sind.

Dass wir uns wesentlich als Handlungssubjekte begreifen, scheint weder auf einer metaphysischen Theorie zu basieren – einmal mehr: warum sollten metaphysische Auffassungen auch eine Rolle dabei spielen, oder gar normativ bindende Kraft haben? – noch darauf, dass wir uns permanent als einheitliche Personen begreifen und empfinden, sondern vor allem aufgrund zweier, praktischer Notwendigkeiten zuzutreffen.

(1) Unsere Handlungen basieren auf verschiedenen Beweggründen, die emotionale, volitive und kognitive Ursachen haben, die nicht immer kongruent sind.

---

**441** Baker (2000): S. 226.

**442** Was die Teilnahme an einer gemeinsamen sozialen Praxis für unsere Selbstkonstitution bedeutet, bespreche ich in Kapitel 4.4 genauer.

**443** Vgl. Scanlon (2000).

D. h., wir sind ständig in einem mehr oder weniger bewussten Prozess damit befasst, die konfligierenden Motive unserer Handlungsabsichten miteinander zu versöhnen, um auf diese Weise zu Entscheidungen zu gelangen, die wir dauerhaft tragen können.

(2) Ergibt sich daraus die Notwendigkeit einer pragmatischen Einheit der Person, „[...] die in jedem *Standpunkt* impliziert ist, von der aus [Personen] Überlegungen anstellen und ihre Entscheidungen treffen.“<sup>444</sup>

Die Idee von Personalität lässt sich demnach besser verstehen, wenn wir unser Augenmerk vor allem auf die Handlungsebene von Personen richten und diese nicht als passive Erfahrungssubjekte gleichsam abqualifizieren. Zwischen dem mental motivierten Handeln und dem zumeist körperlich realisierten Handlungsvollzug – also der Einheit der Person als psycho-physischem Akteur – besteht eine notwendige Verbindung, die in der praktischen Wirklichkeit in der wir leben, keiner metaphysischen Absicherung bedarf.

Der Personenbegriff wird damit also nicht als Substanzbegriff – im Sinn einer kategorialen Einordnung des Individuums – gebraucht, sondern als eigenschaftsabhängiges Phasensortal. Personen haben bestimmte Eigenschaften, bzw. Persönlichkeitsmerkmale; diese sind zwar von ihrem Organismus, als dem physiologischen Fundament auf dem sie stehen, abhängig (supervenient), allerdings nicht auf dieses biologische Fundament reduzierbar. Personen sind demnach untrennbar mit ihrem Organismus verknüpft, aber aufgrund ihrer mentalen Persönlichkeitsmerkmale nicht extensional mit ebendiesem Organismus identisch.

Der menschliche Organismus ist demgegenüber als ein Substanzbegriff zu verstehen, weil er – im Gegensatz zum Personenbegriff – eine kategoriale Einordnung des Individuums zur Gattung Mensch bedeutet. Es gibt keine Phasen, in denen Menschen nicht durch einen biologischen Organismus konstituiert sind. Mit dem Ende der Vitalfunktionen des menschlichen Organismus endet ebenso die Existenz des lebenden Menschen und sodann auch die Existenz der Person.<sup>445</sup>

---

**444** Korsgaard (1999): S. 207 f. Hervorhebung im Original. Meine Einfügung.

**445** Ein *lebender Mensch* scheint im Gegensatz zu einer *lebenden Person* keine Tautologie zu sein; jedenfalls dann nicht, wenn man tote menschliche Körper weiterhin als Menschen bezeichnet.



Meine in diesem Kapitel vorgeschlagene Verwendungsweise des Personenbegriffes ist derjenigen von Andreas Kemmerling nahe. Kemmerling macht in dem semantischen Reichtum des Personenbegriffes eine Spannung aus, die darauf zurückzuführen ist, dass der Begriff der Person zugleich *extensional anthropozentrisch* und *intensional nicht-anthropozentrisch* ist.<sup>446</sup> D. h. durch seine in der sozialen Wirklichkeit verankerte Verwendungsweise ist der Personenbegriff den Umfang der ihm zugehörigen Prädikate betreffend anthropozentrisch, weil es eben nur menschliche Wesen gibt, die Personen sind. Demgegenüber ist der Personenbegriff deswegen intensional nicht-anthropozentrisch, weil er nicht mit dem Begriff des Menschseins zusammenfällt. Es gibt Menschen, die keine Personen sind, und Personen, die keine Menschen sind. Wobei Kemmerling hier auch auf die theoretische Möglichkeit der Existenz von artifiziellen Personen oder dergleichen rekurriert, die in meiner Darstellung zurückgewiesen wird. Meiner Auffassung nach genügt der Hinweis auf eine begriffliche Weite der Verwendungsweise des Personenbegriffes, die sich etwa in der Bezeichnung *juristische Person* findet. Zumindest im juristischen Rahmen, und damit in unserer sprachlichen Verwendungsweise, sind diejenigen Entitäten, die wir als Personen bezeichnen, also nicht auf natürliche Personen beschränkt. Man denke etwa an Romanfiguren oder an Vereine, die im juristischen Sinn Personen sind.

### 4.3 Diachrone Personalität

Wenn wir uns in einem folgenden Schritt nun fragen, was unsere synchronen Persönlichkeitsmerkmale, also die auf dem Fundament der Verkörperlichung stehenden Eigenschaften: Selbstbewusstsein, erstpösonliche Perspektive und die daraus resultierende emotionale, volitive, kognitive und moralische Beschaffenheit von uns als Personen über die Zeit hinweg zusammenhält – was also unsere transtemporale Ausdehnung bestimmt – dann kommt unweigerlich eine Form psychologischer Kontinuität ins Spiel. Wichtig für den in 4.4 folgenden Schritt von psychologischer Kontinuität hin zur Selbstkonstitution ist es, zu betonen, dass es sich bei einer psychologischen Kontinuitätsrelation, die ich im Sinn habe, nicht primär um die verschiedenen, speziellen Inhalte der mentalen Zustände und personenkonstitutiven Eigenschaften handelt, die uns synchron individuieren, sondern gleichsam um den *Kitt*, der ebendiese über die Zeit hinweg zusammenhält. Es geht also um die formal abstrakte Relation, die die verschiedenen Bewusstseinsinhalte miteinander verbindet, nicht um deren Inhalt.

---

<sup>446</sup> Vgl. Kemmerling (2007b): S. 562.

Diese Relation ist eine Form psychologischer Kontinuität, die temporale Bewusstseinszustände zu einem mentalen Sammelsurium verbindet. Dies kann natürlich nur fragmentarisch und unvollständig geschehen. Psychologische Kontinuität verbindet die sukzessiven Veränderungen unserer Bewusstseinsinhalte und ermöglicht es uns dadurch, auf vergangene Bewusstseinsinhalte zuzugreifen zu können und sie auf diese Weise aufeinander beziehen zu können.<sup>447</sup> Unsere verschiedenen mentalen Zustände werden über die Zeit hinweg dadurch miteinander verbunden, dass die kontinuierliche Sukzession mentaler Zustände durch eine *geeignete kausale Verbundenheit* ebendieser Zustände sichergestellt wird. Dadurch wird psychologische Kontinuität zu einer transitiven Relation.

Wie sieht eine solche psychologische Kontinuitätsrelation als geeignete kausale Verbundenheit zwischen Bewusstseinszuständen aus? Mir scheint der Vorschlag, den Derek Parfit zuletzt 2007 niedergeschrieben hat, in dem er seine ursprüngliche definitorische Formulierung psychologischer Kontinuität aus *Reasons and Persons* verfeinert hat, die Beschaffenheit psychologischer Kontinuität am besten zu charakterisieren:

[...] we might appeal, either in addition or instead, to various psychological relations between different mental states and events, such as the relations involved in memory, or in the persistence of intentions, desires, and other psychological features. These relations together constitute what I call psychological *connectedness*, which is a matter of degree. Psychological *continuity* consists of overlapping chains of such connections.<sup>448</sup>

Psychologische Kontinuität besteht demnach aus sich überlappenden Ketten starker psychologischer Verbundenheit (*psychological connectedness*). Psychologische Verbundenheit ist also als der *Grad* zu verstehen, zu welchem eine Person gegenwärtige mentale Inhalte wie Erinnerungen, Überzeugungen, Einstellungen und dergleichen mehr mit früheren Bewusstseinsinhalten verbindet. Psychologische Verbundenheit für sich allein genommen ist allerdings noch keine transitive Relation. Erst durch die Überlappung von Ketten starker psychologischer Verbundenheit wird diese Verbundenheit zu psychologischer Kontinuität und alsdann zu einer transitiven Relation. Durch die Überlappung von Ketten psychologischer Verbundenheit wird sichergestellt, dass auch Verbindungen zwischen Bewusstseinsinhalten bestehen, auf die wir gegenwärtig nicht mehr direkt zugreifen können, die aber dennoch Teil unserer Vergangen-

---

**447** Als Mittel zur Ordnung von Bewusstseinsinhalten, insbesondere von Erinnerungen, ist unsere personale Fähigkeit der Sprache unentbehrlich. In Kapitel 4.4 gehe ich noch einmal näher darauf ein, welche Rolle die Sprachfähigkeit bei der sozial determinierten Selbstkonstitution von Personen spielt.

**448** Parfit (2007): S. 6. Hervorhebungen im Original.

heit sind. Noch einmal: es geht nicht um die konkreten Bewusstseinsinhalte, sondern um den Grad, zu welchem diese miteinander verbunden sind. Damit wird auch klar, dass psychologische Kontinuität eine graduelle Relation ist, die unterschiedlich starke Ketten psychologischer Verbundenheit beinhaltet.

Auf Grundlage der Ursache der kontinuierlichen Existenz eines hinreichenden Teils eines funktionsfähigen Gehirns superveniert psychologische Kontinuität über ihrer materialistischen Verursachung.<sup>449</sup> Zusätzlich eine Nichtverzweigungsklausel (*non branching clause*) integrieren zu müssen, um zu gewährleisten, dass psychologische Kontinuität zu einer Eineindeutigkeitsrelation (*one-one relation*) wird, wie es in den metaphysischen Debatten um psychologische Kontinuität als hinreichende Bedingung für diachrone personale Identität *volens nolens* häufig praktiziert wird, ist aus epistemischer Sicht nicht erforderlich, weil es in lebensweltlich relevanter Weise nicht zur Aufspaltung (*fission*) psychologischer Kontinuität kommt. Überdies wird in lebensweltlich relevanter Weise die Eineindeutigkeit psychologischer Kontinuität durch ihren materiellen Ursprung, also durch die raumzeitliche Persistenz der Funktionsfähigkeit eines hinreichenden Teils unseres Gehirns, sichergestellt. Ferner wird psychologische Kontinuität nicht als hinreichende Bedingung für diachrone Personenidentität in der praktischen Realität verstanden, sondern nur als notwendiger Teilaspekt, der in graduellen Abstufungen auftritt.

Um an dieser Stelle nicht missverstanden zu werden sei betont, dass es nicht mein Anliegen ist in Richtung eines Epiphänomenalismus zu argumentieren, sondern lediglich festzuhalten, dass dieses Konzept psychologischer Kontinuität unter den angebotenen Optionen das Beste zu sein scheint. Es ist also nicht gesagt – wie ich bereits in Kapitel 2.1 bei der Auseinandersetzung mit Parfit zu zeigen versucht habe – dass Parfits Relation R als metaphysische Bedingung personaler Identität einwandfrei ist.

Aus der Annahme, dass psychologische Kontinuität lediglich eine formal abstrakte Verbindungsrelation zwischen unseren Bewusstseinsinhalten ist, folgt der für das Verständnis unserer Personenidentität in der Welt der Begegnungen notwendige Schritt hin zur narrativen Selbstkonstitution. Diese narrative Selbstkonstitution – wie aus den Theorien von Steinfath und Korsgaard herauspräpariert wurde – macht den Kern unserer je individuellen Persönlichkeit aus; sie besteht in denjenigen Wertorientierungen, Charaktereigenschaften,

---

**449** Dies ist zumindest nach bisherigen empirischen Untersuchungsergebnissen der Bewusstseinsforschung mit Hilfe bildgebender Verfahren als die plausibelste Interpretation der empirischen Tatbestände anzusehen. Solange diese Hypothese nicht falsifiziert werden kann, erscheint es geboten, davon auszugehen, dass neurophysiologische Vorgänge im Gehirn Träger psychologischer Kontinuität sind und nicht etwa eine irreduzible, immaterielle Substanz.

Präferenzen, Wünschen und den daraus resultierenden Handlungsvollzügen, die uns zu den Personen machen, die wir als je einzelne sind. Als je einzelne Personen sind wir *eo ipso* Wesen, für die etwas je Besonderes in qualitativ distinkter Weise zählt; insofern hängt unsere Selbstkonstitution auch an Bindungen zu den von uns je individuell geschätzten Lebensweisen.

#### 4.4 Ich-Identität und intersubjektive Selbstkonstitution

Bis hierhin wurde vor allem besprochen, was Personen *generell* synchron konstituiert und was diese Eigenschaften diachron zu einer psycho-physischen Einheit zusammenwachsen lässt. Wenn wir nach unserer epistemischen Personenidentität in der Wirklichkeit fragen, dann kommt es uns jedoch in entscheidender Weise darauf an, was uns *speziell* als die je einzelnen Personen, die wir sind, persistieren lässt. Wie eng dieses Personenverständnis mit dem intersubjektiven Raum, in dem wir uns als Personen begegnen, verbunden ist, soll anhand der folgenden Ausführungen verdeutlicht werden. Wenn von Intersubjektivität gesprochen wird, dann ist damit die Eigenschaft eines Individuums gemeint, „[...] unter dem Aspekt der Subjektivität auf andere Subjekte bezogen zu sein.“<sup>450</sup> Sich also selbst als je einzelne Person zu erkennen mit Blick darauf, in einer Welt der Begegnungen zu leben, die von der wechselseitigen Bedingtheit solcher individueller Personen gekennzeichnet ist.

Am Ende des dritten Kapitels hatte ich angekündigt, dass es notwendig erscheint, einen zumindest flüchtigen Blick auf die entwicklungspsychologische Ausbildung unserer *Ich-Identität* zu werfen, um auf diese Weise besser verstehen zu können, wie sich die – für die epistemische Reise durch unsere Personenidentität in der Wirklichkeit – wichtige Fähigkeit der Selbstkonstitution herausbilden kann.

Paradigmatisch hat Erik Erikson semiempirisch analysiert, wie sich unsere Ich-Identität im Lebenszyklus entwickelt und uns so ermöglicht, das bewusste Gefühl herauszubilden, eine von anderen Personen verschiedene Identität zu haben, was – wie Erikson schreibt – auf zwei gleichzeitigen Beobachtungen beruht:

---

<sup>450</sup> Beyer (2006): S. 2.

[Einerseits auf] der unmittelbaren Wahrnehmung der eigenen Gleichheit und Kontinuität in der Zeit, und der damit verbundenen Wahrnehmung, daß auch andere diese Gleichheit und Kontinuität erkennen.<sup>451</sup>

Erikson versteht Ich-Identität als *Bewusstsein des Individuums von sich selbst* in Verbindung mit einer praktischen Kompetenz der Lebensbewältigung.<sup>452</sup> Die Entwicklung des Ich-Bewusstseins und der Lebenskompetenz folgt einem epigenetischen Prinzip, womit ausgedrückt werden soll,

[...] daß alles, was wächst einen Grundplan hat, dem die einzelnen Teile folgen, wobei jeder Teil eine Zeit des Übergewichts durchmacht, bis alle Teile zu einem funktionierenden Ganzen herangewachsen sind.<sup>453</sup>

Erikson verweist auf dieses epigenetische Prinzip, um mit dem, der Embryologie entlehnten, Begriff auf eine Multikausalität der beteiligten Komponenten, die bei der Ausbildung von Ich-Identität eine Rolle spielen, hinzuweisen. Die Ausbildung unserer Ich-Identität hängt also von der erfolgreichen Entwicklung der einzelnen Teile in der richtigen Reihenfolge und der systematischen Beziehung der Teile zueinander ab.

Ich-Identität, oder wie Erikson sie später bezeichnet, *psychosoziale* Identität, bildet sich erst in der Entwicklungsphase der Adoleszenz vollständig aus. Sie beginnt als rudimentäres Selbstbewusstsein und entwickelt sich dann durch eine Abfolge von phasenspezifischen Krisen oder Kernkonflikten,<sup>454</sup> die gemeinert werden müssen, zu einem stabilen Selbstwertgefühl. Erikson versteht Ich-Identität gleichsam als Subsystem des Ich, dem die Aufgabe zukommt, „[...] die Summe der Selbstvorstellungen, die aus den durchlebten Krisen der Kindheit stammen, zu prüfen, zu sortieren und zu integrieren.“<sup>455</sup>

An gleicher Stelle spricht Erikson außerdem von Ich-Identität als *Realitätsgefühl des Selbst*, im Sinn eines sich stetig verändernden Selbstbildes, welches durch die synthetisierende Funktion des Ich – Steinfath spricht vom Selbst als das Konstituierende – mit einem hinreichenden Maß an Gleichheit und Kontinuität aufrechterhalten wird. Eine bereits gefestigte Form der Ich-Identität, wie Erikson sie versteht, ist der Idee der Selbstkonstitution recht nahe, wie noch deutlicher zu machen sein wird. Allerdings ist hierfür die von Erikson beschriebene Genese dieser Ich-Identität eine in den philosophischen Debatten oft un-

451 Erikson (1973): S. 18. Meine Einfügung.

452 Ebd.: S. 17 f.

453 Ebd.: S. 57.

454 Vgl. Abels (2006): S. 273.

455 Erikson (1973): S. 190.

erwähnte Voraussetzung. Zunächst wird das sich bildende Identitätsgefühl nämlich als eine Art vorbewusstes psychosoziales Wohlbefinden erlebt.

Die erkennbarsten Begleitumstände [der Identitätsbildung] sind das Gefühl Herr seines Körpers zu sein, zu wissen, daß man auf dem rechten Weg ist und eine innere Gewißheit, der Anerkennung derer, auf die es ankommt, sicher sein zu dürfen.<sup>456</sup>

Dieses Gefühl der Ich-Identität geht nach Erikson allerdings, bis sich in der späten Adoleszenz dauerhaftere Methoden entwickeln, immer wieder verloren und muss neu erworben werden. Der Entwicklungsprozess der Ich-Identitätsbildung ist natürlich auch nach der Adoleszenz, in der gleichwohl die entscheidenden Weichen gestellt werden, nicht abgeschlossen; er dauert vielmehr lebenslang an.

Die bereits erwähnten phasenspezifischen Krisen, die zur erfolgreichen Herausbildung von Ich-Identität führen, sind bestimmte Entwicklungsschritte, die das Individuum von frühesten Kindheit an bis zur Pubertät durchläuft. Aus psychoanalytischer Sicht kommt der frühkindlichen Phase die stärkste Prägungskraft für die später selbstkonstitutiven Wertorientierungen zu. Ist es dem Individuum nicht gelungen diese, im Folgenden schematisch skizzierten, Phasen erfolgreich zu durchlaufen, dann kann es in dieser sensitiven Phase der Adoleszenz zu *Identitätsdiffusion*, bzw. zum Aufbau von *Pseudoidentitäten* kommen. Gemeint ist damit z. B. die Orientierung Jugendlicher an *negativen Identitäten* in Form von kriminellen Gruppierungen, oder Verwahrlosung, verstanden als der Unfähigkeit zur Selbstfürsorge. Dahinter steht also ein Verständnis von eigener, individueller Fehlleistung, als Ursache nicht gelungener Entwicklung der Ich-Identität; dies deutet wiederum auf ein Verständnis von Personen als eigenverantwortliche Handlungssubjekte hin.

Darin liegt sogleich allerdings eine Einschränkung des Begriffes von Ich-Identität und infolgedessen auch eine Einschränkung eines darauf basierenden epistemischen Kriteriums von Personenidentität verborgen. Für bestimmte psychopathologische Erscheinungen trifft der Begriff Ich-Identität, wie Erikson ihn versteht, nicht zu. Z. B. bei dissoziativen Identitätsstörungen, oder bei multiplen Persönlichkeitsstörungen. Menschen, die unter solchen psychischen Erkrankungen leiden, fehlt eine einheitliche erstpersönliche Perspektive.<sup>457</sup> Insofern kann bei derartigen Fällen von multiplen Persönlichkeiten oder dissoziativen Störungen nicht kohärent davon gesprochen werden, dass es sich hier-

---

456 Ebd.: S. 146.

457 Für diesen Hinweis und für die Aufschlüsselung psychopathologischer Symptome von Identitätsstörungen danke ich der ärztlichen Psychotherapeutin Anne Kerstin Kuhlmeier.

bei noch um Personen, bzw. jedenfalls nicht um *einheitliche* Personen handelt. Diese Einschränkung ist damit begründbar, dass solche Menschen in der Regel nicht in der Weise erfolgreich an einem sozialen Leben teilnehmen können, wie psychisch stabile Personen dies tun. Aufgrund der psychopathologischen Symptomatik sind Betroffene weniger flexibel und können sich schlechter an veränderte Bedingungen anpassen, außerdem sind sie in ihrem Handeln weniger reflektiert. Bei dissoziativen oder multiplen Persönlichkeitsstörungen spricht die Psychopathologie deshalb von *strukturellen* Störungen, bzw. von *Ich-Schwäche*. Um bei solchen Erkrankungen von einheitlichen Personen sprechen zu können, müsste man die Gruppe der Alter-Egos der Betroffenen zusammenfassen und als das verstehen, was gesunde Personen als ihr Ich bezeichnen. Eine derartige Erweiterung würde unser Verständnis von der Einheit der Person als psycho-physischen Akteur wohl über die Maßen strapazieren. Im Rahmen dieser Arbeit muss ich es daher bei diesen knappen Bemerkungen bewenden lassen und die Psychopathologie weitestgehend ausklammern.<sup>458</sup>

Das im Folgenden zu skizzierende Modell der zu durchlaufenden Ich-Identitäts-Entwicklungsphasen nach Erikson deutet auf die Dimension der sozialen Situiertheit von Personen hin, die sich in der Annahme ausdrückt, dass sich Ich-Identität nicht ausschließlich aus dem Individuum selbst heraus entwickelt, sondern maßgeblich vor allem sozial und kulturell konstituiert wird.

Um die einzelnen Entwicklungsphasen der Ich-Identität erfolgreich durchlaufen zu können, sind von Kindheit an tragfähige Subjektbeziehungen, die erfolgreiche Interaktions- und Identifikationsprozesse ermöglichen, notwendig.

In Abbildung 1 sind die einzelnen Phasen der Ich-Identitätsentwicklung schematisch dargestellt. Auf eine allzu detaillierte Rezeption der einzelnen Phasen wird allerdings zugunsten einer exemplarischen Darstellung der Grundzüge verzichtet.

In jeder der acht in Abbildung 1 aufgeführten Phasen wird eine neue Antwort auf die identitätskonstituierende Frage *Wer bin ich?* gegeben und somit die je individuelle Entwicklung der Ich-Identität um neue Aspekte erweitert.<sup>459</sup>

---

**458** Eine philosophische Untersuchung zu personaler Identität und multiplen Persönlichkeiten hat Logi Gunnarsson (2010) angestellt. Auf die Verbindungen zwischen Neurowissenschaften, Psychoanalyse und Philosophie weist Georg Northoff (2011) hin.

**459** Vgl. Erikson (1973): S. 98.

Entwicklungsstadien	Konfliktfelder	Wer bin ich?
Säuglingsalter	Urvertrauen ↔ Misstrauen	Ich bin, was man mir gibt.
Kleinkindalter	Autonomie ↔ Scham, Zweifel	Ich bin, was ich will.
Spielalter	Initiative ↔ Schuldgefühl	Ich bin, was ich mir vorstellen kann.
Schulalter	Werksinn ↔ Minderwertigkeitsgefühl	Ich bin, was ich lerne.
Adoleszenz	Identität ↔ Identitätsdiffusion	Wer bin ich und wer bin ich nicht?
Frühes Erwachsenenalter	Intimität ↔ Isolierung	Ich bin, was ich einem anderen gebe und was ich in ihm finde.
Erwachsenenalter	Generativität ↔ Selbstabsorption	Ich bin, was ich mit einem anderen zusammen aufbaue und erhalte.
Reifes Erwachsenenalter	Integrität ↔ Frustration	Ich akzeptiere, was ich geworden bin.

**Abb. 1:** Kernkonflikte der Lebensphasen<sup>460</sup>

Im Kindes- und Jugendalter kommt es zur Krise, weil das körperliche, geistige und sexuelle Wachstum nicht mit den Möglichkeiten und Anforderungen der sozialen Umwelt übereinstimmt. Später im Erwachsenenalter, wenn dauerhaftere Methoden der Erhaltung der Ich-Identität bereits entwickelt wurden, kommt es dennoch zu Krisen, weil typische Herausforderungen der sozialen Umwelt eine Modifikation der bisher erworbenen Wertorientierungen und Handlungskompetenzen verlangen.<sup>461</sup>

Über Erfolg und Scheitern der Bewältigung der Kernkonflikte entscheiden Kriterien relativer psychosozialer Gesundheit einerseits oder eben – wie bereits erwähnt – psychosoziale Störung andererseits. Jede Lösung eines Kernkonfliktes (wie z. B. das Durchsetzen des Urvertrauens gegenüber dem Misstrauen im Säuglingsalter) führt zu einer bestimmten Grundhaltung des Menschen zu sich selbst und zu seiner Umwelt, die Erikson als *Ich-Qualität* bezeichnet. Infolgedessen bildet sich in jeder erfolgreich durchlaufenen Phase eine *Ich-Stärke* oder *Tugend* heraus. Durch die Integration der neu erworbenen Grundhaltungen und Tugenden erwirbt die Person gleichsam das Handwerkszeug, um die Probleme der folgenden Phasen lösen zu können. Die Integration aller Grundhaltungen,

<sup>460</sup> Vgl. ebd.: S. 150 f.; Diagramm C.

<sup>461</sup> Vgl. Abels (2006): S. 275.



der fundamentalen Einstellungen und Wertorientierungen der Person zu sich selbst und zu seiner Umwelt formen alsdann die je individuelle Selbstkonstitution. Der enge Zusammenhang zwischen körperlicher Entwicklung des Kindes und der Ich-Identitätsbildung in Eriksons Theorie weist einmal mehr auf die Interdependenz der somatischen und psychosozialen Dimension der Person hin.

Die skizzenhafte Beschreibung der einzelnen Entwicklungsstadien mag sehr linear erscheinen; es darf dabei natürlich nicht aus dem Blickfeld fallen, dass die Lösungen der einzelnen Krisen nicht exklusiv zu erreichen sind, und dass sich die verschiedenen Phasen überschneiden und ineinander übergehen. Einer Art Verkettungsprinzip folgend wird, je weiter die Phasen der Entwicklung der Ich-Identität erfolgreich durchlaufen wurden, umso mehr aus der zunächst basalen Fähigkeit eines Erkennens des eigenen Selbst, die je individuelle Selbstkonstitution.

Wichtig erscheint demnach vor allem die aus Eriksons semiempirischer Theorie gewonnene Erkenntnis, dass eine zunächst basale Ausbildung von Ich-Identität notwendige Bedingung der Möglichkeit dafür ist, dass es im Laufe der fortdauernden Entwicklung von Personen zur echten Selbstkonstitution kommen kann. Je weiter die Kernkonflikte der Phasen der Ich-Identitätsbildung erfolgreich durchlaufen wurden, umso mehr wird aus dem rudimentären Gefühl des Bewusstseins der Person von sich selbst, die im hohen Maße reflektierte Fähigkeit zur Selbstkonstitution. Selbstkonstitution bedeutet dann, dass sich Lebensentwurf und Lebensvollzug weitgehend entsprechen.

Ersichtlich wird anhand der sozialen Bedingtheit der Genese von Ich-Identität auch, dass Personen weder gedankliche noch emotionale Inseln sind. Im Gegenteil: Personen sind entscheidend von der Interaktion mit anderen Personen abhängig; und d. h., um in ebensolche Interaktionen treten zu können, bedarf es der Sprachfähigkeit. Korsgaard weist darauf hin, dass wir oft Gefahr laufen, unsere soziale Bedingtheit aus dem Blick zu verlieren.

Even we self-identifying self-conscious and supposedly self-maintaining substances [often] fail to see how thoroughly embedded we are in an environment that supports us from outside, how thoroughly our perceived internal unity and cohesion depends on what goes on around us.<sup>462</sup>

Diese intersubjektive Konstitution von Personen auf den Begriff gebracht, bedeutet hiernach, dass wir erst dann zu einheitlichen Personen werden, wenn wir *Ich* sagen können von uns selbst, in Konsequenz dessen, dass wir angespro-

---

**462** Korsgaard (2009): S. 41. Meine Einfügung.

chen werden als ein *Du*; und wir sprechen mit dem anderen, der uns so anredet, ebenfalls von einem *Du*. Personen werden geboren aus dem Dialog zwischen menschlichen Wesen, die die Fähigkeit zur Kommunikation erworben haben und damit die Grundvoraussetzung zur Intersubjektivität geschaffen haben. In dieser Hinsicht ist unser Personsein eine soziale Notwendigkeit, bzw. ein Kulturphänomen, verstanden als ein von externen Instanzen mitbestimmtes Selbstverhältnis. Durch unsere Sprache werden wir fähig, in einen Dialog miteinander zu treten, der uns hilft, uns selbst und folglich unsere je individuelle Selbstkonstitution zu finden, zu verändern und zu bewahren. Personen erklären sich gleichsam im Dialog wechselseitig *wer* sie sind. Ohne Reziprozität, also ohne Kommunikation, gäbe es keine Individuation und infolgedessen auch keine Personenidentität. So wie wir Personen in ihrer sozialen Wirklichkeit kennen, erlaubt uns die Begrifflichkeit, innerhalb derer wir über unser Personsein nachdenken, gar nicht kohärent von Personen zu sprechen, ohne zugleich einen intersubjektiven Bezug zu anderen Personen herzustellen. Insofern ist aus der Sicht eines epistemischen Zugangs unser Personsein nicht notwendig ein vorgängiges ontologisches Faktum, sondern entweder als eine praktisch pragmatische Askription zu verstehen; oder sogar als eine anthropologische Konstante, die im Kontext eines Verweisungsnetzes von referentiellen Grundbegriffen unweigerlich als soziale Notwendigkeit stattfindet. Unsere soziale Situiertheit bildet den Rahmen, in dem wir gehaltvolle epistemische Aussagen sowohl über unsere synchrone Beschaffenheit, als auch über unsere diachrone Personenidentität treffen können.

Unsere im Laufe des Lebens durch diese soziale Situiertheit gewonnenen Wertorientierungen, Einstellungen, Bedürfnisse, Überzeugungen und Präferenzen, die unsere Selbstkonstitution als praktisch deliberierende und evaluierende Wesen ausmacht und im Handlungsvollzug kennzeichnet, wird dadurch zu einer kohärenten und temporal ausgedehnten Einheit, dass wir ebendiese Modalitäten der fortwährenden Selbstkonstitution zu einer zusammenhängenden Lebensgeschichte verdichten. Wir werden uns also sowohl als Autor, als auch als Hauptprotagonist unserer eigenen Lebensgeschichte, unserer autobiographischen Narration, bewusst. Auch tritt mit Blick auf das eigene Leben als Narration einer Lebensgeschichte die Vorstellung davon zu Tage, dass wir als Personen einer zeitlichen Strukturierung unseres Lebens unterworfen sind, die wesentlich sozial ausgestaltet ist. Diese zeitliche Strukturierung äußert sich vor allem dadurch, dass wir erkennen, dass unser Leben aller Wahrscheinlichkeit nach in aufeinanderfolgenden Phasen durch unterschiedliche Anforderungen sozialer Rollen (wie etwa: Tochter, Freundin, Frau, Mutter, Oma) fundamental bestimmt sein wird.

Narrativität verhält sich demnach zu Selbstkonstitution auf einer Mikroebene analog dazu, wie sich psychologische Kontinuität zu Personalität auf einer Makroebene verhält. Was ich damit meine, wird im folgenden Kapitel klarer werden, wenn man meinem Vorschlag folgt und sich diachrone Personenidentität in der Wirklichkeit als ein Kontinuum denkt, auf dem wir uns Zeit unseres Lebens vor und zurück bewegen.

#### 4.5 Epistemische Personenidentität: ein Kontinuum zwischen Menschsein und Personsein

Was bedeutet es, woher wissen wir und warum ist es uns wichtig, dass wir über die Dauer unseres Lebens als bestimmte, je einzelne Personen fortbestehen? Einen Vorschlag darüber zu entfalten, wie diese Fragen zu beantworten sind, ist das Anliegen des in den folgenden Abschnitten skizzierten synthetischen, lebenspraktischen Kriteriums epistemischer Personenidentität.

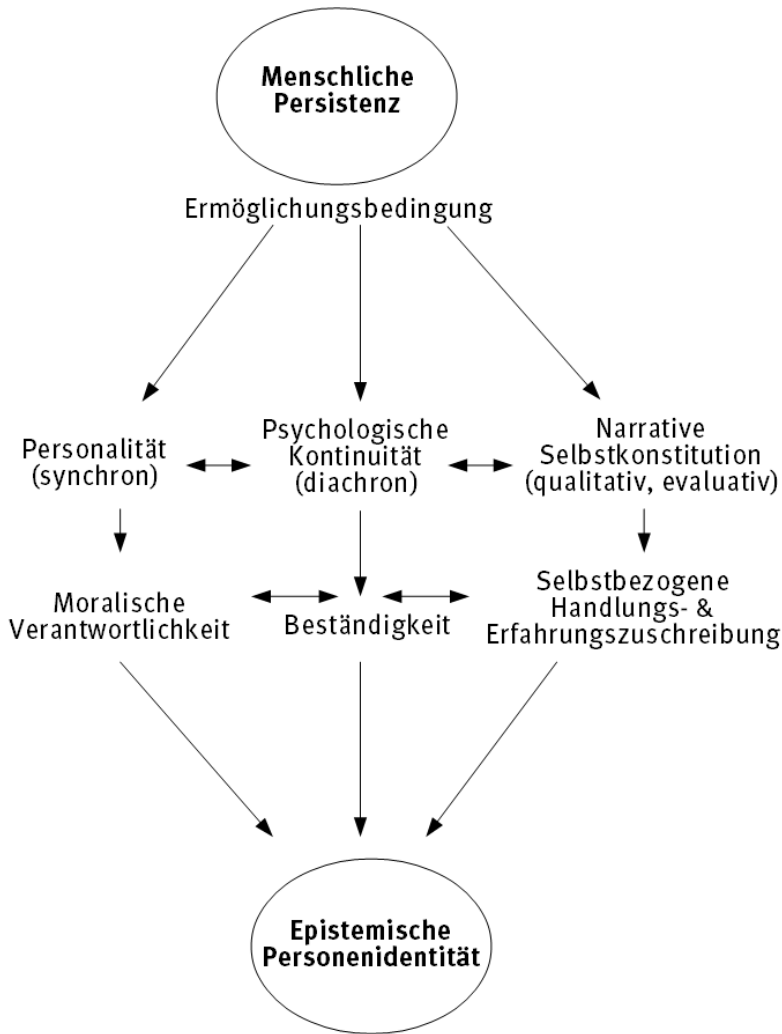
Was zunächst trivial und tautologisch klingt, ist Grundlage der Idee von epistemischer Personenidentität: wir persistieren in der Welt, in der wir als Personen leben – Lynne Baker hat sie treffend als *world of encounter*<sup>463</sup> bezeichnet. Diese Welt der Begegnungen, von der ich schon gesprochen habe, besteht nicht nur aus physikalischen Objekten, sondern vor allem auch aus (intentionalen) Handlungen, Überzeugungen, Konventionen, abstrakten Konstrukten, Artefakten und vielen Dingen mehr, die erst dadurch an Bedeutung gewinnen, dass wir als Personen durch propositionale Sprechakte auf sie Bezug nehmen und sie so gleichsam mit Bedeutung *aufladen*. Die Welt, in der wir leben, ist demnach diejenige Welt, *mit* und *in* der Personen in ihrem alltäglichen Lebensvollzug aus erstpersönlicher Perspektive interagieren und agieren. Unsere Konstitution als Personen ist also durch einen Welt-, Fremd- und Selbstbezug<sup>464</sup> gekennzeichnet, der unser Personsein zu einem, obgleich materiell konstituierten, so dennoch sozial relational bestimmten Bündel von Eigenschaften und Fähigkeiten verschmelzen lässt.

Die bis hierhin besprochenen Faktoren, deren interdependenter Zusammenhang, sowie die durch ihre Synthese entstehende praktische Relevanz epistemischer Personenidentität in der Welt, in der wir leben, habe ich im folgenden Schaubild versucht graphisch zu illustrieren.

---

<sup>463</sup> Vgl. Baker (2007c): S. 17 ff.

<sup>464</sup> Vgl. Teichert (2002): S. 256.



**Abb. 2:** struktureller Aufbau epistemischer Personenidentität

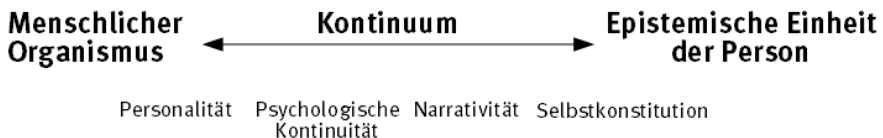
Mit dieser Illustration soll deutlich werden, dass der strukturelle Aufbau von Personenidentität ein komplexes, wechselseitig aufeinander bezogenes Geflecht von Faktoren ist, die in ihrer idealtypischen Verwirklichung zu dem führen, worauf es uns bei der Frage danach, warum wir in der Welt in der wir leben tatsächlich als je einzelne Personen persistieren, ankommt.

Ausgehend von menschlicher Persistenz als der Bedingung der Möglichkeit zur Entwicklung personenkonstituierender Fähigkeiten und Eigenschaften wird

im Folgenden zu zeigen sein, worin die Verbindung zwischen diesen Modalitäten und der praktischen Relevanz epistemischer Personenidentität besteht. Für diese praktische Relevanz epistemischer Personenidentität sind, so werde ich weiter unten zu begründen versuchen, vor allem drei wesentliche Eigenschaften, die in der Welt der Begegnungen mit Personenidentität korrespondieren, konstitutiv: moralische Verantwortlichkeit, Beständigkeit und selbstbezogene Handlungs- und Erfahrungszuschreibung.

Wie die hierher führende Diskussion gezeigt hat, sind diejenigen Modalitäten die zu epistemischer Personenidentität führen – also Personalität, psychologische Kontinuität, Narrativität und Selbstkonstitution – allerdings keine Eigenschaften und Fähigkeiten, die uns, einmal erreicht, bis zum Lebensende unverändert erhalten bleiben. Von daher visualisiert Abbildung 2 nur den idealtypischen Zustand einer vollständig erreichten epistemischen Personenidentität. Also gleichsam den höchsten *Identitätsgrad*, den wir als persistierende Personen erlangen können.

In einem gewöhnlichen Lebensverlauf befinden wir uns jedoch nicht zu jedem Zeitpunkt – wahrscheinlich sogar eher selten – in diesem Zustand. Abbildung 3 zeigt daher, wie wir Zeit unseres Lebens auf einem **Kontinuum zwischen Menschsein und Personsein** pendeln, indem wir uns in beide Richtungen vor und zurück bewegen.



**Abb. 3:** Kontinuum zwischen Menschsein und Personsein

Auf diesem Kontinuum zwischen Menschsein und Personsein bewegen wir uns über die Dauer unseres Lebens fortwährend in beide Richtungen. In diesem Sinn ist die epistemische Einheit der Person eine graduelle Relation, ein sich dynamisch wandelnder Prozess, der mit dem Beginn menschlichen Lebens einsetzt und bis zu unserem Tod bestimmt *wer* und *was* wir als fundamentale Entitäten sind. Wir können mehr, weniger, kaum noch, oder gar nicht mehr Person sein und doch – solange wir leben – immer Mensch bleiben.<sup>465</sup>

<sup>465</sup> Damit soll angedeutet werden, dass die Zuschreibung eines exklusiven moralischen Status der an den Personenbegriff geknüpft ist, mit ethischen Schwierigkeiten umzugehen hat, die einsetzen, sobald der Personenstatus auf menschliche Wesen (temporär) nicht mehr zutrifft.

Je weiter wir auf dem Kontinuum nach links rücken, umso mehr persistieren wir gleichsam nur als Mensch;<sup>466</sup> je weiter wir auf dem Kontinuum nach rechts rücken, umso mehr persistieren wir als Person, die umso einheitlicher wird, je weiter wir uns nach rechts bewegen. In der längsten Zeitspanne unseres Lebens – vorausgesetzt wir bleiben weitestgehend von folgenschweren Krankheiten verschont – bewegen die meisten von uns sich relativ weit rechts auf dem Kontinuum. Wir sind dann auf der Suche nach, bzw. im Prozess der Stabilisierung der je individuellen Selbstkonstitution. D. h., wir reden nicht nur alltäglich so, als gäbe es ein über die Zeit fortbestehendes, einheitliches Wesen, das wir zumeist Person nennen, sondern wir leben tatsächlich als ein – mal mehr, mal weniger – einheitlicher, psycho-physischer Akteur in einer sozial relational bestimmten Welt der Begegnungen. Der Fokus unserer Existenz liegt nie nur auf unseren psychischen, oder nur auf unseren physischen Prädikaten als Personen, wenn wir in der Welt der Begegnungen agieren und reagieren, sondern immer auf der, in praktisch relevantem Sinn, unlöslichen Verbindung des psycho-physischen Akteurs. Wenn eine bestimmte Gruppe von psychologischen Prädikaten einen persistierenden menschlichen Organismus bewohnt, so konstatiert Korsgaard,

[...] dann haben sie ein [...] dringendes Bedürfnis, eine einheitliche Person zu werden. Aus diesem Grund muss der menschliche Körper als ein einheitliches Handlungssubjekt [und gleichzeitig, so möchte ich hinzufügen, als ein Erfahrungssubjekt] begriffen werden.<sup>467</sup>

Die Rede von epistemischer Personenidentität in der Wirklichkeit macht also aus praktisch motivierten Gründen Sinn; vor allem, weil es für eine funktionierende Selbst- und Fremdzuschreibung von Handlungen und affektiven Beschaffenheiten einer temporal ausgedehnten Einheit der Person als psycho-physischen Akteur bedarf, ohne die eine solche Zuschreibung keinen echten Sinn ergeben würde und die infolgedessen inhaltsleer wäre. Nur in der epistemischen Einheit der Person als psycho-physischer Akteur, als der unlöslichen Verbindung psychischer und physischer Prädikate, die uns als Handlungs- und Erfahrungssubjekte auszeichnet, ist der praktischen Relevanz, die wir Personenidentität in der Wirklichkeit beimessen, auf die Spur zu kommen.

---

**466** Damit soll – wie gesagt – keine ethisch relevante Einschränkung ausgedrückt werden. Der Frage danach, welche ethischen Implikationen aus der epistemischen und ontologischen Unterscheidung zwischen Menschsein und Personsein folgen, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht nachgegangen werden.

**467** Korsgaard (1999): S. 213. Meine Einfügung.

Das Verständnis unserer Persistenz als fundamentale Entitäten, die Zeit ihres Lebens auf einem Kontinuum zwischen Menschsein und Personsein pendeln, kann überdies einige der klassischen Schwierigkeiten, mit denen Kriterien personaler Identität umzugehen haben lösen, oder sie zumindest entschärfen.

So wird der gesamte Ballast der analytischen Theorien, der am cartesianischen Substanzdualismus zwischen Körper und Geist hängt, dadurch umgangen, dass in der Sichtweise eines Kontinuums zwischen basaler biologisch-organischer Existenz und der Komplexität einheitlich-personaler Existenz immer die Interdependenz der existentiellen Einheit des psycho-physischen Akteurs von entscheidender Bedeutung ist. Das Problem eines Körper-Geist Dualismus kommt in der vorgeschlagenen epistemischen Betrachtungsweise diachroner Personenidentität demnach nicht zum Tragen.

Außerdem wird mit der Gradulierbarkeit des skizzierten Modells diachroner Personenidentität der analytischen Obsession begegnet, die gesamte Debatte auf die metaphysische Frage nach eindeutig bestimmbarer numerischer Identität über die Zeit, im Sinn von: „Ist Person  $x$  zum Zeitpunkt  $t_1$  identisch mit Person  $y$  zum Zeitpunkt  $t_2$ ? – Ja oder Nein?“, zu reduzieren.

Es besteht eine mathematische Analogie zur Idee des Kontinuums von Personenidentität, die sich wie folgt veranschaulichen lässt: Bekanntlich ist jede positive reelle Zahl wie beispielsweise  $0,3333 \dots$  durch einen unendlichen Dezimalbruch darstellbar. Angenommen, die Menge der reellen Zahlen zwischen 0 und 1 wäre abzählbar. Dann könnten wir die mit  $0, \dots$  anfangenden Dezimalbrüche  $0, a_1; 0, a_{11}; 0, a_{12}; 0, a_{13}; 0, a_{14}; \dots$  der Reihe nach durchnummerieren. Um die Abzählbarkeit zu prüfen, stellen wir die reellen Zahlen durch Dezimalbrüche dar, wie:

$$\alpha_1 - 0, a_{11} a_{12} a_{13} a_{14} \dots \quad \alpha_2 - 0, a_{21} a_{22} a_{23} a_{24} \dots \quad \alpha_n - 0, a_{n1} a_{n2} a_{n3} a_{n4} \dots$$

Der Mathematiker Georg Cantor ordnete die Dezimalbrüche wie eine regelmäßige Zahlenfolge; es ist aber, um die Beweisführung abzukürzen, wie am Beispiel der Zahl  $\pi = 3,1415927 \dots$  leicht zu sehen, dass es neben den regulär geordneten Dezimalbrüchen eine Fülle reeller Zahlen mit einer völlig unregelmäßigen Zahlenfolge gibt; daraus folgt: nicht nur die Menge der reellen Zahlen zwischen 0 und 1 ist nicht abzählbar, sondern erst recht nicht die Menge *aller* reellen Zahlen. Die unendliche Fülle der reellen Zahlen die sich zwischen zwei ganzen Zahlen befinden, entspricht also der Idee eines in sich grenzenlosen Kontinuums. Denn der unabzählbar unendlichen Menge reeller Zahlen zwischen 0 und 1 ist folglich auch die unabzählbar unendliche Menge der reellen Zahlen zwi-

schen 1 und 2 äquivalent; aber ebenso die Menge der reellen Zahlen zwischen 1,6 und 2,1 usw.<sup>468</sup>

Zur Frage diachroner Personenidentität lässt sich im Sinne des aristotelischen Diktums *natura non facit saltus* daraus ableiten, dass personale Identität nicht durch den Abgleich von bestimmten Prädikaten einer Person zu diskreten Zeitpunkten  $t_1$  und  $t_2$  zu finden ist, sondern viel eher in einem zeitlichen Kontinuum, in dem sich Zeitphasen so überlappen, dass bei allem Wandel ihrer Prädikate die Person, in ihrem beständigen Bestreben nach sozialer Akzeptanz, biographischer Kohärenz und psycho-physischem Gleichgewicht, für sich selbst ihre Identität in einer gleichsam inneren Stimme findet, die zuweilen nur stumm ist, zuweilen aber auch ganz leibhaftig in sich selbst versinkt.

Auch lebensweltlich relevanten Kontroversen bei der Frage nach diachroner Personenidentität kann mit der Sichtweise eines Kontinuums begegnet werden. So können wir komatöse Zustände, oder anders verursachte Zustände der Abwesenheit unserer personenkonstituierenden Eigenschaften auf dem Kontinuum weit links einordnen, ohne dadurch gleichzeitig behaupten zu müssen, es handle sich nunmehr um eine andere Entität als zuvor, weil es ja keine Person mehr ist. Es handelt sich in solchen Fällen vielleicht tatsächlich kaum noch, oder gar nicht mehr um eine bestimmte Person, aber gewiss noch um einen bestimmten Menschen. Wenn die Zustände der Abwesenheit personenkonstitutiver Merkmale zudem noch temporär eingeschränkt sind, dann handelt es sich auch weiterhin um – in lebenspraktischer Hinsicht – ein und dieselbe fundamentale Entität. Obgleich diese sich auf beiden Extrempunkten des Kontinuums zwischen Menschsein und Personsein befunden hat, persistiert sie dennoch als – in epistemischer Betrachtungsweise – ein und dieselbe fundamentale Entität.

Worin aber liegt die genuin praktische Relevanz diachroner Personenidentität? Wir erinnern uns an die eingangs erwähnte Aufgabe eines epistemischen Kriteriums diachroner Personenidentität. Es galt zu zeigen, woher wir wissen, dass es sich in praktisch relevantem Sinn zu verschiedenen Zeitpunkten um ein und dieselbe Person handelt. Diese Frage kann freilich aus zwei verschiedenen Perspektiven gestellt und beantwortet werden. Zum einen aus der Teilnehmerperspektive, also introspektiv erstpönslich, und zum anderen aus der Beobachterperspektive, also drittpersönslich. Das oben beschriebene Verständnis von epistemischer Personenidentität kann uns – diesem epistemischen Pluralismus folgeleistend – sowohl aus der Teilnehmer-, als auch aus der Beobachterperspektive Auskunft darüber geben, woher wir wissen, dass es sich bei einer

---

**468** Für diesen Hinweis bin ich Ludwig Coenen dankbar.



Person zu verschiedenen Zeitpunkten um ein und dieselbe Person handelt. Dies ist der Fall, weil die vier Kriterien uns sowohl synchron *generell* als Personen kennzeichnen (Personalität und psychologische Kontinuität), als auch diachron *speziell* als diejenigen Personen, die wir als je einzelne sind charakterisieren (Narrativität und Selbstkonstitution); wir aber nur in ihrer Synthese zu einheitlichen Personen werden, die in der Welt der Begegnungen agieren und reagieren können. Insofern legen wir bei der Selbst- und Fremdzuschreibung von Personalität und diachroner Personenidentität dieselben Maßstäbe an. Wir erkennen in der Welt der Begegnungen, ob tatsächlich *wir* es sind, die als Personen persistieren, wenn wir Zugriff auf die Inhalte unserer narrativen Selbstkonstitution haben (dessen Ermöglichungsbedingungen Personalität und psychologische Kontinuität sind, die wiederum auf dem Fundament des biologischen Organismus stehen); d. h. wenn wir uns unserer Lebensgeschichte und denjenigen fundamentalen Wertorientierungen, die uns charakterisieren und unser Handeln bestimmen, bewusst sind, und in Konsequenz dessen von denjenigen Personen, mit denen wir interagieren, als ebendiese, einheitlich persistierende Person wahrgenommen, angesprochen und behandelt werden.

Wie jedoch lässt sich von diesen konzeptuell theoretischen Überlegungen die Brücke schlagen, zur praktischen Relevanz epistemischer Personenidentität, die für uns in der Welt der Begegnungen so fundamental von Bedeutung ist? Die verschiedenen Modalitäten sind, je für sich betrachtet – und in ihrer Summe – Träger bestimmter Eigenschaften, mit denen unsere praktische Relevanz epistemischer Personenidentität korrespondiert.

#### *Personalität bedingt moralische Verantwortlichkeit.*

Mit der Herausbildung einer erstpersönlichen Perspektive und damit einhergehend, einem selbstreflexiven Bewusstsein, bekommt personales Leben eine moralische Dimension, die – wir erinnern uns an Korsgaard – bedeutet, dass menschliches Handeln dadurch, dass es selbstbestimmt ist, überhaupt erst als moralisch gut oder schlecht bewertbar wird. In praktischer Hinsicht liegt darin eine wesentliche Bedingung der Relevanz von epistemischer Personenidentität. Es kommt uns und anderen entscheidend darauf an zu wissen, ob *wir* es als *bestimmte* Personen sind, die moralische Verantwortung für das tragen, was wir während der Zeitspanne unseres Lebens tun oder unterlassen.

#### *Psychologische Kontinuität führt zu Beständigkeit unserer Existenz.*

Ein zentrales Argument vieler Debatten um die praktische Relevanz von Personenidentität liegt in der These, dass es uns wesentlich darum geht, eine Bestän-

digkeit bzw. eine Konstanz in unserer Existenz auszumachen, die unsere synchronen Bewusstseinszustände und Perzeptionen zu einer temporal ausgedehnten Gesamtheit verbindet und anhand derer wir und andere praktisch erkennen, dass in dieser Beständigkeit unsere Persistenz als Personen begründet ist. Es kommt uns also praktisch darauf an, dass unsere Bewusstseinszustände – unabhängig von deren Inhalten – eine Kontinuitätsrelation verbindet, die uns sowohl für uns selbst, als auch für andere erkennbar, zu über die Zeit fortbestehenden Personen macht. Diese Beständigkeit drückt sich im praktischen Handlungsvollzug durch eine gewisse Konstanz und Vorhersehbarkeit unserer Handlungsmuster aus.<sup>469</sup>

*Narrative Selbstkonstitution führt zu selbstbezogener Handlungs- und Erfahrungszuschreibung.*

Die größte praktische Relevanz liegt jedoch in den je individuellen Inhalten dieser psychologischen Kontinuitätsrelation, die uns zu denjenigen Personen macht, die wir als je einzelne sind. Es kommt uns in entscheidender Weise darauf an, dass wir Handlungs- und Erfahrungsinhalte, die wir über die gesamte zeitliche Ausdehnung unseres Daseins erleben, uns selbst als einer *bestimmten*, persistierenden Person zuschreiben können. D. h., es hat für uns aus lebenspraktischer Perspektive fundamentale Bedeutung, dass *wir es sind*, denen bestimmte gegenwärtige Projekte zugeschrieben werden; dass *wir es waren*, die einen besonderen Urlaub mit unserem Partner verbracht haben; und dass *wir es auch weiterhin sein werden*, die in der Zukunft Handlungen vollziehen und Erfahrungen machen werden, die ausschließlich uns als je individuelle Person zugeschrieben werden. Selbstbezogene Handlungen und Erfahrungen, die wir in der Zukunft zu machen antizipieren, haben demnach deswegen fundamentale Bedeutung für uns, weil ihre Realisation voraussetzt, dass eine zukünftige Person sie verwirklicht, die mit einer gegenwärtigen Person und ihren selbstkonstitutiven Eigenschaften praktisch identisch und sodann persistent ist. Dass wir also als diejenigen Personen, die wir als je einzelne sind, fortbestehen. Aus der Erkenntnis, dass unser vergangenes und gegenwärtiges Leben in narrativen Strukturen verläuft, dessen spezielle Inhalte es zu unserem je individuellen Leben formt, erwächst zugleich die Gewissheit und die Sorge darum, dass *wir es*

---

**469** Mit Blick auf das Lebensende, wie z. B. die Einrichtungen der Hospiz-Bewegungen zeigen, gibt es auch ein Interesse daran, über das physisch unwiderrufliche Ende der körperlichen Existenz hinaus, in seiner persönlichen Würde ernst genommen und achtungsvoll, d. h. nicht wie ein wertloses Stück Fleisch, behandelt zu werden.

sind, die auch zukünftig Handlungen vollziehen und Erfahrungen machen werden, die wir in unsere je individuelle Biographie integrieren können und die auf diese Weise unser Fortbestehen sicherstellt.

In der beschriebenen Konvergenz der konzeptuellen Modalitäten und praktischen Relevanzen epistemischer Personenidentität, liegt die Einheit der Person als psycho-physischer Akteur als dasjenige Phänomen begründet, auf das es uns in der Welt in der wir leben, bei der Frage danach, warum wir als Personen persistieren, fundamental ankommt. Epistemische Personenidentität beschreibt folglich das Verhältnis, das eine bestimmte Person mit ihrer Umwelt verbindet; dieses Verhältnis bleibt bestehen, selbst wenn entweder die Umwelt, und/oder die Person sich qualitativ evaluativ verändert. Epistemische Personenidentität besteht demzufolge in dem Wissen um diese konzeptuelle Relation, die Person und Umwelt unlöslich miteinander verknüpft. Dieses relationale Konzept zwischen Person und Umwelt ist dasjenige, was für uns in der Welt in der wir leben zählt. Epistemische Personenidentität in der sozial relational bestimmten praktischen Wirklichkeit, verstanden als ein Kontinuum zwischen Menschsein und Personsein, ist also dasjenige, was wir, als über unser Leben reflektierende Wesen, wichtig nehmen.

## 4.6 Ein neurophilosophischer Ausblick

Bis hierher wurden die für diachrone Personenidentität konstitutiven Bedingungen in einem komplexen Konglomerat psycho-physischer Faktoren ausgemacht. Ein möglicher Folgeschritt ist es, sich von diesen philosophisch, psychologisch bzw. sozialwissenschaftlich hinreichenden Bedingungen ausgehend, auf die Suche nach den *notwendigen Bedingungen der Möglichkeit* personaler Identität zu machen. Dazu erscheint es geboten, die traditionell philosophische Ebene logisch konzeptueller Überlegungen um eine neurowissenschaftliche Ebene zu erweitern. Eine mögliche Strategie ist es, von der konzeptuellen Ebene der hinreichenden Bedingungen personaler Identität ausgehend, den empirisch-neuronalen Ursprung dieser Bedingungen abzuklopfen. Aus empirischer Sicht ist anzunehmen, dass unser Gehirn zugleich Ursprung und Träger derjenigen, im Verlauf der vorliegenden Arbeit beschriebenen, personenkonstitutiven Eigenschaften ist, die uns sowohl synchron generell als Personen kennzeichnen, als auch speziell als diejenigen Personen fortbestehen lassen, die wir als je einzelne sind. Demnach bildet unser Gehirn den zentralen Ausgangspunkt neurophilosophischer Untersuchungen zu diachroner personaler Identität. Derartige Untersuchungen versprechen durch Einbezug aus empirischen Versuchen ermittelter

Daten neuronaler Hirnaktivität, die vor allem mittels bildgebender Verfahren gewonnen werden (zum Einsatz kommt hier die Funktionelle Magnetresonanztomographie; engl.: fMRI), eine interessante Erweiterung der rein konzeptuellen Perspektive. Eine einseitig dogmatische Betrachtungsweise diachroner personaler Identität, die trotzig redundant die Frage nach der Zuständigkeit einer bestimmten Disziplin stellt, muss zugunsten einer richtungsweisenden Zusammenführung konzeptueller Überlegungen und empirischer Fakten verworfen werden. Hierfür erscheinen – im Folgenden näher zu charakterisierende – non-reduktive neurophilosophische Untersuchungen aussichtsreich zu sein.

In der vorliegenden Arbeit konnte ein solch transdisziplinärer Ansatz, der Philosophie und Neurowissenschaften verbindet, nur in seinen Grundzügen angedeutet, nicht aber praktisch realisiert werden. In den folgenden Abschnitten möchte ich daher skizzieren, wo ein neurophilosophisches Untersuchungsdesign zur Frage diachroner personaler Identität ansetzen könnte. Zuvor erscheint es jedoch nützlich, näher zu bestimmen, warum eine solche Neurophilosophie notwendig und sinnvoll ist, und welche methodische Herangehensweise sie kennzeichnet.

Wenn philosophische Theorien allein aufgrund logisch konzeptueller Überlegungen Aussagen zur empirischen Wirklichkeit und sodann zu den anthropologischen Konstanten, die unser praktisches Leben als Personen bestimmen, treffen, dann sind solche Theorien letztlich immer der Frage ausgesetzt:

*Woher können wir das wissen?*

Allein mit analytischen Urteilen von der Art *schnöder Junggesellen-Sätze*<sup>470</sup> ist personaler Identität offenbar nicht auf die Spur zu kommen. Die Identität einer Person zu verschiedenen Zeitpunkten allein anhand eines Abgleiches bestimmter personenkonstitutiver Eigenschaften zu diesen diskreten Zeitpunkten bestimmen zu wollen, ohne jedoch deren neuronale Verursachung (also ihre empirische Ausprägung) miteinzubeziehen, erscheint in wesentlicher Hinsicht verkürzt.

Umgekehrt sagen allerdings empirische Daten die für sich allein stehen, also ohne konzeptuellen Überbau, wenig aus und bedürfen daher interpretativer

---

**470** Diese – zugegeben salopp formulierte – Anspielung soll keineswegs die Sprachphilosophie grundsätzlich abwerten, sondern zielt lediglich auf eine notwendige Erweiterung der philosophischen Methodik bezogen auf die hier beworbene neurophilosophische Untersuchung personaler Identität ab.

Auslegung und anthropologischer Einordnung. Neurowissenschaftliche Ergebnisse die gleichsam im luftleeren Raum stehen, sind somit der Frage ausgesetzt:

*Was bedeutet das alles?*

Die Frage nach der Bedeutung von Begriffen, mit denen empirische Befunde beschrieben werden, erscheint hierbei zentral. Die Bedeutung empirischer Zustände liegt nicht *a priori* im Begriff selbst. Die subjektive Dimension begrifflicher Bedeutung bei der Beschreibung empirischer Befunde zu erschließen, und auf jene zu beziehen, hat eine Annäherung von erst- und drittpersönlicher Perspektive im Sinn. Hierbei wird der Überlegung Rechnung getragen, dass weder die Suche nach subjektiver Bedeutung innerhalb empirischer Daten neuronaler Hirnaktivität erfolgreich sein kann, noch die Suche nach objektiver Gewissheit innerhalb erstpersönlich phänomenaler Beschreibungen der empirischen Wirklichkeit gelingen kann. Mit anderen Worten: es gibt weder eine Neurowissenschaft, die frei ist von konzeptuellen Präsuppositionen, noch eine Philosophie, die ohne Referenzpunkt empirischer Daten auskommt; jedenfalls dann nicht, wenn sie Aussagen zur praktischen Wirklichkeit trifft. In der praktischen Lebenswelt scheint es demnach eine intrinsische Verbindung zwischen Konzepten und Fakten zu geben.

Insofern ist die Zusammenführung beider Disziplinen als ein auf Augenhöhe geführter Dialog zwischen Philosophie und Neurowissenschaft, in dem sich weder die eine Disziplin in der anderen auflöst, noch sie obsolet werden lässt, ein folgerichtiger Schritt. Die Sorge, philosophische Theorien könnten reduziert oder gar ersetzt werden durch, in neurowissenschaftlichen Untersuchungen identifizierte, neuronale Korrelate subjektiver Bedeutung ist – wenn sie hinter der Sache selbst zurücktritt – unberechtigt. Georg Northoff weist in Form einer eingängigen Metapher darauf hin, dass Philosophie und Neurowissenschaften sich keineswegs kompetitiv gegenüberstehen.

However, this is not an option here, as metaphorically speaking, that would mean to cut off one side of the bridge (the subjective meaning in the mind's contents) from the other side across the river (the objective structure of mind). The mind itself may thus be likened to a bridge between objective structures and subjective meaning. To reduce the latter in favor of the former would mean locating the bridge on only one side. However, this would strip it of its very nature as a bridge.<sup>471</sup>

---

471 Northoff (2012): S. 59.

Eine aufkommende Schwierigkeit der genauen Bestimmung des Phänomens diachroner personaler Identität besteht darin, dass eine Erklärungslücke klafft zwischen der erstpersionlichen Perspektive, also empirisch unzugänglichen mentalen Zuständen, und der drittpersionlichen Perspektive empirisch zugänglicher neuronaler Zustände.<sup>472</sup> Philosophische Fragen nach dem *Was*, also der ontologischen Stellung des Gehirns, und nach dem *Warum*, also der epistemischen Ausstattung des Gehirns, müssen mit dem *Wie* der Neurowissenschaft, also der empirischen Untersuchung der Struktur und Funktionsweise des Gehirns,<sup>473</sup> unter Berücksichtigung eines epistemischen Pluralismus' verknüpft werden, um diese Lücke zu schließen. Explizite neurowissenschaftliche Untersuchungen gehen (mitunter unbemerkt) mit impliziten philosophischen Annahmen einher, „[...] genauso wie philosophische Theorien mit impliziten neurowissenschaftlichen Präsuppositionen über die Art und Weise der Funktion des Gehirns verknüpft sind.“<sup>474</sup> Es geht folglich darum, die Lücke zu schließen, die zwischen der philosophischen Beschäftigung mit diachroner personaler Identität entsteht, die auf ein *Verstehen* subjektiver Bedeutung setzt und der neurowissenschaftlichen Methodik, die auf ein *Erklären* objektiver empirischer Daten setzt. Dies kann nur durch eine zugleich integrative und transdisziplinäre Methodik gelingen, die drittpersionlich beobachtbare objektive Daten mit erstpersionlich erfahrbaren Konzepten subjektiver Bedeutung verbindet und sie auf diese Weise zusammenführt. Die neurophilosophische Methodik ist demnach durch eine non-reduktive **Concept-Fact Iterativity**<sup>475</sup> gekennzeichnet. Um diese konzeptuell empirische Verknüpfung zu ermöglichen, ist eine in dreierlei Weise gekennzeichnete Liberalität der Philosophie notwendig: (1) philosophische Theorien müssen prinzipiell offen und zugänglich für empirische Fakten sein. Diese Offenheit führt zu (2) einer systematischen empirisch logischen Verknüpfung philosophischer Theorien. Diese empirisch logische Verknüpfung führt (3) zu einer empirisch plausiblen epistemischen Charakterisierung wissenschaftlich fundierter Konzepte.<sup>476</sup> Der Leitgedanke neurophilosophischer Untersuchungen ist es demnach, philosophische Theorien durch einen interdisziplinären Dialog auf ein empirisch tragfähiges Fundament zu stellen.

---

472 Dieses Problem wird seit Beginn der 1980er Jahre besonders im Zusammenhang mit der Qualia Debatte unter dem Schlagwort *explanatory gap* kontrovers diskutiert. Siehe hierzu klassisch: Levine (1983).

473 Vgl. Northoff/Heinzel (2001): S. 115.

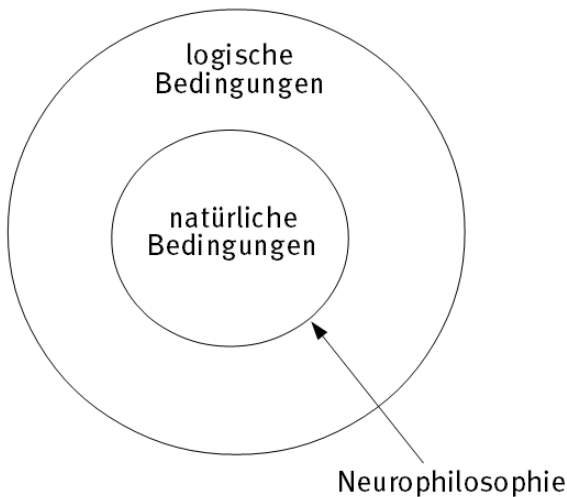
474 Ebd.

475 Für eine nähere Bestimmung dieser transdisziplinären neurophilosophischen Methodik siehe Northoff (2012) Kapitel 3.

476 Vgl. Northoff (2012): S. 60 f.

Neuroscience focuses on the brain, whereas philosophy presupposes the concept of mind. If we now want to focus on the transitions between neuroscience and philosophy, we need to understand the transitions from brain to mind, which here in the methodological context I call “brain-mind transition” [...]. Since such “brain-mind transition” requires direct linkage and connections between facts and concepts, between empirical and logical-conceptual domains, and between empirical and conceptual plausibility, one needs to devise a methodological approach that allows this. However, such an approach would need not only to consider the methodological features of both neuroscience and philosophy, but also to devise a specific methodology to link them in a non-reductive and non-parallelistic way. This amounts to nothing less than a truly transdisciplinary approach, that operates across the boundaries between philosophy and science, which will then enable us to understand brain-mind transition.<sup>477</sup>

Was bedeutet dies konkret für eine Neurophilosophie personaler Identität? Eine neurophilosophische Untersuchung personaler Identität operiert – wie zuvor beschrieben – an der Schnittstelle zwischen Hirnforschung und einer philosophisch hermeneutischen Betrachtung des Geistes. Eine neurowissenschaftlichen Untersuchungen implizite Schwierigkeit ist es, Fehlschlüsse zwischen den Domänen, also zwischen logischen und natürlichen Bedingungen, zu vermeiden.



**Abb. 4:** Anwendungsbereich der Neurophilosophie

Wie Abb. 4 zeigt, ist die Menge der natürlichen Bedingungen eine Teilmenge der Menge der logischen Bedingungen; d. h. die logischen Bedingungen der

<sup>477</sup> Ebd.: S. 62.

erstpersonal phänomenologischen Perspektive subjektiver Erfahrung schließen die drittpersönliche Perspektive objektiver Beobachtung mit ein, gehen aber zugleich über sie hinaus. Ergebnisoffene non-reduktive neurophilosophische Untersuchungen setzen an der Schnittstelle zwischen logischen und natürlichen Bedingungen an.

Zur Untersuchung personaler Identität bietet sich vor allem die *angewandte Neurophilosophie*<sup>478</sup> an, die sich durch die Anwendung der neurophilosophischen Methodik auf das konkrete Problemfeld personaler Identität auszeichnet, ohne die methodischen Prinzipien selbst zu diskutieren; dies ist Aufgabe der *theoretischen Neurophilosophie*. Ein Beispiel einer bereits durchgeführten neurophilosophischen Untersuchung zu personaler Identität ist die Untersuchung von Georg Northoff, der anhand von bei Parkinson Patienten erhobener Daten vor und nach Hirngewebstransplantationen eine Transformation der in der Philosophie entwickelten Bedingungen personaler Identität in operationalisierte und validierte Instrumente zur empirischen Erfassung personaler Identität vorgenommen hat.<sup>479</sup>

Auf die in der vorliegenden Arbeit vorgestellte Theorie personaler Identität als ein Kontinuum zwischen Menschsein und Personsein bezogen, wird zunächst zu klären sein, wie sich der lebenspraktische Ansatz in empirisch überprüfbare Hypothesen operationalisieren lässt. Um anschließend zu fragen, was in unserem Gehirn passiert, bzw. welche Hirnregionen für den Prozess narrativer Selbstkonstitution auf dem Weg zur Einheit der Person als psychophysischer Akteur besonders relevant sind. Damit einhergehend wird zu fragen sein, was die so gewonnenen Erkenntnisse für die vorgelegte Theorie personaler Identität bedeuten. Besonders herausfordernd ist es dabei, dem Leitgedanken der beworbenen Theorie personaler Identität gerecht zu werden, der besagt, dass narrative Selbstkonstitution ein intrinsisch soziales Phänomen ist. Eine mögliche Strategie ist es, sich an einem Untersuchungsdesign zu orientieren, wie es von Arnaud D'Argembeau et al.<sup>480</sup> vorgelegt wurde. D'Argembeau hat anhand der Verbindung einer halboffenen Befragung und fMRI Untersuchungen neuronale Korrelate der diachronen Selbstkonstitution<sup>481</sup> von College Studenten identifiziert. Die Wandelbarkeit identitätskonstituierender Wertorientierungen und die damit verbundene Möglichkeit zur Unterscheidung zwischen *present and past selves*<sup>482</sup> ist fundamental für die Stabilisierung der personalen

---

478 Vgl. Northoff/Heinzel (2001): S. 117 ff.

479 Siehe hierzu Northoff (2001).

480 Vgl. D'Argembeau et. al (2008).

481 D'Argembeau verwendet eine andere Terminologie.

482 Vgl. ebd.: S. 244.



Identität und somit für die Einheit der Person.<sup>483</sup> College Studenten wurden Fragebögen vorgelegt, die nach eigenen psychologischen Charakteristika und denjenigen von nahestehenden Freunden fragen; dies einmal auf die Gegenwart bezogen und auf den, einige Jahre zurückliegenden, Zeitraum des High School Besuches. Dieser Zeitrahmen wurde gewählt, weil vermutet wurde, dass er wesentliche Änderungen der Lebensumstände und der Persönlichkeitsentwicklung beinhaltet und somit aussagekräftige Daten dazu liefern kann, wie sich das Selbstbild, ausgelöst durch veränderte Lebensumstände, wandelt. Zugrunde gelegt wurde demnach eine Idee von *personal continuity*, die eng mit autobiographischen Erinnerungen verknüpft ist und die entsteht „[...] from the creation of internalized narratives that integrate temporally disparate self-elements into a coherent whole.“<sup>484</sup> Das Ergebnis der Untersuchung ist die Beobachtung einer verstärkten Hirnaktivität bestimmter Regionen bei der Beantwortung von Fragen die eigene Gegenwart betreffend; im Unterschied zur vermehrten Hirnaktivität anderer Regionen bei der Beantwortung von Fragen die eigene Vergangenheit bzw. die Vergangenheit/Gegenwart nahestehender Freunde betreffend.

More importantly, however, the degree of activity in CMS also varied significantly according to the target of reflection, with the ventral and dorsal medial prefrontal cortex and the posterior cingulate cortex being more recruited when reflecting on the present self than when reflecting on the past self or when reflecting on the other person. These findings suggest that CMS may contribute to differentiate between representations of present and past selves.<sup>485</sup>

Es liegt demnach die Hypothese nahe, dass andere Hirnregionen aktiv sind, wenn wir über unser gegenwärtiges Selbstbild reflektieren, als wenn wir unsere Gedanken einem vergangenen Selbstbild zuwenden, oder über identitätskonstituierende Attribute anderer, uns nahestehender Personen nachdenken.

Ein zentraler Punkt neurophilosophischer Untersuchungen ist die Frage danach, was die, durch funktionelle Bildgebung erhobenen, Daten, die auf eine Korrelation zwischen bestimmten Hirnregionen und psychologisch selbstkonstitutiven Einstellungen hindeuten, über das philosophische Konzept personaler Identität aussagen können? Mit anderen Worten: welche Implikationen ha-

---

**483** Die beschriebene Untersuchung eignet sich nicht konkret für die Operationalisierung des in der vorliegenden Arbeit entwickelten Kriteriums diachroner Personenidentität – dazu ist der Unterschied zwischen dem Konzept von *present and past selves* und einer Idee narrativer Selbstkonstitution zu gravierend – sondern soll nur exemplarisch einen möglichen Verlauf einer neurophilosophischen Untersuchung skizzieren.

**484** Ebd.

**485** Ebd.

ben empirische Befunde für konzeptuelle Überlegungen personaler Identität? Eine mögliche Konklusion aus den von D'Argembeau et al. erhobenen Daten ist folgende: Personen, die essentielle Veränderungen ihrer Persönlichkeitsstruktur erfahren, tendieren dazu, sich von ihrem *früheren Selbst*<sup>486</sup> zu distanzieren und es als eine gleichsam *andere Person* darzustellen und wahrzunehmen. Das äußert sich darin, dass Erzählungen dieses frühere Selbst betreffend, häufig aus drittpersonlicher Perspektive geschildert werden. Eine solche Distanzierung von der eigenen Biographie ist besonders dann zu beobachten, wenn frühere Handlungen nicht mehr mit aktuellen Wertorientierungen kompatibel sind. Solche Darstellungen ähneln dann in ihrer Art und Weise, und in den dabei besonders aktiven Hirnregionen, mehr denjenigen Darstellungen von tatsächlich anderen Personen, als den Darstellungen über das aktuelle Selbstbild. Anhand der erhobenen Daten der bildgebenden Verfahren konnte die plausible Hypothese aufgestellt werden, dass mit konzeptuellen Veränderungen in der Selbstwahrnehmung Veränderungen der Hirnaktivität bestimmter Regionen einhergehen. Es liegt also eine Korrelation zwischen diesen Hirnregionen und dem wandelbaren Prozess der Selbstkonstitution nahe.

Dieser, auf die Rekonstruktion einer Studie von D'Argembeau gestützte, kurze Ausblick einer möglichen neurophilosophischen Untersuchung zu personaler Identität kann freilich lediglich eine erste Idee davon einkreisen helfen, wie man dem Phänomen diachroner personaler Identität unter Zuhilfenahme neurowissenschaftlicher Methoden weiter auf die Spur kommen kann.

---

**486** Zum Zweck der Rekonstruktion übernehme ich hier die Terminologie von D'Argembeau.

## 5 Literatur

Im Literaturverzeichnis sind die ausführlichen Angaben zu der im Text enthaltenen Literatur aufgeführt, auf die ich dort mittels Harvard-Zitation verweise. Ausgenommen ist die Arbeit von Platon, die auf die übliche Weise unter Angabe der Stephanuspaginierung zitiert wird.

- Abels, Heinz (2006): Identität. Über die Entstehung des Gedankens, dass der Mensch ein Individuum ist, den nicht leicht zu verwirklichenden Anspruch auf Individualität und die Tatsache, dass Identität in Zeiten der Individualisierung von der Hand in den Mund lebt. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Abels, Heinz (2007): Interaktion, Identität, Präsentation. Kleine Einführung in interpretative Theorien der Soziologie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret (1984): Were you a zygote? In: Griffiths, Phillip (Hg.): *Philosophy and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 111–115.
- Austin, John (1962): *Sense and Sensibilia*. Oxford: Oxford University Press.
- Baker, Lynne (1997): Why Constitution is Not Identity. In: *Journal of Philosophy*, 94, S. 599–621.
- Baker, Lynne (2000): *Persons and Bodies: A Constitution View*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baker, Lynne (2005): When Does a Person Begin? In: *Social Philosophy and Policy*, 22, S. 25–48.
- Baker, Lynne (2007): First-Person Externalism. In: *Modern Schoolman*, 84, S. 155–170.
- Baker, Lynne (2007): Persons and Other Things. In: *Journal of Consciousness Studies*, 14, S. 17–36.
- Baker, Lynne (2008): Response to Eric Olson. In: *Abstracta: Revista de Filosofia*, 1, S. 43–45.
- Baker, Lynne (2011): First-Personal Aspects of Agency. In: *Metaphilosophy*, 42 (1–2), S. 1–16.
- Bechara, Antoine & Damasio, Antonio (2005): The Somatic Marker Hypothesis: A neural theory of economic decision-making. In: *Games And Economic Behavior*, 52, S. 336–372.
- Bexten, Raphael (2012): Nicht tot, sondern im Begriff zu sterben – Ein Leserbrief. In: *Die Tagespost*, 18. 02. 2012, S. 20.
- Beyer, Christian (2000): *Intentionalität und Referenz – Eine sprachanalytische Studie zu Husserls transzendentaler Phänomenologie*. Paderborn: Mentis.
- Beyer, Christian (2002): Diachrone Personenidentität – strikt und kriterienlos? In: Beckermann, Ansgar & Nitz, Christian (Hg.): *Argument und Analyse*. Paderborn: Mentis, S. 349–361.
- Beyer, Christian (2006): *Subjektivität, Intersubjektivität, Personalität – Ein Beitrag zur Philosophie der Person*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Bieri, Peter (2011): *Wie wollen wir leben?* Salzburg: Residenz Verlag.
- Bole, Thomas (1989): Metaphysical accounts of the zygote as a person and the vero power of facts. In: *The Journal of Medicine and Philosophy* 14, S. 647–653.
- Brand, Cordula (2010): *Personale Identität oder menschliche Persistenz? Ein naturalistisches Kriterium*. Paderborn: Mentis.
- Brown, Christopher M. (2005): *Aquinas and the Ship of Theseus, Solving Puzzles about Material Objects*. London/New York: Continuum.

- Brueckner, Anthony & Buford, Christopher T. (2008): The Psychological Approach to Personal Identity: Non-Branching and the Individuation of Person Stages. In: *Dialogue* 47 (02), S. 377–386.
- Brueckner, Anthony & Buford, Christopher T. (2009): Thinking Animals and Epistemology. In: *Pacific Philosophical Quarterly* 90 (3), S. 310–314.
- Brueckner, Anthony (1993): Parfit On What Matters in Survival. In: *Philosophical Studies* 70, S. 1–22.
- Brueckner, Anthony (2005): Branching in the Psychological Approach to Personal Identity. In: *Analysis* 6, S. 294–301.
- Brueckner, Anthony (2009): Endurantism and the Psychological Approach to Personal Identity. In: *Theoria* 75 (1), S. 28–33.
- Brugger, Walter (1984): *Kleine Schriften zur Philosophie und Theologie*. München: Johannes Berchmans Verlag.
- Bruner, Jerome (1987): *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bruner, Jerome (1990): *Acts of Meaning*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bruner, Jerome (1991): The Narrative Construction of Reality. In: *Critical Inquiry*, 18:1, S. 1–21.
- Bruner, Jerome (2002): *Making stories: Law, literature, life*. Cambridge: Harvard University Press.
- Brüntrup, Godehard (1998): Is Psycho-physical Emergentism Committed to Dualism? The Causal Efficacy of Emergent Mental Properties. In: *Erkenntnis* (6), S. 1–19.
- Cathcart, Thomas & Klein, Daniel (2007): *Plato and a Platypus Walk into a Bar. Understanding Philosophy Through Jokes*. London: Penguin Books.
- Chalmers, David (1998): On the Search for the Neural Correlate of Consciousness. In: Hameroff, Stuart, Kaszniak, Alfred & Scott, Alwyn (Hg.): *Toward a Science of Consciousness II*. Cambridge: MIT Press.
- Coenen, Ludwig (2013): *Immanuel Kant: „Sparsamkeit ist keine Tugend“ Ökonomische Konzepte und Thesen als Tür zu einer historisch philosophischen Einführung in die praktische Philosophie von Kant*. Münster: Lit.
- Crespo, Mariano (2002): *Das Verzeihen: Eine philosophische Untersuchung*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Crone, Katja, Schnepf, Robert & Stolzenberg, Jürgen (Hg.) (2010): *Über die Seele*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Damasio, Antonio (1991): *Somatic Markers and the Guidance of Behavior*. New York: Oxford University Press, S. 217–299.
- Damasio, Antonio (1994): *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Grosset/Putnam.
- D'Argembeau, Arnaud et al. (2008): Self-reflection across time: cortical midline structures differentiate between present and past selves. In: *Social Cognitive Affective Neuroscience*, 2008 Sep;3(3), S. 244–252.
- Dennett, Daniel (1981): Making Sense of Ourselves. In: *Philosophical Topics* 12 (1), S. 63–81.
- Dennett, Daniel (1981): Bedingungen der Personalität. In: Bieri, Peter (Hg.): *Analytische Philosophie des Geistes*. Königstein: Beltz, S. 303–321.
- Dennett, Daniel (1988): Why everyone is a novelist. In: *Times Literary Supplement*, S. 16–22.
- Dennett, Daniel (1988): Quining Qualia. In: Marcel, Anthony & Bisiach, E. (Hg.): *Consciousness in Modern Science*. Oxford: Oxford University Press.
- Di Franco, Manuela (2009): *Die Seele. Bilder, Begriffe und Mythen*. Ditzingen: Reclam.
- Erikson, Erik (1973): *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Erikson, Erik (1992): *Der vollständige Lebenszyklus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Fatke, Reinhard (Hg.) (2010): *Jean Piaget – Meine Theorie der geistigen Entwicklung*. Weinheim: Beltz.
- Ford, Norman (1991): *When did I begin? Conception of the Human Individual in History, Philosophy and Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankfurt, Harry (1971): *Freedom of the Will and the Concept of a Person*. In: *Journal of Philosophy* 68 (1), S. 5–20.
- Frankfurt, Harry (1982): *The Importance of What We Care About*. In: *Synthese* 53 (2), S. 257–272.
- Frankfurt, Harry (1987): *Identification and Wholeheartedness*. In: Schoeman, Ferdinand (Hg.): *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garrett, Brian (1998): *Personal Identity and Self-Consciousness*. London/New York: Routledge.
- Gasser, Georg & Quitterer, Josef (Hg.) (2010): *Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge*. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1808/1986): *Faust. Der Tragödie erster Teil*. Ditzingen: Reclam.
- Grice, Paul (1975): *Personal Identity*. In: Perry, John (Hg.): *Personal Identity*. Berkeley: University of California Press, S. 73–95.
- Heidegger, Martin (1927): *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heinzmann, Richard (1992): *Philosophie des Mittelalters*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.
- Henning, Tim (2009): *Person sein und Geschichten erzählen. Eine Studie über personale Autonomie und narrative Gründe*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Hesse, Hermann (1974): *Der Steppenwolf*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hobbes, Thomas (1981): *De Corpore*. In: Martinich, Aloysius (Hg.): *Part I of De Corpore*. New York: Abaris Books.
- Hudson, Hud (2002): *A Materialist Metaphysics of the Human Person*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Jackson, Frank Cameron (1986): *What Mary Didn't Know*. In: *Journal of Philosophy* 83, S. 291–295.
- Jacobi, Friedrich Heinrich (1787): *David Hume über den Glauben. Oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*. Breslau: Löwe.
- Johnston, Mark (1987): *Human Beings*. In: *Journal of Philosophy* 84, S. 59–83.
- Johnston, Mark (1989): *Fission and the Facts*. In: *Philosophical Perspectives* 3, S. 369–397.
- Johnston, Mark (1992): *Constitution is Not Identity*. In: *Mind* 101 (401), S. 89–106.
- Johnston, Mark (1992): *Reasons and Reductionism*. In: *The Philosophical Review* 101 (3), S. 589–618.
- Kant, Immanuel (1986): *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Ditzingen: Reclam.
- Kemmerling, Andreas (2007): *Was macht den Begriff der Person so besonders schwierig? In: Thomas, Günter & Schüle, Andreas (Hg.): Gegenwart des lebendigen Christus*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 541–565.
- Korsgaard, Christine (1989): *Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit*. In: *Philosophy and Public Affairs* 18 (2), S. 103–131.
- Korsgaard, Christine (1996): *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Korsgaard, Christine (1996): Personale Identität und die Einheit des Handelns: eine kantianische Antwort auf Parfit. In: Quante, Michael (Hg.) (1996): Personale Identität. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh, S. 195–237.
- Korsgaard, Christine (1996): *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Christine (2009): *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press.
- Krappmann, Lothar (2010): *Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kuhse, Helga & Singer, Peter (1993): Individuals, humans and persons: issue of the moral status. In: Singer, Peter et al. (Hg.): *Embryo Experimentation*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 65–75.
- Levine, Joseph (1983): Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. In: *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 64, no. 4, S. 354–361.
- Lewis, David (1983): *Philosophical Papers Volume 1*. Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, David (1983): Survival and Identity & Postscripts to Survival and Identity. In: *Philosophical Papers, Volume 1*, S. 55–77.
- Lewis, David (1986): *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.
- Locke, John (1975): *An Essay concerning Human Understanding*. Nidditch, Peter (Hg.), Oxford: Clarendon.
- Lowe, Jonathan (1996): *Subjects of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lowe, Jonathan (2007): Sortals and the Individuation of Objects. In: *Mind and Language* 22 (5), S. 514–533.
- Luria, Alexandr (1987): *The Man with a Shattered World: The History of a Brain Wound*. Cambridge: Harvard University Press.
- McMahan, Jeff (2002): *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Mead, George Herbert (1968): *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Meincke, Anne Sophie (2010): Körper oder Organismus? In: *Philosophisches Jahrbuch* 117 (I), S. 87–120.
- Metzinger, Thomas (2008): *Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewusstseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation*. Paderborn: Mentis.
- Müller, Olaf (2003): Hilary Putnam und der Abschied vom Skeptizismus oder Warum die Welt keine Computersimulation ist. *Wirklichkeit ohne Illusionen, Band 1*. Paderborn: Mentis.
- Müller, Olaf (2003): *Metaphysik und semantische Stabilität oder Was es heisst, nach höheren Wirklichkeiten zu fragen. Wirklichkeit ohne Illusionen, Band 2*. Paderborn: Mentis.
- Nagel, Thomas (1971): Brain Bisection and the Unity of Consciousness. In: *Synthese* 22, S. 396–413.
- Nagel, Thomas (1974): What is it like to be a bat? In: *The Philosophical Review* 83 (4), S. 435–450.
- Nagel, Thomas (1986): *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- Nickl, Peter & Terizakis, Georgios (Hg.) (2010): *Die Seele: Metapher oder Wirklichkeit?* Bielefeld: Transcript.
- Nida-Rümelin, Julian & Vossenkuhl, Wilhelm (Hg.) (1998): *Ethische und politische Freiheit*. Berlin/New York: de Gruyter.

- Nida-Rümelin, Martine (2006): *Der Blick von innen: Zur transtemporalen Identität bewusstseinsfähiger Wesen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Noonan, Hardold (1993): *Constitution is Identity*. In: *Mind* 102 (405), S. 133–146.
- Noonan, Harold (1989): *Personal Identity*. London/New York: Routledge.
- Noonan, Harold (1999): *Identity, Constitution and Microphysical Supervenience*. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 99 (3), S. 273–288.
- Noonan, Harold (2006): *Non-Branching and Circularity – Reply to Brueckner*. In: *Analysis* 66 (290), S. 163–167.
- Northoff, Georg (1997): *Neuropsychiatrie und Neurophilosophie*. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh.
- Northoff, Georg (2000): *Das Gehirn. Eine neurophilosophische Bestandsaufnahme*. Paderborn: Mentis.
- Northoff, Georg (2001): *Personale Identität und operative Eingriffe in das Gehirn*. Paderborn: Mentis.
- Northoff, Georg (2004): *Am I My Brain? Personal Identity and Brain Identity – a Combined Philosophical and Psychological Investigation in Brain Implants*. In: *Philosophia Naturalis* 41 (2), S. 257–282.
- Northoff, Georg (2004): *Philosophy of the Brain. Advances in Consciousness Research*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- Northoff, Georg (2009): *Die Fahndung nach dem Ich: Eine neurophilosophische Kriminalgeschichte*. München: Irisana.
- Northoff, Georg (2011): *Neuropsychoanalysis in Practice. Brain, Self and Objects*. Oxford: Oxford University Press.
- Northoff, Georg (2012): *Das disziplinlose Gehirn – Was nun, Herr Kant? Auf den Spuren unseres Bewusstseins mit der Neurophilosophie*. München: Irisana.
- Northoff, Georg & Heinzl, Andreas (2001): *Neurophilosophie: eine begriffliche und methodische Charakterisierung*. In: *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie* 152, S. 114–122.
- Nozick, Robert (2002): *Personal Identity through Time*. In: *Martin, Raymond & Barresi, John (Hg.): Personal Identity*. Ithaca: Blackwell.
- Olson, Eric (1994): *Is Psychology Relevant to Personal Identity?* In: *Australasian Journal of Philosophy* 72, S. 173–186.
- Olson, Eric (1995): *Human People or Human Animals?* In: *Philosophical Studies* 80, S. 159–181.
- Olson, Eric (1997): *Relativism and Persistence*. In: *Philosophical Studies* 88, S. 141–162.
- Olson, Eric (1997): *The Human Animal: Personal Identity without Psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- Olson, Eric (1997): *Was I Ever a Fetus?* In: *Philosophy and Phenomenological Society* 57 (1), S. 95–110.
- Olson, Eric (1999): *Reply to Lynne Rudder Baker*. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 59, S. 161–166.
- Olson, Eric (1999): *There is no Problem of the Self*. In: *Journal of Consciousness Studies* 5, S. 645–657.
- Olson, Eric (2001): *Personal Identity and the Radiation Argument*. In: *Analysis* 61, S. 38–43.
- Olson, Eric (2002): *Thinking Animals and the Reference of 'I'*. In: *Philosophical Topics* 30, S. 189–208.
- Olson, Eric (2002): *What does Functionalism Tell Us about Personal Identity?* In: *Noûs* 36, S. 682–698.

- Olson, Eric (2003): *An Argument for Animalism*. In: Martin, Raymond & Barresi, John (Hg.): *Personal Identity*. Ithaca: Blackwell. S. 318–334.
- Olson, Eric (2004): *Animalism and the Corpse Problem*. In: *Australasian Journal of Philosophy* 82, S. 265–274.
- Olson, Eric (2006): *Is There a Bodily Criterion of Personal Identity?* In: MacBride, Fraser (Hg.): *Identity and Modality*. Oxford: Oxford University Press, S. 242–259.
- Olson, Eric (2007): *What Are We? A Study in Personal Ontology*. Oxford: Oxford University Press.
- Olson, Eric (2011): *The Extended Self*. In: *Minds and Machines* 21, S. 481–495.
- Olson, Eric (2012): *Identity, Quantification, and Number*. In: Tahko, Tuomas (Hg.): *Contemporary Aristotelian Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 66–82.
- Olson, Eric (2012): *In Search of the Simple View*. In: Gasser, Georg & Stefan, Matthias (Hg.): *Personal Identity: Complex or Simple?* Cambridge: Cambridge University Press, S. 44–62.
- Parfit, Derek (1971): *On the Importance of Self-Identity*. In: *Journal of Philosophy* 68, S. 683–690.
- Parfit, Derek (1971): *Personal Identity*. In: *Philosophical Review* 80, S. 3–27.
- Parfit, Derek (1976): *Lewis, Perry, and What Matters*. In: Rorty, Amelie (Hg.): *The Identities of Persons*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Parfit, Derek (1984): *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, Derek (1987): *Divided Minds and the Nature of Persons*. In: Blakemore, Colin & Greenfield, Susan (Hg.): *Mindwaves*. Oxford: Blackwell.
- Parfit, Derek (1993): *The Indeterminacy of Identity: A Reply to Brueckner*. In: *Philosophical Studies* 70 (1), S. 23–33.
- Parfit, Derek (1995): *The Unimportance of Identity*. In: Harris, Harriet (Hg.): *Identity*. Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, Derek (2007): *Is Personal Identity what matters?* In: *The Ammonius Foundation*. South Plainfield.  
<http://www.ammonius.org/assets/pdfs/ammoniusfinal.pdf>.
- Parfit, Derek (2008): *Persons, Bodies, and Human Beings*. In: Zimmerman, Dean, Sider, Theodore & Hawthorne, John (Hg.): *Contemporary Debates in Metaphysics*. Oxford: Blackwell, S. 177–208.
- Perry, John (Hg.) (2008): *Personal Identity*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Popper, Karl & Eccles, John (1989): *Das Ich und sein Gehirn*. München: Piper.
- Popper, Karl (1935): *Logik der Forschung*. Hamburg: Springer.
- Popper, Karl (1959/1992): *The Logic of Scientific Discovery*. London/New York: Routledge.
- Precht, Peter & Burkard, Franz-Peter (Hg.) (2008): *Metzler Lexikon Philosophie*. Stuttgart: Metzler.
- Putnam, Hilary (1982): *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quante, Michael (Hg.) (1996): *Personale Identität*. Paderborn: Schöningh.
- Quante, Michael (2002): *Personales Leben und menschlicher Tod*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Quante, Michael (2007): *Person*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Quine, Willard van Orman (1960): *Word and Object*. Cambridge: MIT Press.
- Quine, Willard van Orman (1969): *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press.
- Reid, Thomas (1969): *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Cambridge: MIT Press.



- Ricœur, Paul (1990): *Time and Narrative*. Volume 1,2,3. Chicago: University of Chicago Press.
- Ricœur, Paul (1995): *Onself as Another*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schechtman, Marya (1996): *The Constitution of Selves*. New York: Cornell University Press.
- Schechtman, Marya (2004): *Personality and Persistence: the relation between continuity of consciousness and continuity of personality*. In: *American Philosophical Quarterly*, 41, No.2, S. 87–104.
- Schechtman, Marya (2005): *Experience and Agency: two views of personal continuation*. In: Paul, Ellen, Miller, Fred Jr. & Paul, Jeffrey (Hg.): *Personal Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 1–24.
- Schechtman, Marya (2005): *Personal Identity and the Past*. (Artikel und Antworten) In: *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, 12, No.1, S. 9–22 und S. 27–29.
- Schechtman, Marya (2007): *Staying Alive: Personal Continuation and a Life Worth Living*. In: Atkins, Kim & McKenzie, Catriona (Hg.): *Practical Identity and Narrative*. London/New York: Routledge, S. 31–55.
- Schechtman, Marya (2007): *Stories, Lives, and Basic Survival: A defense and refinement of the narrative view*. In: Hutto, Daniel (Hg.): *Narrative and Understanding Persons*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 179–202.
- Schlegel, Alexander (2007): *Die Identität der Person. Eine Auseinandersetzung mit Peter Singer*. Freiburg: Herder.
- Schmid, Bruno (2003): *Menschenwürde von Anfang an*. In: *Ökumenische Zeitschrift für den Religionsunterricht*, 33, S. 86–91.
- Schmidhuber, Martina (2010): *Der Prozess personaler Identitätsbildung und die Rolle von Institutionen*. Münster: Lit.
- Searle, John (1969): *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shoemaker, Sydney (1963): *Self-Knowledge and Self-Identity*. Ithaca: Cornell University Press.
- Shoemaker, Sydney (1968): *Self-Reference and Self-Awareness*. In: *Journal of Philosophy* 65, S. 555–567.
- Shoemaker, Sydney (1999): *Critical Notice*. Eric Olson, *the Human Animal*. In: *Noûs* 33 (3), S. 496–504.
- Shoemaker, Sydney (1999): *Self, Body, and Coincidence*. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 73, S. 287–306.
- Shoemaker, Sydney (2004): *Identity, Cause, and Mind: Philosophical Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Shoemaker, Sydney (2008): *Personal Identity and Memory*. In: Perry, John (Hg.): *Personal Identity*. S. 119–135.
- Sider, Theodore (2001): *Criteria of Personal Identity and the Limits of Conceptual Analysis*. In: *Philosophical Perspectives* 15, S. 189–209.
- Sider, Theodore (2002): *Four-Dimensionalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Snowdon, Paul (1990): *The Objects of Perceptual Experience*. In: *The Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. 64, S. 121–150.
- Snowdon, Paul (1995): *Persons, Animals and Bodies*. In: Bermudez, José, Eilan, Naomi & Marcel, Anthony (Hg.): *The Body and the Self*. Cambridge: MIT Press.
- Snowdon, Paul (1996): *Persons and Personal Identity*. In: Lovibond, Sabina & Williams, Stephen (Hg.): *Essays for David Wiggins: Identity, Truth and Value*. New York: Wiley-Blackwell.

- Sosa, Ernest (1987): *Subjects Among Other Things*. In: Rea, Michael (Hg.): *Material Constitution*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Steinfath, Holmer (1998): Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion. In: Steinfath, Holmer (Hg.): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 7–31.
- Steinfath, Holmer (1998): Selbstbejahung, Selbstreflexion und Sinnbedürfnis. In: Steinfath, Holmer (Hg.): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 73–94.
- Steinfath, Holmer (2001): *Orientierung am Guten. Praktisches Überlegen und die Konstitution von Personen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Strawson, Galen (2002): *The Self and the SESMET*. In: Gallagher, Shaun & Shear, Jonathan (Hg.): *Models of the Self*. Thorverton: Imprint Academic.
- Strawson, Galen (2004): *Against Narrativity*. In: *Ratio* 17 (4), S. 428–452.
- Strawson, Galen (2007): *I have no future*. In: *The Philosophers Magazine* 38, S. 21–26.
- Strawson, Galen (2009): *Selves: An Essay in Revisionary Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- Strawson, Galen et al. (Hg.) (2006): *Consciousness and Its Place in Nature: Does Physicalism Entail Panpsychism?* Charlottesville: Imprint Academic.
- Strawson, Peter (1977): *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Routledge.
- Strawson, Peter (1997): *Entity and Identity*. Oxford: Oxford University Press.
- Swinburne, Richard & Shoemaker Sydney (1999): *Personal Identity*. New York: Wiley-Blackwell.
- Teichert, Dieter (1999): *Personen und Identitäten*. Berlin: de Gruyter.
- Teichert, Dieter (2000): *Selbst und Narrativität*. In: Newen, Albert & Vogeley, Kai (Hg.): *Selbst und Gehirn*, Paderborn: Mentis, S. 201–214.
- Teichert, Dieter (2003): *Zwei Begriffe personaler Identität*. In: Kanzian, Christian, Quitterer, Josef & Runggaldier, Edmund (Hg.): *Personen. Ein interdisziplinärer Dialog*. Wien: öbv, S. 254–256.
- Thomson, Judith Jarvis (2008): *People and Their Bodies*. In: Sider, Theodore, John Hawthorne, John & Zimmerman, Dean (Hg.): *Contemporary Debates in Metaphysics*. Oxford: Blackwell.
- Unger, Peter (1993): *Identity, Consciousness and Value*. Oxford: Oxford University Press.
- Van Inwagen, Peter (1995): *Material Beings*. Ithaca: Cornell University Press.
- Velleman, David (2003): *Narrative Explanation*. In: *Philosophical Review* 112 (1), S. 1–25.
- Velleman, David (2008): *The Identity Problem*. In: *Philosophy and Public Affairs* 36 (3), S. 221–244.
- Voland, Eckart (2007): *Die Natur des Menschen. Grundkurs Soziobiologie*. München: Beck.
- Wagner, Nils-Frederic (2013): *Bleibt diachrone personale Identität unergründlich? Menschliche Persistenz, personale Identität und die Einheit der Person*. In: Gasser, Georg & Schmidhuber, Martina (Hg.): *Personale Identität, Narrativität und Praktische Rationalität. Die Einheit der Person aus metaphysischer und praktischer Perspektive*. Münster: Mentis, S. 65–83.
- Walser, Charlotte (2009): *Personen – Inwiefern wir sind, wofür wir uns halten*. Frankfurt/Main: Peter Lang Verlag.
- Wehinger, Daniel (2013): *Narrative Selbstkonzeption und nicht-narratives Selbstbewusstsein*. In: Gasser, Georg & Schmidhuber, Martina (Hg.): *Personale Identität, Narrativität und Praktische Rationalität. Die Einheit der Person aus metaphysischer und praktischer Perspektive*. Münster: Mentis, S. 201–221.
- Wiggins, David (1967): *Identity and Spatio-Temporal Continuity*. Oxford: Blackwell.

- Wiggins, David (1980): *Sameness and Substance*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wiggins, David (2000): *Sameness, Substance and the Human Animal*. In: *The Philosophers Magazine* (12), S. 50–53.
- Williams, Bernard (1956/57): *Personal Identity and Individuation*. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 57, S. 229–252.
- Williams, Bernard (1970): *The Self and the Future*. In: *The Philosophical Review* 79 (2), S. 161–180.
- Williams, Bernard (1976): *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Bernard (1993): *Shame and Necessity*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Wilson, Jack (1999): *Biological Individuality. The Identity and Persistence of Living Entities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolters, Gereon & Carrier, Martin (2005): *Homo Sapiens und Homo Faber. Epistemische und technische Rationalität in Antike und Gegenwart – Festschrift für Jürgen Mittelstraß*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Zimmerman, Dean (2002): *The Constitution of Persons by Bodies: A Critique of Lynne Rudder Baker's Theory of Material Constitution*. In: *Philosophical Topics* Vol. 30, No. 1, S. 295–338.