DAS PROBLEM DIACHRONER PERSONALER IDENTITÄT

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Albert-Ludwigs-Universität
Freiburg i. Br.

vorgelegt von

apl. Prof. Dr. med. Martin Ruchsow

aus Köln

SS 2016

Erstgutachter: Prof. Dr. Michael Kober

Zweitgutachter: Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander

Vorsitzender des Promotionsausschusses

der Gemeinsamen Kommission der

Philologischen, Philosophischen und Wirtschafts-

und Verhaltenswissenschaftlichen Fakultät: Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander

Datum der Disputation: 26.09.2016

Danksagungen

Ich danke Herrn Prof. Dr. Michael Kober für die Überlassung des Themas und die Betreuung der vorliegenden Arbeit. Durch ihn wurde ich u.a. zur intensiven Auseinandersetzung mit Charles Taylor und Ludwig Wittgenstein angeregt.

Ich danke Herrn Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander für die Übernahme des Zweitgutachtens und Herrn Prof. Dr. Magnus Striet für die Teilnahme an der Lesekommission.

Ich danke meiner Frau, Constanze Bütterlin-Ruchsow, für ihre Geduld, die gründliche Durchsicht meiner Arbeit und das aufmerksame Korrekturlesen.

Ich danke meiner Mutter und meinem Stiefvater für ihre Unterstützung.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	S. 8
1. Descartes' Theorie numerischer personaler Identität	S. 16
1.1. Erste Meditation	S. 16
1.1.1. Erster skeptischer Einwand: Sinnestäuschungen	S. 16
1.1.2. Zweiter skeptischer Einwand: Träume	S. 20
1.1.3. Dritter skeptischer Einwand: Allmächtiger täuschender Dämon	S. 22
1.2. Zweite Meditation	S. 23
1.3. Kritische Einwände gegen Descartes' Konzeption des Cogito	S. 27
1.4. Sechste Meditation	S. 29
1.4.1. Descartes' erstes Argument für den Dualismus	S. 29
1.4.2. Descartes' zweites Argument für den Dualismus	S. 31
1.5. Kritik an Descartes' Argumenten für den Dualismus	S. 31
1.6. Descartes' Begriff der Person	S. 36
1.7. Numerische diachrone Identität bei Descartes	S. 39
1.8. Introspektion	S. 41
1.9. Die Irreduzibilitätsthese personaler Identität	S. 43
2. Kritik an Descartes' Theorie numerischer personaler Identität	S. 47
2.1. Unmittelbarkeit	S. 47
2.1.1. Einzelgegenstände (<i>particulars</i>) versus Tatsachen (<i>facts</i>)	S. 47
2.1.2. Erworben versus angeboren	S. 49
2.1.3. Deskriptiv versus präskriptiv	S. 50
2.1.4. Der <i>Mythos von Jones</i>	S. 51
2.2. Exkurs: Hegel über unmittelbares Wissen	S. 54
2.2.1. Hegels Privatsprachenargument	S. 58
2.3. Gewissheit	S. 60
2.3.1. Traum und Introspektion	S. 61
2.4. Privatheit	S. 63
2.4.1. Die „neuorthodoxe“ Lesart (Kripke)	S. 67

3. Lockes Begriff der Person	S. 73
3.1. Lockes Kritik des Substanzbegriffs	S. 73
3.1.1. Zwei Substanzbegriffe (nach Aristoteles)	S. 74
3.1.2. Substantielle Formen	S. 74
3.1.3. Nominale und reale Essenzen	S. 75
3.1.4. Die Unerkennbarkeit der realen Essenz	S. 76
3.2. Lockes Theorie der diachronen personalen Identität	S. 76
3.2.1. Das Individuationsprinzip	S. 76
3.2.2. Diachrone Identität und das „Place-Time-Kind Principle“	S. 77
3.2.2.1. Physikalische Gegenstände, Organismen und Personen	S. 80
3.3. Bewusstsein als Garant diachroner Identität	S. 82
3.3.1. Implizites Gedächtnis	S. 84
3.3.2. Sorge und Verantwortung	S. 89
3.3.3. Modifikationen der Memory Theory	S. 91
3.3.3.1. Butlers Zirkularitätsargument	S. 92
3.3.3.2. Reids Transitivitätsargument	S. 93
3.3.3.3. Psychological Continuity	S. 94
3.3.3.4. Lücken in der erstpösonlichen Selbstzuschreibung	S. 95
3.3.3.5. Fission Cases	S. 97
3.4. Exkurs: Autobiographisches Gedächtnis	S. 99
3.4.1. Das „Self-Memory System“ (SMS)	S. 102
3.4.2. Selbst-Diskrepanz	S. 102
3.4.3. Das „Life Story Schema“ (LSS)	S. 103
3.4.4. Die „sieben Todsünden“ des Gedächtnisses	S. 104
3.4.5. „External memory“	S. 105
3.4.6. Embodiment	S. 106
4. Taylors hermeneutischer Ansatz	S. 110
4.1. Philosophische Anthropologie	S. 111
4.2. Anthropologischer Realismus oder Relativismus?	S. 114
4.2.1. Gergens Relativismus	S. 114
4.2.2. Taylors Kritik an Gergens Relativismus	S. 116
4.3. Die ontologische Dimension personaler Identität	S. 117
4.3.1. Interpretation	S. 117

4.3.2. Selbstinterpretation	S. 119
4.3.3. Sprache	S. 121
4.3.4. Dialogizität	S. 124
4.3.4.1. Mead	S. 125
4.3.4.2. Bachtin und Vygotsky	S. 126
4.3.5. Narrative Identität	S. 128
4.4. Die historische Dimension personaler Identität	S. 130
4.4.1. Desengagement	S. 130
4.4.2. Repräsentationalismus	S. 133
4.4.3. Fundamentalismus	S. 134
4.4.4. Positive und negative Freiheit	S. 135
4.4.5. Innerlichkeit	S. 138
4.4.6. Die Bejahung des gewöhnlichen Lebens	S. 139
4.4.7. Expressivismus	S. 141
4.4.7.1. Authentizität und Autonomie	S. 141
4.4.7.2. Kant und Herder	S. 143
4.5. Politische Philosophie	S. 144
4.6. Moralphilosophie	S. 146
4.6.1. Moralische Topographien	S. 147
4.6.2. „Moralische Quellen“	S. 148
4.6.3. Konstitutive Güter, Lebensgüter und Hypergüter	S. 149
4.6.4. Drei Traditionslinien	S. 151
4.7. Christliche Philosophie	S. 153
4.7.1. Säkularität	S. 154
4.7.2. Soziale Vorstellungsschemata	S. 155
4.7.3. Das „abgepufferte“ Selbst	S. 156
4.7.4. Subtraktionserzählungen	S. 157
4.7.5. Humanismus	S. 159
4.7.6. Religion und Gewalt	S. 160
4.7.7. Religiöse Transformation	S. 161
4.7.8. Personale Identität: Eine theistische Perspektive	S. 163
4.8. Taylor in der Kritik	S. 164
Zusammenfassung	S. 169

Abkürzungen

S. 181

Literaturverzeichnis

S. 182

Einleitung

Das Problem der personalen Identität wurde in den letzten Jahrzehnten insbesondere im Bereich der Analytischen Philosophie und der Neurowissenschaften sehr kontrovers diskutiert. Dies liegt zum einen an einer Reihe semantisch verwandter Termini, wie z.B. „Selbst“, „Subjekt“ bzw. „Ich“, die häufig nicht klar voneinander abgegrenzt werden, zum anderen aber auch an einer Flut theoretischer Konzeptionen, die eine stringente Klärung des Begriffs der Person erschweren.

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit soll erst einmal zwischen

(a1) numerischer Identität und

(a2) qualitativer Identität

differenziert werden, was auch unseren umgangssprachlichen Gepflogenheiten entspricht. So wird im Deutschen z.B. zwischen „a ist der-/die-/dasselbe F wie b“ und „c ist der-/die-/dasgleiche G wie d“ unterschieden.¹ Auf diesen Sachverhalt wies bereits Aristoteles hin: „Von demselben reden wir häufig der Zahl nach oder der Spezies nach [...]. Der Zahl nach eins sind diejenigen Dinge, deren Stoff einer ist [...]. Der Spezies nach dasselbe ist, was mehreres ist, jedoch im Hinblick auf die Spezies ununterschieden ist, wie z.B. Mensch und Mensch oder Pferd und Pferd. Solches nämlich wird als der Spezies nach dasselbe bezeichnet, was unter dieselbe Spezies fällt.“²

Von numerischer oder logischer Identität sprechen wir, wenn folgende Kriterien erfüllt sind:

(b1) Symmetrie ($x = y \rightarrow y = x$),

(b2) Transitivität ($x = y \wedge y = z \rightarrow x = z$) und

(b3) Reflexivität ($x = x$)³

¹ Vgl. Gillitzer (2001) 21

² Aristoteles, Topik 103a 8 ff.; Metaphysik 1016b 32 f.; zit. nach Tugendhat/Wolf (1983) 168

³ Vgl. Gillitzer (2001) 24

Zwei Dinge sind gemäß Leibniz' Gesetz der Identität des Ununterscheidbaren numerisch identisch (also der Zahl nach ein einziges Ding), wenn sie hinsichtlich aller ihrer Eigenschaften gleich sind.

Demgegenüber bezeichnen wir zwei verschiedene Gegenstände als qualitativ identisch, wenn sie sich lediglich ähnlich, also nur in einer bestimmten Eigenschaft (oder mehreren) gleich sind. Numerische Identität ist somit ein Grenzfall qualitativer Identität (Gleichheit hinsichtlich aller Eigenschaften versus Gleichheit hinsichtlich einer/mehrerer Eigenschaften)¹.

Der Begriff der qualitativen Identität wird aber auch noch in einer erweiterten Bedeutung gebraucht. Er bezieht sich dann auf die Frage: „Wer bin ich?“ und besonders darauf: „Wer will ich sein?“² Mit dieser letzteren Frage bezieht sich eine Person nach Auffassung des kanadischen Philosophen Charles Taylor nicht nur auf ihre konkreten Lebenspläne und Lebensentwürfe, sondern versucht sich mit Hilfe „starker Wertungen“ in einem „moralischen Raum“ zu orientieren bzw. auf einer „moralischen Landkarte“ zu verorten. (vgl. SoS, S. 29)

In der vorliegenden Arbeit wird der Terminus „numerische Identität“ verwendet, wenn die Zahl der zugrunde liegenden Entitäten relevant ist, also die Frage, ob von *einer* oder *mehreren* Personen geredet wird.

Der Begriff der qualitativen Identität wird nur in der erweiterten Bedeutung verwendet, also wenn die qualitativen Aspekte von Personalität und insbesondere die moralische Dimension von Lebensentwürfen im Vordergrund stehen.

Darüber hinaus soll gelten: Die Begriffe „Person“/„Personsein“ („person“/„personhood“), „Selbst“ („self“/„selfhood“), „Subjekt“ und „das Ich“ („Ego“) werden synonym verwendet und müssen von den Begriffen „Mensch“, „Bewusstsein“ und „Substanz“ unterschieden werden. Der Begriff „Mensch“ bezieht sich – mit Locke – auf den menschlichen Organismus und hat andere diachrone Identitätsbedingungen als der Begriff der Person. (vgl. insbesondere Kapitel 3.2.2.1.) Der Begriff „Bewusstsein“ (*consciousness*) wird ausschließlich im Sinne eines Kriteriums diachroner personaler Identität verwendet, ebenso wie der Begriff der Substanz, der im Kontext von Descartes' Konzeption der *res cogitans* (und Lockes Kritik an dieser Konzeption) in der vorliegenden Arbeit diskutiert wird.

Nach Michael Quante sollten bei der Erörterung personaler Identität grundsätzlich verschiedene Problemstellungen voneinander abgegrenzt werden. So unterscheidet er zwischen:

¹ Aristoteles, Topik 103a 8 ff.; Metaphysik 1016b 32 f.; zit. nach Tugendhat/Wolf (1983) 168 f.

² Vgl. Rosa (1998) 98

- (c1) dem *Conditions-of-Personhood-Problem (CPP)*,
- (c2) dem *Unity-of-Person-Problem (UPP)*,
- (c3) dem *Persistence-of-Person-Problem (PPP)* und
- (c4) dem *Structure-of-Personality-Problem (SPP)*.¹

Thema der vorliegenden Arbeit ist das Problem der diachronen personalen Identität, das sowohl das *Persistence-of-Person-Problem* als auch das *Structure-of-Personality-Problem* umfasst. Die Lösung des *PPP*, das schwerpunktmäßig in den Kapiteln 1 bis 3 diskutiert wird, besteht in der Formulierung von Kriterien, die die transtemporale *numerische* Identität von Personen garantieren können.

Das *Structure-of-Personality-Problem* ist Gegenstand des 4. Kapitels. Das *SPP* zu lösen heißt, Kriterien für die diachrone *qualitative* Identität formulieren zu können. Beim *SPP* stehen Fragen der „self-evaluation, self-identification“ und des „self-criticism“ im Vordergrund, wodurch Personen zu einer „evaluative conception of who they are and who they want to be“ gelangen.² Die Begriffe „qualitative Identität“ und „narrative Identität“ werden in dieser Arbeit synonym gebraucht.

Nur am Rande erwähnt werden in dieser Arbeit das *CPP* und das *UPP*. Beim *CPP* geht es um eine adäquate Definition des Begriffs der Person. Dies erfolgt meist über eine Auflistung der „person-making characteristics“, die als „constitutive, and not only as epistemic criteria“³ zu verstehen sind. Das *CPP* ist dementsprechend in bioethischen Debatten (z.B. im Rahmen der Diskussion über Abtreibung und Sterbehilfe) von großer Bedeutung, insbesondere bei der Suche nach Kriterien, ab wann jemand als Person zählt und zu welchem Zeitpunkt er diesen Status wieder verliert.

Beim *UPP* steht die Frage nach der synchronen Identität einer Person im Fokus, und damit die Frage, „aufgrund welcher Kriterien sehen wir zu einem gegebenen Zeitpunkt (t_1) jemanden als *eine* Person an (und nicht als zwei)?“⁴ Ist es z.B. vorstellbar, dass sich nach einer Callosotomie zwei Personen in einem menschlichen Organismus befinden? Oder gilt, „that the number of people at any given time is simply the number of human organisms there are then.“⁵

¹ Quante (2007 a) 59 ff.

² Quante (2007 a) 62

³ Ebd. 59

⁴ Vgl. ebd. 59

⁵ Olson (2010) Zugriff: 15.11.2011

Inhaltlich unterscheidet Quante dann noch einmal drei Thesen, durch deren Kombination sich die unterschiedlichen Positionen in der Debatte um die diachrone Identität charakterisieren lassen:

- (d1) Die Erstpönlichkeitsthese, der zufolge sich die diachrone Einheit der Person im Selbstbewusstsein und damit epistemisch ausschließlich in der Ersten-Person-Perspektive (Singular) konstituiert.
- (d2) Die Unabhängigkeitsthese, die besagt, dass personale Einheit unabhängig von der Identität einer selbstbewusstseinstranszendenten Substanz ist.
- (d3) Die Komplexitätsthese, nach der personale Einheit ein komplexes Phänomen ist, das sich auf informative Weise weiter analysieren lässt (z.B. durch Angabe naturalistischer Kriterien, wie dem der Erinnerung oder dem der körperlichen Kontinuität).¹

Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit ist René Descartes. Er vertritt die Erstpönlichkeitsthese, der zufolge sich die numerische diachrone Einheit der Person rein subjektivistisch in der Ersten-Person-Perspektive (Singular) erschließt. Die Thesen (d2) und (d3) werden verneint; Personen sind essentiell Substanzen, so dass sich diachrone Identität nicht unabhängig vom Substanzbegriff denken lässt. Numerische personale Identität ist darüber hinaus als einfaches, nicht weiter analysierbares und irreduzibles Faktum im Sinne einer Irreduzibilitätsthese personaler Identität aufzufassen.² (vgl. Kapitel 1.9.)

Für John Locke haben die Thesen (d1) bis (d3) Gültigkeit: Numerische diachrone Identität wird rein subjektivistisch durch unsere Erinnerungen garantiert (Erstpönlichkeitsthese), bzw. ist auf diese reduzierbar (Komplexitätsthese), ohne dabei auf einen Substanzbegriff zu rekurreren (Unabhängigkeitsthese).

Taylor lehnt die Thesen (d1) bis (d3) ab. Personen sind wesentlich „dialogical selves“, die in eine kulturell und sozial präformierte Welt geboren werden. Diachrone Identität ist letztlich das Ergebnis eines offenen narrativen Prozesses, der durch Interaktion mit signifikanten Anderen ständig modifiziert wird, so dass eine Person niemals alleine Autor ihrer Lebensgeschichte ist (kontra (d1)). Taylors Konzept narrativer Identität ist zudem mit substanztheoretischen Überlegungen nicht kompatibel (kontra (d2)). Allen naturalistischen Versuchen, diachrone

¹ Vgl. Quante (2007 b) 57 ff.

² Vgl. Parfit (1973) 138; Noonan (²2003) 16; Quante (2002) 17

Identität zu erklären und auf naturwissenschaftlich beschreibbare Sachverhalte zu reduzieren, steht Taylor ebenfalls äußerst skeptisch gegenüber (kontra (d3)).

Gang der Argumentation

Zu Beginn der vorliegenden Arbeit (Kapitel 1) sollen Descartes' Überlegungen zum Begriff der Person vorgestellt werden. Descartes zufolge sind Personen als essentielle Einheiten aus einer Seelensubstanz (*res cogitans*) und einem Körper (*res extensa*) aufzufassen. Der Begriff „Person“ soll dabei als eine „notion primitive“ verstanden werden, d.h. als ein irreduzibler, nicht weiter analysierbarer Begriff, der dadurch in die Nähe eines dritten Substanzbegriffs gerückt wird (neben *res cogitans* und *res extensa*).¹ Trotz seiner Ausführungen zur essentiellen Einheit von Geist und Körper ist nach Descartes die Seelensubstanz (*res cogitans*) ausschlaggebend für die diachrone Identität einer Person, da der menschliche Körper Wachstums- und Stoffwechselprozessen unterliegt und sich dadurch ständig verändert, was für die Seelensubstanz nicht gilt. Bei der Seelensubstanz handelt es sich vielmehr um eine *reine* Substanz, die nicht ebenso aus Akzidenzien besteht wie der menschliche Körper. (vgl. Med, S. 15; AT VII 14) Letztlich sind aber alle Substanzen als unveränderbar, unzerstörbar und damit ewig fortbestehend anzusehen (vgl. Med, S. 14; AT VII 13), da Gott sie so erschaffen hat und durch sein Mitwirken (*concursum Dei*) in ihrem Bestand erhält.² Die Persistenz der Seelensubstanz hat zur Konsequenz, dass für Descartes „a problem of personal identity through time does not arise.“³

Descartes vertritt weiterhin eine starke Version der Erstpönlichkeitsthese, die er mit der Vorstellung verknüpft, dass uns mittels Introspektion alle unsere mentalen Zustände unmittelbar bewusst sind und wir einen privilegierten Zugang zu unseren eigenen geistigen Zuständen genießen, eine Vorstellung, die Johannes Haag als „These von der Transparenz des Geistigen“ bezeichnet.⁴ Nach Descartes sind unsere mentalen Zustände nicht nur wesentlich privat und durch Introspektion unmittelbar zugänglich, sondern sie sind auch unkorrigierbar gewiss, da das Wissen, das wir über die Methode der Introspektion gewinnen, sicherer ist als das Wissen, das wir durch („äußere“) Wahrnehmung gewinnen.

In Kapitel 2 soll anhand der Einwände von Wilfrid Sellars und Ludwig Wittgenstein gezeigt werden, dass sich der cartesianische Introspektionsbegriff mit seinen Komponenten der

¹ Vgl. Mohr (2001) 29

² Vgl. Descartes (1644/2005) 57 (AT VIII A 24)

³ Thiel (2011) 38

⁴ Vgl. Haag (2001) 42 f.

Unmittelbarkeit, Privatheit und Gewissheit nicht halten lässt. Diese Überlegungen tangieren jedoch nicht die diachrone numerische Identität von Personen, da diese weiterhin als substanztheoretisch abgesichert und damit als unproblematisch gedacht werden kann.

In Kapitel 3 wird dann im Zusammenhang mit Lockes Überlegungen zur diachronen Identität diese substanztheoretische Fundierung kritisch hinterfragt. Für Locke ist der Substanzbegriff unklar und vage; hinsichtlich seiner Bedeutung bleibt man vollkommen unkundig und im Dunkeln. (vgl. E, S. 296; II.xxiii.2) Locke leugnet nicht die Existenz von Substanzen, ihre wahre Natur bleibt jedoch unerkennbar. Diachrone Identität wird aus seiner Sicht im Wesentlichen durch das menschliche Bewusstsein (*consciousness*) gewährleistet, das u.a. dafür Sorge trägt, dass Personen sich für ihre Handlungen verantwortlich fühlen. Diese Argumentation ist – genauso wie diejenige Descartes' – mit der Erstpersionlichkeitsthese vereinbar.

In der Folgezeit wurde *consciousness* rasch im Sinne von „Gedächtnis“ verstanden, so dass eine Person nur für die Taten verantwortlich ist, an die sie sich erinnern kann. Diese Sichtweise bildete die Grundlage für die sogenannte *Erinnerungstheorie (memory theory)* und das mit ihr einhergehende *einfache Erinnerungskriterium*, das mehrfach modifiziert wurde und dann als *psychologisches Kontinuitätskriterium* Eingang in die Diskussion fand. Aus Sicht der *psychologischen Kontinuitätstheorie (psychological continuity theory)*¹ müssen die Personenstadien (pt_x) einer Person p nicht durch direkte psychologische Verknüpfungen wie z.B. direkte Erinnerungen miteinander verbunden sein. Es sei völlig ausreichend, wenn eine ununterbrochene Überlappung direkter Erinnerungen bestehe. So ist es vorstellbar, dass sich eine Person zum gegenwärtigen Zeitpunkt (pt_3) nicht direkt an ein Ereignis ihrer Kindheit (pt_1) erinnert, wohl aber an eine Situation während ihres Studiums (pt_2). Zum Zeitpunkt pt_2 war p aber durchaus noch in der Lage, sich direkt an pt_1 zu erinnern. Für die *psychologische Kontinuitätstheorie* ist diese Art ununterbrochener Überlappung direkter Erinnerungen ausreichend, um diachrone Identität zu garantieren.

Es soll dann weiterhin gezeigt werden, dass *psychologische Kontinuität* nicht ausreicht, um diachrone Identität zu garantieren, sondern der Ergänzung durch ein *biologisches Kriterium* bedarf, das sich auf die Persistenz des menschlichen Organismus bezieht. Marya Schechtman nahm diese Überlegungen zum Anlass, ein Clustermodell personaler Identität vorzuschlagen, das – neben den physischen und psychischen Fähigkeiten und Anlagen einer Person – ihre

¹ Schechtman (2014) 20 ff. spricht von „Neo-Lockean Psychological Continuity Theory“. Im Folgenden wird der kürzere Ausdruck *psychologische Kontinuitätstheorie* bzw. *psychological continuity theory* verwendet

alltäglichen Tätigkeiten und Interaktionen mit der Umwelt betont und ihre soziale und kulturelle Prägung, die den Hintergrund für ihre Interaktionen mit der Umwelt abgibt.¹

Einen derartigen multifaktoriellen Ansatz personaler Identität buchstabiert Taylor aus, dessen Ausführungen das 4. Kapitel gewidmet ist. Taylor betrachtet personale Identität schwerpunktmäßig aus der Wir-Perspektive, der zufolge sich Personalität durch Interaktion mit signifikanten Anderen und der sozialen, ökonomischen und kulturellen Umwelt konstituiert. Diachrone Identität ist nach Taylor das Ergebnis von Narrationen und hat damit u.a. ein intaktes (autobiographisches) Gedächtnissystem zur Voraussetzung. Soll Taylors Ansatz narrativer Identität innovativ sein, dann muss der zugrunde liegende Gedächtnisbegriff weder subjektivistisch noch naturalistisch, sondern dialogisch-interaktiv gedacht werden. Dies ist z.B. beim so genannten „external memory“-Ansatz der Fall, der dementsprechend ausführlicher dargestellt werden wird.

In der vorliegenden Arbeit sollen somit folgende Thesen vertreten werden:

- (These 1)** Der cartesianische Introspektionsbegriff und die damit einhergehende These von der Transparenz des Geistigen lassen sich nicht halten. Sellars und Wittgenstein konnten zeigen, dass alles unmittelbare und private Wissen um die eigenen mentalen Zustände nicht subjektivistisch zu verstehen ist, sondern die Existenz einer öffentlichen Sprache voraussetzt, die in einer Art „Abrichtungsprozess“ (vgl. PU, S. 239; § 5) erlernt werden muss.
- (These 2)** Diachrone *numerische* Identität lässt sich nicht mit Hilfe des Begriffs der Substanz erklären, der unklar und undeutlich ist. Substanzen sind nach Locke vielmehr als Artideen und damit als mentale Konstrukte aufzufassen, die die Spezieszugehörigkeit und die Identitätskriterien einer Entität festlegen.
- (These 3)** Das Identitätskriterium der Artidee „Person“ besteht nach Locke in der Einheit des Bewusstseins (*consciousness*). Alle an diesen Terminus angelehnten psychologischen Theorien wie das *einfache Erinnerungskriterium* und das *Kontinuitätskriterium* können für sich alleine nicht die diachrone Identität von Personen garantieren und müssen durch ein physisches (*biologisches*) Kriterium ergänzt werden.

¹ Vgl. Schechtman (2014) 112 f.

- (These 4)** *Psychologische Kontinuität* entsteht sehr häufig durch autobiographische Erinnerungen, aus denen Personen eine zeitlich und thematisch kohärente Lebensgeschichte konstruieren. Viele Gedächtnisinhalte formieren sich erst durch einen sozial-interaktiven Prozess, der aber auch zu systematischen Verzerrungen führen kann im Sinne einer selektiven Verstärkung oder auch Verfälschung von Erinnerungen.
- (These 5)** Die Frage nach der *qualitativen* Identität lässt sich nicht alleine durch die Kombination psychologischer und biologischer Kriterien (d.h. Kontinuität des menschlichen Organismus/Gehirns) lösen, sondern muss zusätzlich die sozialen und kulturellen Interaktionen und Prägungen einer Person berücksichtigen, ebenso wie ihre Werthaltungen und ihre religiösen Einstellungen.

1. Descartes' Theorie numerischer personaler Identität

Bevor Descartes' Theorie numerischer personaler Identität diskutiert werden kann, muss sein dualistischer und substanztheoretischer Ansatz erläutert werden, da dieser die Grundlage seines Begriffs der Person bildet. Descartes entwickelt seine Argumente für die Substanztheorie und den Dualismus in einer kritischen Auseinandersetzung mit skeptischen Positionen. Die systematischste Darstellung seiner Überlegungen findet sich in den *Meditationes* (1641), wobei für die vorliegende Fragestellung nur die erste, zweite und sechste Meditation relevant sind, auf die sich im Folgenden beschränkt werden soll.

1.1. Erste Meditation

1.1.1. Erster skeptischer Einwand: Sinnestäuschungen

Ausgangspunkt von Descartes' Überlegungen ist der Wunsch, unser Wissen auf ein sicheres Fundament zu stellen angesichts der Möglichkeit systematischen Zweifels. Descartes geht es also darum, epistemische Gewissheit zu finden, d.h., falls möglich, etwas absolut Gewisses.¹ Dazu schlägt er ein einfaches Konzept vor: „Stelle, erstens, konsequent und radikal alle bisherigen Meinungen in Frage; gebe, zweitens, diejenigen Meinungen auf, die sich als zweifelhaft herausstellen; überprüfe, drittens, welche Meinungen dann übrig bleiben; und errichte, viertens, das Gebäude der Wissenschaften auf diesen sicheren Grundfesten!“² Descartes beginnt dieses Unterfangen damit, „dass dem nicht völlig Sicherem und Unzweifelhaften die Zustimmung nicht weniger gründlich entzogen werden muss als dem offenbar Falschen.“ (Med, S. 19; AT VII 18) Das bedeutet für ihn aber nun nicht, „zu zeigen, dass meine Meinungen allesamt falsch sind, denn das könnte ich wohl auch niemals erreichen.“ Es ist auch nicht nötig, „alles einzeln durchzugehen, was eine unendliche Arbeit wäre.“ (Med, S. 19 f.; AT VII 18) Es sei nur erforderlich, „auf die Prinzipien selbst los[zu]gehen, auf die sich alles stützte, das ich einst geglaubt habe; denn wenn die Fundamente untergraben sind, fällt alles, was auf ihnen errichtet ist, von selbst zusammen.“ (Med, S. 20; AT VII 18)

Die Meinungen, die für uns unbezweifelbar und damit erst einmal am sichersten erscheinen, basieren auf unseren Sinneseindrücken. Damit bestehen die Prinzipien, auf die sich alles stützt und auf die Descartes „losgehen“ will, darin, dass uns unsere Sinnesorgane mit zuverlässigen

¹ Vgl. Dicker (1993) 13

² Betz (2011) 23

Informationen über unsere Umwelt versorgen.¹ So schreibt Descartes: „Nun habe ich alles, was ich bislang als ganz wahr habe gelten lassen, entweder von den Sinnen oder vermittelt durch die Sinne erhalten.“ (Med, S. 20; AT VII 18)

Andererseits wissen wir aber auch, dass die Sinneswahrnehmungen häufig unzuverlässig sind und uns in die Irre führen können. Ein gutes Beispiel für eine derartige Sinnestäuschung bringt Descartes in der sechsten Meditation:

„Denn zuweilen erschienen Türme, die von ferne rund ausgesehen hatten, von nah als viereckig, und die doch ziemlich großen Statuen, die auf ihren Giebeln stehen, schienen von der Erde aus betrachtet gar nicht so groß zu sein. Und so entdeckte ich, dass bei unzähligen anderen Dingen die Urteile der äußeren Sinne täuschten [...].“ (Med, S. 83 f.; AT VII 76)

Descartes kommt deshalb zu dem Schluss: Die Sinne täuschen uns manchmal, deshalb sollte man ihnen völlig misstrauen.²

Jay Rosenberg rekonstruiert dieses Argument Descartes' folgendermaßen:³

(e1) „My senses sometimes deceive me.

So, it could be the case that my senses always deceive me.”

Descartes fährt dann fort:

„Vielleicht aber hat Gott nicht gewollt, mich so zu betrügen, es wird nämlich gesagt, er sei äußerst gut. Wenn es aber seiner Güte widerspricht, mich in einer solchen Weise geschaffen zu haben, dass ich mich stets täusche, so scheint es doch dieser Güte genauso fern zu liegen, zu erlauben, dass ich mich zuweilen täusche; das letztere aber kann man nicht behaupten.“ (Med, S. 22; AT VII 21)

Dieser Gedankengang kann ähnlich wie (e1) zusammengefasst werden:

(e2) „God sometimes permits me to be mistaken.

So, it could be the case that God always permits me to be mistaken.”

Bei (e1) und (e2) handelt es sich um dasselbe Argumentationsmuster. Seine allgemeine Form kann so wiedergegeben werden:

¹ Vgl. Dicker (1993) 16

² Vgl. ebd. 17

³ Vgl. zum Folgenden: Rosenberg (1984) 24 ff.

- (e*) „X is sometimes F.
So, it could be the case that X is always F.”

Alle drei Argumente [(e1), (e2) und (e*)] besitzen eine wahre Prämisse und eine falsche Konklusion. Rosenberg verdeutlicht dies anhand eines weiteren Beispiels:

- (e3) „Paintings are sometimes forgeries.
So, it could be the case that paintings are always forgeries.”

Die Prämisse von (e3) ist wahr, Gemälde können gefälscht sein. Jedoch folgt hieraus nicht, dass (möglicherweise) alle Gemälde Fälschungen sind, denn, so schreibt Rosenberg,

„[a] forged painting is a *copy* of some original painting, and it could not be the case that *all* paintings are copies. If no paintings were originals, there would be nothing for the supposed copies to be copies *of*. So the argument *pattern* A* is indeed an invalid pattern and, in consequence, both of the original arguments, A1 and A2, are invalid arguments.“¹

Streng genommen handelt es sich bei der allgemeinen Schlussfigur (e*) um eine abgekürzte Darstellungsform eines Modus ponens. Ausformuliert müsste (e1) demnach lauten:

- (f1) Da mich meine Sinne manchmal täuschen, ist es möglich, dass sie mich immer täuschen.
- (f2) Meine Sinne täuschen mich manchmal.
- (f3) Also ist es möglich, dass meine Sinne mich immer täuschen.²

In Anlehnung an Rosenberg unterscheidet Betz zwei Lesarten von Descartes' Zweifelsbehauptung:

- (g1) Schwache Zweifelsthese: Für jede meiner Überzeugungen gilt: Sie ist möglicherweise (manchmal) falsch.

¹ Ebd. 25

² Vgl. Dicker (1993) 26

(g2) Starke Zweifelsthese: Es ist möglich, dass für jede meiner Überzeugungen gilt:
Sie ist falsch.¹

Als ein Beispiel für die schwache Zweifelsthese ist die Prämisse aus Rosenbergs Schluss (e3) zu nennen, dass Gemälde manchmal Fälschungen sind; ein Beispiel für die starke Zweifelsthese ist dementsprechend die Konklusion, es sei somit möglich, dass (alle) Gemälde immer Fälschungen sind. Für Rosenberg stellt der Schluss von der schwachen auf die starke Zweifelsthese einen Fehlschluss dar, denn wenn wirklich alle Gemälde Fälschungen sind (starke Zweifelsthese), dann bin ich überhaupt nicht in der Lage, echte von falschen Gemälden zu unterscheiden, wie dies die schwache Zweifelsthese impliziert. Georges Dicker spricht in diesem Zusammenhang von einem sich selbst widerlegenden Schluss („self-refuting argument“), d.h. „an argument whose premiss(es) cannot be known if its conclusion is true.“² In ähnlicher Weise würde es keinen Sinn machen zu behaupten, aller Wein sei gepanscht (starke Zweifelsthese), denn dann dürfte es keine Weinkenner, keinen Weinhandel, kein Studium der Önologie, etc. geben, denn diese Institutionen haben ja zur Voraussetzung, dass echter von gepanschtem Wein unterschieden werden kann.

Descartes scheint jedoch auf dieser Stufe seiner Argumentation die starke Zweifelsthese gar nicht vertreten zu wollen (und würde somit Rosenbergs Einwand akzeptieren), denn er schränkt den Geltungsbereich seiner skeptischen These von der Unzuverlässigkeit der Sinneswahrnehmungen auf „winzige“ und „weit entfernte“ Gegenstände ein. So schreibt er:

„Aber obwohl uns die Sinne zuweilen bei winzigen und weit entfernten Dingen täuschen, so gibt es gleichwohl doch manches andere, an dem schlichtweg nicht gezweifelt werden kann, obwohl es aus ihnen geschöpft wird: wie etwa, dass ich jetzt hier bin, beim Feuer sitze, mit einem Wintermantel bekleidet bin, dieses Papier mit meinen Händen berühre und dergleichen.“ (Med, S. 20; AT VII 18)

Daraus könnte gefolgert werden, dass unsere Wahrnehmungen in alltäglichen Situationen bei optimalen Beobachtungsbedingungen zuverlässig sind und lediglich ein Teilbereich unserer Wahrnehmungen („winzige und weit entfernte Dinge“) von Descartes' erstem skeptischem Einwand betroffen sind.

¹ Vgl. Betz (2011) 24

² Dicker (1993) 26

1.1.2. Zweiter skeptischer Einwand: Träume

In einem zweiten Schritt radikalisiert Descartes dann die Möglichkeit des Zweifels, indem er feststellt, dass der Wachzustand allein aus der Ersten-Person-Perspektive niemals sicher vom Traum unterschieden werden kann: „Meinetwegen, dann träumen wir also, und es mögen weder diese Besonderheiten wahr sein – dass wir unsere Augen öffnen, den Kopf bewegen, die Hände ausstrecken –, noch vielleicht sogar, dass wir solche Hände und einen solchen Körper haben.“ (Med, S. 21; AT VII 19) Wir können also nie ganz sicher sein, ob wir träumen oder wach sind. Damit können selbst auch die Überzeugungen falsch sein, die unter optimalen Beobachtungsbedingungen wahrgenommen wurden.

Descartes versteht aber auch seinen zweiten skeptischen Einwand nur im Sinne der schwachen Zweifelsthese und schränkt damit die Reichweite seines Traumarguments ein. Auch im Traum müssen nach Descartes „doch zumindest die elementaren Bausteine, aus denen wir unsere Traumbilder zusammensetzen, mit gewissen grundlegenden Eigenschaften der Wirklichkeit übereinstimmen.“¹ Zu diesen elementaren Bausteinen gehören

„die körperliche Natur im Allgemeinen und deren Ausdehnung [...], ebenso die Gestalt der ausgedehnten Dinge, genauso die Quantität, bzw. deren Größe und (An-)Zahl; und nicht weniger der Ort, an dem sie existieren, und die Zeit, während der sie andauern, und dergleichen.“ (Med, S. 22; AT VII 20)

Descartes nimmt hier Lockes Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten vorweg.² Als „primär“ bezeichnet Locke diejenigen Qualitäten, die den Dingen selber zukommen, auch wenn sie nicht wahrgenommen werden, wie Festigkeit, Ausdehnung, Gestalt und Beweglichkeit (E, S. 135; II.viii.9), während er zu den sekundären Eigenschaften die Farben, Klang-, Tast-, Geschmacks- und Geruchsqualitäten der Gegenstände zählt. Bei den sekundären Eigenschaften handelt es sich also um die Kräfte der Dinge, mit Hilfe der Sinneswahrnehmung bestimmte Ideen in uns zu erzeugen. (E, S. 135; II.viii.10).

Neben den primären Qualitäten enthalten aber auch die Arithmetik und die Geometrie etwas Sicheres und Unzweifelhaftes, unabhängig davon, ob sie geträumt werden oder nicht: „Denn ob ich nun wache oder schlafe: zwei und drei miteinander addiert ergeben fünf, und das Quadrat besitzt nicht mehr als vier Seiten; und es scheint ganz unmöglich zu sein, dass so transparente Wahrheiten in den Verdacht der Falschheit geraten.“ (Med, S. 22; AT VII 20) Dicker fasst die

¹ Betz (2011) 32

² Vgl. Koch (2004) 21

Argumentation Descartes' in der Frage zusammen „Mustn't the images in a dream at least be derived from something real? Further, isn't mathematics secure even in sleep?“¹

Diese Frage leitet über zu Descartes' Wahrheitsbegriff. So schreibt er in der dritten Meditation: „Obwohl nämlich die Falschheit im eigentlichen Sinne, bzw. die formale Falschheit, nur in Urteilen angetroffen werden kann [...], so liegt gleichwohl sicherlich eine gewisse materielle Falschheit in den Ideen, wenn sie ein Unding gleichsam als Ding repräsentieren.“ (Med, S. 48; AT VII 43) Es muss also unterschieden werden zwischen

- (h1) formaler Wahrheit bzw. Falschheit (*falsitas formalis*), die einem Urteil zukommt. Dabei bedeutet die Rede von „richtigen“ oder „falschen Urteilen“ nichts anderes, „als dass der Satz, der den propositionalen Gehalt des Urteils bzw. der entsprechenden Überzeugung ausdrückt, wahr ist. Ich urteile genau dann richtig, dass p, wenn p wahr ist.“²
- (h2) materialer Wahrheit bzw. Falschheit (*falsitas materialis*), die sich auf unsere Ideen von den Gegenständen/Dingen bezieht, so dass eine Idee genau dann wahr ist, „wenn sie etwas Existierendes und nicht einfach nichts repräsentiert. Denke ich zum Beispiel an ein Einhorn, so besitze ich eine material falsche Idee“³, d.h. ich beziehe mich auf ein „Unding“.

Sowohl (h1) als auch (h2) liegt der korrespondenztheoretische Wahrheitsbegriff zugrunde. Damit ergeben sich folgende Definitionen:

- (h1') Formale Wahrheit: „Ein Urteil, d.h. ein Denkakt mit propositionalem Gehalt, ist genau dann ‚formal wahr‘, wenn der Satz, der den Gehalt des Urteils ausdrückt, mit einer Tatsache korrespondiert.“
- (h2') Materiale Wahrheit: „Eine ‚Idee‘, d.h. ein Denkakt mit gegenständlichem repräsentationalem Gehalt, ist genau dann ‚material wahr‘, wenn diese Idee etwas Existierendes – und nicht einfach nichts – repräsentiert.“⁴

¹ Dicker (1993) 20

² Betz (2011) 33

³ Ebd. 35

⁴ Ebd. 36

Lässt sich nun aber mit Hilfe des materialen Wahrheitsbegriffs zeigen, dass sich meine Traumbilder aus material wahren Ideen ganz einfacher und allgemeiner Gegenstände zusammensetzen, so folgt daraus für meine Träume, dass sie real existierende Gegenstände repräsentieren. Mit anderen Worten: „Sollte ich (dies alles, mein gesamtes Leben...) träumen, so besitze ich dennoch zwangsläufig wahre Überzeugungen.“ Damit gilt aber auch: „Es ist nicht gewiss, dass alle meine Überzeugungen vielleicht falsch sind, falls ich (dies alles, mein gesamtes Leben...) träume.“¹ Eine Infragestellung *aller* Sinneswahrnehmungen ist auch mit Hilfe des Traumarguments nicht möglich.

1.1.3. Dritter skeptischer Einwand: Allmächtiger täuschender Dämon

Mit dem Szenario eines bösen Dämons erweitert Descartes in einem dritten Schritt seine skeptische Position so, dass nicht nur die Zuverlässigkeit unserer gesamten Sinneswahrnehmung unterminiert wird, sondern auch unser mathematisches Wissen und damit die Grundlage des neuzeitlichen Wissensbegriffs insgesamt. Descartes geht davon aus, dass in seinem Geist eine „bestimmte althergebrachte Meinung verankert“ ist,

„nämlich dass es einen Gott gibt, der alles vermag, und von dem ich gerade so geschaffen bin, wie ich existiere. Woher weiß ich aber, dass er nicht veranlasst hat, dass es überhaupt keine Erde, keinen Himmel, kein ausgedehntes Ding, keine Gestalt, keine Größe, keinen Ort gibt – und all dies mir trotzdem genau so wie jetzt zu existieren scheint?“ (Med, S. 22; AT VII 21)

Auch hinsichtlich basaler mathematischer Wahrheiten „kann ich selbst mich doch immer dann täuschen, wenn ich zwei und drei miteinander addiere, oder die Seiten eines Quadrats zähle, oder in irgendetwas anderem noch leichterem, falls man sich so etwas überhaupt konstruieren kann.“ (Med, S. 22; AT VII 21)

Descartes formuliert seinen dritten skeptischen Einwand im Sinne der starken Zweifelsthese. Er behauptet, dass möglicherweise alle unsere Ideen material falsch sind und damit nichts repräsentieren. Es ist somit nicht auszuschließen, dass alle unsere mentalen Operationen durch einen allmächtigen Dämon unablässig manipuliert werden, so dass wir uns dauernd verrechnen, obwohl wir die Ergebnisse wiederholt überprüfen und uns völlig gewiss sind, dass z.B. $2 + 2 = 4$ ist. Aus unserem psychologischen Gewissheitserlebnis folgt aber nicht, dass dasjenige, was wir für gewiss halten, tatsächlich gewiss ist. Descartes eröffnet hiermit „die radikale Möglichkeit des semantischen Nihilismus, die Wittgenstein später ungleich detaillierter [...]

¹ Ebd. 37

ausbuchstabiert hat.“¹ Alle unsere Begriffe werden durch Bedeutungsregeln konstituiert und sind damit zumindest implizit normativ. Sie schreiben vor, was als ein Pferd, ein Wolkenkratzer oder eine Wolke gelten soll. (vgl. Kapitel 2.4.1.)²

Descartes hält seinen dritten skeptischen Einwand erst einmal für schlagend: „Diesen Argumenten habe ich freilich nichts zu entgegnen, und ich bin zuletzt gezwungen, einzuräumen, dass es unter dem, was ich seit langem für wahr gehalten habe, nichts gibt, das nicht bezweifelt werden dürfte [...].“ (Med, S. 23; AT VII 21) Widerlegt wird das Böser-Dämon-Szenario erst in der dritten und vierten Meditation durch den Nachweis der Existenz und der Güte Gottes. Hierauf soll jedoch nicht näher eingegangen werden, da nur beabsichtigt ist, die substanztheoretischen und dualistischen Voraussetzungen von Descartes' Begriff der Person zu erläutern.

Was ist als Zwischenergebnis der Ausführungen zur ersten Meditation festzuhalten? Wichtigstes Resultat ist, dass alles, was dem Zweifel standhält, als gesichert gelten kann. Das kombinierte Gewissheitskriterium aus radikalem Traumszenario und Bösem-Dämon-Szenario ist eine Art „litmus test' for certainty“³, so dass gilt: „Jede Überzeugung, die mit der Traumhypothese und der Böser-Dämon-Hypothese verträglich ist, ist gewiss.“⁴

1.2. Zweite Meditation

Descartes' Ziel in der zweiten Meditation ist es, den radikalen systematischen Zweifel zu überwinden und ein unumstößliches Fundament in der Gewissheit der eigenen Existenz zu finden. So nimmt er erst einmal an:

„Aber es gibt einen, ich weiß nicht welchen, allmächtigen und äußerst verschlagenen Betrüger, der mich ständig mit äußerster Hartnäckigkeit täuscht. Zweifelsohne bin ich selbst also, wenn er mich täuscht; und er möge mich täuschen, soviel er kann, niemals wird er bewirken, dass ich nichts bin, solange ich denken werde, dass ich etwas bin, so dass schließlich, nachdem ich es zur Genüge überlegt habe, festgestellt werden muss, dass dieser Grundsatz *Ich bin, ich existiere*, sooft er von mir ausgesprochen oder durch den Geist begriffen wird, notwendig wahr ist.“ (Med, S. 28; AT VII 25)

¹ Gabriel (2013) 172 f.

² Vgl. ebd. 173

³ Dicker (1993) 25

⁴ Betz (2011) 56 f.

Das berühmte Cogito-Argument findet sich erst in den *Principia*, die drei Jahre nach den *Meditationes* erschienen: „Und deshalb ist die Erkenntnis, *ich denke, daher bin ich (ego cogito, ergo sum)*, die überhaupt erste und sicherste, auf die jeder regelgeleitet Philosophierende stößt.“¹

Nach Betz hält das *ego cogito, ergo sum* dem „stärksten skeptischen Szenario“ stand,² weil es mit dem kombinierten Gewissheitskriterium verträglich ist. Dies gilt aber nur für Aussagen in der Ersten-Person-Perspektive wie „Es ist *für mich* gewiss, dass ich existiere“, nicht jedoch für die Aussagen wie „Es ist für Gerhard gewiss, dass ich existiere.“ In ähnlicher Weise sind auch die Feststellungen „Gerhard wird von einem bösen Dämon getäuscht“ oder „Gerhard träumt“ keine zum Auffinden gewisser Überzeugungen geeignete skeptische Hypothesen, da sie implizieren, dass Gerhard existiert – was alles andere als gewiss ist.³ Darüber hinaus lässt sich auch fragen, mit welcher Berechtigung Descartes in seiner Formel *ego cogito, ergo sum* die erste Person Singular verwendet, denn damit setzt er die Existenz eines Ichs voraus, die erst noch bewiesen werden muss. Sein Argument wird so zu einer *Petitio principii*.⁴ Um diesem Begründungszirkel zu entgehen, schlug Russell deshalb vor, das „ich“ im *cogito* als grammatische Konvention und nicht als referierenden Ausdruck aufzufassen, der sich auf eine Person oder ein Selbst bezieht, das unabhängig vom Prozess des Denkens existiert. Anstelle von „ich denke“ sollte man sagen „es denkt“, bzw. „es gibt Gedanken“, ähnlich wie man sagt „es regnet“.⁵ Auf vergleichbare Weise hatte ja bereits Lichtenberg argumentiert, der auch vorschlug, anstelle von „ich denke“ zu sagen „es denkt“.⁶ Aus der Feststellung „Es gibt Gedanken“ folgt aber nicht „Ich existiere“, sondern lediglich „Es ist gewiss, dass es etwas gibt, das Gedanken hat.“⁷ Wir stehen also vor dem Dilemma, entweder an der Formel *ego cogito, ergo sum* festzuhalten und damit eine *Petitio principii* in Kauf zu nehmen, oder uns Russells ungültigem Schluss anzuschließen „Es gibt einen Gedanken, also existiere ich.“⁸

Descartes' Ausweg aus dem Dilemma ist ein Rückgriff auf die Substanztheorie. Aus der Feststellung „Es gibt Gedanken“ folgt: „Es gibt eine Ich-Substanz, die Gedanken hat.“⁹ Descartes setzt dabei zweierlei voraus: (1.) Gedanken sind Eigenschaften und (2.)

¹ Descartes (1644/2005) 14 f. (AT VIII A 7)

² Betz (2011) 68

³ Vgl. ebd. 69

⁴ Vgl. Dicker (1993) 48 f.

⁵ Vgl. Russell (1946/1974) 550 f.

⁶ Vgl. Eintrag „I/self“ in: Glock (1996) 160

⁷ Betz (2011) 70

⁸ Vgl. Dicker (1993) 49

⁹ Vgl. ebd. 56

Eigenschaften können nicht ohne einen „Träger“, eine Substanz, existieren.¹ In ähnlicher Weise argumentiert auch Kenny in seiner Monographie über Descartes:

„Since, [...] he [d.h. Descartes; Ergänzung: M. R.] knows what a thought is, he knows that it is an attribute and not a substance. Again, [...] he knows that every such attribute must belong to a substance. So he concludes to the existence of the substance of which the thought he perceives is an attribute. This he calls *ego*; or, if you like, he concludes that the ‘I’ in ‘I am thinking’ does refer to a substance and is not just a grammatical convenience.”²

Nachdem Descartes mit Hilfe der Substanztheorie nachgewiesen hat, dass an der Existenz des denkenden Ichs nicht gezweifelt werden kann, stellt er fest: „Noch sehe ich aber nicht hinreichend ein, wer ich denn nun bin, jenes Ich, der ich nunmehr notwendig bin.“ (Med, S. 28; AT VII 25) Descartes möchte dabei sicher gehen, dass er sich nicht versehentlich auf unzuverlässiges Wissen stützt,³ weshalb er auch in der zweiten Meditation die Methode des systematischen Zweifels weiterhin konsequent anwendet. Descartes schreibt hierzu:

„Ich muss mich von nun an vorsehen, damit ich nicht vielleicht unabsichtlich irgendetwas anderes anstelle meiner selbst annehme, und so auch in der Erkenntnis abirre, von der ich behaupte, sie sei die sicherste und evidenteste von allen. Deshalb werde ich jetzt erneut darüber meditieren, was ich einst zu sein geglaubt habe [...]. Davon will ich dann alles abziehen, was [...] auch nur im Geringsten erschüttert werden konnte, so dass zuletzt ganz genau nur das übrig bleibt, was sicher und unerschütterlich ist.“ (Med, S. 28; AT VII 25)

Descartes verwirft verschiedene Antworten auf die Frage „Was also habe ich zuvor zu sein gemeint?“ (Med, S. 29; AT VII 25). Aus seiner Sicht greifen Antworten wie „Ich bin ein Mensch“, „Ich habe einen Körper“, bzw. „Ich habe eine Seele“ zu kurz und halten dem systematischen Zweifel nicht stand. (Med, S. 29; AT VII 25 f.) Erst in der Selbstgewissheit des aktuellen Denkens kann sich der Zweifel beruhigen:

„Denken? Hier werde ich fündig: Das Denken ist es; es allein kann nicht von mir getrennt werden. Ich bin, ich existiere; das ist sicher. Wie lange aber? Nun, solange ich denke; denn vielleicht könnte es auch geschehen, dass ich, wenn ich alles Denken unterließe, sogleich völlig aufhörte zu sein.“

¹ Vgl. ebd. 55

² Kenny (1987) 60

³ Vgl. Dicker (1993) 65

Demnach bin ich nichts anderes als das: „[e]in denkendes Ding, das heißt: Geist, bzw. Gemüt, bzw. Verstand, bzw. Vernunft.“ (Med, S. 30; AT VII 27)

Besteht das Wesen des Menschen also im Denken und nicht im Besitz eines Körpers, dann stellt sich die Frage, wieso mein Körper sehr viel deutlicher erkannt werden kann als meine mentalen Zustände (Med, S. 33; AT VII 29). Descartes versucht diesen Einwand durch seine Substanztheorie zu entkräften, die er am Beispiel eines Stück Wachs erläutert. Wachs lässt sich durch eine Vielzahl wahrnehmbarer Eigenschaften charakterisieren, wie z.B. durch seine Farbe, Gestalt, Größe und Härte. Erhitzt man dieses Stück Wachs, so ändert es alle seine wahrnehmbaren Eigenschaften:

„Der verbliebene Geschmack geht verloren, der Geruch verfliegt, die Farbe wechselt, die Gestalt verschwindet, die Größe nimmt zu, es wird flüssig, es wird warm, man kann es kaum noch berühren, und nun gibt es keinen Ton mehr von sich, wenn Du es anstößt.“ (Med, S. 34; AT VII 30)

Daraus folgt für Descartes, dass das konkrete Stück Wachs nicht mit Hilfe der Sinneswahrnehmung individuiert werden kann, denn alle sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften sind veränderlich. Die Individuierung von Gegenständen sei jedoch nur durch deren invariante Eigenschaften möglich, wie räumliche Ausdehnung, Biegsamkeit und Veränderlichkeit.¹ Aber auch das Vorstellungsvermögen ist nicht geeignet, das richtige Verständnis von Wachs zustande zu bringen (vgl. Med, S. 34; AT VII 31), denn bei den genannten invarianten Eigenschaften (z.B. räumliche Ausdehnung, Biegsamkeit und Veränderlichkeit) handelt es sich um Abstrakta, die sich nicht räumlich/bildlich vorstellen lassen. Descartes hält resümierend fest: „Es bleibt demnach nur, zuzugeben, dass ich mir gar nicht vorstellen kann, was dieses Wachs ist, sondern es allein mit dem Geist erfasse.“ (Med, S. 35; AT VII 31) Das heißt dann aber, dass materielle Gegenstände wesentlich durch Nachdenken und intellektuelle Vorstellungen und damit durch ein rein geistiges Vermögen erkannt werden und nicht durch Sinneswahrnehmung oder das räumlich-zeitliche Vorstellungsvermögen.² Daraus folgt, „dass wir unsere geistigen Eigenschaften leichter erkennen als körperliche und materielle Dinge: [...] Durch Nachdenken als einem geistigen Vermögen lässt sich der menschliche Geist leichter erfassen als materielle Gegenstände.“³ Lex Newman spricht in diesem Zusammenhang auch von der „mind-better-known-than-body doctrine.“⁴

¹ Vgl. Betz (2011) 81

² Vgl. ebd. 82

³ Ebd. 83

⁴ Newman, (2010) Zugriff am 04.07.2012

1.3. Kritische Einwände gegen Descartes' Konzeption des cogito

Descartes' Cogito-Argument ist sowohl von Anhängern als auch von Gegnern einer Substanztheorie nachhaltig kritisiert worden.

- (i1) Descartes' substanztheoretische Überlegungen stützen sich u.a. auf das „argument from change“, demzufolge unterschieden werden muss zwischen einer Situation (a), in der sich alle Eigenschaften eines Gegenstandes ändern, so dass dieser zu existieren aufhört und einer Situation (b), in der die Veränderung aller Eigenschaften diese Konsequenz nicht nach sich zieht. Hier ist noch einmal an das im vorhergehenden Abschnitt erwähnte Wachsbeispiel zu erinnern, mit dem Descartes seine Substanztheorie veranschaulicht: Das Stück Wachs kann durch den Prozess der Erhitzung alle seine Eigenschaften verlieren, ohne jedoch aufzuhören, Wachs zu sein. Die Unterscheidung zwischen (a) und (b) ist somit nur möglich, wenn wir davon ausgehen, dass ein Gegenstand nicht nur aus seinen Eigenschaften besteht, sondern zusätzlich aus einer zugrunde liegenden Substanz.¹

Das „argument from change“ hat damit zur Voraussetzung, dass es keine „frei-flottierenden“ Eigenschaften gibt. Dicker spricht in diesem Zusammenhang von einem „Substanz-Eigenschaft Prinzip“ („substance-property principle“), demzufolge keine Eigenschaft für sich alleine existieren kann, sondern auf eine Substanz als ihren „Träger“ verweist.²

Im Anschluss an Dickers Überlegungen stellt sich die Frage, wie es möglich ist, dass verschiedene Dinge dieselbe Eigenschaft besitzen. Wie kann es z.B. sein, dass einer Schneeflocke, einem Blatt Papier oder einem Stück Kreide jeweils die Eigenschaft „weiß“ zugeschrieben wird? Dieses Problem ist in der Literatur als Universalienproblem bekannt, wobei „Universalie“ hier im Sinne von „Eigenschaft“ verstanden werden soll. Es lassen sich im Wesentlichen drei Lösungsvorschläge des Universalienproblems skizzieren:

- (i1.1) Den platonischen Realismus, demzufolge Universalien (Eigenschaften) unabhängig („frei-flottierend“) von den Einzeldingen existieren, was dem Substanz-Eigenschaft Prinzip widerspricht. Die Schneeflocke, das Stück

¹ Vgl. Dicker (1993) 52

² Vgl. ebd. 54

Papier und die Kreide realisieren die Farbe „weiß“, die unabhängig von ihren Manifestationen existiert.

(i1.2) Den „moderaten“ (im Wesentlichen auf Aristoteles zurückgehenden) Realismus, der behauptet, dass Universalien ausschließlich in den Einzeldingen existieren. Diese Version des Realismus ist mit dem Substanz-Eigenschaft Prinzip kompatibel.

(i1.3) Den Nominalismus, der die Existenz von Universalien leugnet. Zu behaupten, dass sowohl die Kreide als auch die Schneeflocke weiß sind, bedeutet lediglich, dass diese Dinge hinsichtlich der Farbe ähnlich sind und deshalb mit demselben Namen („weiß“) bezeichnet werden.¹

Descartes' Ansatz, der am ehesten Position (i1.2) zuzuordnen ist, führt rasch zu der Frage: „Bleibt die Universalie ‚weiß‘ übrig, wenn alle weißen Gegenstände vernichtet werden?“ Die Antwort „nein“ erscheint kontraintuitiv; würde man mit „ja“ antworten, dann müsste auch Descartes einen platonischen Realismus vertreten, so dass die Universalie „weiß“ als „frei-flottierende“ Eigenschaft aufzufassen wäre. Gibt es aber frei-flottierende Eigenschaften (wie z.B. „denken“), dann hat das Substanz-Eigenschaft Prinzip keine Gültigkeit mehr, womit Descartes' Rückschluss vom Denken auf eine zugrunde liegende „Ich-Substanz“ ungültig bzw. nicht zwingend wäre.

(i2) Eine viel grundlegendere Kritik erfährt die substanztheoretische Fundierung des *cogito* von Seiten empiristischer Philosophen, wie z.B. John Locke, für den Substanzen niemals Gegenstände unserer Wahrnehmung sein können. Locke schließt jedoch nicht aus der Nichtwahrnehmbarkeit von Substanzen auf deren Nichtexistenz, sondern zeigt, dass wir keine klaren und deutlichen Ideen von Substanzen haben (E, S. 296; II.xxiii.2; vgl. Kapitel 3.1.) Mit dem Nachweis, dass unsere Ideen von Substanzen unklar und undeutlich sind, führt Locke natürlich den entscheidenden Schlag gegen den cartesianischen Substanzbegriff,² denn nach Descartes' Wahrheitsregel (vgl. den nächsten Abschnitt) kann nur das wahr sein, „was ich klar und deutlich zu erfassen meine.“³ Sind unsere

¹ Vgl. ebd. 59

² Vgl. McCann (2007) 191 Anm. 45

³ Betz (2011) 114

intellektuellen Vorstellungen von Substanzen unklar und undeutlich, dann können sie gemäß der Wahrheitsregel nicht material wahr sein, d.h. sie beziehen sich auf ein „Unding“.

Die empiristische Alternative zum Substanzbegriff sind „Bündeltheorien“ („bundle theories“), die Gegenstände letztlich als ein Ensemble gleichzeitig auftretender Eigenschaften auffassen. Aus Sicht des Bündeltheoretikers ist z.B. ein Apfel nichts anderes als das gleichzeitige Vorhandensein der Eigenschaften „rot“, „weich“ und „rund“ an einem Ort zu einer bestimmten Zeit.¹ Damit ist die Individuation von Gegenständen ziemlich einfach, denn Existenz (eines singulären Gegenstandes) ist dann „gleichbedeutend mit ‚Existenz an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit‘.“² Dem liegt das Prinzip zugrunde, dass zwei Dinge derselben Art niemals am selben Ort und zu derselben Zeit existieren können: „For we never finding, nor conceiving it possible, that two things of the same kind should exist in the same place at the same time.“ (E, S. 328; II.xxvii.1) Für einen Vertreter der Bündeltheorie verlagert sich dementsprechend „die Aufmerksamkeit fast ausschließlich auf das Problem der Identität über die Zeit hinweg“,³ (d.h. auf das Problem diachroner Identität; vgl. Kapitel 3.2.2.).

1.4. Sechste Meditation

1.4.1. Descartes' erstes Argument für den Dualismus von res cogitans und res extensa

Descartes beginnt sein Hauptargument für den Dualismus mit der Feststellung:

„Erstens: Weil ich ja weiß, dass alles, was ich klar und deutlich einsehe, genau so von Gott erzeugt werden kann, wie ich es einsehe, ist es ausreichend, dass ich ein Ding ohne ein anderes klar und deutlich einsehe, um sicher zu sein, dass das eine von dem anderen verschieden ist, weil es zumindest von Gott getrennt gesetzt werden kann.“ (Med, S. 85; AT VII 78)

Gott gilt hier als Garant für Möglichkeitsaussagen: „Alles das, was ich klar und deutlich erfassen kann, ist möglich, da es von Gott herstellbar ist.“⁴

Die einfachste Form von Descartes' Argument für den Dualismus ist dann:

¹ Vgl. Dicker (1993) 51

² Thiel (1997) 153

³ Ebd. 154

⁴ Betz (2011) 223

(j1) „Alles, was ich klar und deutlich zu erfassen meine, ist wahr (Wahrheitsregel).

(j2) Ich meine, klar und deutlich zu erfassen, dass p.“ Daraus folgt:

(j3) „Also: p ist wahr.“¹

„P“ bedeutet hier: „(mein) Körper und (mein) Geist sind wirklich voneinander getrennt bzw. verschieden“. Descartes ist sich darüber im Klaren, dass wir in einigen Fällen etwas klar und deutlich zu erkennen glauben, ohne dass das Erfasste wahr wäre, „nämlich dann, wenn wir voreilig urteilen, ohne einen Sachverhalt sorgfältig durchdacht zu haben, oder wenn wir gar nicht kompetent sind, eine Hypothese zu beurteilen, weil uns zum Beispiel die dafür erforderliche Ausbildung fehlt.“ Daher müsste die Wahrheitsregel streng genommen lauten: „Alles, was ich *als kompetenter Denker und nach sorgfältiger Prüfung* klar und deutlich zu erfassen meine, ist wahr.“²

Wie lässt sich die Wahrheitsregel nun aber herleiten bzw. begründen? Für Descartes folgt sie direkt aus der Unbezweifelbarkeit des *cogito*:

(k1) Wären meine klaren und deutlichen Vorstellungen falsch, dann wäre auch die Formel *ego cogito, ergo sum* ungewiss und könnte nicht das gesuchte *fundamentum inconcussum* abgeben.

(k2) Das *cogito* ist aber gewiss. Daraus folgt:

(k3) Alles, was ich klar und deutlich erkenne, kann nicht falsch sein.³

Eine ähnliche Herleitung der Wahrheitsregel aus dem *cogito* findet sich auch in Descartes' *Discours de la Methode* (1637), wo er schreibt:

„Nun hatte ich beobachtet, dass in dem Satz ‚Ich denke, also bin ich‘ überhaupt nur dies mir die Gewissheit gibt, die Wahrheit zu sagen, dass ich klar einsehe, dass man, um zu denken, sein muss, und meinte daher, ich könne als allgemeine Regel annehmen, dass die Dinge, die wir ganz klar und deutlich begreifen, alle wahr sind [...].“⁴

¹ Ebd. 114

² Dieses und das vorhergehende Zitat in: ebd. 115

³ Vgl. Dicker (1993) 85

⁴ Descartes (1637/1996) 55 (AT VI 33)

1.4.2. *Descartes' zweites Argument für den Dualismus*

Bei dem zweiten Argument für die reale Unterschiedenheit von Geist und Körper handelt es sich um das so genannte Teilbarkeitsargument.¹ Descartes behauptet, dass der Geist im Unterschied zum Körper unteilbar ist, woraus für ihn folgt, dass Geist und Körper (real) verschieden sein müssen.²

„Zwischen dem Geist und dem Körper besteht ein großer Unterschied darin, dass der Körper von seiner Natur her stets teilbar ist, der Geist aber völlig unteilbar. Denn wenn ich den Geist, bzw. mich selbst betrachte, insofern ich lediglich ein denkendes Ding bin, kann ich tatsächlich in mir keine Teile unterscheiden, sondern ich sehe ein, dass ich ein durchaus einziges und vollständiges Ding bin. [...] Dagegen kann ich mir aber kein körperliches, bzw. ausgedehntes Ding denken, das ich nicht leicht im Denken in Teile teilen könnte. Eben dadurch aber sehe ich ein, dass es teilbar ist. Dies allein würde ausreichen, mich zu lehren, dass der Geist vom Körper völlig verschieden ist.“ (Med, S. 92 f.; AT VII 86)

1.5. *Kritik an Descartes' Argumenten für den Dualismus*

Ein gravierender Einwand gegen das Argument für die reale Unterschiedenheit von Geist und Körper wurde bereits von Antoine Arnauld in seinen Einwänden gegen die zweite Meditation vorgebracht: „Sehr scharfsinnig, in der Tat. Manch einer aber wird dagegen halten, was auch der Autor selbst gegen sich einwendet: ‚Wenn ich den Körper bezweifle oder bestreite, dass es einen Körper gibt, ergibt sich noch nicht, dass es keinen Körper gibt.‘“ (Med, S. 207; AT VII 198) Für Arnauld folgt aus der Tatsache, dass ich (subjektiv) an meinem Körper zweifeln kann nicht, dass dieser dann (objektiv) nicht existiert. In ähnlicher Weise kritisierte auch Leibniz Descartes scharf in seinen „Bemerkungen zum allgemeinen Teil der Cartesischen Prinzipien“: „Ich kann annehmen oder mir einbilden, dass nichts Körperliches existiert, niemals aber mir einbilden, dass ich nicht existiere oder nicht denke; also bin ich nicht körperlich, noch ist das Denken eine Beschaffenheit des Körpers’. Eine derartige Argumentation hilft zu nichts, und ich bin erstaunt, wie ein ausgezeichnete Mann einem so bedeutungslosen Sophisma eine solche Beweiskraft hat zutrauen können.“ Leibniz schreibt dann weiter: „[...] dass man die Existenz der Seele klar erkennen und trotzdem noch daran zweifeln kann, ob die Seele ihrer Natur nach etwas Körperliches ist. Und mehr wird man in der Tat durch keine Folterwerkzeuge aus diesem Argument herauspressen.“³

¹ Vgl. Betz (2011) 228 ff.

² Skirry (2006) Zugriff am 24.06.2012

³ Leibniz (1966) 289 f.

Hier aber liegt eine Verwechslung von epistemischer und metaphysischer (objektiver) Möglichkeit vor, die es Descartes erlaubt, von „Ich kann daran zweifeln, dass ich einen Körper habe“ auf „Es ist möglich, dass ich keinen Körper habe“ zu schließen.“¹ Ein derartiger Schluss vom Subjektiven auf Objektives ist jedoch nicht valide, denn es ist nicht möglich, auch dort noch zu zweifeln, „wo in Wirklichkeit eine objektive Beziehung besteht.“² Als Beispiel führt Arnauld einen geometrischen Beweis an, der Bestandteil mathematischer Lehrbücher (d.h. objektiv gültig) ist, von mir aber angezweifelt wird (weil ich ihn z.B. nicht verstehe). (Med, S. 210; AT VII 201)

Unter Bezugnahme auf Saul Kripkes „Naming and Necessity“ (1980) rekonstruiert Beckermann Descartes' Argumentation für die reale Unterschiedenheit von Geist und Körper, die wiederholt an entscheidender Stelle die Modaloperatoren „Es ist möglich“ und „Es ist notwendig“ verwendet, wie z.B. in der zuvor zitierten Konklusion „Es ist möglich, dass ich keinen Körper habe“. Von Kripke stammt die heute weitgehend akzeptierte semantische Interpretation der Modaloperatoren als Realisierungen in so genannten möglichen Welten:

(11) p ist notwendig = p ist wahr in allen möglichen Welten

(12) p ist wirklich = p ist wahr in unserer Welt

(13) p ist möglich = p ist wahr in einer möglichen Welt

(14) p ist unmöglich = p ist in keiner möglichen Welt wahr³

Der Begriff „mögliche Welten“ („possible worlds“) hat nach Kripke nichts mit Science Fiction zu tun, sondern beschreibt logische Möglichkeiten oder auch statistische Wahrscheinlichkeiten:

„In the present monograph [d.h. in „Naming and Necessity“; Ergänzung: M. R.] I argued against those misuses of the concept that regard possible worlds as something like distant planets, like our own surroundings but somehow existing in a different dimension [...]. I recommended that ‘possible state (or history) of the world’, or ‘counterfactual situation’ might be better.”⁴

¹ Beckermann (1986) 63

² Ebd. 64

³ Zoglauer (³2005) 120

⁴ Kripke (1980) 15

Auch die 36 möglichen Resultate beim Spiel mit zwei Würfeln sollten als „a set of (miniature) ‚possible worlds‘“ verstanden werden.¹

Die Aussage

(m1) „Es ist möglich, dass ich keinen Körper habe“ lässt sich umformulieren zu

(m1') „Es ist möglich, dass mein Geist und mein Körper nicht identisch sind“,

wobei „mein Geist“ (im Weiteren: MG) und „mein Körper“ (im Weiteren: MK) als Namen (und nicht als Russellsche Kennzeichnungen) aufzufassen sind. Dies soll im Folgenden erklärt werden. Kripke bezeichnet Namen, die in allen möglichen Welten auf ein spezifisches Objekt referieren, als rigide Designatoren: „Let's call something a *rigid designator* if in every possible world it designates the same object, a *nonrigid* or *accidental designator* if that is not the case.“² Wenn wir mit Kripke MK und MG als starre Designatoren auffassen, dann bedeutet dies, dass sie sich in allen möglichen Welten auf meinen Körper bzw. auf meinen Geist beziehen. Wenn MK und MG in einer möglichen Welt verschiedene Individuen bezeichnen, dann bezeichnen sie daher – als starre Designatoren – auch in der „wirklichen“ Welt verschiedene Individuen, und dann ist daher auch in der wirklichen Welt die Aussage „MK = MG“ falsch, d.h. es gilt:

(m1'') „Mein Körper und mein Geist sind (wirklich) nicht identisch.“³

Nach Beckermann gelingt Descartes' Argument für den Dualismus aber nur dann, wenn es sich bei MG und MK wirklich um starre Designatoren handelt. Genau genommen hat Descartes in der zweiten Meditation nur gezeigt,

(n1) dass es sich herausstellen könnte, „dass das Wesen, dessen Existenz am Anfang der zweiten Meditation bewiesen wurde, die Eigenschaft der Ausdehnung nicht hat.“

¹ Ebd. 15

² Ebd. 48

³ Beckermann (1986) 102

- (n2) „Also ist es möglich (vorstellbar), dass das Wesen, dessen Existenz am Anfang der zweiten Meditation bewiesen wurde, die Eigenschaft der Ausdehnung nicht hat.“¹
- (n3) Das Wesen, dessen Existenz am Anfang der zweiten Meditation wirklich bewiesen wurde, könnte auch ohne die Eigenschaft der Ausdehnung existieren; also ist es kein Körper.“²

Bei dem Term „das Wesen, dessen Existenz am Anfang der zweiten Meditation bewiesen wurde“ handelt es sich um eine Kennzeichnung, d.h. einen „nonrigid“ bzw. „accidental designator“.³ Da die Unterscheidung zwischen starren und nicht starren Designatoren im Übrigen ziemlich genau der Unterscheidung zwischen *de re* und *de dicto* entspricht,⁴ sind die Aussagen (n1) und (n2) als *de dicto* aufzufassen, d.h. sie beziehen sich darauf, wie eine Sache beschrieben wird, und nicht auf die Sache selbst. Aussage (n3) macht jedoch nur als *de re*-Aussage Sinn. Der Schluss von den *de dicto*-Aussagen (n1) und (n2) auf die *de re*-Aussage (n3) ist jedoch nicht statthaft; es entsteht vielmehr der Eindruck, dass Descartes „zwei verschiedene Möglichkeitsbegriffe durcheinander gebracht und verwechselt“ habe,⁵ und letztlich von der Möglichkeit eines Sachverhalts auf dessen Wirklichkeit schließt. Aussage (n3) müsste folgendermaßen umformuliert werden, damit der Schluss von den Prämissen (n1) und (n2) auf die Konklusion valide ist:

- (n3') „Möglicherweise wurde am Anfang der zweiten Meditation die Existenz eines reinen Geistes bewiesen.“⁶

Die Konklusion (n3') liefert aber nicht den gewünschten Nachweis einer wirklichen Trennung von Geist und Körper. Der Nachweis eines wirklichen Getrenntseins von MK und MG ist nach Beckermann nur empirisch möglich. Allein aus der Tatsache, „dass man daran zweifeln kann, dass das Ich seiner Natur nach etwas Körperliches ist, [folgt; Ergänzung: M. R.] eben doch nichts über die wirkliche Natur dieses Ich.“⁷ Damit ergibt sich ein Problem, das das gesamte cartesianische Programm in Frage stellt, denn Descartes' Anliegen war es ja, „allein mit Hilfe

¹ Ebd. 143

² Ebd. 144

³ Vgl. ebd. 143

⁴ Vgl. ebd. 140

⁵ Betz (2011) 105

⁶ Beckermann (1986) 144

⁷ Ebd. 149

von a priori-Überlegungen etwas über das Wesen des Ich auszumachen. Das aber kann gar nicht gelingen.“ Denn um z.B. zeigen zu können, dass das Ich kein Körper ist, muss Descartes nachweisen, „dass es (im *de re*-Sinn) vorstellbar ist, dass das Ich auch ohne die Eigenschaft der Ausdehnung existieren könnte. Doch das ist mit einer a priori-Überlegung nicht zu erreichen.“¹ Kripke formuliert das in einem weiteren Grundsatz: „Was im *de re* Sinn vorstellbar ist, das hängt davon ab, was tatsächlich der Fall ist.“² Um feststellen zu können, ob es im *de re* Sinn vorstellbar ist, dass das Ich kein Körper ist, muss Descartes „schon vorher wissen, auf welchen Gegenstand der Ausdruck ‚Ich‘ referiert und ob dieser Gegenstand ein Körper ist oder nicht.“³ In analoger Weise lässt sich auch für das Teilbarkeitsargument zeigen, dass Descartes (nach Umformulierung) von den beiden *de dicto* Aussagen „Mein Geist ist unteilbar“ und „Mein Körper ist teilbar“ auf die *de re* Aussage „Mein Geist ist von meinem Körper völlig verschieden“ schließt und damit erneut von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit eines Sachverhalts.

Zusammenfassend soll nach der recht ausführlichen Diskussion von Descartes' *Meditationes* als Zwischenergebnis festgehalten werden:

- (o1) Der Ertrag der ersten Meditation war die Formulierung des kombinierten Gewissheitskriteriums (Traumszenario plus Böser-Dämon-Szenario): Alle Überzeugungen, die diesem Kriterium standhalten, sind als zweifel-resistent bzw. als gewiss aufzufassen.
- (o2) Eine genauere Analyse der zweiten Meditation zeigte, dass sich mit Gewissheit nur die Sätze „Es denkt“ bzw. „Es gibt Gedanken“ behaupten lassen. Um von dieser Aussage zum Nachweis der eigenen Existenz zu gelangen, bedarf es einer Reihe von Zusatzannahmen, wie z.B. der, dass alle mentalen Zustände (*cogitationes*) als Eigenschaften aufzufassen sind, die gemäß dem „substance-property principle“ den Rückschluss auf eine (zugrunde liegende) „Ich-Substanz“ erlauben. Erst durch diese substanztheoretischen Zusatzannahmen, die kritisch im nächsten Kapitel diskutiert werden sollen, wird Descartes' Cogito-Argument valide.

¹ Ebd. 150

² Ebd. 150

³ Ebd. 151

- (o3) In der sechsten Meditation liefert Descartes im Wesentlichen zwei Argumente für den Dualismus (das Argument mittels Wahrheitsregel und das Teilbarkeitsargument), die beide – wie sich anhand der Analysen von Beckermann und Kripke zeigen lässt – nicht valide sind, da sie von der Möglichkeit eines Leib-Seele-Dualismus auf dessen Wirklichkeit schließen.

1.6. Descartes' Begriff der Person

Descartes gebraucht den Begriff der Person eher selten.¹ Wenn Descartes von „persona“ bzw. „personne“ spricht, versteht er darunter „die Vereinigung von (Menschen-)Körper und (Menschen-)Geist.“² Kemmerling unterscheidet in diesem Zusammenhang drei Ich-Begriffe:

- (p1) Den Ausdruck „das Ich“, also die substantivierte Ich-Redeweise, verwendet Descartes, um sich auf die eigene Seele bzw. den eigenen Geist zu beziehen, während „ich“ sich
- (p2) sowohl auf den eigenen Körper
- (p3) als auch auf die Vereinigung von eigenem Körper und Geist bezieht, d.h. die Person.³

An verschiedenen Stellen betont Descartes die enge Verbindung von Körper und Geist, die seinen Begriff der Person ausmacht. So schreibt er in der sechsten Meditation, dass sich seine Seele nicht einfach in seinem Körper befinde wie ein Schiffer in seinem Schiff, sondern aufs Innigste mit ihm vereint sei und ihn gleichsam durchdringe. (Med, S. 88; AT VII 81) Wiederholt weist er darauf hin, dass Körper und Geist eine „substantielle Einheit“ bzw. „essentielle Einheit“⁴ bilden. So schreibt Descartes z.B. in der „Erwiderung auf die vierten Einwände“, dass „der Geist über die Kraft verfügt, den Körper zu bewegen, oder dass er mit ihm substantiell vereint ist.“ (Med, S. 228; AT VII 219) Geist und Körper sind „in gewissem Sinn“ unvollständige Substanzen. Zu vollständigen (funktionsfähigen) werden sie erst in der essentiellen Einheit:

¹ Vgl. Thiel (2011) 36

² Kemmerling (2005) 123.

³ Vgl. ebd. 124

⁴ Perler (2006) 213

„So ist die Hand eine unvollständige Substanz, wenn sie auf den gesamten Körper bezogen wird, von dem sie ein Teil ist, aber sie ist eine vollständige Substanz, wenn sie für sich allein betrachtet wird. In genau derselben Weise sind Geist und Körper unvollständige Substanzen, wenn sie auf den Menschen bezogen werden, zu dem sie sich zusammensetzen; für sich alleine betrachtet sind sie hingegen vollständige.“
(Med, S. 231; AT VII 222)

In einem Brief an seinen ehemaligen Schüler Henricus Regius (datiert vom Januar 1642) unterscheidet Descartes zwischen *ens per se* und *ens per accidens*. Menschen sind nach Descartes als ein *ens per se* und nicht als ein *ens per accidens* aufzufassen und ihr Geist sei auf wirkliche und substantielle Weise mit ihrem Körper verbunden.¹ Wenn zwei Substanzen zufällig miteinander verbunden sind (*ens per accidens*)

„und alle ihre Funktionen auch unabhängig voneinander ausüben können, bilden sie zusammen eine akzidentielle Einheit – ein bloßes Konglomerat, das nicht mehr ist als die Summe seiner beiden Bestandteile. Wenn hingegen zwei Substanzen derart miteinander verbunden sind, dass sie nicht alle ihre Funktionen unabhängig voneinander ausüben können, bilden sie zusammen eine essentielle Einheit – etwas Komplexes, was mehr ist als die Summe seiner Bestandteile. Genau dies ist bei der Verbindung von Körper und Geist der Fall.“²

Das verdeutlicht Descartes noch einmal gegen Ende seines Briefes an Regius, indem er schreibt „the union which joins a human body and soul to each other is not accidental to a human being, but essential, since a human being without it is not a human being.“³ In einem Brief an Prinzessin Elisabeth von Böhmen vom 28. Juni 1643 spricht Descartes ebenfalls von der einzelnen Person, als „ensemble un corps et une pensée“ (AT III 694), wobei er Körper und Geist in einer Person als derartig eng miteinander verbunden ansieht, dass sie eher als eine statt zwei Substanzen aufgefasst werden sollten.⁴

Die enge Verbindung von *res cogitans* und *res extensa* zeigt sich insbesondere bei der Sinneswahrnehmung, die weder der Geist noch der Körper allein ausüben können. Bei der Analyse der Sinneswahrnehmung unterscheidet Descartes „drei Grade“ oder Stufen voneinander, die er am Beispiel der Wahrnehmung eines Stabs verdeutlicht:

¹ Vgl. Descartes (1991) 206 (AT III 493). Descartes' Briefe werden nach der englischen Ausgabe (The Philosophical Writings of Descartes, Vol. III, Cambridge/UK: Cambridge University Press) zitiert, da es keine adäquate deutsche Übersetzung gibt.

² Perler (2006) 213 f.

³ Descartes (1991) 209 (AT III 508)

⁴ Ebd. 227 (AT III 692)

„Damit wir feststellen, was die Gewissheit der Sinne ist, müssen wir drei Grade an Gewissheit unterscheiden. [...] Zum Beispiel. Wenn ich einen Stab sehe, darf ich nicht meinen, dass irgendwelche *species intentionales*¹ von ihm zum Auge fliegen, sondern nur, dass die von diesem Stab reflektierten Strahlen des Lichts bestimmte Bewegungen im optischen Nerv, und, durch seine Vermittlung, auch im Gehirn auslösen [...]. In dieser Bewegung, die wir mit den Tieren gemeinsam haben, besteht der erste Grad des sinnlichen Wahrnehmens. Auf diesen folgt aber der zweite, der sich allein auf die Erfassung der vom Stab reflektierten Farbe oder des Lichts erstreckt. Dieser Grad entsteht daraus, dass der Geist mit dem Gehirn so eng verbunden ist, dass er von den Bewegungen affiziert wird, die im Gehirn geschehen. [...] Denn dass ich aufgrund der Empfindung der Farbe, durch die ich affiziert werde, urteile, dass der außer mir befindliche Stab farbig ist, [...] das hängt ganz offensichtlich allein vom Verstand ab, auch wenn es gemeinhin dem Sinn beigelegt wird und ich es daher hier auf den dritten Grad des sinnlichen Wahrnehmens bezogen habe.“ (Med, S. 417 f.; AT VII 436 f.)

Zusammenfassend können die drei Stufen der Sinneswahrnehmung folgendermaßen unterschieden werden:

- (q1) Eine rein körperliche Stufe, die sich bei Tieren und Menschen findet, und durch direkte Einwirkung eines Objektes auf den Körper eine Nervenreizung verursacht. Diese Stufe erfordert keine Verbindung von Geist und Körper.
- (q2) Eine körperlich-geistige Stufe.
- (q3) Eine rein geistige Stufe, die genau dann vorliegt, wenn ein Urteil über das äußere, auf den Körper einwirkende Objekt gebildet wird.²

Im Kontext von Descartes' Begriff der Person ist die zweite Stufe von besonderer Bedeutung, „die nur aufgrund der essentiellen Einheit von Körper und Geist möglich ist. Weder der Körper allein noch der Geist allein kann Farb-, Geruchs-, Geschmacks- und alle anderen Empfindungen haben. Empfindungen entstehen nur dann, wenn Körper und Geist miteinander verbunden sind, und zwar nicht akzidentiell [...], sondern essentiell.“³ In Anlehnung an Kemmerlings drei Ich-Begriffe lassen sich die geistigen und körperlichen Funktionen folgendermaßen einteilen:

¹ Unter „species intentionales“ sind nach scholastischer Lehre Bilder bzw. Formen zu verstehen, die sich von den Gegenständen ablösen, die Luft passieren („per aërem volitant“) und eine entsprechende Sinneswahrnehmung hervorrufen, so daß die Seele die Dinge nicht unmittelbar wahrnimmt, sondern nur durch Vermittlung der „species intentionales“. (vgl. Eisler (1904) 412 ff.)

² Vgl. Perler (2006) 214

³ Ebd. 214

- (r1) Rein körperliche Funktionen (z.B. Nervenreizungen) sind dem Körper zuzuschreiben.
- (r2) Rein geistige Funktionen (wie z.B. mathematische Urteile) sind dem Geist zuzuschreiben.
- (r3) Funktionen, die nur aufgrund der Verbindung von Körper und Geist möglich sind (z.B. Empfindungen, Sinneswahrnehmung), sind Körper *und* Geist zuzuschreiben, d.h. der Person.¹

1.7. Numerische diachrone Identität bei Descartes

Descartes' Konzept der Person ist eng mit dem Substanzbegriff verwoben. Eingangs hatten wir darauf hingewiesen, dass Descartes eine Person als substantielle bzw. essentielle Einheit von Leib und Seele auffasst, als *ens per se*, und nicht als *ens per accidens*. Der Begriff der Person ist somit eine „notion primitive“, ein irreduzibler, nicht weiter in elementare Bestandteile zerlegbarer Begriff, den Descartes manchmal in die Nähe eines dritten Substanzbegriffs rückt (neben *res cogitans* und *res extensa*).²

Descartes vertritt zudem die Auffassung, dass alle unsere mentalen Zustände (*cogitationes*) von Bewusstsein begleitet werden, wobei der Bedeutungsumfang von *cogitationes* bzw. *res cogitans* sehr weit gefasst ist:

„In dem Namen *Denken* fasse ich alles zusammen, das so in uns ist, dass wir uns seiner unmittelbar bewusst sind. Demgemäß sind alle Operationen des Willens, des Verstandes, der Anschauung und der Sinne Gedanken. Jedoch habe ich *unmittelbar* hinzugefügt, um das auszuschließen, was sich aus ihnen ergibt, wie die willentliche Bewegung, die zwar ein Denken zum Prinzip hat, selbst jedoch kein Denken ist.“ (Med, S. 169; AT VII 160)

Nach Descartes ist der Geist bzw. die Seele ständig mit einer der genannten Denkoperationen beschäftigt. Da für ihn alle mentalen bzw. seelischen Zustände kraft Definition bewusst sind, müssen Denken und Bewusstsein somit als (fast) bedeutungsgleiche Begriffe aufgefasst werden.

¹ Vgl. ebd. 215

² Vgl. Mohr (2001) 29

Descartes behauptet nun nicht, dass der Grund für die Individualität der Seele bzw. *res cogitans* in unserer Bewusstseinstätigkeit zu suchen ist. Alle Tätigkeit des Bewusstseins muss bereits eine individuelle Seele als Substanz voraussetzen bzw. als gegeben annehmen.¹ Für Descartes ist die Individualität und Substantialität der Seele somit nicht weiter analysierbar, wodurch er häufig als ein Vorläufer der so genannten Irreduzibilitätsthese angesehen wird. (siehe Kapitel 3.9.)

Die Möglichkeit, dass die *res cogitans* über den ihr zugeordneten Körper individuiert wird, ist für Descartes keine Option, vielmehr gilt umgekehrt, dass der menschliche Körper durch die Seele bzw. die *res cogitans* individuiert wird.² Diese Priorisierung der *res cogitans* begründet sich für Descartes darin, dass der menschliche Körper durch Wachstums- und Stoffwechselprozesse einem ständigen Veränderungsprozess unterlegen ist, während der menschliche Geist alle seine akzidentiellen Eigenschaften verändern kann, wie z.B. seine Denkinhalte, ohne dadurch zu einem anderen zu werden. Im Unterschied zur *res extensa* ist die *res cogitans* eine *reine* Substanz anzusehen, da sie nicht „aus irgendwelchen Akzidenzien“ bestehe. (Med, S. 15; AT VII 14)

In den *Principia* (1644) erläutert Descartes seinen Begriff der Substanz näher. Mit „Substanz“ bezeichnet er „ein Ding, das so existiert, dass es keines anderen Dinges bedarf.“ Demzufolge kann es nur eine einzige Substanz geben, „die zu ihrer Existenz schlichtweg keines anderen Dinges bedarf, nämlich Gott.“³ Von Gott erschaffene Substanzen wie *res extensa* und *res cogitans* sind auf sein ständiges Mitwirken (*concursum Dei*) angewiesen, um weiterexistieren zu können. Gottes Mitwirken führt dazu, dass geschaffene Substanzen unzerstörbar und ewig sind. (vgl. Med, S. 14; AT VII 13) Dies gilt jedoch mehr noch für die *res cogitans* als für die *res extensa*, denn der Körper kann sehr leicht untergehen, der Geist aber ist von seiner Natur her unsterblich. (vgl. Med, S. 15; AT VII 14) Die enge essentielle Verbindung der unsterblichen Seele mit dem Körper führt dazu, dass für Descartes „a problem of personal identity through time does not arise.“⁴ So schreibt er in einem Brief an Mesland (vom 9. Februar 1645):

„And so, even though that matter changes, and its quantity increases or decreases, we still believe that it is the same body, numerically the same body, so long as it remains joined and substantially united with the same soul; and we think that this body is whole and entire as long as it has in itself all the dispositions required to preserve that union.“⁵

¹ Vgl. Thiel (2011) 38

² Vgl. ebd. 38

³ Descartes (1644/2005) 57 (AT VIII A 24)

⁴ Thiel (2011) 38

⁵ Descartes (1991) 243 (AT IV 166)

Die substanztheoretische Fundierung personaler Identität wird von Shapiro als „the standard reading“ bezeichnet.¹ Dieser Sichtweise wurde häufig vorgeworfen, dass sie einen inadäquaten Begriff von Personen propagiert, indem sie sie als körperlos („disembodied“) und sozial isoliert hinstellt. Andererseits hatte die Standardlesart den großen Vorteil, durch die Annahme einer immateriellen Seele, die auch unabhängig vom Körper existieren kann, gut mit der damals herrschenden theologischen Lehrmeinung kompatibel zu sein.²

Shapiro will zeigen, dass für Descartes in den *Meditationes* nicht nur der Begriff der Substanz, sondern auch der des Gedächtnisses von zentraler Bedeutung ist. Für Shapiro ist der cartesianische Substanzbegriff allein nicht ausreichend, um die diachrone Identität von Personen zu erklären. Denn auch bei Substanzen könne grundsätzlich gefragt werden, wie deren transtemporale Identität zustande komme. Ausschlaggebend sind nach Shapiro die Gedächtnisinhalte einer Person, die in der Lage sind, diachrone Identität zu konstituieren.³

„Descartes’ Überlegungen werden damit in die Nähe derer von Locke gerückt. Inwieweit die Strategie erfolgreich ist, diachrone Identität mit Hilfe (autobiographischer) Erinnerungen zu erklären, soll erst in den Kapiteln 3.3. und 3.4. untersucht werden.“

1.8. Introspektion

Anhand seines berühmten Wachsbeispiels hatte Descartes im Rahmen der zweiten Meditation versucht zu zeigen, dass Personen ihren Geist leichter als ihren Körper erkennen können. Im ersten Teil der *Principia* (§ 11) kommt Descartes auf das Thema noch einmal zurück und schreibt:

„Wenn ich etwa aufgrund dessen, dass ich ihn berühre oder sehe, urteile, dass der Erdboden existiert, so ist daraus sicherlich noch viel mehr abzuleiten, dass mein Geist existiert: Es ist nämlich vielleicht möglich, dass ich urteile, den Boden zu berühren, obwohl gar kein Erdboden existiert, nicht jedoch, dass ich dieses Urteil fälle, und mein Geist, der dieses Urteil fällt, nicht sei [...].“⁴

Descartes vertritt also die Auffassung, dass das Wissen über die eigenen mentalen Zustände gewisser und grundlegender ist als das Wissen über äußere Gegenstände (vermittels Sinneswahrnehmung). Der Vorgang, mit dessen Hilfe man auf die eigenen mentalen Zustände unmittelbar reflektiert, wird meist als „Introspektion“ bezeichnet und in Analogie zur

¹ Shapiro (2013) 226, Anm. 1

² Vgl. ebd. 227

³ Vgl. ebd. 236

⁴ Descartes (1644/2005) 19 (AT VIII A 8-9)

Wahrnehmung verstanden: „Wenn wir unsere eigenen geistigen Zustände beobachten, dann richten wir unseren Blick gleichsam nach innen und werden auf diese Weise unserer geistigen Zustände direkt gewahr.“¹ Die traditionelle – exegetisch sicherlich unbedarfte – Lesart dieses cartesianischen Introspektionsbegriffs ist die einer „*starken These von der Transparenz des Geistigen*“, der zufolge der Geist (die Seele/die *res cogitans*) sich notwendig selbst transparent ist, „d.h. es gehört zum Wesen mentaler Entitäten *bewusst* zu sein in dem Sinne, dass sie ihrem Besitzer ihre Existenz und ihre Natur auf unmittelbare Weise mitteilen.“² Die Transparenzthese formuliert damit eine sehr starke Position bezüglich der Privilegien, die wir hinsichtlich des Zugangs zu unseren eigenen geistigen Zuständen genießen.³ Gemäß der Transparenz- bzw. Introspektionstheorie werden Personen u.a. folgende Eigenschaften zugeschrieben:

- (s1) Gewissheit bzw. Unkorrigierbarkeit/Unfehlbarkeit hinsichtlich der eigenen mentalen Zustände, „d.h. ein Subjekt A kann sich hinsichtlich seiner eigenen gegenwärtigen geistigen Zustände G nicht täuschen. Wenn es eine Aussage bezüglich seiner eigenen mentalen Zustände für wahr (oder für falsch) hält, dann ist sie wahr (oder falsch). D.h. jede Überzeugung bezüglich seiner eigenen mentalen Zustände ist bereits dadurch, dass es *seine* Überzeugung ist, eine wahre und gerechtfertigte Überzeugung, also Wissen.“⁴
- (s2) Unmittelbarkeit: Unmittelbares Wissen, das auf Introspektion basiert, zeichnet sich dadurch aus, dass es weder aus anderem Wissen abgeleitet wurde, noch aus empirischer Beobachtung resultiert. Insofern unterscheiden sich auch unser empirisches Wissen und das mittels Introspektion gewonnene unmittelbare Wissen deutlich voneinander.⁵
- (s3) Privatheit: Alle mentalen Zustände sind private Ereignisse „im Kopf“ und damit anderen Personen nicht zugänglich.

Bevor diese verschiedenen Aspekte der Transparenz- bzw. Introspektionstheorie detailliert diskutiert werden, soll zunächst die Irreduzibilitätstheorie personaler Identität vorgestellt werden,

¹ Haag (2001) 14

² Ebd. 42

³ Vgl. ebd. 42 f.

⁴ Ebd. 44

⁵ Vgl. Kind (2006) Zugriff am 03.07.2012

die – zumindest aus Sicht der meisten Vertreter dieser Position – nahtlos an die Überlegungen Descartes' anknüpft.

Die Analysen der Irreduzibilitäts- und Transparenzthese werden ergeben, dass sich Descartes' intuitiv plausibler Introspektionsbegriff nicht halten lässt. Dabei sind insbesondere die mit der Transparenzthese assoziierten Kriterien der Unmittelbarkeit, Privatheit und Gewissheit aus Sellars' und Wittgensteins Sicht widersprüchlich.

1.9. Die Irreduzibilitätsthese personaler Identität

Vertreter der Irreduzibilitätsthese wie z.B. Descartes, Reid, Sydney Shoemaker und Richard Swinburne¹ lehnen die in der Einleitung genannte Komplexitätsthese (d3) ab. Sie halten die gesamte Diskussion um die Identität von Personen für irreführend, da es aus ihrer Sicht kein „informatives empirisches Kriterium für personale Identität über die Zeit hinweg geben“ kann.² Harold Noonan fasst die Irreduzibilitätsthese folgendermaßen zusammen:

„[P]ersonal identity is an ultimate unanalysable fact, distinct from everything observable or experienceable that might be evidence for it. Persons are separately existing entities, distinct from their brains, bodies and experiences. [...] A person is a purely mental entity: a Cartesian pure ego, or a spiritual substance.“³

In Anlehnung an Derek Parfit wird die Irreduzibilitätsthese auch als „einfache Position“ bzw. „simple view“ bezeichnet (im Unterschied zur „komplexen Position“ bzw. „complex view“).⁴ An anderen Stellen bezeichnet Parfit die komplexe Position auch als „reductionist view“ und die einfache Position als „non-reductionist view“.⁵ In strenger Anlehnung an Descartes' Idee einer substantiellen Einheit aus *res cogitans* und *res extensa* wird die Person aus Sicht der Irreduzibilitätsthese „zu einer Art immaterieller Substanz, die aus Seele und Körper zusammengesetzt ist.“⁶

Die „einfache Position“ lässt sich durch folgende Annahmen charakterisieren:

¹ Vgl. Shoemaker/Swinburne (1984) 20

² Quante (2002) 29

³ Noonan (2003) 16

⁴ Vgl. Parfit (1973) 138; Noonan (2003) 16; Quante (2002) 17

⁵ Z.B. Parfit (1984) 210

⁶ Brand (2010) 119

„Die Identität einer Person über die Zeit hinweg ist nicht reduzierbar auf empirisch beobachtbare Relationen. [...] Konstitutiv für die Identität der Person über die Zeit hinweg sind synchrone und diachrone Einheitsrelationen, die ausschließlich aus der erstpersönlichen Perspektive beobachtbar sind. Die Identität der Person ist damit ein basales und essentiell an die erstpersönliche Perspektive gebundenes Faktum.“¹

Im Gegensatz dazu lässt sich nach Auffassung komplexer Theorien die Identität von Personen über die Zeit hinweg analysieren und reduzieren, z.B. auf die Erinnerung oder auf das der Erinnerungsfunktion korrespondierende Hirnareal.

Ein früher Vertreter der einfachen Theorie personaler Identität ist Reid, was anhand eines längeren Zitats illustriert werden soll. Nach Reid handelt es sich bei der Identität einer Person um

„a perfect identity: wherever it is real, it admits of no degrees; and it is impossible that a person should be in part the same, and in part different; because a person is a *monad*, and it is not divisible into parts. [...] The identity, therefore, which we ascribe to bodies, whether natural or artificial, is not perfect identity; it is rather something which, for the conveniency of speech, we call identity. [...] It has no fixed nature when applied to bodies, and very often questions about it are questions about words. But identity when applied to persons has no ambiguity and admits not of degrees or of more or less. It is the foundation of all rights and obligations and of all accountableness, and the notion of it is fixed and precise.“²

Reid unterscheidet hier also zwischen (menschlichen) Körpern und Personen, wobei er letztere – in Anlehnung an Leibniz – als Monaden auffasst, die primär als moralisch Handelnde mit Rechten und Pflichten zu sehen sind. Dabei kommt Personen „perfect identity“, d.h. numerische Identität zu, während Körper sich nur als qualitativ identisch beschreiben lassen.

Die einfache Theorie ist weiterhin dadurch charakterisiert, dass die diachrone Identität in erstpersönlicher Perspektive „durch personale Erinnerungen (Vergangenheit) und Antizipationen (Zukunft) gegeben“ ist.³ Die eigenen Erinnerungen an Vergangenes machen zwei Fakten zweifelsfrei gewiss: „Erstens die Tatsache, dass es sich um *meine* Erinnerung handelt“, und zweitens die Tatsache, dass mir der (phänomenale) Gehalt meiner Erinnerungen, d.h. „Wie-es-war-diese-Erfahrung-gemacht-zu-haben“ (diese-Handlung-vollzogen-zu-haben), [...] in erstpersönlicher Weise gegeben ist.“⁴

¹ Quante (2002) 30

² Reid (1785/1975) 111 f.

³ Quante (2002) 34

⁴ Ebd. 34 f.

Meine Antizipationen nehmen meine eigenen zukünftigen mentalen Zustände vorweg. Auch hier sind die Vertreter der einfachen Position fest davon überzeugt, dass dieses erstpersönliche Faktum evident sei. Es „lasse weder Gradualisierungen zu noch epistemologisch unentscheidbare oder ontologisch unentschiedene Fälle.“¹

Damit werden zwei Prinzipien in Anspruch genommen, die beide den Gebrauch des Wortes „ich“ beschreiben und die Quante das „Prinzip der kriterienlosen Selbstreferenz im Selbstbewusstsein“ und das „Prinzip des Primats diachroner Selbstzuschreibung“ nennt. Nach dem Prinzip der kriterienlosen Selbstreferenz im Selbstbewusstsein erfolgt der Selbstbezug nicht über Identitätskriterien bzw. eine vorgängige Identifikation. „Wer mit ‚ich‘ auf sich selbst referiert, hat nicht in einem ersten Schritt eine Entität unter Anwendung von Identitätskriterien mit sich selbst identifiziert, um sie dann als sie selbst auszuzeichnen.“² Vielmehr handelt es sich bei der Selbstreferenz im Selbstbewusstsein gar nicht um einen Akt der Identifikation. Insofern ist sie auch immun gegen Fehlreferenz in der erstpersönlichen Perspektive („immune to error through misidentification relative to the first-person pronouns.“³)

Auch Quantes zweites Prinzip, der Primat diachroner Selbstzuschreibung, ist unmittelbar, d.h. kriterienlos. Nach dem Prinzip des Primats der Selbstzuschreibung wird ein mentaler Zustand „von mir im Selbstbewusstsein nicht erst als ein Zustand, der zu mir gehört, identifiziert, um ihn dann als ‚meinen‘ bezeichnen zu können. Vielmehr gehört es zu den irreduziblen Fakten des Selbstbewusstseins, dass die ‚Jemeinigkeit‘ mentaler Zustände unmittelbar evident sei.“⁴

Ein gravierendes Problem sowohl des Prinzips der kriterienlosen Selbstreferenz im Selbstbewusstsein als auch des Prinzips des Primats diachroner Selbstzuschreibung „ist die Gebundenheit des Selbsts an die Gegenwart, die Nunc-Zentrität oder präsentische Struktur des Ich.“ Beide Prinzipien gelten nur für die Selbstzuschreibung aktueller mentaler Zustände in der Ersten-Person Singular wie in den Sätzen „Ich habe jetzt Schmerzen“ oder „Ich glaube, dass p“. Quante spricht in diesem Zusammenhang von der „Ich-hier-jetzt“-Struktur des Selbstbewusstseins.⁵ Diese kollidiert aber mit der zuvor getroffenen Feststellung, dass die diachrone Identität einer Person gemäß der einfachen Theorie in erstpersönlicher Perspektive durch Erinnerungen und Antizipationen gegeben sei. Stelle ich z.B. fest: „Ich erinnere mich daran, gestern ein Eis gegessen zu haben“, dann muss der Satz gemäß der „Ich-hier-jetzt“-Struktur des Selbstbewusstseins umformuliert werden zu: „Ich (hier-jetzt) äußere, dass ich (hier-jetzt) mich erinnere, dass ich (hier-jetzt) gestern ein Eis gegessen habe.“ Ich referiere

¹ Ebd. 35

² Ebd. 35

³ Shoemaker (1968/2003) 7

⁴ Quante (2002) 36

⁵ Dieses und die beiden vorhergehenden Zitate in: ebd. 37

damit nicht auf mein gestriges Ich, sondern schreibe mir hier und jetzt die Eigenschaft zu, gestern ein Eis gegessen zu haben. Eine Selbstzuschreibung aufgrund von Erinnerungen kann also niemals zutreffen, da sie „aus der von der einfachen Position zugelassenen erstpersönlichen Perspektive heraus nicht garantiert werden“ kann.¹

Auch hinsichtlich Antizipationen steht es nicht besser um die einfache Position, denn aufgrund der Nunc-Zentrität des Selbstbewusstseins muss auch eine Antizipation „als aktuelle mentale Episode verstanden werden, in der ein Selbst sich die Eigenschaft zuschreibt, in Zukunft in erstpersönlicher Weise Subjekt einer bestimmten mentalen Episode zu sein.“² Quante unterteilt das Prinzip des Primats der Selbstzuschreibung deshalb noch einmal in das Prinzip des Primats *aktualer* Selbstzuschreibung und das Prinzip des Primats *diachroner* Selbstzuschreibung. Ersteres führt zum Problem synchroner personaler Identität, worauf im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter eingegangen werden soll. Beim Problem synchroner personaler Identität geht es ja um die Frage, aufgrund welcher Kriterien wir zu einem gegebenen Zeitpunkt (t_1) jemanden als *eine* Person ansehen und nicht als zwei.

Das Prinzip des Primats *diachroner* Selbstzuschreibung ist zum Scheitern verurteilt, „weil es keine Präsenz eines zukünftigen Selbsts geben kann.“ Außerdem liegt diesem diachronen Prinzip eine Typ-Einzelding-Verwechslung zugrunde: „Die Antizipation einer zukünftigen mentalen Episode ist ein anderes Einzelding als die mentale Episode, die in der Zukunft von einem Selbst erlebt wird (unabhängig davon, ob ich dieses Selbst sein werde, oder nicht).“³

Ein weiteres Problem, an dem aus Quantes Sicht die einfache Position scheitert, besteht darin, „dass die Identität einer Person über die Zeit hinweg auch Phasen ohne selbstbewusste erstpersönliche Episoden einschließt.“⁴ So gehört zu unserem Common-Sense Verständnis, dass es sich bei Personen auch nach Unterbrechungen des Selbstbewusstseinsstroms durch Koma oder Schlaf um ein strikt, d.h. numerisch identisches Ich handelt. Nach Quante lassen sich derartige Unterbrechungen des Selbstbewusstseinsstroms im Rahmen der einfachen Position aber nicht plausibel machen, „ohne die Annahme preiszugeben, dass die erstpersönliche Perspektive essentiell für die Identität einer Person über die Zeit hinweg ist.“⁵

¹ Ebd. 37

² Ebd. 39

³ Ebd. 39 f.

⁴ Ebd. 41

⁵ Ebd. 42

2. Kritik an Descartes' Theorie numerischer personaler Identität

Nachdem gezeigt werden konnte, dass die Irreduzibilitätsthese personaler Identität nicht stichhaltig ist, soll als nächstes die Transparenzthese und die eng mit ihr zusammenhängenden Begriffe der Unmittelbarkeit, Gewissheit und Privatheit kritisch gewürdigt werden.

2.1. Unmittelbarkeit

In seinem Essay „Empiricism and the Philosophy of Mind“ (EPM) kritisiert der amerikanische Philosoph Wilfrid Sellars unter dem Stichwort *Mythos des Gegebenen* (*Myth of the Given*) u.a. das cartesianische Bild des Geistes und den damit zusammenhängenden Introspektionsbegriff. Insbesondere Descartes' Auffassung, alle unsere mentalen Zustände seien uns unmittelbar gegeben, machen ihn zu einem typischen Vertreter dieses Mythos. Aber auch der Empirismus ist dem Paradigma der Unmittelbarkeit verpflichtet. Beispielhaft sei hier Russell erwähnt, der in seiner Frühphilosophie die Auffassung vertrat, dass wir nicht nur von Einzelgegenständen (*particulars*) unmittelbares Wissen haben können, sondern auch von Universalien.¹ Aus Sellars Sicht haben sich nur wenige Philosophen von dem *Mythos des Gegebenen* befreien können, Kant sicherlich nicht und „I would argue, not even Hegel, that great foe of ‚immediacy‘.“ (EPM, S. 14)

2.1.1. Einzelgegenstände (*particulars*) versus Tatsachen (*facts*)

Sellars beginnt seine Argumentation mit einem Angriff auf die empiristischen „Sinnesdatentheorien“ („sense datum theories“). Nach Auffassung des Empiristen² haben Sinnesdaten eine doppelte Funktion: Sie sollen einerseits unser Wissen auf ein sicheres und unangreifbares Fundament stellen, andererseits aber auch unsere Wissensansprüche rechtfertigen.³ Damit entsteht das Dilemma, zwei inkompatible Feststellungen über Sinnesdaten miteinander in Einklang bringen zu müssen, die sich in den beiden folgenden Aussagen manifestieren:

¹ Russell (1912/2001) 58

² Anstelle von der sperrigen Formulierung „Anhänger der Sinnesdatentheorie“ wird im folgenden von „Empirist“ gesprochen.

³ deVries/Triplett (2000) 10

- (t1) Unsere Sinnesempfindungen werden durch Einzelgegenstände (*particulars*) hervorgerufen. Bei Sinnesempfindungen handelt es sich weder um Wissen, noch lässt sich Wissen aus ihnen herleiten.
- (t2) Bei Sinnesempfindungen handelt es sich um eine Form von Wissen, d.h. Tatsachen (*facts*) sind das Objekt von Sinnesempfindungen und keine Einzelgegenstände. (vgl. EPM, S. 16)

Der Empirist möchte sich am liebsten für beide Alternativen gleichzeitig entscheiden und sowohl daran festhalten, dass es sich bei Sinnesempfindungen um eine Form von Wissen handelt, als auch daran, dass es Einzelgegenstände sind, die empfunden werden. (EPM, S. 17) Dies ist aber nicht möglich, denn die Idee, dass Sinnesempfindungen sowohl durch Partikulares als auch durch Tatsachen hervorgerufen werden, ist inkohärent.¹ Dieser logische Widerspruch resultiert daraus, dass Einzelgegenstände und Tatsachen durch konträre Eigenschaften charakterisiert sind. Werden Sinnesempfindungen durch Einzelgegenstände hervorgerufen – im Sinne von Alternative (t1) – dann gilt:

- (u1) Einzelgegenstände haben keine propositionale Struktur.
- (u2) Sie haben eine Fundierungsfunktion und bilden die Basis wissenschaftlicher Theorien. Von dieser Basis haben wir unmittelbare Kenntnis im Sinne eines nicht-inferentiellen Wissens („non-inferential knowledge“). (vgl. EPM, S. 16 f.)

Sind hingegen Tatsachen das Objekt von Sinnesempfindungen im Sinne von Alternative (t2), dann gilt:

- (u1') Bei Tatsachen handelt sich um propositionales Wissen, das die Form „x ist F“ bzw. „F(x)“ hat.² Damit sind Tatsachen als „die komplexe Einheit eines Partikulare und eines Universale (bzw. mehrerer Partikularien und eines relationalen Universale)“ aufzufassen.³

¹ Vgl. Seibt (2007) 40

² Vgl. O'Shea (2007) 111 f.

³ Vgl. Seibt (2007) 40

(u2') Tatsachen sind nichts Unmittelbares und können damit nicht die gewünschte Fundierungsfunktion haben.

Sellars übernimmt diese Unterscheidung zwischen Einzelgegenständen und Tatsachen in seine Terminologie und verwendet den Begriff „Wahrnehmung“ („perceiving“) im weiteren Verlauf seiner Abhandlung nur noch im Kontext von Tatsachen, während das Wort „Sinnesempfindung“ („sensing“) sich ausschließlich auf Partikulares bezieht.

2.1.2. Erworben versus angeboren

Der Empirist geht davon aus, dass uns Sinnesdaten (durch die Sinnesempfindung) einfach unmittelbar gegeben sind, keinen Lernprozess voraussetzen und damit auch ohne Herausbildung von Assoziationen und ohne Herstellen von Reiz-Reaktions-Zusammenhängen auskommen. Die Sinnesdatentheorie tendiert insofern dazu, das Empfinden von Sinnesinhalten mit Aufmerksamkeits- bzw. Bewusstseinsprozessen gleichzusetzen. (vgl. EPM, S. 20) Die Aussage „x hat eine Rotempfindung“ bedeutet dann, dass sich x unmittelbar bewusst ist, dass der Farblecks vor ihm rot ist. Der Empirist müsste also behaupten, dass klassifikatorisches Wissen (teilweise) angeboren ist („built-in“) und nicht erworben wurde. Er würde damit aber seiner empiristischen Grundüberzeugung widersprechen, der zufolge alles Wissen von unseren Sinnesdaten herrührt und nicht auf das Kategorisierungsvermögen der reinen Vernunft zurück zu führen ist, wie es die Rationalisten postulieren.¹

Der Empirist muss also einräumen, dass die Fähigkeit, eine Farbe als rot oder eine Missempfindung als Schmerz zu kategorisieren, einen komplizierten Prozess der Begriffsbildung voraussetzen, der erlernt bzw. erworben werden muss. Es zeigt sich, dass ein klassifikatorisches Bewusstsein, d.h. ein Wissen, dass etwas so-und-so ist, nicht ohne Lernen, ohne Begriffsbildung, ja nicht einmal ohne die Verwendung von Symbolen auskommt. Um es in der Sprache des Logikers auszudrücken: Die Unterordnung von Einzelgegenständen unter Universalien ist nichts Angeborenes. (vgl. EPM, S. 20)

Ähnlich wie schon für die Begriffspaare „Einzelgegenstand“/„Tatsache“ bzw. „Sinnesempfindung“/„Wahrnehmung“ entsteht auch hinsichtlich der Ausdrücke „erworben“ und „angeboren“ der Eindruck, dass der klassische Begriff des Sinnesdatums zwei verschiedene Ideen durcheinander bringt bzw. miteinander vermischt:

¹ Vgl. O'Shea (2007) 114

- (v1) Die Idee der Sinnesempfindung, der zufolge Personen ohne einen Prozess des Lernens oder der Begriffsbildung z.B. eine Rotempfindung haben, die durch einen Einzelgegenstand hervorgerufen wird.
- (v2) Die Idee der Wahrnehmung, der ein Kategorisierungs- und damit Lernprozess zugrunde liegt und die zu propositionalem Wissen („x ist F“ bzw. „F(x)“) führt.
(vgl. EPM, S. 21 f.)

Der Empirist hat also die Wahl zwischen Skylla und Charybdis: Möchte er an der Unmittelbarkeit („givenness“) im Sinne von „nicht erlernt“ bzw. „nicht erworben“ festhalten, dann ist er gezwungen, mit dem Rationalisten zu behaupten, dass unser kategoriales Vermögen teilweise angeboren ist. Im anderen Fall muss die Rede von der Unmittelbarkeit unserer Kategorisierungen aufgegeben werden und damit aber auch die Idee einer Fundierung unseres Wissens durch Sinnesdaten.

2.1.3. Deskriptiv versus präskriptiv

Sellars beschreibt seine Grundidee, dass das Gegebene nicht gleichzeitig propositionales Wissen liefern und eine Fundierungsfunktion haben kann, auch als Vermischung der epistemisch-normativen Ebene der Rechtfertigung von Wissensansprüchen mit der nichtepistemisch-nichtnormativen Ebene kausaler naturwissenschaftlicher Erklärungen.¹ Es handelt sich bei dieser Vermischung aus seiner Sicht um einen so genannten naturalistischen Fehlschluss („naturalistic fallacy“), bei dem auf unzulässige Weise von deskriptiv-naturwissenschaftlichen Befunden („language of causes“) auf präskriptive Zusammenhänge („language of reasons“) geschlossen wird. (vgl. EPM, S. 19) Wissen ist aber etwas, „das in normativen, und *als solches* nicht in kausalen Beziehungen steht.“ Die Aussage „x weiß, dass p“ ist keine faktuale, sondern eine normative Feststellung.² Entsprechend hält Sellars fest, dass wir keine empirische Begründung liefern, wenn wir eine (innere) Episode als Wissen bezeichnen. Wir stellen sie vielmehr in den logischen Raum der Gründe („logical space of reasons“), der Rechtfertigung und der Fähigkeit zur Rechtfertigung des Gesagten. (vgl. EPM, S. 76) Die Rechtfertigung wissenschaftlicher Aussagen kann also prinzipiell nicht durch Verweis auf Sinnesempfindungen erfolgen, sondern nur durch Verweis auf andere Sätze der Theorie.

¹ Vgl. Brandom (1997) 127

² Vgl. Seibt (2007) 26

Robert Brandom, der stark von Sellars beeinflusst wurde,¹ unterscheidet zwischen Empfindungsfähigkeit („sentience“) und Verstandestätigkeit („sapience“). Die Empfindungsfähigkeit ist aus seiner Sicht ein rein biologisches Phänomen, das auch nicht sprachliche Lebewesen wie z.B. Katzen besitzen. Ähnlich wie für Sellars (vgl. EPM, S. 20) ist die Empfindungsfähigkeit, d.h. das Empfinden von Sinnesinhalten nach Brandom mit einem Bewusstseinszustand des Wachseins gleichzusetzen. Demgegenüber impliziert der Terminus „Verstandestätigkeit“, dass wir Aussagen verstehen und nicht bloß auf Umweltreize reagieren bzw. bei Bewusstsein sind. Als vernünftige Wesen lassen wir uns von den besseren Gründen überzeugen, die für uns eine normative Kraft im Sinne eines rationalen Sollens haben. Uns als vernünftige Wesen zu bezeichnen bedeutet, dass wir uns gemeinsam in den Raum der Gründe („space of reasons“) stellen, indem wir Gründe für unsere Einstellungen und Verhaltensweisen geben und verlangen.² Unsere Verstandestätigkeit ist somit in normative soziale Strukturen eingebettet und entsteht im Rahmen eines wechselseitigen Anerkennungsverhältnisses – ein Begriff, der für Georg Wilhelm Friedrich Hegels Rechts- und Sozialphilosophie zentral ist.³

2.1.4. *Der Mythos von Jones*

In den Kapiteln XV und XVI von „Empiricism and the Philosophy of Mind“ zeigt Sellars, wie der *Mythos des Gegebenen* durch einen „Gegenmythos“, den *Myth of Jones*, ersetzt werden könnte. Sellars Anliegen ist vor allem ein adäquates Verständnis mentaler Zustände bzw. privater innerer Episoden, zu denen er (1.) Gedanken und (2.) Sinnesempfindungen zählt. Sellars will dabei ohne Rekurs auf den Cartesianismus oder den Empirismus auskommen, die – wie gezeigt wurde – beide dem Paradigma der Unmittelbarkeit verpflichtet sind. (vgl. EPM, S. 102 ff.)

Sellars möchte – im Unterschied z.B. zu einem strikt behavioristischen Ansatz – daran festhalten, dass es innere Episoden „gibt“ (jedoch nicht im Sinne des *Mythos des Gegebenen*), und dass dementsprechend die Verwendung eines mentalistischen Vokabulars Sinn macht. Er möchte u.a. zeigen, wie sich der Aspekt der Privatheit, der dazu führt, dass jeder nur zu seinen eigenen inneren Episoden privilegierten Zugang hat, mit dem Aspekt der Intersubjektivität kombinieren lässt, der ein Wissen von den inneren Zuständen anderer Personen ermöglicht. (vgl. EPM, S. 87)

¹ O’Shea (2007) 8

² Vgl. Brandom (1994) 5

³ Vgl. ebd. 275

Sellars beginnt seine Ausführungen zum *Mythos von Jones* in Kapitel XV („The Logic of Private Episodes: Thoughts“). Dort untersucht er, wie sich die Existenz der ersten Untergruppe privater innerer Episoden, den Gedanken, ohne Rekurs auf den *Mythos des Gegebenen* erklären lässt. Sellars beginnt seine Ausführungen mit einem Gedankenexperiment, das er als ein Stück „anthropologische Science-Fiction Literatur“ bezeichnet. (vgl. EPM, S. 91) Er stellt sich eine Sprache ohne mentalistisches Vokabular vor, in der nur öffentlich zugängliche Objekte vorkommen, die in Raum und Zeit lokalisierbar sind – ähnlich wie es der britische Philosoph Gilbert Ryle vorschlug. Wie müsste eine derartige Ryleanische Sprache erweitert werden, um sich selbst und andere als denkende Personen beschreiben zu können? Ein erster Schritt in diese Richtung ist die Erweiterung der Ryleanischen Sprache um die semantische Dimension, so dass Sätze möglich sind wie „Das Wort ‚rot‘ bedeutet im Englischen ‚red‘“ oder „Der Satz ‚Der Mond ist rund‘ ist genau dann wahr, wenn der Mond rund ist.“ (vgl. EPM, S. 91 f.)

Durch die Einführung der Semantik hat Sprache nicht mehr nur eine rein deskriptive Funktion, sondern bekommt zusätzlich auch eine normative Dimension. Sie dient nun nicht mehr nur der Beschreibung räumlich-zeitlicher Objekte, sondern legt fest, wie Begriffe gebraucht werden *sollen* bzw. wie sie *korrekt* zu verwenden sind.¹ Damit stellt sich eine Strukturanalogie von Gedanken („innerem“ Sprechen) und „äußerem“ Sprechen ein: Denn nicht nur unsere sprachlichen Artikulationen lassen sich durch die Begriffe der Bedeutung („meaning“) und Referenz („reference“) semantisch charakterisieren, sondern auch unsere Gedanken, wobei man bei letzteren anstelle von „Referenz“ häufig auch von der Intentionalität bzw. „aboutness“ unserer Gedanken spricht. (vgl. EPM, S. 93) Beide, Sätze und Gedanken, können wahr oder falsch sein und haben damit einen Wahrheitswert. Die Rede von den semantischen Eigenschaften unserer Gedanken ist nach Sellars von der Funktionsweise öffentlicher Sprachspiele („home‘ language games“) abgeleitet, die sich nicht daran orientieren, was Sprecher denken, sondern ausschließlich daran, was sie sagen. Die „innere“ Sprache ist damit der „äußeren“ nachgeordnet.²

Im Paragraph 58 von „Empiricism and the Philosophy of Mind“ (EPM, S. 104 ff.) skizziert Sellars dann seine Theorie mentaler Zustände: Gedanken

(w1) haben kein zugrunde liegendes Substrat, d.h. sie kommen ohne einen (cartesianischen) Substanzbegriff aus.

¹ Vgl. Brandom (1997) 172

² Vgl. ebd. 173

- (w2) sind nicht beobachtbar und müssen damit theoretische Entitäten sein. Diese Schlussfolgerung ist motiviert durch Sellars dichotome Unterscheidung zwischen (I) theoretischen Entitäten, von denen wir nur inferentielles Wissen haben können, und (II) beobachtbaren Entitäten, die sowohl inferentielles als auch nicht-inferentielles Wissen ermöglichen.¹
- (w3) sollten nicht als ursächlich für sprachliche Äußerungen aufgefasst werden. Die Fähigkeit, innere Episoden bzw. eine „innere“ Sprache zu haben, setzt den Erwerb einer öffentlich gesprochenen Sprache voraus.
- (w4) sind sprachlichen Äußerungen auch in semantischer Hinsicht nachgeordnet. Die semantische Charakterisierung durch die Begriffe der Bedeutung und Referenz bezieht sich primär auf die öffentlich gesprochene Sprache und erst in einem zweiten Schritt auf Gedanken.

Hat sich die Rede von inneren Episoden in der Fremdzuschreibung erst einmal durchgesetzt, dann ist es nur ein kleiner Schritt zu ihrer Anwendung in der Selbstzuschreibung. (vgl. EPM, S. 106) Mit der weiteren Entwicklung der Sprache ist denkbar, dass unsere Ryleanischen Vorfahren dann auch anfangen, von einem privilegierten Zugang zu ihren mentalen Zuständen zu sprechen. (vgl. EPM, S. 107) Ähnlich wie Wittgenstein (siehe unten), betont Sellars immer wieder, dass Sprache nicht privat, sondern wesentlich intersubjektiv ist. Damit relativiert sich auch die Idee des privilegierten Zugangs: „the fact that each of us has a privileged access to his thoughts – constitutes a dimension of the use of these concepts which is *built on* and *presupposes* this intersubjective status.“ (EPM, S. 107)

In Kapitel XVI („The Logic of Private Episodes: Impressions“), dem letzten Abschnitt von „Empiricism and the Philosophy of Mind“, untersucht Sellars, ob sich seine Analyse auch auf die zweite Untergruppe privater innerer Episoden, die Sinnesempfindungen („impressions, sensations, or feelings“), übertragen lässt. (vgl. EPM, S. 108) Auch hier zeigt sich wiederum eine Strukturanalogie: Unsere privaten Sinnesempfindungen und die mit ihnen assoziierten Eigenschaften wie Farben und Formen stehen in einer Eins-zu-eins Beziehung zu äußeren Gegenständen und ihren Attributen. Das Erlernen einer Sprache anhand von äußeren Gegenständen ist nach Sellars primär und geht damit der Rede von mentalen Zuständen voraus.

¹ Vgl. Brandom (1997) 163

Durch diese Überlegungen werde Descartes quasi „auf den Kopf gestellt“. Dieser vertrat ja bekanntermaßen die Auffassung, dass die Existenz von Sinnesempfindungen, die zu den *cogitationes* zählen, gewisser ist als die der Außenwelt, eine Position, die Lex Newman pointiert als „mind-better-known-than-body doctrine“ bezeichnete.¹ Nach Sellars gilt aber genau das Umgekehrte. Personen sind nur dann in der Lage, von roten Sinnesempfindungen zu berichten, wenn sie vorher gelernt haben, über rote Objekte zu sprechen.²

Ein wichtiger Vorläufer der Kritik am *Mythos des Gegebenen* ist Hegel, auf den Sellars mehrfach explizit Bezug nimmt. (z.B. EPM, S. 13, 46 und 79) Im nachfolgenden Exkurs sollen Hegels Argumente gegen die Möglichkeit unmittelbaren Wissens anhand seiner Ausführungen im ersten Kapitel der „Phänomenologie des Geistes“ (PhG) kurz dargestellt und Parallelen zu Sellars aufgezeigt werden.

2.2. Exkurs: Hegel über unmittelbares Wissen

Georg Wilhelm Friedrich Hegel beginnt seine Überlegungen im ersten Kapitel der „Phänomenologie des Geistes“ (PhG), das den Titel „Die Sinnliche Gewissheit oder das Diese und das Meinen“ trägt, mit dem scheinbar unverfänglichen und voraussetzungslosen Begriff des unmittelbaren Wissens:

„Das Wissen, welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, kann kein anderes sein als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wissen, *Wissen des Unmittelbaren* oder *Seienden* ist. Wir haben uns ebenso *unmittelbar* oder *aufnehmend* zu verhalten, also nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern und von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten.“ (PhG, S. 82)

Das unmittelbare Wissen scheint damit auch das „wahrhafteste und gewisseste“ zu sein, da uns die Sinne augenscheinlich „Rohdaten“ („sense data“ bzw. „brute data“) liefern. Dies erscheint auf den ersten Blick als „*reichste* Erkenntnis, ja als eine Erkenntnis von unendlichem Reichtum“, entpuppt sich dann aber sehr schnell als „die abstrakteste und ärmste Wahrheit.“ (PhG, S. 82)

Um diese Schlussfolgerung zu begründen, geht Hegel in drei Schritten vor.

In einem ersten Argumentationsschritt untersucht er, ob uns die Dinge bzw. Objekte unmittelbares Wissen liefern können. Um den Grundsatz der Voraussetzungslosigkeit nicht zu verletzen, soll auf die Dinge nicht mittels Namen referiert werden, sondern mit Hilfe

¹ Newman, (2010) Zugriff am 04.07.2012

² Vgl. Rubenstein (2006) Zugriff am 12.03.2012

indexikalischer Ausdrücke, „die man als epistemisch-sprachliche Reduktionsformen der sinnlichen Gewissheit verstehen kann“¹:

„Auf die Frage: *was ist das Jetzt?* antworten wir also zum Beispiel: *Das Jetzt ist die Nacht*. Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewissheit zu prüfen, ist ein einfacher Versuch hinreichend. Wir schreiben diese Wahrheit auf; eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren; ebenso wenig dadurch, dass wir sie aufbewahren. Sehen wir *jetzt, diesen Mittag*, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, dass sie schal geworden ist.“ (PhG, S. 84)

Gleiches gilt für das „Hier“: „*Das Hier* ist zum Beispiel der *Baum*. Ich wende mich um, so ist diese Wahrheit verschwunden, und hat sich in die entgegen gesetzte verkehrt: *Das Hier ist nicht ein Baum*, sondern vielmehr *ein Haus*.“ (PhG, S. 85) Hegel bezeichnet Ausdrücke, die auf Verschiedenes referieren, als „Allgemeines“: „Das *Dieses* zeigt sich also wieder als *vermittelte Einfachheit*, oder als *Allgemeinheit*.“ (PhG, S. 85) Das Konzept unmittelbaren Wissens bzw. die „Sinnliche Gewissheit“ führt also zum Gegenteil der ursprünglichen Intention, so dass sich „das Allgemeine als die Wahrheit ihres Gegenstandes erweist.“ (PhG, S. 85)

In einem zweiten Argumentationsschritt untersucht Hegel dann, ob unmittelbares Wissen auf der Seite des Subjekts zu finden ist, „in der Unmittelbarkeit meines *Sehens, Hörens*, usf.; das Verschwinden des einzelnen Jetzt, und Hier, das wir meinen, wird dadurch abgehalten, dass *Ich* sie festhalte. *Das Jetzt ist Tag*, weil ich ihn sehe; *das Hier ein Baum*, eben darum.“ (PhG, S. 86) Dem indexikalischen Ausdruck „ich“ droht aber das gleiche Schicksal wie „jetzt“ und „hier“, denn „der Begriff ‚Ich‘ ist [...] etwas Allgemeines, ein bloßes ‚Dieses‘, das jedes ‚Ich‘ ist, und kann ein sinnlich-einzeln Ich daher gar nicht individuieren.“² Hegel schreibt dazu:

„Die sinnliche Gewißheit erfährt aber in diesem Verhältnisse dieselbe Dialektik an ihr, als in dem vorigen. *Ich, dieses*, sehe den Baum, und *behaupte den Baum als das Hier*; ein *anderer Ich* sieht aber das Haus, und behauptet, das Hier sei nicht ein Baum, sondern vielmehr ein Haus. Beide Wahrheiten haben dieselbe Beglaubigung, nämlich die Unmittelbarkeit des Sehens, und die Sicherheit und Versicherung beider über ihr Wissen; die eine verschwindet aber in der andern.“ (PhG, S. 86)

Das heißt, „mittels des Indikators ‚Ich‘, eines Allgemeinen, vermag eine Person kein unmittelbares Wissen von sich zu erwerben“³:

¹ Heidemann (2007) 282

² Ebd. 283

³ Ebd. 283

„Ich ist nur allgemeines, wie *Jetzt, Hier* oder *Dieses* überhaupt; ich meine wohl einen *einzelnen Ich*, aber sowenig ich das, was ich bei *Jetzt, Hier* meine, sagen kann, so wenig bei *Ich*. Indem ich sage: *dieses Hier, Jetzt* oder ein *Einzelnes*, sage ich: *alle Diese, alle Hier, Jetzt, Einzelne*; ebenso indem ich sage: *Ich, dieser einzelne Ich*, sage ich überhaupt: *alle Ich*.“ (PhG, S. 87)

Hegel fasst den ersten und zweiten Argumentationsschritt folgendermaßen zusammen:

„Die sinnliche Gewissheit erfährt also, dass ihr Wesen weder in dem Gegenstande noch in dem Ich und die Unmittelbarkeit weder eine Unmittelbarkeit des einen noch des anderen ist; denn an beiden ist das, was Ich meine, vielmehr ein Unwesentliches, und der Gegenstand und Ich sind Allgemeine, in welchen dasjenige *Jetzt* und *Hier* und *Ich*, das ich meine, nicht bestehen bleibt oder *ist*.“ (PhG, S. 87)

In einem dritten Argumentationsschritt geht Hegel der Frage nach, ob unmittelbares Wissen im Erkenntnisakt selbst zu suchen sei und damit vor einer Differenzierung in Subjekt und Erkenntnisobjekt. Dabei soll angenommen werden, dass das Ganze der sinnlichen Gewissheit noch keine differentielle Einheit von zwei unterschiedenen Momenten (Wissen und Gegenstand) ist, sondern eine absolute (also in sich einfache) Einheit, in der jedwede Differenz ausgelöscht ist.¹ In einem derartigen „undifferenzierten“ Erkenntnisakt soll dann auf die Dinge referiert werden, indem man auf sie zeigt. Aber auch dieser Ansatz ist keine Lösung, denn auch mittels Ostension ist es nur möglich, sich auf Allgemeines zu beziehen und nicht unmittelbar auf Einzelnes.

Hegel macht in allen drei Argumentationsschritten deutlich, dass weder mittels deiktischer Ausdrücke noch mittels Ostension Singuläres unmittelbar erfasst wird: „Das *Dieses* zeigt sich [...] als *vermittelte Einfachheit* oder als *Allgemeinheit*.“ Somit gilt: „das Allgemeine ist also in der Tat das Wahre der sinnlichen Gewissheit.“ (PhG, S. 85) Dass das so ist, liegt an der Beschaffenheit unserer Sprache:

„Als ein Allgemeines *sprechen* wir auch das Sinnliche *aus*; was wir sagen, *ist: Dieses*, d.h. das *allgemeine Diese*, oder: *es ist*; d.h. das *Sein überhaupt*. [...] wir sprechen schlechthin nicht, wie wir es in dieser sinnlichen Gewissheit *meinen*. Die Sprache aber ist, wie wir sehen, das Wahrhaftere; in ihr widerlegen wir selbst unsere *Meinung*; und da das Allgemeine das Wahre der sinnlichen Gewissheit ist und die Sprache nur dieses Wahre ausdrückt, so ist es gar nicht möglich, dass wir ein sinnliches Sein, das wir *meinen*, je sagen können.“ (PhG, S. 85)

¹ Vgl. Bowman (2003) 106

Nach Hegel sagen die Anhänger unmittelbaren Wissens

„das Gegenteil dessen, was sie meinen – eine Erscheinung, die vielleicht am fähigsten ist, zum Nachdenken über die Natur der sinnlichen Gewissheit zu bringen. Sie sprechen von dem Dasein *äußerer* Gegenstände, welche, noch genauer als *wirkliche*, absolut *einzelne, ganz persönliche, individuelle* Dinge, deren jedes seines absolut gleichen nicht mehr hat, bestimmt werden können; dies Dasein habe absolute Gewissheit und Wahrheit. Sie meinen *dieses* Stück Papier, worauf ich dies schreibe oder vielmehr geschrieben habe; aber was sie meinen, sagen sie nicht. Wenn sie wirklich dieses Stück Papier, das sie meinen, *sagen* wollten, und sie *wollten sagen*, so ist dies unmöglich, weil das sinnliche Diese, das gemeint wird, der Sprache, [...] dem an sich Allgemeinen angehört, *unerreichbar* ist. (PhG, S. 91 f.)

Hegels Argumentation macht deutlich, dass es eine epistemisch-ontologische Asymmetrie gibt zwischen der „Begrifflichkeit oder Allgemeinheit unseres Wissens und der Existenz des sinnlichen Einzelnen.“¹ Larry Krasnoff diskutiert dies in seinem Kommentar zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“ am Beispiel eines Apfels. Wenn ich bei dessen Anblick den Satz äußere: „Ich sehe einen Apfel“, dann kann jederzeit gefragt werden: „Sehe ich wirklich einen Apfel?“ Eigentlich nehme ich lediglich ein Bündel von verschiedenen visuellen Eigenschaften wahr und müsste dementsprechend sagen: „Ich empfinde die Röte, die runde Form und die Säure (des Apfels)“. Sobald ich meine konkrete Sinnesempfindung „auf den Begriff gebracht“ habe, scheint sie eher von der konkreten Beobachtungssituation zu abstrahieren, als dass sie sie detailliert beschreibt.² Aber auch das Wort „rot“ bzw. „die Röte“ gibt nicht unmittelbar meine Sinnesempfindungen wieder, denn „rot“ bezieht sich auf ein ganzes Spektrum möglicher visueller Erfahrungen. Auch wenn ich mich darauf beschränke, nur von einer spezifischen Rotschattierung zu einem bestimmten Zeitpunkt zu sprechen, beziehe ich mich implizit auf meine sonstigen Erfahrungen mit roten Objekten. Sobald ich also damit beginne, Sinnesempfindungen in Sprache zu fassen, wird deren Unmittelbarkeit und pure Präsenz zerstört.³ Dies führt zu einer Art solipsistischer Paradoxie: Möchte ich an der Unmittelbarkeit meiner Sinnesempfindungen festhalten, dann kann ich sie niemals mitteilen. Teile ich sie mit, dann verlieren sie ihre individuelle Einzigartigkeit und Besonderheit. Krasnoff fasst diesen Zusammenhang folgendermaßen zusammen:

„Any actual understanding of the world, anything that we would count as knowledge, depends on linguistic abstractions that transcend the absolute singularity of sense-certainty. It is not possible to know

¹ Heidemann (2007) 280

² Vgl. Krasnoff (2008) 78

³ Vgl. ebd. 79

the world in the purely immediate terms of classical empiricism, because to know the world is always to know it *under a description*.¹

2.2.1. Hegels Privatsprachenargument

Auch nach Alexander Grau sind die durch Sinneseindrücke evozierten Vorstellungen rein private Ereignisse, wohingegen die sinnliche Erfahrung „prinzipiell intersubjektiv vermittelbar oder rekonstruierbar sein muss.“² Grau spricht von „Hegels Privatsprachenargument“, das sich ausformuliert im ersten Band der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ findet: „Indem die *Sprache* das Werk des Gedankens ist, so kann auch in ihr nichts gesagt werden, was nicht allgemein ist. Was ich nur *meine*, ist *mein*, gehört mir als diesem besonderen Individuum an; wenn aber die Sprache nur Allgemeines ausdrückt, so kann ich nicht sagen, was ich nur *meine*.“³ Indem ich spreche, „enthebe ich mich per se dem Privaten“⁴: „[D]as *Unsagbare*, Gefühl, Empfindung, ist nicht das Vortrefflichste, Wahrste, sondern das Unbedeutendste, Unwahrste.“ Hegel führt dann weiter aus:

„Wenn ich sage: ‚das *Einzelne*‘, ‚*dieses Einzelne*‘, ‚Hier‘, ‚Jetzt‘, so sind dies alles Allgemeinheiten; *Alles* und *Jedes* ist ein Einzelnes, Dieses, auch wenn es sinnlich ist, Hier, Jetzt. Ebenso wenn ich sage: ‚Ich‘, *meine* ich Mich, *als diesen* alle anderen Ausschließenden; aber, was ich sage, Ich, ist eben jeder; Ich, der alle anderen von sich ausschließt.“⁵

Taylor sieht deutliche Parallelen zwischen Wittgensteins Privatsprachenargument und Hegels Kritik an der „Sinnlichen Gewissheit“. Nach Taylor führt die Vorstellung eines Bereichs rein privater mentaler Ereignisse, zu denen Personen privilegierten Zugang haben, zu einem irreführenden Bild von der Funktionsweise der Sprache. Die Grundidee der „Sinnlichen Gewissheit“ gaukelt uns eine bestimmte Reihenfolge des Erkennens vor:

(x1) In einem ersten Schritt haben wir private Sinneseindrücke in einem vorsprachlichen Format, die uns unmittelbar präsent sind.

¹ Ebd. 80

² Grau (2001) 47 ff.

³ Hegel (1830/1986) 74

⁴ Grau (2001) 49

⁵ Hegel (1830/1986) 74

- (x2) Im zweiten Schritt werden diese privaten Sinneseindrücke dann in einer Art privater Namenstaufe „versprachlicht“.¹ (Meredith Williams spricht hier von einer „naming assumption“.²)

Dass die Idee einer derartigen privaten Namenstaufe abstrus ist, hatte Wittgenstein bereits in einer bekannten Passage der „Philosophischen Untersuchungen“ illustriert: „Stellen wir uns diesen Fall vor. Ich will über das Wiederkehren einer gewissen Empfindung ein Tagebuch führen. Dazu assoziiere ich sie mit dem Zeichen ‚E‘ und schreibe in einem Kalender zu jedem Tag, an dem ich die Empfindung habe, dieses Zeichen.“ Die Bedeutung des Zeichens „E“ könnte man festlegen, „durch das Konzentrieren der Aufmerksamkeit; denn dadurch präge ich mir die Verbindung des Zeichens mit der Empfindung ein.“ Auf diese Weise kann man erreichen, „dass ich mich in Zukunft *richtig* an die Verbindung erinnere.“ (PU, S. 362; § 258) Diese Assoziation von Zeichen und Empfindung kann jedoch nicht gelingen, denn „[...] in unserm Falle habe ich ja kein Kriterium für die Richtigkeit. Man könnte hier sagen: richtig ist, was immer mir als richtig erscheinen wird. Und das heißt nur, dass hier von ‚richtig‘ nicht geredet werden kann.“ (PU, S. 362; § 258)

Auch für Taylor sind die Annahmen (x1) und (x2) nicht plausibel. Sollen private Sinneseindrücke zu Wissen führen (und damit in eine soziale „Wissenspraxis“ integriert werden), dann müssen sie auch in einer gemeinsamen öffentlichen Sprache („common language“) formuliert werden können.³ Damit ist auch die Vorstellung einer privaten Namenstaufe unsinnig, da eine Privatsprache niemals von anderen Personen verstanden werden könnte. Zudem suggeriert die Annahme einer privaten Namenstaufe ein atomistisches Sprachverständnis. Aber bereits die Benennung bzw. „Taufe“ von Sinneseindrücken setzt nach Taylor (und Wittgenstein) eine bestehende Sprachpraxis und damit komplexe linguistische Fertigkeiten der Sprecher/Hörer voraus. („Naming cannot take place in isolation outside of a context of linguistic capacity.“⁴)

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Annahme, Wissen resultiere aus privaten Sinnesempfindungen, die unmittelbar gegeben sind, widersprüchlich ist. Entweder meine Sinnesempfindungen sind privat und mir unmittelbar gegeben, dann kann ich sie nicht mitteilen, oder sie sind mitteilbar, dann verlieren sie mit ihrer Privatheit und Unmittelbarkeit auch ihre individuelle Einzigartigkeit und Besonderheit.

¹ Vgl. Taylor (1972) S. 153

² Diese private Namenstaufe ist nach Williams eine stillschweigende Voraussetzung des Privatsprachenarguments: „To fix meaning, ostensive baptism of a sensory experience must occur.“ Williams (1999) 16

³ Vgl. Taylor (1972) 155

⁴ Ebd. 154

2.3. Gewissheit

Wittgensteins Spätphilosophie, in der das Thema „Gewissheit“ einen zentralen Stellenwert hat, wird häufig als eine kritische Auseinandersetzung mit dem Cartesianismus verstanden.¹ Nach Wittgenstein hat die Durchführung eines systematischen cartesianischen Zweifels die Untersuchung der Verwendungsweise(n) des Wortes „zweifeln“ in der gesprochenen (öffentlichen) Sprache zur Voraussetzung.² Diese Untersuchung hätte gezeigt, dass der Begriff des Zweifels sich nicht primär auf private mentale Ereignisse bezieht, die nur der zweifelnden Person selbst zugänglich sind. Die Bedeutung von „zweifeln“ kann nicht darin bestehen, auf einen psychologischen Zustand zu referieren.³ Wittgenstein kritisiert grundsätzlich alle Theorien, die die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke durch Bezug auf etwas psychologisch Beschreibbares zu erklären versuchen, wie innere Bilder, Prozesse der „Seele“, Hirnprozesse oder auch Verhaltensdispositionen.⁴ Diese Theorien sind deshalb zum Scheitern verurteilt, da die Psychologie keine Kriterien für den korrekten Gebrauch des Wortes „zweifeln“ liefern kann. Innere Prozesse sind privat, während sich die korrekte Verwendungsweise des Begriffs „zweifeln“ an öffentlichen Gebrauchskriterien zu orientieren hat.⁵

Von zentraler Bedeutung für das Sprachspiel „zweifeln“ sind nach Wittgenstein zudem das Vorliegen typischer Gründe für den Zweifel, ein entsprechendes („Zweifel-“)Verhalten und praktische Konsequenzen des Zweifels: „Wenn aber nur einer es bezweifelte, wie würde sich sein Zweifel praktisch zeigen? Und könnten wir ihn nicht ruhig zweifeln lassen, da es ja gar keinen Unterschied macht?“ (ÜG, S. 145; § 120) Ein rein philosophischer Zweifel z.B. an der Existenz meiner Hände⁶ scheint typisches Zweiferverhalten nur zu imitieren.⁷ Ein derartiger Zweifel ist nach Wittgenstein entweder Unsinn oder Ausdruck von Wahnsinn bzw. Zeichen einer Unkenntnis der Wortbedeutung von „Hand“.⁸

Im Unterschied zu Descartes, der, ausgehend von einem systematischen Zweifel, zu Gewissheiten gelangen wollte, ist Wittgenstein der Auffassung, dass das „Spiel des Zweifels selbst [...] schon die Gewissheit“ voraussetze. (ÜG, S. 144; § 115) Die Abwesenheit des Zweifels, d.h. eine Art Grundvertrauen („attitude of trust“⁹) in die Zuverlässigkeit unserer Sinnesorgane und in die Nichtexistenz eines allmächtigen täuschenden Dämons, ist außerdem

¹ Z.B. Schroeder (2001) 174 f.

² Vgl. Coliva (2010) 104

³ Vgl. ebd. 105

⁴ Vgl. Kober (1993) 86

⁵ Vgl. Coliva (2010) 105

⁶ Vgl. dazu Moore (1939/1993) 165 f.

⁷ Vgl. Coliva (2010) 106

⁸ Vgl. ebd. 108

⁹ Ebd. 110

conditio sine qua non aller Lernprozesse. Dazu führt Wittgenstein aus: „Das Kind lernt, indem es dem Erwachsenen glaubt. Der Zweifel kommt nach dem Glauben“ (ÜG, S. 153; § 160) bzw. „Der Schüler glaubt seinen Lehrern und den Schulbüchern.“ (ÜG, S. 171; § 263) Zur weiteren Verdeutlichung entwirft Wittgenstein ein kleines Szenario: „Ein Schüler und ein Lehrer. Der Schüler lässt sich nichts erklären, denn er unterbricht (den Lehrer) fortwährend mit Zweifeln, z.B. an der Existenz der Dinge, der Bedeutung der Wörter, etc. Der Lehrer sagt: ‚Unterbrich nicht mehr und tu, was ich dir sage; deine Zweifel haben jetzt noch gar keinen Sinn.‘“ (ÜG, S. 180; § 310)

Wittgenstein betont immer wieder, dass Zweifel nur möglich sind, wenn bereits vieles feststeht bzw. geglaubt wird: „D.h. die *Fragen*, die wir stellen, und unsere *Zweifel* beruhen darauf, dass gewisse Sätze vom Zweifel ausgenommen sind, gleichsam die Angeln, in welchen jene sich bewegen.“ (ÜG, S. 186; § 341) Der Zweifel kann sich somit grundsätzlich nicht auf die Gesamtheit aller Gegenstände beziehen, sondern ist nur innerhalb eines Sprachspiels möglich. (vgl. ÜG, S. 124; § 24) Ein wichtiger Unterschied zu Descartes' systematischem Ansatz liegt somit darin, dass der Zweifel nur lokal (d.h. sprachspielintern) und niemals global (d.h. methodisch bzw. „sprachspielübergreifend“) sein kann.

2.3.1. Traum und Introspektion

Auch Descartes' Traumargument, das sich in der Kurzformel zusammenfassen lässt: „Es könnte sein, dass ich gerade träume“, versucht, unser *ganzes* Wissen über die Gegenstände der Außenwelt auf *einmal* in Frage zu stellen. Wittgenstein entgegnet darauf: „Das Argument ‚Vielleicht träume ich‘ ist darum sinnlos, weil dann eben auch diese Äußerung geträumt ist, ja auch *das*, dass diese Worte eine Bedeutung haben.“ (ÜG, S. 195; § 383) Grundsätzlich gilt für das Sprachspiel mit „träumen“, dass „träumen“ nicht in der ersten Person Präsens verwendet werden kann, wie z.B. in dem (paradoxen) Satz: „Ich träume gerade“.¹ Erstpersionliche Berichte über Träume machen lediglich in der Vergangenheitsform Sinn und nicht in der Präsensform:

„Leute, die nach dem Erwachen gewisse Begebenheiten erzählen (sie seien dort und dort gewesen, etc.). Wir lehren sie nun den Ausdruck ‚mir hat geträumt‘, dem die Erzählung folgt. Ich frage sie dann manchmal ‚hat dir heute Nacht etwas geträumt?‘ und erhalte eine bejahende oder verneinende Antwort, manchmal eine Traumerzählung, manchmal keine. Das ist das Sprachspiel. (Ich habe jetzt angenommen, dass ich selbst nicht träume. [...]). (PU, S. 504)

¹ Vgl. ebd. 125

Wittgensteins Ausführungen machen auch deutlich, dass es in unseren alltäglichen und wissenschaftlichen Sprachspielen eine Reihe von Grundannahmen gibt wie z.B. „Ich träume gerade nicht“ oder „Die Gegenstände der Außenwelt existieren“, die sich nicht weiter begründen lassen bzw. nicht sinnvoll angezweifelt werden können. So schreibt Wittgenstein in „Über Gewissheit“: „[...] es gehört zur Logik unsrer wissenschaftlichen Untersuchungen, dass Gewisses *in der Tat* nicht angezweifelt wird.“ (ÜG, S. 186; § 342)

Sätze, die nicht weiter begründet werden können bzw. vom Zweifel ausgenommen sind und damit gleichsam wie Angeln in unseren Sprachspielen funktionieren, haben nach Wittgenstein einen normativen Status.¹ Sie lassen sich nicht empirisch überprüfen und haben insofern auch keinen Wahrheitswert. Normative Sätze sind der unbegründbare Grund unserer Sprachspiele: „Wenn das Wahre das Begründete ist, dann ist der Grund nicht *wahr*, noch falsch.“ (ÜG, S. 161; § 205)

Auch hinsichtlich des Introspektionsbegriffs sind nach Wittgenstein verschiedene Verwendungsweisen zu unterscheiden. Einerseits ist die Methode der Introspektion legitim, solange damit „nicht ungewöhnlicheres gemeint ist als etwa das Wachrufen von Erinnerungen oder das Sich-Bewusstmachen von Gefühlen.“² Dementsprechend schreibt Wittgenstein:

„Hat es Sinn zu fragen ‚Woher weißt du, dass du das glaubst?‘ – und die Antwort: ‚Ich erkenne es durch Introspektion?‘ In *manchen* Fällen wird man so sagen können, in den meisten nicht. Es hat Sinn, zu fragen: ‚Liebe ich sie wirklich, mache ich mir das nicht nur vor?‘ und der Vorgang der Introspektion ist das Wachrufen von Erinnerungen; von Vorstellungen möglicher Situationen und der Gefühle, die man hätte, wenn...“ (PU, S. 457; § 587)

Wenig später heißt es dann:

„Andererseits: ‚Als du vorhin fluchtest, hast du es wirklich gemeint?‘ Dies heißt etwa soviel wie: ‚Warst du dabei wirklich ärgerlich?‘ – Und die Antwort kann auf Grund einer Introspektion gegeben werden, und ist oft von der Art: ‚Ich habe es nicht ernst gemeint‘, ‚Ich habe es halb im Scherz gemeint‘ etc. [...].“ (PU, S. 481; § 677)

Andererseits hilft uns Introspektion nicht weiter, wenn es um das Verstehen einer Rechenregel oder einer Wortbedeutung geht:

¹ Vgl. ebd. 133

² Kober (1993) 111

„Ist das die *gleiche* Verneinung: ‚Eisen schmilzt nicht bei 100 Grad C‘ und ‚2 mal 2 ist nicht 5‘? Soll das durch Introspektion entschieden werden; dadurch, dass wir zu sehen trachten, was wir bei den Sätzen *denken*?“ (PU, S. 446; § 551)

Hier unterscheidet sich Wittgenstein fundamental von Descartes, für dessen Erkenntnissubjekt alles wahr ist, was klar und deutlich erkannt werden kann, also insbesondere die eigenen introspektiv zugänglichen seelischen Zustände. (vgl. Med, S. 37; AT VII 33) Wissen ist nach cartesianischer Auffassung „ein besonderer seelischer Zustand eines einzelnen, erkennenden Subjekts.“ Traditionell wurde Wissen auch als wahrer, gerechtfertigter Glaube definiert¹ und „etwas glauben galt geradezu als paradigmatischer Fall für einen seelischen Zustand.“² Wittgenstein konzipiert demgegenüber Wissen anti-psychologistisch in Bezug auf Handlungen bzw. Handlungskompetenzen: „Das begleitende Gefühl ist uns natürlich gleichgültig, und ebenso wenig brauchen wir uns um die Worte ‚Ich bin sicher, dass‘ bekümmern. – Wichtig ist, ob ein Unterschied in der *Praxis* der Sprache damit zusammengeht.“ (ÜG, S. 225; § 524) Nach Wittgenstein „sind die Kriterien des Wissens nicht introspektiv oder gar privat anwendbar, sondern sie sind nur aufgrund einer gemeinschaftlichen Praxis verfügbar.“ Mit anderen Worten: Was als Wissen Akzeptanz findet und was als Grund für vorgebliches Wissen gilt, bemisst sich anhand von Kriterien, die zur Logik einer Praxis gehören.³

2.4. *Privatheit*

Nach Descartes sind meine mentalen Zustände transparent, d.h. sie sind mir introspektiv unmittelbar zugänglich. Daraus scheint die Annahme einer Privatsprache direkt zu folgen, unter der Wittgenstein folgendes versteht: „Die Wörter dieser Sprache sollen sich auf das beziehen, wovon nur der Sprechende wissen kann; auf seine unmittelbaren, privaten Empfindungen. Ein Anderer kann diese Sprache also nicht verstehen.“ (PU, S. 356; § 243) Damit ergibt sich eine grundlegende Asymmetrie von Erster- und Dritter-Person-Perspektive: Meine mentalen Zustände sind nur mir unmittelbar zugänglich, hinsichtlich derjenigen anderer Personen kann ich mich jederzeit irren. Die Idee einer privaten Sprache ist daher eng mit dem so genannten Problem des Fremdseelischen assoziiert, das auf folgende Alternativen hinausläuft: Ich kann niemals wissen,

¹ Vgl. Platon (ca. 369 v. Chr./2007) 195; Theätet 201d

² Kober (1993) 188

³ Vgl. ebd. 189

(y1) ob mein Nachbar nicht vielleicht ein Roboter ist, der gar keine Schmerzempfindungen hat, oder

(y2) ob mein Nachbar Schmerzen auf dieselbe Art und Weise empfindet wie ich.

Dadurch bleibt auch für die Alternativen (y1) und (y2) offen, ob mein Nachbar das Wort „Schmerz“ genauso verwendet wie ich.

Wittgenstein setzt sich in den „Philosophischen Untersuchungen“ intensiv mit den paradoxen Konsequenzen einer Privatsprache auseinander. In einer berühmten Passage diskutiert er die Möglichkeit, dass mein Gegenüber überhaupt keine mentalen Zustände hat (entsprechend der oben erwähnten Alternative (y1)). Er vergleicht die psychischen Prozesse einer Person mit einem Käfer in einer Schachtel. Sind innere Zustände wesentlich privat, dann kann niemand je „in die Schachtel des Anderen schauen; und jeder sagt, er wisse nur vom Anblick seines Käfers, was ein Käfer ist.“ Daher lässt sich die Möglichkeit niemals ausschließen, „dass Jeder ein anderes Ding in seiner Schachtel hätte. Ja, man könnte sich vorstellen, dass sich ein solches Ding fortwährend veränderte. [...] die Schachtel könnte auch leer sein.“ (PU, S. 373; § 293)

Auch die zweite Alternative (y2), dass mein Nachbar seinen Schmerz qualitativ ganz anders empfindet als ich, lässt sich für den Anhänger einer Privatsprache nicht ausschließen. Wittgenstein verdeutlicht dies am Beispiel der Farbempfindungen. Werden diese als private Erlebnisse konzipiert, dann ist es jederzeit möglich, dass eine andere Person das Farbspektrum z.B. invertiert wahrnimmt:

„Das Wesentliche am privaten Erlebnis ist eigentlich nicht, dass Jeder sein eigenes Exemplar besitzt, sondern dass keiner weiß, ob der Andere auch *dies* hat, oder etwas anderes. Es wäre also die Annahme möglich – obwohl nicht verifizierbar – ein Teil der Menschheit habe *eine* Rotempfindung, ein anderer Teil eine andere.“ (PU, S. 366; § 272)

Ausgehend von der Feststellung „Ich kann niemals wissen, ob mein Nachbar das Wort ‚Schmerz‘ genauso verwendet wie ich“ entwickelt Wittgenstein ein alternatives Szenario. Er stellt sich einen Sprecher vor, der das Wort „Schmerz“ „in Übereinstimmung mit den gewöhnlichen Anzeichen und Voraussetzungen des Schmerzes verwendete!“ – der es also verwendet, wie wir Alle“, obwohl er nicht im Gedächtnis behalten kann, „was das Wort ‚Schmerz‘ bedeutet – und der daher immer wieder etwas anderes so nennt.“ (PU, S. 366; § 271) Eine derartige Konstellation würde aufzeigen, dass private psychische Ereignisse keinerlei Funktion haben, vergleichbar einem überflüssigen Zahnrad in einer Maschine. In Wittgensteins

Worten: „Hier möchte ich sagen: das Rad gehört nicht zur Maschine, das man drehen kann, ohne dass Anderes sich mitbewegt.“ (PU, S. 366; § 271) Schroeder spricht in diesem Kontext auch von Wittgensteins „idle wheel argument“.¹ Möchte man den Zusammenhang von privatem Ereignis und Sprache nach dem Muster von „Gegenstand und Bezeichnung“ konstruieren, „dann fällt der Gegenstand als irrelevant aus der Betrachtung heraus.“ (PU, S. 373; § 293)

Mentale Ereignisse wie Schmerzen, Farb- und „Käferwahrnehmungen“ scheinen, dadurch dass sie privat sind, niemals Gegenstand einer öffentlichen Sprache werden zu können. Sie sind damit für eine Sprechergemeinschaft hinsichtlich der Fixierung der Bedeutung z.B. des Wortes „Schmerz“ als irrelevant einzustufen.

Wittgensteins „idle wheel argument“ lässt sich folgendermaßen zusammenfassen:

- (z1) Ich kann niemals wissen, ob mein Nachbar Schmerzen auf dieselbe Art und Weise empfindet wie ich. (Dies entspricht dem bereits weiter oben erwähnten Argument y2.)
- (z2) Andererseits wird das Wort „Schmerz“ in der Alltagssprache verwendet. Wir haben keine Schwierigkeiten, sowohl über unsrer eigenen als auch über die Schmerzen unseres Gegenübers zu sprechen.

Daraus folgt:

- (z1') Private mentale Ereignisse haben keine Relevanz für unser (öffentliches) Reden über Schmerzzustände.
- (z2') Die Bedeutung des Wortes „Schmerz“ wird nicht festgelegt durch Bezugnahme auf individuelle Schmerzempfindungen im Sinne einer privaten Namenstaupe. Schmerz ist kein privates mentales Ereignis, sondern ein „Gegenstand“ der Alltagssprache.²

Unter den Kommentatoren besteht Uneinigkeit darüber, warum eine private Namenstaupe nicht gelingen kann, z.B. in der Art und Weise wie es Wittgenstein im Paragraphen 258 der „Philosophischen Untersuchungen“ diskutiert (siehe oben). Wieso ist es nicht möglich, über

¹ Schroeder (2001) 178

² Vgl. ebd. 178

das Wiederkehren einer Empfindung ein Tagebuch zu führen und etwa beim Auftreten eines Schmerzes jedes Mal den Eintrag „E“ zu machen?

Grob lassen sich drei verschiedene Lesarten des Paragraphen 258 (PU, S. 361 f.) unterscheiden, die als (1.) „altorthodox“, (2.) „Oxforder Lesart“ und als (3.) „neuorthodox“ klassifiziert werden können.¹

Candlish und Wrisley bezeichnen Fogelin als einen Vertreter der „alten Orthodoxie“, der Wittgensteins Beispiel privater Tagebucheintragungen wörtlich nehme² und „treats this as a case where *he himself*, a living embodied human being, keeps a diary and records the occurrences of a sensation which he finds it impossible to describe to anyone else.”³ Fogelin verstehe den Paragraphen 258 also dahingehend, dass erstens ein konkreter Mensch Tagebuch führt und zweitens, dass die Tagebucheintragungen diesen Menschen in die Lage versetzen sollen, sich korrekt an seine Empfindung „E“ zu erinnern. Wittgensteins Kritik richtet sich demzufolge gegen die Zuverlässigkeit der Erinnerung; er vertritt also eine Art „scepticism about memory”.⁴ Nach Candlish lässt sich dieses konkretistische Verständnis privater Tagebucheinträge nicht halten:

„But we are not to assume that the description of the keeping of the diary is a description of a possible or even ultimately intelligible case. In particular, we are not to think of such a human being's keeping a real diary, but of something like the Cartesian internal equivalent.”⁵

Auch Kenny, als ein Vertreter der Oxforder Lesart, distanziert sich kritisch von der altorthodoxen Position und damit der Lesart des Paragraphen 258 im Sinne eines Skeptizismus hinsichtlich der Zuverlässigkeit des Gedächtnisses.⁶ Aus seiner Sicht sollte diese Passage der „Philosophischen Untersuchungen“ nicht im Sinne von „Ich erinnere mich korrekt an die Verbindung des Zeichens ‚E‘ mit der korrespondierenden Empfindung“ verstanden werden, sondern im Sinne von „Ich erinnere mich korrekt an die Bedeutung von ‚E‘.“ Aus der ursprünglichen (erinnerungsskeptischen) These wird bei Kenny nun folgende Behauptung: „Wenn es möglich ist, dass ich mich nicht richtig an meine private Namenstaufe erinnere, dann weiß ich eigentlich nicht, was ‚E‘ bedeutet.“ Kennys Überlegungen führen damit aber letztlich

¹ Candlish (1998) 144; Canfield, (2001) 382

² Fogelin (1976/²1987) 172 f.

³ Candlish/Wrisley (2012) Zugriff am 22.08.2012

⁴ Kenny (1973) 191

⁵ Candlish/Wrisley (2012) Zugriff am 22.08.2012

⁶ Vgl. Kenny (1973) 191 f. Ein derartiger Erinnerungsskeptizismus ließe sich z.B. durch Wittgensteins Rat untermauern: „Eliminiere dir immer das private Objekt, indem du annimmst: es ändere sich fortwährend; du merkst es aber nicht, weil dich dein Gedächtnis fortwährend täuscht.“ (PU, S. 542)

nur zu einer Erweiterung des Erinnerungsskeptizismus, der sich nun nicht mehr nur auf Erinnerungen, sondern auch auf Bedeutungen bezieht.¹

Es muss jedoch kritisch angefragt werden, inwiefern es sich bei einer privaten Namenstaupe überhaupt um eine Bedeutungsfestlegung handelt. Hier wird eine Praxis der alltäglichen Sprache, die Fixierung der Bedeutung z.B. mittels ostensiver Definition, auf mentale Zustände übertragen. Die Namenstaupe „innerer“, introspektiv zugänglicher psychischer Ereignisse wird fälschlicherweise nach dem Muster der Benennung „äußerer“ Objekte konstruiert. Verwechselt werden „the assumed inward act of associating symbol and referent with a public act of ostensive definition.“² Dadurch entsteht ein irreführendes „metaphysisches“ Bild; wir werden von falschen Analogien zum Narren gehalten und verkennen die Funktionsweise unserer Sprache.³

Die Vorstellung, dass die Festlegung der Bedeutung durch eine private Namenstaupe erfolgen kann, ist Unsinn. Sie verkennt u.a., dass bereits eine funktionierende (öffentliche) Sprache existieren muss, damit einem Wort sein Platz zugewiesen werden kann. Dies führt Wittgenstein im Paragraphen 257 der „Philosophischen Untersuchungen“ aus:

„Aber was heißt es denn, dass er ‚seinen Schmerz benannt hat?‘ – Wie hat er das gemacht: den Schmerz benennen?! Und, was immer er getan hat, was hat es für einen Zweck? – Wenn man sagt ‚Er hat der Empfindung einen Namen gegeben‘, so vergisst man, dass schon viel in der Sprache vorbereitet sein muss, damit das bloße Benennen einen Sinn hat. Und wenn wir davon reden, dass einer dem Schmerz einen Namen gibt, so ist die Grammatik des Wortes ‚Schmerz‘ hier das Vorbereitete; sie zeigt den Posten an, an den das neue Wort gestellt wird.“⁴

2.4.1. Die „neuorthodoxe“ Lesart (Kripke)

Für Kripke ist die Frage, ob eine private Namenstaupe und damit eine Privatsprache möglich ist, ein Spezialfall seiner Überlegungen zum (privaten) Regelfolgen. Nach Wittgenstein sind das Verstehen der Bedeutung eines Wortes und das Befolgen einer Regel sehr ähnliche Vorgänge. Er schreibt: „*Wie weiß ich*, dass ich im Verfolg der Reihe + 2 schreiben muss ‚20004, 20006‘ und nicht ‚20004, 20008‘? – (Ähnlich ist die Frage: ‚Wie weiß ich, dass diese Farbe ‚rot‘ ist?‘)⁵ In analoger Weise kann man fragen: „Was ist die Bedeutung des Wortes

¹ Vgl. Candlish (1998) 155

² Canfield (2001) 379

³ Vgl. ebd. 378

⁴ Canfield spricht in diesem Zusammenhang vom „stage-setting requirement“ (Ebd. 381)

⁵ Wittgenstein (1937-1944/1984) 36 (§ 3)

„Schmerz?“ bzw. „Wie weiß ich, auf welche Empfindungen ich das Wort ‚Schmerz‘ anwenden darf?“¹ Die nahe liegende (traditionelle) Antwort lautet in beiden Fällen:

- (α 1) Es gibt ein Faktum („im Kopf“), dass ich *dieser* Regel und nicht einer anderen *folge*.
- (α 2) Es gibt ein Faktum, dass ich mit einem Wort oder Symbol, wie z.B. „Schmerz“ oder „+“, *etwas Bestimmtes meine* oder dass ich unter diesem Wort *das und das verstehe*.
- (α 3) Es gibt ein Faktum, dass ich einen bestimmten Begriff („Schmerz“ bzw. „+“) *erfasst habe*.²

Der amerikanische Philosoph Kripke zeigt, dass alle drei Alternativen auf falschen Prämissen beruhen und es derartige Fakten nicht gibt. Alle Versuche, Regelfolgen durch Bezugnahme auf individuelle (private) Instanzen wie z.B. Dispositionen, seelische Zustände oder Empfindungserlebnisse zu erklären, greifen zu kurz. Es gibt in der Welt oder „im Kopf“ eines Sprechers keine Tatsache, die die Aussage „Jones bezieht sich mit dem Symbol „+“ auf die Addition (und nicht auf eine andere mathematische Operation)“ wahr macht.³

Um dies zu illustrieren, konstruiert Kripke das folgende Beispiel: Ein skeptischer Schüler hat die Addition anhand einer begrenzten (endlichen) Anzahl von Beispielfällen gelernt, aber nie mit Zahlen gerechnet, die größer als 57 waren. Für Additionen wie z.B. $48 + 57$ gibt er die erwartete Antwort, nämlich „105“. Sobald einer der beiden Summanden jedoch größer als 57 ist, nennt der skeptische Schüler stereotyp als Summe „5“. Kripke nennt die vom Schüler angewandte Rechenoperation im Unterschied zu „plus“ „quus“ und symbolisiert sie durch das Zeichen „ $\oplus$ “. „Quus“ ist folgendermaßen definiert: $x \oplus y = x + y$, wenn $x, y < 57$ und $x \oplus y = 5$ in allen anderen Fällen.⁴ Die Pointe von Kripkes Argument besteht nun darin, dass der Schüler behauptet, die Addition nicht als Addition, sondern als „Quaddition“ gelernt zu haben, d. h. nicht die $+$ -Funktion, sondern die $\oplus$ -Funktion. Auch sein Lehrer habe niemals „+“, sondern immer nur „ $\oplus$ “ gemeint. Kripke gesteht ein, dass die Argumentation seines skeptischen Schülers auf den ersten Blick wahnsinnig klingt. Der Schüler unterstellt seinem

¹ Stegmüller (1989) 16

² Vgl. ebd. 11

³ Vgl. Kripke (1982) 86

⁴ Vgl. ebd. 9

Lehrer eine radikale Erinnerungstäuschung.¹ Trotz allem lässt sich der vorlaute Schüler nicht so ohne weiteres mundtot machen. Er bezweifelt mit Nachdruck, dass es eine Tatsache des Nicht-quus-sondern-plus-gemeint-Habens gibt.

Kripkes Überlegungen beziehen sich in einem ersten Schritt auf Regelanwendungen in der Vergangenheit: „Lässt sich in der Vergangenheit eine Tatsache im Hinblick auf mich finden – etwa, was ich mit ‚plus‘ gemeint habe – die vorschreibt, was ich jetzt tun soll?“² Der Skeptiker behauptet ja gerade, keine Tatsache in Bezug auf mein bisheriges Leben – nichts, was jemals in meiner Psyche oder in meinem äußeren Verhalten war – könne bestätigen, dass ich nicht ‚quus‘, sondern ‚plus‘ gemeint habe.³ Dabei hilft es auch nichts, „plus“ durch z.B. „zählen“ zu explizieren, da der skeptische Schüler ab Summen, die größer sind als 114, „zählen“ nicht im Sinne der Addition, sondern der „Quaddition“ versteht.⁴ Diese Vorgehensweise würde auch zu einem infiniten Regress führen, d. h. es müssten Regeln benutzt werden, um Regeln zu deuten. „Zu guter Letzt muss der Vorgang aufhören“, da der Skeptiker jederzeit die Regeln zur Deutung von Regeln anormal (d.h. im Sinne von „quaddieren“) interpretieren kann. Die Anwendung einer Regel scheint vielmehr ein ungerechtfertigter Sprung ins Ungewisse zu sein. Wittgenstein zitierend (PU, S. 351; § 219; siehe unten), kommt Kripke zu dem Schluss: „I apply the rule *blindly*.“⁵

Im Folgenden diskutiert Kripke einige Lösungsversuche, die den Skeptiker direkt zu entkräften versuchen. So wurde z.B. vorgeschlagen, den Begriff der korrekten Regelanwendung durch eine dispositionale Erklärung zu ersetzen: Jemand, der addieren kann sei disponiert, als Summe von „68“ und „57“ die Zahl „125“ anzugeben. Der Skeptiker wird aber dann sofort behaupten, dass sich meine früheren Lernerfahrungen auf die „Quaddition“ und nicht auf die Addition bezogen haben und ich damit dazu disponiert bin, bei Summanden, die größer oder gleich 57 sind, mit „5“ zu antworten.

Auch Versuche, die Regelskepsis durch geeignete Computerprogramme zu umgehen, die immer die „richtigen“ Summenwerte liefern, sind zum Scheitern verurteilt, da – nach Auffassung des skeptischen Schülers – auch der Programmierer von der „Quaddition“ und nicht von der Addition ausgegangen sein muss.⁶ Selbst ein allwissendes Wesen mit Zugang zu

¹ Vgl. Stegmüller (1989) 21

² Vgl. Kripke (1982) 15

³ Vgl. ebd. 13

⁴ Vgl. ebd. 12

⁵ Ebd. 17

⁶ Vgl. ebd. 34 f.

allen verfügbaren Fakten kann keine Tatsache finden, die einen Unterschied macht zwischen der plus- und der „quus“-Hypothese.¹

Auch der Versuch des klassischen Empirismus, spezielle Empfindungsqualitäten („Qualia“) mit der Bedeutung eines Worts bzw. der Anwendung einer Regel zu assoziieren, erweist sich als Sackgasse. Aus Sicht des Empiristen ist es vorstellbar, dass jedes Mal, wenn die Addition und nicht die „Quaddition“ gemeint ist, beim Sprecher/Hörer z.B. ein spezielles Erlebnis auftritt, das einem Kopfschmerz ähnelt. Derartige assoziative Verknüpfungen von Qualia und Verstehen einer Rechenregel laufen nach Kripke aber ins Leere, da sie keinerlei Aufschluss darüber geben, wie bei zukünftigen Anwendungen der Regel zu verfahren sei.² Mein jetziger psychischer Zustand kann nämlich nicht determinieren, was ich künftig tun *sollte*.³

Wäre es andererseits möglich, die Bedeutung von „Schmerz“ oder „+“ durch Bezugnahme auf innere Zustände zu fixieren, dann gäbe es keine externe Kontrolle meines Sprachgebrauchs und meiner Regelanwendung. Es könnte dann nicht mehr zwischen „einer Regel zu folgen *glauben*“ und „der Regel wirklich folgen“ unterschieden werden, gemäß Wittgensteins Feststellung: „Darum ist ‚der Regel folgen‘ eine Praxis. Und der Regel zu folgen *glauben* ist nicht: der Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel ‚privatim‘ folgen, weil sonst der Regel zu folgen *glauben* dasselbe wäre, wie der Regel folgen.“ (PU, S. 345; § 202)

Kripkes Argumentation läuft somit letztlich auf einen „Nihilismus des Regelfolgens“ und auf einen „Bedeutungsnihilismus“ hinaus,⁴ da sie zeigt, „*all language, all concept formation, to be impossible, indeed unintelligible.*“⁵

Wie könnte denn nun ein Ausweg aus diesem skeptischen Dilemma aussehen? Nach Kripke (und Wittgenstein) sind das Befolgen einer Regel und das Verstehen der Bedeutung eines Wortes in eine soziale Praxis eingebettet und können nicht privat erfolgen. Das Erlernen einer Regel wird von ihm mit Dressur oder Abrichten verglichen: „[...] ich bin zu einem bestimmten Reagieren auf dieses Zeichen abgerichtet worden, und so reagiere ich nun.“ (PU, S. 344; § 198) An anderer Stelle heißt es dann ganz ähnlich: „Einer Regel folgen, das ist analog dem: einen Befehl befolgen. Man wird dazu abgerichtet und man reagiert auf ihn in bestimmter Weise. (PU, S. 346; § 206) Das Befolgen einer Regel entspricht einem „Gebrauch“, einer „Gepflogenheit“. Insofern gilt auch: „Es kann nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein.“ (PU, S. 344; § 199) Wenn aber als einziges Kriterium korrekter Regelanwendungen der (wiederholte) öffentliche Gebrauch gilt, so zeigt sich einmal mehr, dass

¹ Vgl. ebd. 39

² Vgl. ebd. 43

³ Vgl. ebd. 56

⁴ Stegmüller (1989) 12

⁵ Kripke (1982) 62

alle Erklärungsversuche über (individuelle) mentale Zustände des Sprachbenutzers obsolet sind. Sie sind zum Scheitern verurteilt und „hängen in der Luft.“ (PU, S. 344; § 198) Dem philosophischen Problem korrekter Regelanwendungen liegt ein „Wirrwarr“ zugrunde, der dadurch entsteht, dass wir nach dem seelischen Vorgang des Verstehens von Bedeutungen und Regelanwendungen fragen. (PU, S. 317; § 153) Wittgenstein gibt die Empfehlung: „Denk doch einmal gar nicht an das Verstehen als ‚seelischen Vorgang‘! – Denn *das* ist die Redeweise, die dich verwirrt.“ (PU, S. 317; § 154) Vielmehr gilt: „Ich folge der Regel *blind*.“ (PU, S. 351; § 219)

Für Kripke ergibt sich die Lösung des skeptischen Dilemmas, wenn wir unseren Blickwinkel erweitern und nicht mehr nur den Einzelnen betrachten, der einer Regel folgt, sondern ihn in der Interaktion mit einer Gemeinschaft sehen.¹ Liefert Jones beim Addieren immer wieder Ergebnisse, die nicht mit denen von Schmidt übereinstimmen, so gelangt Schmidt zu dem Urteil, dass Jones mit „plus“ nicht die Addition meint² oder schlicht den Verstand verloren hat.³ Von der Gemeinschaft wird jedem, der die Addition zu beherrschen behauptet, dies bescheinigt, sofern seine Lösungen häufig genug mit denen der Gemeinschaft übereinstimmen. Nur wer diese Prüfung besteht, wird als Addierer in die Gemeinschaft aufgenommen und wer derartige Prüfungen in ausreichend vielen vergleichbaren Fällen besteht, wird als normaler Sprecher der Sprache und Mitglied der Gemeinschaft anerkannt.⁴ Faktisch ist die Übereinstimmung in einer Sprechergemeinschaft sehr hoch und quus-artiges abweichendes Verhalten kommt selten vor.

Diese Verflechtungen unserer Ansichten, Handlungen und Reaktionen nennt Wittgenstein auch Lebensformen, die letztlich als nackte Tatsachen hingenommen werden müssen: „Das Hinzunehmende, Gegebene [...] seien *Lebensformen*“ (PU, S. 572). Das skeptische Paradox wird von Kripke dadurch gelöst, dass jeder, der einer Regel zu folgen behauptet, der Kontrolle durch andere ausgesetzt ist, die Mitglieder derselben Lebensform sind.⁵ In einer konkreten Sprechsituation stellen wir keine Spekulationen an über den Geist bzw. die seelischen Zustände eines Adressaten, sondern wir untersuchen seine wahrnehmbaren Reaktionen z.B. auf einzelne Additionsaufgaben und vergleichen, ob sie mit unseren eigenen Reaktionen übereinstimmen.⁶ Das Wort „Tisch“ steht also deshalb für Tisch, weil andere kompetente Sprecher die

¹ Vgl. ebd. 89

² Vgl. ebd. 91

³ Vgl. ebd. 90

⁴ Vgl. ebd. 91 f.

⁵ Vgl. ebd. 101

⁶ Vgl. ebd. 106

Behauptung „Das ist ein Tisch“ unter den jeweiligen Umständen billigen würden.¹ Auf ähnliche Weise erlernt ein Kind Wortbedeutungen. Aufgrund eigener Beobachtungen behauptet es „Das ist ein Tisch“ in Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauch der Erwachsenen, die unter den gleichen Umständen „Das ist ein Tisch“ sagen, und damit die Richtigkeit der Äußerungen des Kindes bestätigen.²

Als Resümee von Kapitel 2 bleibt festzuhalten, dass sich Descartes' – intuitiv plausibler – Introspektionsbegriff und die damit einhergehende These von der Transparenz des Geistigen nicht halten lassen. Sellars und Wittgenstein haben gezeigt, dass alles private, unmittelbar gewisse Wissen um die eigenen Mentalzustände nicht subjektivistisch aus der Ersten-Person-Perspektive zu verstehen ist, sondern eine öffentliche Sprache voraussetzt, die in einer Art Abrichtungsprozess (vgl. PU, S. 239; § 5) erst erlernt werden muss. Dieses Resultat bestätigt die in der Einleitung formulierte **These 1**.

Descartes' Ausführungen lassen aber immer noch die Option offen, diachrone personale Identität mit Hilfe des Substanzbegriffs zu definieren. Eine kritische Analyse des Substanzbegriffs ist deshalb Anliegen des nun folgenden Kapitels 3.

¹ Vgl. Blume (2002) 65

² Vgl. Kripke (1982) 99

3. Lockes Begriff der Person

3.1. Lockes Kritik des Substanzbegriffs

Locke setzt sich in seinem *Essay Concerning Human Understanding* kritisch mit dem Substanzbegriff auseinander. War dieser für Descartes z.B. als Garant diachroner personaler Identität noch völlig unproblematisch, so stellt sich für Locke mit seiner Kritik das Problem, wie sich die transtemporale Identität von Personen ohne Rekurs auf eine immaterielle Seelensubstanz (*res cogitans*) denken lässt.

Nach Locke haben wir keine klare und deutliche Vorstellung davon, was mit „Substanz“ gemeint ist:

„We have no such *clear Idea* at all, and therefore signify nothing by the word *Substance*, but only an uncertain supposition of we know not what; (*i.e.* of something whereof we have no particular distinct positive) *Idea*, which we take to be the *substratum*, or support, of those *Ideas* we do know.“ (E, S. 95; I.iv.18)

Aus der Feststellung, dass die Bedeutung des Substanzbegriffs unklar und undeutlich ist, schließt Locke jedoch nicht auf die Nichtexistenz von Substanzen, wie dies z.B. Descartes Wahrheitsregel nahelegen würde, der gemäß nur das wahr sein kann, „was ich klar und deutlich zu erfassen meine.“¹ Sind die intellektuellen Vorstellungen von Substanzen unklar und undeutlich, dann können sie gemäß der Wahrheitsregel nicht material wahr sein, d.h. sie beziehen sich auf ein nichtexistentes „Unding“.

Locke schließt demgegenüber von der Vagheit des Substanzbegriffs lediglich auf die grundsätzliche Unerkennbarkeit von Substanzen und dass wir hinsichtlich ihrer „wahren“ Natur vollkommen unkundig und im Dunkeln bleiben. (vgl. E, S. 296; II.xxiii.2) Wir besitzen damit nur eine ganz allgemeine Vorstellung von Substanzen.² Der Begriff der Substanz hat nach Locke durchaus seine Berechtigung, um die auf unmittelbarer (innerer und äußerer) Wahrnehmung beruhenden einfachen Ideen zusammenzufassen. Wir können uns nicht vorstellen, wie diese einfachen Ideen für sich bestehen können, deshalb gewöhnen wir uns daran, ein Substrat vorauszusetzen, in dem sie bestehen und aus dem sie hervorgehen. Dieses Substrat wird dann „Substanz“ genannt. (vgl. E, S. 295; II.xxiii.1)

¹ Betz (2011) 114

² Vgl. McCann (2007) 190 f.

Locke orientiert sich an der Tradition der Scholastik, die zwischen zwei – auf Aristoteles zurückgehenden – Substanzbegriffen unterscheidet.

3.1.1. Zwei Substanzbegriffe (nach Aristoteles)

In seiner (frühen) Schrift „Kategorien“ unterscheidet Aristoteles zwischen Substanzen („ουσιαι“) und Nichtsubstanzen, wobei erstere dadurch gekennzeichnet sind, dass sie keiner anderen Sache bedürfen, um „seiend“ genannt zu werden. Aus Aristoteles’ Sicht erfüllen dieses Selbstständigkeitskriterium nur konkrete Einzeldinge, die „Träger“ („ὑποκειμενον“ bzw. „substratum“) für alles andere sind.¹ Konsequenterweise bezeichnet Aristoteles in den „Kategorien“ dann auch die konkreten Einzeldinge („τοδε τι“) als „erste“ Substanz („πρώτη ουσία“), wohingegen es sich bei Art- („ειδος“) und Gattungsbegriffen („γενος“) um „zweite“ Substanzen („δεύτεραι ουσία“) handelt.²

In seiner „Metaphysik“, die wahrscheinlich nach der Kategorienschrift entstanden ist, kommt Aristoteles dann zu einer anderen – fast gegenteiligen – Einschätzung: Nicht mehr das konkrete Einzelding ist als „erste“ Ousia aufzufassen, sondern die Morphe („μορφη“) bzw. der Eidos („ειδος“) einer Sache,³ d.h. ihre Art, Form oder auch Idee. Aristoteles kontrastiert den Formbegriff mit dem der Materie („ὑλη“). Die Theorie der Kategorienschrift wird damit auf den Kopf gestellt und die zweite Substanz der „Kategorien“ zur ersten Substanz der „Metaphysik“ erklärt.

3.1.2. Substantielle Formen

Anstelle von „Morphe“ oder „Eidos“ sprach man auch von „substantiellen Formen“, die aus traditioneller scholastischer Sicht eine doppelte Funktion haben. Sie sagen zum einen etwas über die Spezieszugehörigkeit eines Gegenstands aus, zum anderen sind sie aber auch als ursächlich für die beobachtbaren Qualitäten und Eigenschaften eines Gegenstands anzusehen.⁴

Locke lehnt diese Doppelfunktion substantieller Formen ab, da er es für unmöglich hält, „that a single essence both grounds the properties of a thing, making it what it is, and provides the

¹ Vgl. Rapp (2001) 147

² Vgl. Aristoteles, Kategorien 2a 11 ff.; zit. nach: ebd. 148

³ Vgl. Fonfara (2003) 2

⁴ Vgl. Jones (2013) Zugriff: 08.09.2013

basis for classifying it.”¹ Er spricht stattdessen von „realen“ und „nominalen Essenzen“, denen er jeweils nur eine der beiden Funktionen zuweist.

3.1.3. Nominale und reale Essenzen

Nach Locke sind nominale Essenzen mentale Konstrukte, die wir auf die Wirklichkeit anwenden, um so die Spezieszugehörigkeit eines Dings/Gegenstands festzulegen. Nominale Essenzen spiegeln auf diese Weise unsere kultur- und zeitrelativen Kategorisierungen wider. Reale Essenzen sind demgegenüber für menschliche Wesen unerkennbar und entsprechen dem klassischen Substanzbegriff, den Locke im *Essay* karikiert hat (vgl. E, S. 95; I.iv.18). Sie sind ursächlich für die Eigenschaften eines Dings/Gegenstands verantwortlich, ohne dass der jeweilige Verursachungsmechanismus jemals verständlich werden kann.

Darüber hinaus ist für Locke die Definition von Substanzen als Substrata nicht überzeugend. Die Auskunft, Substanzen seien „Träger“ von Eigenschaften, erklärt nichts, da unsere Vorstellungen vom „Tragen“ von Eigenschaften genauso unklar und undeutlich sind wie der Substanzbegriff selbst. Locke persifliert diese Art von Pseudoerklärung in einer berühmten Passage seines *Essays*, in der er das mythologische Weltbild eines Inders vorstellt, demzufolge die Erdkugel von einem Elefanten getragen wird:

„[T]he Indian [...]; who, saying that the World was supported by a great Elephant, was asked what the Elephant rested on; to which his answer was, a great Tortoise: But being again pressed to know what gave support to the broad-backed Tortoise, replied, something, he knew not what. And thus here, as in all other cases where we use Words without having clear and distinct *Ideas*, we talk like Children; who being questioned what such a thing is, which they know not, readily give this satisfactory answer, That it is *something*; Which in truth signifies no more [...] but that they know not what.” (E, S. 296; II.xxiii.2)

Eine pessimistische Lesart dieser Passage würde es bezüglich des Substanzbegriffs bei einem „they know not what“ bewenden lassen. In diese Richtung geht Rainer Spechts Darstellung, wenn er feststellt:

„Wir haben nach Gassendi und Locke keine Ahnung davon, was Substanzen wirklich sind, denn wir erfahren nur koexistierende Qualitäten. Weil wir uns aber nicht vorstellen können, dass diese für sich allein oder übereinander existieren, denken wir notgedrungen etwas hinzu, das sie tragen soll – die beinahe leere Idee eines unbekanntes Ich-weiß-nicht-was.“²

¹ Kochiras (2013) Zugriff: 08.09.2013

² Specht (2007) 74

3.1.4. Die Unerkennbarkeit der realen Essenz

Unser Nichtwissen hat nach Locke damit zu tun, dass Substanzen komplexe Ideen sind (vgl. E, S. 164 f.; II.xii.3 f.), die – im Unterschied zu einfachen Ideen – sich nicht direkt auf Erfahrung oder Beobachtung reduzieren lassen.¹ Jedes Mal, wenn wir versuchen, über den Bereich der einfachen, erfahrungsabhängigen Ideen hinauszugehen, geraten wir in Dunkelheit, Verwirrung und Schwierigkeiten und entdecken lediglich unsere eigene Blindheit und Unwissenheit. (vgl. E, S. 314; II.xxiii.32)

Wir erhalten somit niemals zuverlässige Informationen über die wahre Beschaffenheit von Substanzen, ihre innere Struktur und Wesenheit. Aus Lockes Sicht sollte diese prinzipielle Unerkennbarkeit realer Essenzen in uns eine Haltung der Demut hervorrufen, denn die „tieferen Ursachen der Dinge sind uns nach göttlichem Ratschluss verborgen, weil Gott uns die Gabe der Wesensschau versagt hat.“²

Als Zwischenergebnis ist festzuhalten, dass Substanzen nicht geeignet sind, um die diachrone numerische Identität von Personen zu erklären. Aus Lockes Sicht können sie nur unklar und undeutlich erkannt werden, da sie keine Gegenstände der Beobachtung oder Erfahrung sind. Das „wahre“ Wesen von Substanzen lässt sich nicht erkennen. Der Begriff der Substanz muss deshalb nicht aufgegeben werden; Substanzen sind aus Lockes Sicht vielmehr als Artideen und damit als mentale Konstrukte aufzufassen, die die Spezieszugehörigkeit und die Identitätskriterien einer Entität festlegen. (gemäß **These 2**).

3.2. Lockes Theorie der diachronen personalen Identität

3.2.1. Das Individuationsprinzip

Das Problem der diachronen Identität von Personen hängt traditionell eng mit der Frage nach ihrer Individuierung zusammen. Im Rahmen der aristotelisch-scholastischen Metaphysik wurde mit Hilfe des Individuationsprinzips erklärt, wodurch etwas ein Individuum ist und sich von allen anderen Individuen derselben Art unterscheidet.³ Das Principium individuationis beantwortete für den Scholastiker dabei die Frage, was zum Allgemeinen bzw. zur Universalie hinzukommen muss, damit sich die Individualität der Einzeldinge in einer gegebenen Art

¹ Vgl. Ebd 63

² Ebd. 37

³ Vgl. Thiel (1997) 150

konstituieren kann. Diese Frage wurde sehr kontrovers im so genannten Universalienstreit diskutiert. (vgl. Kapitel 1.3.)

Locke beschäftigt sich im *Essay* nur marginal mit dem Problem der Individuierung von Personen und Gegenständen. Aus seiner Sicht stellt dies kein echtes Problem dar, da überhaupt nur Einzelnes existiere. Alle Dinge existieren in Raum und Zeit und lassen sich von den anderen Dingen (derselben Art) durch ihre räumlich-zeitliche Lokalisation differenzieren.¹ Die Parameter Raum und Zeit seien für die Individuation von Gegenständen und Personen völlig ausreichend, da wir niemals beobachten können, dass zwei Dinge derselben Art am selben Ort zur selben Zeit existieren. Auch sei es nicht möglich, dass ein und dasselbe Ding zur selben Zeit an verschiedenen Orten existiere. (vgl. E, S. 328; II.xxvii.1) Für Locke ist es letztlich die reine Existenz selbst, die einem Gegenstand oder einer Person ihre spezifische Zeit oder ihren spezifischen Ort zuweist, denn seine Existenz könne kein Gegenstand mit einem anderen teilen. (vgl. E, S. 330; II.xxvii.3)

Locke vertritt damit nach Auffassung vieler Interpreten eine nominalistische² bzw. eine konzeptualistische Position.³ Während für den Nominalisten nur einzelne Gegenstände existieren,⁴ fasst der Konzeptualist Allgemeinbegriffe als mentale Konstrukte auf, deren Aufgabe darin besteht, die Sinneswahrnehmungen einer Person zu ordnen und zu systematisieren („imposing order on experience from the outside“⁵). Bestes Beispiel hierfür sind die nominalen Essenzen, die Locke einerseits als Produkte des menschlichen Verstandes interpretiert und denen er andererseits genau diese Systematisierungsfunktion zuschreibt. (vgl. E, S. 414; III.iii.11)

3.2.2. Diachrone Identität und das „Place-Time-Kind Principle“

Für den Nominalisten bzw. Konzeptualisten stellt die diachrone Identität einer Person ein Problem dar, da die räumlich-zeitliche Lokalisation einer Person nur ihre synchrone Identität (zu einem bestimmten Zeitpunkt und Ort t_0/p_0) erklärt, aber nicht ihre Identität oder Veränderlichkeit im Laufe eines Zeitraums. Nach Locke entstehen die Ideen von Identität und Verschiedenheit dadurch, dass die räumlich-zeitlichen Koordinaten eines Dinges (t_0/p_0) mit dessen Koordinaten zu einem späteren Zeitpunkt (t_1/p_1) verglichen werden. (vgl. E, S. 328; II.xxvii.1) Für diesen Vergleich eines Dinges mit sich selbst ist die räumlich-zeitliche Existenz

¹ Vgl. Thiel (2011) 102

² Z.B. Lowe (1995) 162

³ Vgl. Specht (2007) 93 f.

⁴ Vgl. Dicker (1993) 59

⁵ Swoyer (2006) 131

allein nicht ausreichend, sondern bedarf des Begriffes der *fortgesetzten* Existenz, denn so wie „die Einzelheit durch die Existenz selbst gegeben sei, so sei die Identität eines Individuums über die Zeit hinweg durch dessen fortgesetzte Existenz gewährleistet, also einfach durch Kontinuität in Raum und Zeit.“¹ Jedes Ding ist ein bestimmtes Einzelnes und dadurch von allen anderen Dingen unterschieden, solange es seine Existenz fortsetzt:

„Let us suppose an Atom, i.e. a continued body under one immutable Superficies, existing in a determined time and place: 'tis evident, that, considered in any instant of its Existence, it is, in that instant, the same with it self. For being, at that instant, what it is, and nothing else, it is the same, and so must continue, as long as its Existence is continued: for so long it will be the same, and no other.“ (E, S. 330; II.xxvii.3)

Hier ergibt sich jedoch das Problem, dass auch Dinge, die diachron identisch sind, Veränderungen unterliegen. (vgl. E, S. 419; III.iii.19) Für Locke stellt sich grundsätzlich die Frage, in welchem Ausmaß sich ein Einzelding verändern kann, ohne seine Identität zu verlieren, d.h. welche Eigenschaften für den Fortbestand dieses Dinges essentiell sind. Diese Frage wird durch nominale Essenz beantwortet, die Locke auch als „Artbegriff“ oder „Artidee“ bezeichnet. Bei der Artidee handelt es sich also um die Instanz, die Auskunft darüber gibt, welche Veränderungen ein Einzelding erfahren kann, ohne seine Identität zu verlieren:

„Die Artidee besagt nicht nur, was es heißt, dass etwas eine Eiche ist, sondern auch, was es heißt, dass etwas über die Zeit hinweg ein und dieselbe Eiche ist. Die Bestimmung der Artidee bedeutet auch die Bestimmung der Kriterien für die Identität eines unter diese Idee zu fassenden Einzeldinges; die abstrakte Idee gibt an, welche Bedingungen die unter sie zu fassenden Individuen zur Erhaltung ihrer numerischen Identität über die Zeit hinweg erfüllen müssen.“²

Einige Interpreten bezeichnen Lockes Rekurs auf die Artidee zur Erklärung diachroner Identität auch als „place-time-kind principle“³ und sehen in seinem Ansatz ein Beispiel für das Konzept relativer Identität,⁴ demzufolge die Aussage „x ist identisch mit y“ bzw. „x ist dasselbe wie y“ unvollständig ist⁵ und erweitert werden muss zu „x ist dasselbe F wie y“, wobei es sich bei dem Terminus „F“ um einen allgemeinen Begriff („general term“⁶) bzw. Artbegriff handelt. Der Clou dieser Relativitätsthese besteht nun darin, zu behaupten, „dass x zwar dasselbe F wie y

¹ Thiel (1983) 28

² Thiel (1983) 33

³ Z.B. Yaffe (2007) 196

⁴ Vgl. Mackie (1976) 173

⁵ Vgl. Rapp (1995) 159

⁶ Geach (1957) 69

sein kann, aber nicht dasselbe G wie y zu sein braucht.“¹ Aus Sicht des britischen Philosophen Peter T. Geach gibt es dann genau so viele Identitätsverhältnisse, wie es Möglichkeiten gibt, den allgemeinen Begriff „F“ durch andere allgemeine Begriffe wie „G“, „H“ etc. zu ersetzen. Bspw. ist es möglich, Personen unter den Artbegriff „menschlicher Organismus“ oder unter den Artbegriff „physikalischer Gegenstand“ zu subsumieren, um dann folgende Feststellungen über ihre diachrone Identität zu machen: „Person x zum Zeitpunkt t_0 ist derselbe menschliche Organismus wie Person x zum Zeitpunkt t_1 “ bzw. „Person x zum Zeitpunkt t_0 ist derselbe physikalische Gegenstand wie Person x zum Zeitpunkt t_1 “. Nach Locke unterscheiden sich jedoch die Artbegriffe und damit die Identitätsbedingungen für Organismen und physikalische Gegenstände. Entferne ich bei einem physikalischen Gegenstand auch nur ein Atom, dann ist dieser Gegenstand vor dem Eingriff (zum Zeitpunkt t_0) mit dem Gegenstand nach dem Eingriff (zum Zeitpunkt t_1) nicht mehr numerisch identisch. Bei einem Organismus ist dies anders. Er übersteht derartige Eingriffe und ist in dem Zeitraum zwischen t_0 und t_1 als numerisch identisch anzusehen, solange er seine Organisationsform beibehält (siehe unten). In ähnlicher Weise handelt es sich nach Locke auch bei einer Eiche, die sich aus einem zarten Pflänzchen entwickelte und schließlich gefällt wurde, um denselben Baum. (vgl. E, S. 330; II.xxvii.3) Das Konzept relativer Identität besagt nun, dass Person x – verstanden als physikalischer Gegenstand – zum Zeitpunkt t_0 und t_1 nicht dasselbe Individuum ist, während dies für Person x – verstanden als menschlicher Organismus – durchaus zutrifft. Damit widerspricht die Relativitätsthese aber dem Leibnizschen Gesetz, demzufolge y nur dann mit z identisch sein kann, wenn beide in allen Eigenschaften übereinstimmen, also auch hinsichtlich der Artbegriffe, unter die sie subsumiert werden.²

Um diese paradoxen Konsequenzen zu vermeiden, führt Wiggins anstelle des Begriffs der relativen Identität den der Sortaldependenz ein, demzufolge jedem Gegenstand nur *ein* Sortalbegriff („substance sortal“³) über die gesamte Zeit seiner Existenz zukommt. (Der Vollständigkeit halber seien hier noch die so genannten Phasensortale erwähnt, die nur temporär auf einen Gegenstand oder eine Person zutreffen. Beispiele hierfür sind die Ausdrücke „Mädchen“ oder auch „Studentin“, die keine essentiellen Eigenschaften einer Person wiedergeben, da sie im Laufe der Zeit wechseln können.)

Lockes Terminus „Artidee“ soll in der vorliegenden Arbeit im Sinne eines Sortalbegriffs verstanden werden, d.h. jeder Gegenstand kann nur eine Artidee haben, die seine essentiellen

¹ Brand (2010) 193

² Vgl. ebd. 171

³ Z.B. Wiggins (1967) 36

Eigenschaften wiedergibt. Wie sich die Artideen „Person“, „Organismus“ und „physikalischer Gegenstand“ unterscheiden, soll nun in den folgenden Abschnitten untersucht werden.

3.2.2.1. *Physikalische Gegenstände, Organismen und Personen*

Der vorhergehende Abschnitt machte deutlich, dass physikalischen Gegenständen, Organismen und Personen unterschiedliche Artideen zugeordnet sind, die die jeweiligen Identitätskriterien dieser Entitäten festlegen. So wurde bereits darauf hingewiesen, dass ein physikalischer Gegenstand, der einfach als Masse von Atomen beschrieben werden kann, seine diachrone Identität ändert, wenn auch nur ein Atom entfernt oder hinzugefügt wird. (vgl. E, S. 330; II.xxvii.3) Die diachrone Identität einer Eiche oder einer Pflanze muss demgegenüber der Artidee „Organismus“ zugeordnet werden. Ein Organismus ist dadurch charakterisiert, dass er „aus einer bestimmten Organisation von Teilen besteht“ und „an ein und demselben gemeinsamen Leben“ teilhat.¹ Das heißt, die Eiche kann Teile (Atome) verlieren oder dazu bekommen, größer oder kleiner werden, ohne dadurch ihre numerische Identität einzubüßen. Locke verdeutlicht diese Überlegungen am Beispiel einer Pflanze:

That being then one Plant, which has such an Organization of Parts in one coherent Body, partaking of one Common Life, it continues to be the same Plant, as long as it partakes of the same Life, through that Life be communicated to new Particles of Matter vitally united to the living Plant, in a like continued Organization, conformable to that sort of Plants.” (E, S. 330 f.; II.xxvii.4)

Locke unterscheidet prinzipiell zwischen einer Verwendung der Wörter für (1.) „bürgerliche“ („civil“) Zwecke und (2.) philosophische Zwecke. Unter (1.) ist eine Mitteilung von Gedanken und Ideen zu verstehen, die dem gewöhnlichen Meinungsaustausch über die alltäglichen Angelegenheiten und Erfordernisse des bürgerlichen Lebens und der menschlichen Gemeinschaft dient. Der philosophische Gebrauch der Wörter (2.) ist demgegenüber dazu bestimmt, uns genaue Begriffe von den Dingen zu vermitteln und in allgemeinen Sätzen sichere und zweifellose Wahrheiten auszudrücken, auf die der Geist sich verlassen kann bei seiner Suche nach wahren Wissen. (vgl. E, S. 476; III.ix.3)

Es zeigt sich, dass insbesondere die Begriffe „Mensch“ und „Person“ im gewöhnlichen Sprachgebrauch häufig nicht unterschieden werden. („I know that in the ordinary way of speaking, the same Person, and the same Man, stand for one and the same thing.” E, S. 340; II.xxvii.15) Dabei sind die Identitätskriterien für beide Begriffe höchst unterschiedlich. Die

¹ Thiel (1983) 33

Einheit des Menschen wird, da es sich um einen Organismus handelt, durch die Teilnahme „an ein und demselben gemeinsamen Leben“ gestiftet, die Einheit der Person demgegenüber durch die Identität des Bewusstseins (*consciousness*).¹ Die philosophische Untersuchung macht darüber hinaus deutlich, dass die Ausdrücke „derselbe Mensch sein“ und „dieselbe Person sein“ auch noch von dem Terminus „dieselbe (Seelen-)Substanz sein“ zu unterscheiden sind, da „Person“, „Mensch“ und „Substanz“ Bezeichnungen für drei ganz verschiedene Ideen sind. (vgl. E, S. 332; II.xxvii.7) Die Möglichkeit, Personen als bloße Aggregate von Atomen, d.h. als physikalische Gegenstände aufzufassen, bleibt bei Locke unberücksichtigt.

Jedoch ist – auch wenn man den Begriff „Mensch“ der Artidee „Organismus“ zuordnet – immer noch unklar, was man unter „demselben Menschen“ verstehen soll. Hier gibt es nach Locke drei verschiedene Möglichkeiten. Ein Mensch bzw. ein menschlicher Organismus muss entweder:

- (β1) Dieselbe individuelle, immaterielle, denkende Substanz sein, d.h. numerisch dieselbe Seele oder
- (β2) dasselbe lebende Wesen (ohne Berücksichtigung einer immateriellen Seele) oder
- (β3) derselbe immaterielle Geist in Verbindung mit demselben Wesen (vgl. E, S. 343; II.xxvii.21)

Locke kommt es vor allem darauf an, Möglichkeit (β1) zurückzuweisen und damit die Vorstellung, dass ein individueller Mensch durch seine Seele individuiert werde. Aus seiner Sicht enthält die Natur nichts, das eine Transmigration der Seele ausschließt, d.h. dass eine individuelle geistige Substanz nacheinander verschiedenen Körpern innewohnt.² Wenn die Seele alleiniges Identitätskriterium eines Menschen wäre, dann ist es jederzeit möglich, dass Seth, Ismael, Sokrates, Pilatus, St. Augustin und Cäsar Borgia alle dieselbe Seele hatten und damit derselbe Mensch waren. (vgl. E, S. 332; II.xxvii.6)

Locke betont demgegenüber, dass wir uns bei der Zuordnung zur Artidee „Mensch“ im Wesentlichen auf die Körpergestalt beziehen, was Möglichkeit (β2) entspricht. Ein Individuum, das die Intelligenz einer Katze oder eines Papageien, aber das Aussehen eines Menschen hätte, würden wir trotzdem als Menschen klassifizieren. Auch im umgekehrten Fall wären

¹ Vgl. Ebd. 55 f.

² Vgl. Ayers (1991) Vol II 260

körperliche Merkmale ausschlaggebend: Ein Papagei, der die Intelligenz eines Menschen, aber das Aussehen eines Papageien hätte, würde immer dieser Tierart zugeordnet werden.

Es gibt aber auch eine Reihe von Textbelegen, die nahe legen, dass Locke Möglichkeit (β_3) favorisiert, also die Vorstellung, dass Menschen aus Körper und Seele bestehen. (vgl. E, S. 110; II.i.11) Damit würde sich Locke der cartesianischen Konzeption nähern, die den Menschen als eine essentielle Einheit von Leib und Seele bzw. von *res cogitans* und *res extensa* sieht. Locke bleibt jedoch Agnostiker, was unser Wissen von der wahren Beschaffenheit der Seelensubstanz und ihrer Beziehung zum Körper angeht. Die reale Essenz der Seele bleibt unerkennbar. Wir wissen nicht einmal, ob die denkende Substanz materiell oder immateriell ist.¹

3.3. Bewusstsein als Garant diachroner Identität

Für Locke wird die diachrone Einheit der Person – im Unterschied zur diachronen Einheit des Menschen – durch die Identität des Bewusstseins kriteriell abgesichert. Er ist damit als ein typischer Vertreter einer psychologischen Theorie personaler Identität anzusehen. Locke beginnt seine Ausführungen im „Identitätskapitel“ seines *Essays* (Buch II, Kapitel XXVII) mit einer Definition des Begriffs der Person:

„[...] we must consider what *Person* stands for; which, I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places; which it does only by that consciousness which is inseparable from thinking, and, as it seems to me, essential to it.“ (E, S. 335; II.xxvii.9)

Dieses Zitat macht u.a. deutlich, dass für Locke ein enger Zusammenhang zwischen Bewusstsein und Denken besteht, der sich auch in seiner Definition personaler Identität findet:

„For since consciousness always accompanies thinking, and 'tis that, that makes everyone to be, what he calls *self*; and thereby distinguishes himself from all other thinking things, in this alone consists *personal Identity*, i.e. the sameness of rational Being: And as far as this consciousness can be extended backwards to any past Action or Thought, so far reaches the Identity of that *Person*; it is the same *self* now it was then; and 'tis by the same *self* with this present one that now reflects on it, that that Action was done.“ (E, S. 335; II.xxvii.9)

Bei der Bewusstseinstätigkeit handelt es sich daher um einen aktiven Prozess, der „Handlungen zu meinen Aktionen macht“ und sie „zu der Einheit des Ich als Person“ vereint. Bewusstsein

¹ Vgl. Thiel (2011) 109

fungiert insofern als Einheitsstifter.¹ Diese einheitsstiftende Funktion des Bewusstseins erwähnt Locke an mehreren Stellen seines *Essays*. So schreibt er z.B., Bewusstsein habe die Aufgabe, zeitlich weit auseinander liegende Handlungen in ein und derselben Person zu vereinigen, genauso wie die Handlungen des unmittelbar vorausgehenden Zeitpunktes. (vgl. E, S. 340; II.xxvii.16) Ganz ähnlich heißt es an anderer Stelle, dass nur das Bewusstsein fern stehende Handlungen und Existenzen zu ein und derselben Person vereinigen könne. (vgl. E, S. 344; II.xxvii.23)

Letztlich ist damit die diachrone Identität einer Person abhängig von der „Reichweite“ des Bewusstseins, das sich – wie eingangs zitiert – quasi rückwärts auf vergangene Taten oder Gedanken ausdehnen kann (vgl. E, S. 335; II.xxvii.9) oder aber auch – antizipierend – auf bevorstehende Handlungen oder Ereignisse. Locke präzisiert, dass es nicht darum geht, eine bestimmte Wahrnehmungssituation „im Bewusstsein zu haben“, sondern dass die damalige Wahrnehmung sozusagen „im selben Bewusstsein“ wie die jetzige erfolgen muss, damit Diachronizität gewährleistet werden kann: „For as far as any intelligent Being can repeat the *Idea* of any past Action with the same consciousness it has of any present Action; so far it is the same *personal self*.“ (E, S. 336; II.xxvii.10)

Bewusstsein impliziert nach Locke außerdem ein unmittelbares Gewährwerden der eigenen inneren Vorgänge („thinking consists in being conscious that one thinks“; E, S. 115; II.i.19), womit Locke als ein typischer Vertreter der These von der Transparenz des Geistigen anzusehen ist.² Lockes Überlegungen zur „erstpersönlichen Natur personaler Einheit“³ liegt zudem die Erstpersionlichkeitsthese zugrunde, der zufolge sich diachrone Identität rein subjektivistisch im individuellen Selbstbewusstsein konstituiert und damit epistemisch nur in der Ersten-Person-Perspektive zugänglich ist.

Aus Lockes Erstpersionlichkeitsthese folgt, dass wir durch unsere Bewusstseinstätigkeit nicht nur unmittelbare Kenntnis unserer psychischen Zustände und mentalen Operationen haben, sondern auch ein – zumindest intuitives Wissen – unserer eigenen Existenz.⁴ Insofern ist der Beweis unserer individuellen Existenz völlig überflüssig, wie ein längeres Zitat deutlich machen soll:

„As for *our own Existence*, we perceive it so plainly, and so certainly, that it neither needs, nor is capable of any proof. For nothing can be more evident to us, than our own Existence. I think, I reason, I feel Pleasure and Pain; Can any of these be more evident to me, than my own Existence? If I doubt of all

¹ Thiel (1983) 117

² Vgl. Haag (2001) 42 f.

³ Quante (2007 b) 57

⁴ Vgl. Thiel (2011) 119

other Things, that very doubt makes me perceive my own Existence, and will not suffer me to doubt of that. [...] Experience then convinces us, that *we have an intuitive Knowledge of our own Existence*, and an internal infallible Perception that we are. In every Act of Sensation, Reasoning, or Thinking, we are conscious to our selves of our own Being; and in this Matter, come not short of the highest degree of Certainty.” (E, S. 618 f.; IV.ix.3)

3.3.1. Implizites Gedächtnis

Trotz seiner umfangreichen Ausführungen bleibt letztlich unklar, was Locke mit *consciousness* meint. Viele Kritiker zögerten dann auch nicht lange, Formulierungen wie „das Bewusstsein könne rückwärts auf vergangene Taten oder Gedanken ausgedehnt werden“ (vgl. E, S. 335; II.xxvii.9) und „die Idee einer vergangenen Handlung lasse sich in demselben Bewusstsein (*consciousness*) wiederholen wie die gegenwärtige Handlung“ (vgl. E, S. 336; II.xxvii.10) dahingehend zu interpretieren, Locke meine mit *consciousness* nichts anderes als die Erinnerungen bzw. das Gedächtnis einer Person. Reid war einer dieser Kritiker, die diese Auffassung vertraten und damit die *memory theory* personaler Identität erstmalig formulierten. Bereits 1785 schrieb Reid:

„Mr. Locke attributes to consciousness the conviction we have of our past actions, as if a man may now be conscious of what he did twenty years ago. It is impossible to understand the meaning of this, unless by consciousness he meant memory, the only faculty by which we have an immediate knowledge of our past actions.”¹

Reids Sichtweise lässt sich als sogenanntes *einfaches Erinnerungskriterium* zusammenfassen: Eine Person p zum Zeitpunkt t_1 (pt_1) ist mit dieser Person zum Zeitpunkt t_2 (pt_2) numerisch identisch, wenn pt_2 sich direkt daran erinnert, Dinge erlebt zu haben, die pt_1 erlebt hat.²

Schechtman bringt zwei Argumente gegen das *einfache Erinnerungskriterium* vor:

Erstens finden sich im *Essay* keine Belege dafür, dass Locke *consciousness* im Sinne von „Erinnerung“ verstehe.³ Dem Begriff des Gedächtnisses ist ein ganzes Kapitel gewidmet (vgl. E, S. 149 f.; II.x.2), ohne dass dabei auf Bewusstsein bzw. personale Identität Bezug genommen wird. Locke hebe vielmehr die affektive Seite seines Bewusstseinsbegriffs hervor,⁴ indem er festhält: „Person [...] is a Forensic Term appropriating Actions and their Merit; and

¹ Reid (1785/1975) 115

² Vgl. Brand (2010) 60

³ Vgl. Schechtman (1996) 107

⁴ Vgl. ebd. 108

so belongs only to intelligent Agents capable of Law, and Happiness and Misery.“ (E, S. 346; II.xxvii.26)

Darauf ist zu entgegnen, dass Locke an mehreren Stellen in Kapitel XXVII einen engen Zusammenhang zwischen Bewusstsein und Erinnerung herstellt, z.B. wenn er schreibt, dass das Bewusstsein (*consciousness*) stets durch Zustände des Vergessens (*forgetfulness*) unterbrochen werde, wodurch auch dem besten Gedächtnis („the best Memories“) ein Teil seiner vergangenen Handlungen entschwinde. (vgl. E, S. 335 f.; II.xxvii.10) Wenig später betont Locke noch einmal den engen Zusammenhang zwischen Bewusstsein und Gedächtnis (*recollection*), so dass Vergangenes, an das keine Erinnerung mehr besteht, einer Person nicht zugerechnet werden kann: „If there be any part of its Existence, which I cannot upon recollection join with that present consciousness, whereby I am now my *self*, it is in that part of its Existence no more my *self*[...].“ (E, S. 345; II.xxvii.24)

Schechtman moniert zweitens, dass durch das *einfache Erinnerungskriterium* nur *explizit* erinnerte („explicitly remembered“¹) Episoden Berücksichtigung finden. (Die Frage, inwiefern man die Unterscheidung zwischen explizitem und implizitem Gedächtnis, die aus dem Jahr 1985 stammt, Lockes Argumentation unterschieben darf, sei erst einmal dahingestellt:) Laut Schechtman sei aber seit Freud bekannt, dass implizite Gedächtnisinhalte (*implicit memories*) einen mindestens ebenso großen Einfluss auf das Bewusstsein einer Person haben. Sie spricht von prägenden Einflüssen der Vergangenheit, ohne dass Personen daran direkte Erinnerungen haben („without direct memory“² bzw. „without [...] specific memories“³).

Was ist nun unter *implicit memory* zu verstehen? Dies sei an einer Reihe von Beispielen verdeutlicht, die gleichzeitig die heterogene Verwendungsweise des Begriffs *implicit memory* aufzeigen sollen.

Schechtman führt aus, dass sich schwer traumatisierte Patienten häufig nicht an die traumatisierende Situation erinnern können, aber unter Depressionen oder anderen psychischen Störungen leiden, die ihren aktuellen Bewusstseinsstrom beeinflussen. Auch der Erziehungsstil der Eltern und die Wertschätzung, die sie ihren Kindern entgegen brachten, werden in höherem Lebensalter meist nicht mehr detailliert erinnert, können jedoch großen Einfluss auf das Selbstwertgefühl und die Persönlichkeitsstruktur haben. Schechtman bezeichnet dies als einen „general effect the past can have.“ Die Vergangenheit einer Person resultiere in einem „Skript“,

¹ Ebd. 110

² Ebd. 110

³ Ebd. 111

in dem der „sense of self, an idea of who we are and what kind of story we are living.“ festgehalten ist.¹

Auch aus Michael Jungerts Sicht beeinflussen implizite Erinnerungen die narrative Identität von Personen, insofern „sie Erfahrungen der Vergangenheit *inkorporieren* und Aspekte der Lebensgeschichte in nicht-expliziter Weise *verinnerlichen*.“² Implizite Erinnerungen finden ihren Ausdruck in „leiblichen Haltungen und Verhaltensweisen“³ und sind der Person „sprichwörtlich in Fleisch und Blut übergegangen.“⁴ Auf der Grundlage z.B. frühkindlicher Erfahrungen entstehen „implizite Beziehungsstile“, die das spätere soziale Interagieren einer Person mitbestimmen.⁵ Dieses Erlernen von Beziehungsmustern und Verhaltensweisen ist dem Erlernen motorischer Fähigkeiten wie Radfahren, Tanzen oder Klavierspielen sehr ähnlich, die im prozeduralen Gedächtnis abgespeichert werden und nicht voll verbalisiert werden können.

Nach Auffassung des Heidelberger Philosophen und Psychiaters Thomas Fuchs stellt der Prozess der Entstehung impliziter Erinnerungen eine Art „Sedimentation“ dar, den er beschreibt als das „Absinken des bewusst Getan und Erlebten in einen Untergrund, aus dem sich das Bewusstsein zurückgezogen hat, und der doch unser alltägliches In-der-Welt-Sein trägt.“⁶ Das implizite Gedächtnis hat dabei die Aufgabe, frühere Erlebnisse nicht als Erinnerungen zu reproduzieren, sondern als Erfahrung in Form von Wahrnehmungs- und Verhaltensbereitschaften, ohne dass deren Herkunft noch bewusst sein muss.⁷ Erfahrungen und implizite Erinnerungen werden inkorporiert (im Sinne eines „Embodiment“) und damit den körperlichen bzw. neuronalen Strukturen selbst eingepägt. Alle Lernprozesse „modifizieren also die Struktur des Organismus selbst.“⁸ Fuchs verdeutlicht dies anhand eines bereits bekannten Beispiels: Beim Erlernen des Klavierspielens kommt es im Laufe der Zeit zu einer motorischen Habitualisierung. Jeder Taste wird zu Beginn des Lernprozesses explizit ein Ton zugeordnet, um sich dann zunehmend an diese Verknüpfungen zu gewöhnen. Dieser Gewöhnungsprozess besteht im Wesentlichen darin, das explizite Wissen um die Verknüpfungen (Tasten – Töne) wieder zu vergessen, d.h. das Klavierspielen zu automatisieren. Dann liegt das implizite Können „in den Händen“, und „man kann nicht mehr sagen, wie man tut, was man tut. Der Leib hat das Instrument in das Körperschema

¹ Ebd. 111

² Jungert (2013) 175

³ Fuchs (2006/2008) 18

⁴ Jungert (2013) 175

⁵ Fuchs (2006/2008) 19 f.

⁶ Ebd. 15

⁷ Vgl. Fuchs (2008) 127

⁸ Ebd. 128

inkorporiert.“¹ In ähnlicher Weise hatte bereits Maurice Merleau-Ponty festgestellt: „Es ist buchstäblich wahr, dass Maschinenschreiben lernen heißt, den Raum der Klaviatur seinem Körperraum zu integrieren.“² Fuchs spricht in diesem Zusammenhang auch von „Körpergedächtnis“ anstatt von „implizitem Gedächtnis“ und hält fest:

„Through the repetition and superimposition of experiences, a habit structure has been formed: well-practiced motion sequences, repeatedly perceived gestalten, forms of actions and interactions have become an implicit bodily knowledge and skill.“³

So ist der Schmerz im Fuß weder im physikalischen Raum des Fußes noch im physikalischen Raum des Gehirns zu lokalisieren, sondern „im ‚Fuß-als-Teil-des-lebendigen-Körpers‘, denn dieser einheitliche lebendige Körper bringt [...] auch eine *leibliche, räumlich ausgedehnte Subjektivität* hervor.“ Die Möglichkeit, dass ich meinen schmerzenden Fuß meinem Arzt zeigen kann, hat zur Voraussetzung, „dass der subjektive Raum meines Schmerzes und der objektive Raum meines Fußes nicht zwei getrennten Welten angehören.“⁴

Der Ausdruck *implicit memory* bzw. die Dichotomie von explizitem und implizitem Gedächtnis wurde erstmalig 1985 von Peter Graf und Daniel Schacter eingeführt.⁵ Wie die Ausführungen von Schechtman, Jungert und Fuchs zeigten, werden äußerst heterogene Phänomene unter dem Begriff *implicit memory* zusammengefasst. So spricht Schechtman von einem „general effect“, den die Vergangenheit haben kann und nennt als Beispiel den Erziehungsstil, der Implikationen für das Selbstbild und das Selbstwertgefühl einer Person habe. Fuchs spricht u.a. von „inkorporierten Erinnerungen“, während Jungert motorische Fähigkeiten wie Radfahren, Tanzen oder Klavierspielen als typische Beispiele anführt. Darüber hinaus sind noch Priming-, Konditionierungs- und Habituerungsprozesse zu nennen, die mit dem *implicit memory* in Zusammenhang gebracht werden.⁶ Daniel Willingham und Laura Preuss kommen in ihrer Übersichtsarbeit „The Death of Implicit Memory“ (1995) zu dem Resümee, dass die disparaten kognitiven Prozesse, die unter dem Stichwort *implicit memory* zusammengefasst werden, kein gemeinsames Charakteristikum haben: „Implicit memories have nothing in common; implicit memory does not exist as a coherent system.“⁷ Diese Überzeugung begründet sie damit, dass nicht nur alle Versuche scheiterten, die zum *implicit*

¹ Ebd. 157

² Merleau-Ponty (1945) 175; zit. nach: ebd. 157

³ Fuchs (2011) 91

⁴ Fuchs (2008) 38

⁵ Vgl. Graf/Schacter (1985) 501; Schacter (1987) 501

⁶ Willingham/Preuss (1995); Zugriff am 11.05.2015

⁷ Ebd.; Zugriff am 11.05.2015

memory zählenden kognitiven Prozesse zu klassifizieren, sondern auch die Suche nach einem neuroanatomischen Korrelat des impliziten Gedächtnisses. Einziges gemeinsames Charakteristikum aller unter dem Begriff *implicit memory* subsumierten kognitiven Prozesse scheint zu sein, dass das Erlernen impliziter Gedächtnisinhalte ohne Bewusstsein (*consciousness*) bzw. Aufmerksamkeit (*awareness*) erfolgt. Zu einer ähnlichen Einschätzung kommt auch John Sutton, demzufolge sich explizites und implizites Gedächtnis folgendermaßen unterscheiden lassen: „[E]xplicit memories, roughly, can be accessed verbally or otherwise by the subject, whereas implicit memory is memory without awareness.“¹

Schechtmans zweiter Einwand, das *einfache Erinnerungskriterium* könne nicht richtig sein, da es die *implicit memories* einer Person unberücksichtigt lasse, wird damit zirkulär: *Consciousness* soll sich nach Schechtman vor allem auf *implicit memories* beziehen, die sich wiederum ohne den Begriff des Bewusstseins nicht charakterisieren lassen. Darüber hinaus ist es nicht plausibel, *implicit memories*, d.h. kognitive Prozesse, die gerade durch das Fehlen bewusster Informationsverarbeitung charakterisiert sind, unter Lockes Begriff *consciousness* zu subsumieren. Wie zuvor gezeigt wurde, ist – gemäß der These von der Transparenz des Geistigen – Bewusstsein für Locke durch ein unmittelbares Gewahrwerden der eigenen inneren Vorgänge gekennzeichnet, womit unbewusste kognitive Prozesse kein Bestandteil von *consciousness* sein können. Auch die narrative Identität einer Person – Schechtman spricht von *narrative self-constitution view*² – kann nicht durch *implicit memories* erklärt werden. Schechtman betont zwar, dass die „autobiographical narrative“ als Organisationsprinzip implizit bleiben kann. Die *narrative self-constitution view* lasse es aber nicht zu, dass die narrative Identität einer Person weitgehend unartikulierte bleibe.³

Schechtmans Kritik, *consciousness* nicht ausschließlich im Sinne von expliziten Erinnerungen zu verstehen, kann aber auch als Anregung verstanden werden, das *einfache Erinnerungskriterium* zu modifizieren und andere psychologische Verknüpfungen wie die Intentionen, Überzeugungen, Werte und Wünsche einer Person zu berücksichtigen. Dies geschieht im Rahmen der *psychologischen Kontinuitätstheorie*, die weiter unten ausführlich diskutiert wird.

Im nächsten Kapitel soll mit Galen Strawson erst einmal ein weiterer Kritiker der *memory theory* vorgestellt werden.

¹ Sutton (2012); Zugriff am 11.05.2015

² Vgl. Schechtman (1996) 93 ff.

³ Vgl. ebd. 114

3.3.2. Sorge und Verantwortung

Auch Strawson lehnt das *einfache Erinnerungskriterium* ab und wiederholt mehrfach, „consciousness is not memory.“¹ Für Strawson besteht vielmehr ein enger Zusammenhang zwischen *consciousness* und *concernment*, d.h. der Sorge um bzw. der Betroffenheit durch die eigenen (vergangenen und zukünftigen) Handlungen. *Concernment* ist an die Empfindungsfähigkeit von Personen geknüpft. („All sentient creatures have [...] Concernments [...], insofar as they're capable of pleasure or pain.“²) Personen haben dementsprechend das Interesse, Lust zu verspüren und Leiden zu vermeiden.³ Sie sind aber nicht nur empfindungsfähige („sentient“), sondern auch moralische Wesen, „capable of Law“ (E, S. 346; II.xxvii.26), die für ihre Taten Verantwortung übernehmen müssen. Somit ergibt sich folgender Zusammenhang: Die Betroffenheit (*concernment*) durch eine Tat, z.B. in Form von Gewissensbissen, beeinflusst den aktuellen Bewusstseinszustand (*consciousness*) und damit die Identität und Verantwortlichkeit einer Person. („But guilt [...] is surely a form of Concernment, and entails Consciousness; and Consciousness entails same Personhood; and same Personhood entails present accountability and punishability.“⁴)

Zu einer ganz ähnlichen Einschätzung kommt auch Schechtman, die „Person“ ebenfalls als „Forensic Term“ auffasst. Der Begriff „Person“ stehe mit der Verantwortung für begangene Taten in Zusammenhang, gemäß Lockes Slogan: „[T]o be the *same* person is to be the *same* forensic entity.“⁵ Die *forensic entity* ist dann noch einmal von der moralischen Verantwortlichkeit, dem *moral self*, zu unterscheiden, womit Schechtman die Differenzierung zwischen numerischer (= *forensic entity*) und qualitativer diachroner Identität (= *moral self*) aufgreift. Die Zuschreibung von Verantwortung ist dementsprechend ein zweistufiger Prozess. Schechtman nennt das folgende Beispiel: Zwei Kinder spielen im Wohnzimmer mit einem Ball und zerbrechen dabei eine Vase. Die Mutter kommt aufgrund der Aussagen der Kinder schnell zu dem Schluss, dass ihre jüngere Tochter Maria die Vase zerbrochen hat. In forensischer Hinsicht muss die Tat also Maria zugeordnet werden. In einem zweiten Schritt muss jetzt aber noch der moralische Aspekt der Handlung geklärt werden. Hat Maria aus bösem Willen oder leichtsinnig gehandelt, oder hat sie die Vase z.B. im Rahmen eines epileptischen Krampfanfalls zerstört? Im letzteren Fall wäre ihr *moral self* entsprechend als schuldunfähig zu exkulpiert.⁶

¹ Strawson (2011) 40 und 72 ff.

² Ebd. 26

³ Vgl. ebd. 25

⁴ Ebd. 140

⁵ Schechtman (2014) 13

⁶ Vgl. ebd. 14

Schechtman fasst dieses zweistufige Vorgehen folgendermaßen zusammen: „There thus seems to be a basic question of attribution that must be answered before the more nuanced one about full-blown attribution can profitably be raised.”¹

Personen übernehmen jedoch nicht nur die Verantwortung für vergangene Gedanken und Handlungen, die sie sich in einem Prozess der Aneignung (*appropriation*) selbst zuschreiben,² sondern sind auch in Sorge (*concernment*) hinsichtlich ihres zukünftigen Glücks. Diese Sorge um die eigene Zukunft bezieht sich insbesondere auf das Jüngste Gericht und auf die ewige Glückseligkeit. Personen sind motiviert, sich so zu verhalten, dass zukünftiger Schmerz vermieden und ein Zustand ewigen Glücks erreicht wird. Die Empfindung gegenwärtigen Leidens bringt dabei das Verlangen mit sich, „dass dieser Zustand in der Zukunft einem Zustand der Freude weicht; und gegenwärtige Freude ist mit dem Wunsch verbunden, dass es bei diesem Zustand bleibt.“³ Denn alle Freude ist auch durch eine Angst vor ihrem Verlust gekennzeichnet. (vgl. E, S. 257; II. xxi.39)

Was folgt nun aus der Deutung von *consciousness* im Sinne von *concernment*? Macht die Rede von *concernment* nicht nur dann Sinn, wenn vergangene Handlungen (korrekt) erinnert werden? Läuft der Begriff des *concernment* damit nicht nur auf eine modifizierte Form des *einfachen Erinnerungskriteriums* hinaus? Strawson versucht diesen Konsequenzen zu entgehen, indem er *consciousness* als „immediate first-personal givenness“ definiert, womit er sich an den Bewusstseinsbegriff der Phänomenologie anlehnt.⁴ Einen Sachverhalt x im Bewusstsein zu haben, bedeutet gemäß dieser Auffassung, sich einer Sache unmittelbar in erstpersönlicher Perspektive bewusst zu sein.⁵ *Consciousness* hat damit eine „Ich-hier-jetzt“-Struktur (Nunc-Zentrität).⁶ Eine Bestätigung dieser Ansicht findet Strawson in Reids *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785): „[C]onsciousness is only of things present. To apply consciousness to things past [...] is to confound consciousness with memory.”⁷ Nach Strawson hatte auch Sören Kierkegaard die Idee, dass Personen sich nur für die Handlungen moralisch verantwortlich fühlen können, die sie in einer Art „mode of contemporaneity“ aktual in ihrem Bewusstsein (wieder) erleben.⁸

Die „Ich-hier-jetzt“-Struktur von Strawsons Bewusstseinsbegriff impliziert, dass gar keine Identitätsaussage zwischen einem gegenwärtigen, sich erinnernden Sprecher und einem

¹ Ebd. 15

² Vgl. Thiel (1983) 116

³ Ebd. 134

⁴ Vgl. Strawson (2011) 35 und 43

⁵ Vgl. ebd. 33

⁶ Vgl. Quante (2002) 37

⁷ Zit nach: Strawson (2011) 73, Anm. 2

⁸ Vgl. ebd. 74, Anm. 3

vergangenen Ich zulässig ist, welches das Erinnernte erlebt oder getan hat. Es ist vielmehr so, dass der aktuelle, gegenwärtig existierende Sprecher sich die Eigenschaft zuschreibt, in der Vergangenheit etwas getan oder erlebt zu haben. Erinnerungen sind somit aktuelle, erstpersionliche mentale Episoden, die sich eine Person zuschreibt.¹ Dies gilt auch für die Antizipation des Jüngsten Gerichts bzw. der eigenen ewigen Seligkeit. Auch bei dieser Antizipation handelt es sich nicht um eine Identitätsaussage zwischen einem gegenwärtigen und einem zukünftigen Ich, sondern ein „aktueller, gegenwärtiger Sprecher schreibt sich die Eigenschaft zu, in der Zukunft etwas zu tun oder zu erleben.“²

Strawsons nunc-zentrische Konzeption von *consciousness* stellt somit primär einen Beitrag zur synchronen Einheit des Bewusstseins dar und damit zur synchronen Identität von Personen. Die diachrone Einheit des Bewusstseins und der Person entsteht nach Strawson erst dadurch, dass sich eine Person p, ausgehend von der „Ich-hier-jetzt“-Struktur des Bewusstseins zum gegenwärtigen Zeitpunkt t_2 , auf ihre Handlungen bezieht, die zwischen einem früheren Zeitpunkt t_1 und t_2 liegen. Damit entsteht ein lückenhafter, nach rückwärts gewandter Bewusstseinsstrom, der im Laufe der Zeit immer lückenhafter wird. Die Person p ist sich z.B. zum Zeitpunkt t_3 deutlich weniger eigener Handlungen und Ereignisse im Zeitraum t_1 bis t_2 bewusst, als zum früheren Zeitpunkt t_2 .³ Die Anzahl direkter Erinnerungen (*direct memory connections*) an Ereignisse im Zeitraum t_1 bis t_2 nimmt mit zunehmendem zeitlichem Abstand vom Zeitraum t_1 bis t_2 somit kontinuierlich ab. Dies ist aus Strawsons Sicht jedoch nicht allzu besorgniserregend, da eine kontinuierliche psychologische Verbindung (*psychological continuity*), die primär nicht auf direkten, aber auf einer ununterbrochenen Überlappung direkter Erinnerungen basiert, völlig ausreichend sei.⁴ Strawson vertritt damit ein *psychologisches Kontinuitätskriterium*, das vor allem auf Parfit zurückgeht und im Zusammenhang mit Reids Transitivitätsargument noch ausführlicher erörtert werden soll.

3.3.3. Modifikationen der Memory Theory

Im Folgenden sollen alle Modifikationen der (*einfachen*) *Erinnerungstheorie*, die in den Kritiken von Strawson und Schechtman bereits anklingen, systematisch vorgestellt werden. Ausgangspunkt dieser Entwicklung, die zur *psychologischen Kontinuitätstheorie*

¹ Vgl. Quante (2007 b) 73

² Ebd. 73

³ Vgl. Strawson (2011) 84 ff.

⁴ Vgl. ebd. 88 f.

(*psychological continuity theory*) führte, sind insbesondere die Argumente von Bischof Joseph Butler und Reid.

3.3.3.1 Butlers Zirkularitätsargument

Butler wies darauf hin, dass das *einfache Erinnerungskriterium* diachrone personale Identität nicht begründen könne, sondern diese bereits voraussetze. Er schreibt: „And one should really think it self-evident, that consciousness of personal identity presupposes, and therefore cannot constitute, personal identity, any more than knowledge, in any other case, can constitute truth, which it presupposes.“¹ Die Unterscheidung insbesondere zwischen identitätskonstituierenden echten Erinnerungen, die auf Erlebtes zurückgehen, und Pseudo-Erinnerungen setzt bereits die Existenz einer Person voraus, die diese Unterscheidung trifft.²

Die erste Modifikation der *memory theory* erfolgte durch Shoemaker, der – um Butlers Zirkularitätseinwand zu entkräften – den Terminus *Quasi-Erinnerungen* (*q-memories*) einführte. *Q-memories* werden in adäquater Weise durch die entsprechenden Erfahrungen hervorgerufen, ohne einen Subjektbezug und damit personale Identität vorauszusetzen. So können *q-memories* auf nicht-zirkuläre Weise für die Identität von Personen konstitutiv sein: „[S]omeone’s claim to remember a past event implies that he himself was aware of the event at the time of its occurrence, the claim to quasi-remember a past event implies only that someone or other was aware of it.“³

Für Quante kann das Konzept der *q-memories* nur vordergründig das Zirkularitätsargument entkräften, denn es bleibt die Frage, wie man von der Menge der *Quasi-Erinnerungen* zu der Teilmenge der Erinnerungen kommen will, die für ein Individuum relevant sind. Diese Teilmenge kann nur gebildet werden, wenn man die Einheit der Person bereits voraussetzt und als Kriterium benutzt, wodurch die Argumentation erneut zirkulär wird.

Darüber hinaus weist Quante in einer grundsätzlichen Kritik nach, dass sich der Zirkularitätseinwand nur ausräumen lässt, wenn als Träger mentaler Episoden nicht die Person, sondern der menschliche Organismus bzw. das menschliche Gehirn angesehen wird. Hierauf weist ja eine Vielzahl von neurowissenschaftlichen und kognitionspsychologischen Befunden hin, die versuchen, mentale Ereignisse mit Hirnprozessen zu korrelieren bzw. im Gehirn zu lokalisieren. Quante schlägt damit zusätzlich ein physisches Kriterium körperlicher Kontinuität vor und formuliert eine „*schwache These*“, der zufolge „das psychische Kriterium nicht ohne

¹ Butler (1736/1975) 100

² Vgl. Schechtman (2014) 22

³ Shoemaker (1970/2003) 24

ein physisches Kriterium auskommen kann.“¹ Die Persistenzbedingungen der Person werden aus seiner Sicht damit durch die biologischen Gesetzmäßigkeiten festgelegt, die für Mitglieder der Spezies Mensch einschlägig sind.² Hierauf soll weiter unten noch ausführlich eingegangen werden.

3.3.3.2. Reids Transitivitätsargument

Die zweite Modifikation der *memory theory* wurde durch Reids Transitivitätsargument motiviert. Anhand seines berühmten „brave officer paradox“ führt Reid aus, dass die diachrone Identität einer Person nicht durch deren direkte Erinnerungen garantiert werden kann:

„Suppose a brave officer to have been flogged when a boy at school for robbing an orchard, to have taken a standard from the enemy in his first campaign, and to have been made a general in advanced life; suppose, also, which must be admitted to be possible, that, when made a general, he was conscious of his taking a standard, but had absolutely lost the consciousness of his flogging.“³

Wie in Kapitel 1.9. bereits gezeigt wurde, handelt es sich bei der diachronen Identität von Personen nach Reid um eine „perfect identity“, d.h. um numerische Identität, die durch die in der Einleitung genannten Kriterien Symmetrie (b1), Transitivität (b2) und Reflexivität (b3) definiert ist. Anhand seines „brave officer paradox“ weist Reid darauf hin, dass erstpösonliche direkte Erinnerungen intransitiv und damit ungeeignet sind, die numerische Identität von Personen zu garantieren. Daraus, dass der jugendliche Obstdieb (pt_1) mit dem Mann mittleren Lebensalters (pt_2), der die feindliche Fahne erbeutete, identisch ist ($pt_1 = pt_2$) und dieser wiederum mit dem General (pt_3), d.h. ($pt_2 = pt_3$), folgt nicht, dass auch der Junge (pt_1) mit dem General (pt_3) identisch ist. Dies hat die paradoxe Konsequenz, dass der General, der gemäß Reids Voraussetzung mit dem jugendlichen Obstdieb numerisch identisch ist, dies aufgrund des *einfachen Erinnerungskriteriums* gleichzeitig nicht ist:

But the general’s consciousness does not reach so far back as his flogging – therefore, according to Mr Locke’s doctrine, he is not the person who was flogged. Therefore, the general is, and at the same time is not the same person with him who was flogged at school.⁴

¹ Vgl. Quante (2001) 249

² Vgl. ebd. 250

³ Reid (1785/1975) 114

⁴ Ebd. 115

Reids Transitivitätseinwand lässt sich mit Hilfe von Parfits Unterscheidung zwischen direkten (*direct memory connections*) und kontinuierlichen Gedächtnisverbindungen (*continuity of memory*) entkräften.¹ Eine Gedächtnisverbindung ist genau dann als direkt zu bezeichnen, wenn eine Person sich aktuell an Dinge erinnert, die sie zu einem früheren Zeitpunkt erlebt hat. Ist sie dazu nicht in der Lage, dann besteht die Möglichkeit, Zwischenstufen einzuführen, um eine kontinuierliche Verknüpfung zu konstruieren. So hat der General (pt₃) aus Reids Beispiel eine direkte Erinnerung an die Eroberung der feindlichen Standarte (pt₂), jedoch nicht an seinen Obstdiebstahl (pt₁). Durch die Einführung von Zwischenstufen lässt sich jedoch eine kontinuierliche Gedächtnisverbindung konstruieren. Dementsprechend ist es z.B. möglich, dass sich der General daran erinnert, an einem längeren Feldzug (pt_F) teilgenommen zu haben, der zeitlich sechs Jahre nach dem Obstdiebstahl stattfand. Zum Zeitpunkt (pt_F) wurde der Obstdiebstahl (pt₁) noch deutlich erinnert. Durch eine derartige Überlappung direkter Erinnerungen ist (pt₃) dann kontinuierlich mit (pt₁) verbunden. Parfit bezeichnet diese – im Vergleich zur direkten Gedächtnisverbindung – schwächere Kontinuitäts-Relation als *psychologische Kontinuität* (*psychological continuity*). Die psychologische Kontinuitäts-Relation reicht nach Auffassung der meisten Vertreter einer psychologischen Theorie personaler Identität aus, die diachrone Identität einer Person zu garantieren. Sie ist – im Unterschied zu direkten Gedächtnisverbindungen – transitiv und kann dadurch auch Reids Transitivitätseinwand umgehen.²

3.3.3.3. *Psychological Continuity*

Die dritte Modifikation der *memory theory* ergibt sich aus dem weiten Feld möglicher Arten der psychologischen Verknüpfung. Eine ausschließliche Fokussierung auf autobiographische Gedächtnisinhalte, d.h. auf Ereignis- und Erlebniserinnerungen, die andere psychologische Verknüpfungen wie die Intentionen, Überzeugungen, Werte und Wünsche einer Person unberücksichtigt lässt, erscheint wenig plausibel. Das *einfache Erinnerungskriterium* wurde deshalb so erweitert, dass sich alle kausalen Verknüpfungen zwischen vergangenen Faktoren und aktuellen mentalen Zuständen unter den Begriff der *psychologischen Kontinuität* (*psychological continuity*) zusammenfassen lassen.³

Diachrone numerische Identität von Personen muss nach diesen drei Modifikationen zusammenfassend nun folgendermaßen definiert werden: Bei einer Person (p) zum Zeitpunkt t₁

¹ Parfit (1984) 205

² Vgl. Brand (2010) 62

³ Vgl. ebd. 62

(pt_1) handelt es sich um dieselbe Person zu einem späteren Zeitpunkt t_2 (pt_2), genau dann, wenn eine psychologische Kontinuitäts-Relation zwischen den Personenstadien pt_1 und pt_2 besteht, d.h. eine hinreichend große Anzahl überlappender *Quasi-Erinnerungen* (*q-memories*).¹

3.3.3.4. Lücken in der erstpersionlichen Selbstzuschreibung

Ein großes Problem für die psychologische Kontinuitätstheorie stellen längere Unterbrechungen des Bewusstseinsstroms z.B. durch (traumlosen) Schlaf, Ohnmachten oder Narkosen dar. Dieses Problem, das unter der Bezeichnung *bridge-problem* Eingang in die Literatur gefunden hat,² lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Wird die psychologische Kontinuitäts-Relation zwischen den Personenstadien pt_1 und pt_2 z.B. durch eine längere Narkose unterbrochen, so besteht keine hinreichend große Anzahl überlappender *q-memories* mehr und die diachrone Identität von p ist nicht mehr gewährleistet.

Zur Lösung des *bridge-problems* gibt es verschiedene Ansätze, von denen zwei hier exemplarisch vorgestellt werden sollen:³

Die erste Lösungsstrategie stammt von Swinburne und vertritt die Auffassung, dass das *bridge-problem* keine Gefahr für die diachrone Identität einer Person darstellt, da die einzelnen Bewusstseinsperioden als Tätigkeit einer zugrunde liegenden Seelensubstanz gedeutet werden müssen.⁴

Eine zweite Strategie überbrückt die Lücken im erstpersionlichen Erleben durch Anbindung an Naturgesetze. Die *diachronic unity* der Person und des Bewusstseins wird – gemäß dieser Auffassung – durch die Persistenz des menschlichen Organismus gewährleistet, die sich naturwissenschaftlich exakt beschreiben lässt.

Quante schließt sich dieser zweiten Strategie an, indem er den menschlichen Organismus und nicht die Person als Träger mentaler Episoden vorschlägt, denn aus seiner Sicht können die Lücken in der erstpersionlichen Selbstzuschreibung nicht allein mit Hilfe der *psychologischen Kontinuitäts-Relation* überbrückt werden. Dies führt dazu, dass die Persistenzbedingungen für Personen von den biologischen Gesetzmäßigkeiten festgelegt werden, die für Mitglieder der Spezies Mensch einschlägig sind.⁵

¹ Vgl. Schechtman (2014) 24

² Vgl. Dainton (2008) 73

³ Eine umfassendere Übersicht der verschiedenen Lösungsansätze des *bridge-problems* findet sich in: Quante (2002) 42 ff.

⁴ Vgl. Swinburne (1986/1997) 145 ff.

⁵ Vgl. Quante (2001) 250

Dieses von Quante vorgeschlagene Kriterium der Persistenz des menschlichen Organismus wird im Folgenden der Kürze halber als *biologisches Kriterium* bezeichnet und bezieht sich entweder auf den gesamten menschlichen Organismus oder auf die für die Persistenz der Person relevanten Hirnareale.

Quante verdeutlicht seine Position an einer Reihe von Beispielen: So hat z.B. ein alleiniger Rekurs auf die *psychologische Kontinuitätstheorie* die unplausible Konsequenz, dass es sich bei einem Patienten im irreversiblen Koma nicht um dieselbe Person handeln kann, die vor Eintritt des Komas existierte. Um diese kontraintuitive Implikation zu vermeiden, sollte das *biologische Kriterium* Anwendung finden. Auch zu Beginn des individuellen Lebens, d.h. für Embryonen, kann die psychologische Kontinuitäts-Relation nicht herangezogen werden, um diachrone Identität zu garantieren. Hier ermöglicht ebenfalls erst die Anwendung des *biologischen Kriteriums*, dass „sowohl die frühen Entwicklungsphasen des menschlichen Embryos wie auch irreversible Phasen bloß noch vegetativen Lebens als Abschnitte der Existenz eines persistierenden menschlichen Individuums“ begriffen werden können.¹

Sowohl die von Swinburne als auch die von Quante verfochtene Strategie zur Lösung des *bridge-problems* widerspricht Lockes Intentionen im *Essay*, da sie die diachrone Identität von Personen am menschlichen Organismus und nicht am Begriff der Person festmacht. Jedoch wendet Locke bei der Frage, ob eine Person für Taten verantwortlich sein kann, die sie im betrunkenen Zustand begangen hat, auch das *biologische Kriterium* an, was seiner Grundannahme entgegensteht, nach der Strafe an Personalität und Personalität an Bewusstsein geknüpft ist. (vgl. E, S. 344; II.xxvii.22) Aus dieser Grundannahme folgt, dass jemand, der sich nicht für ein Trunkenheitsdelikt verantwortlich fühlt, für dieses auch nicht verantwortlich gemacht werden kann. (vgl. E, S. 343; II.xxvii.20) Um diese, unserem Gerechtigkeitsempfinden widersprechende Konsequenz abzumildern, greift Locke auf seine Unterscheidung von Mensch und Person zurück: Bei Gedächtnisverlust infolge zu großen Alkoholkonsums bin ich zwar noch *derselbe Mensch* wie vorher, nicht aber *dieselbe Person*. (vgl. E, S. 342; II.xxvii.20) Insofern ist auch ein Gerichtshof in jedem Fall berechtigt, bei einem Trunkenheitsdelikt Schuld und Strafe zuzusprechen, „denn die Täterschaft ist ja nun einmal bewiesen, aber das Fehlen eines Tatbewusstseins lässt sich nicht beweisen; Gerichte akzeptieren daher Unwissenheit bei Trunkenheit nicht als Einwand.“² (vgl. E, S. 344; II.xxvii.22) Mit anderen Worten berufen sich Gerichte im Falle eines Trunkenheitsdelikts „mit

¹ Ebd. 251

² Thiel (1983) 144

Recht auf die Identität des Täters als Menschen und unterstellen Bewusstheit des Täters, da das Fehlen eines Tatbewusstseins sich nicht beweisen lässt.“¹

Thiel merkt hierzu kritisch an, dass diese Argumentation Lockes Grundannahme widerspricht, Strafe sei an Personalität und Personalität an Bewusstsein geknüpft. Werde ich von einem Gericht für Handlungen verurteilt, „die ich mir nicht im unmittelbaren Selbstbezug zueigne, dann werde ich nicht mit Bezug auf die von mir selbst-konstituierte Personalität verurteilt“, sondern auf Grund des *biologischen Kriteriums*.²

3.3.3.5. Fission Cases

Eine weitere Schwierigkeit der *psychologischen Kontinuitätstheorie* stellt das Verdopplungsproblem dar, das aus Gedankenexperimenten resultiert, die unter der Bezeichnung *fission cases* in die Literatur eingegangen sind. So kann man sich z.B. vorstellen,

„dass das Großhirn von Person A zu t aufgrund medizinischer Notwendigkeiten in die beiden Hirnhälften h_1 und h_2 getrennt werden muss und beide Gehirnhälften anschließend in zwei mit jeweils eigenem Stammhirn ausgestattete Körper k_1 und k_2 transplantiert werden. Beide Hirnhälften können nun [...] alle Funktionen des ursprünglichen ganzen Hirns h von A zu t_1 übernehmen, sodass sich B und C gleichermaßen an die Erlebnisse etc. von A erinnern können.“³

Der Einfachheit halber kann man die beiden resultierenden Personen auch „lefty“ und „righty“ nennen.⁴ Das *psychologische Kontinuitätskriterium* impliziert dann, „dass wir B und C als gleichberechtigte Kandidaten dafür ansehen müssen, mit A in der Relation personaler Einheit zu stehen“,⁵ d.h. „lefty“ und „righty“ sind mit A personal identisch. Um diese kontraintuitive Konsequenz zu vermeiden, ergänzte Parfit das *psychologische Kontinuitätskriterium* um eine *non-branching* Bedingung, die derartige „Aufzweigungen“ personaler Identität verbietet und fordert: „[P]ersonal identity just is non-branching psychological continuity.“⁶

Vielen Kritikern ist diese *non-branching* Zusatzbedingung zu sehr ad hoc, so dass sie ergänzend das *biologische Kriterium* als Garanten diachroner Identität vorschlagen, „weil sich menschliche Organismen in den Phasen ihrer Existenz, in denen sie Personalität aufweisen,

¹ Ebd. 146

² Ebd. 147

³ Quante (2007 b) 91

⁴ Vgl. Whiting (2002) 195

⁵ Quante (2007 b) 91

⁶ Whiting (2002) 197

[...] nicht teilen.“¹ Prinzipiell ist es sogar ausreichend, das *biologische Kriterium* auf das Gehirn zu begrenzen „und ein kombiniertes Kriterium für die Einheit der Person zu verteidigen: Der Begriff der Person setzt die diachrone Einheit eines Körpers voraus, der so organisiert ist, die relevanten mentalen Funktionen zu realisieren und aufrechtzuerhalten [...].“² Das *biologische Kriterium* lässt sich mit Noonan dann einfach so formulieren: „[W]hat is necessary for personal identity is not identity of the whole brain, but identity of enough of the brain.“³

Unklar bleibt, was mit der Formulierung „enough of the brain“ gemeint ist. Diese Frage scheint sich wiederum nur durch Verweis auf das *psychologische Kontinuitätskriterium* beantworten zu lassen: Ein Teil des Gehirns scheint dann ausreichend zu sein, diachrone personale Identität zu garantieren, wenn durch ihn *psychologische Kontinuität* z.B. in Form autobiographischer Erinnerungen realisiert werden kann.

Eine ähnlich vage Formulierung findet sich aber auch in der Definition des *psychologischen Kontinuitätskriteriums*. Dort heißt es, dass es sich bei den beiden Personenstadien pt_1 und pt_2 um Stadien *einer* Person handelt (im Sinne numerischer Identität), wenn eine psychologische Kontinuitäts-Relation zwischen pt_1 und pt_2 besteht, d.h. eine hinreichend große Anzahl überlappender *Quasi-Erinnerungen* (siehe oben). Wann aber ist die Anzahl überlappender *Quasi-Erinnerungen* groß genug, so dass es sich bei pt_1 und pt_2 um Stadien *einer* Person handelt? Um diese Frage beantworten zu können, muss man bereits unabhängig vom *psychologischen Kontinuitätskriterium* – also z.B. mit Hilfe des *biologischen Kriteriums* – festgestellt haben, ob pt_1 und pt_2 Stadien derselben Person sind.

Die bisherigen Ausführungen legen nahe, dass ein kombiniertes (*psychologisches* und *biologisches*) Kriterium am ehesten geeignet ist, das *Persistence-of-Person-Problem (PPP)* zu lösen (gemäß **These 3**). Zu einer ähnlichen Einschätzung kommt auch Schechtman, die ein Clustermodell diachroner personaler Identität vorschlägt, das

- (γ1) neben den physischen und psychischen Fähigkeiten und Anlagen einer Person, insbesondere
- (γ2) ihre alltäglichen Tätigkeiten und Interaktionen mit der Umwelt betont und

¹ Quante (2007 b) 94

² Ebd. 97

³ Noonan (2003) 6

- (γ3) ihre soziale und kulturelle Prägung, die den Hintergrund für ihre Interaktionen mit der Umwelt abgibt.¹

Auch für Taylor resultiert die Identität von Personen aus einer Vielzahl von biologischen, psychologischen und sozialen Einflussfaktoren. Bevor seine Überlegungen detailliert in Kapitel 4 dargestellt werden, soll im nachfolgenden Exkurs erst einmal das Konzept des autobiographischen Gedächtnisses näher erläutert werden. Dies ist sinnvoll, da die meisten Anhänger einer Gedächtnistheorie personaler Identität *memory* im Sinne von „autobiographischem Gedächtnis“ verstehen.

Eine Prämisse der nachfolgenden Ausführungen ist, dass sich Philosophie und empirische Gedächtnisforschung hinsichtlich des Ziels einer differenzierten Phänomenbeschreibung wechselseitig befruchten und einander ergänzen können. So ermöglicht z.B. eine philosophische Analyse, die impliziten Hintergrundannahmen neurowissenschaftlicher Gedächtnistheorien sichtbar zu machen, während empirische Erkenntnisse über die Organisations- und Funktionsprinzipien der verschiedenen Gedächtnissysteme korrigierenden und erweiternden Einfluss auf die philosophische Theoriebildung haben können.²

Der Idee, empirische Forschungsergebnisse und philosophische Begriffsanalyse derartig eng zu verzahnen, liegt die sicherlich kontrovers zu beurteilende Hypothese zugrunde, dass es keine prinzipiellen Unterschiede zwischen empirischen und nicht-empirischen Vorgehensweisen gibt. In diese Richtung argumentiert z.B. Willard V. O. Quine in seinem berühmten Artikel „Two Dogmas of Empiricism“, in dem er die Feststellbarkeit der analytisch-synthetisch Unterscheidung kritisiert und damit die Trennbarkeit von reinen (nicht-empirischen) Begriffen und (empirischen) Tatsachen in Frage stellt.³

Der Exkurs wird außerdem zeigen, dass die meisten Theorien des autobiographischen Gedächtnisses einen Zusammenhang mit der narrativen Identität von Personen herstellen. Damit knüpfen sie an das *Structure-of-Personality-Problem* an, das in den Überlegungen Taylors wiederum eine zentrale Rolle spielt.

3.4. Exkurs: Autobiographisches Gedächtnis

Was ist unter dem Terminus „autobiographisches Gedächtnis“ zu verstehen? Martin A. Conway und David C. Rubin halten lapidar fest: „Autobiographical memory is memory for the

¹ Vgl. Schechtman (2014) 112 f.

² Vgl. Jungert (2013) 13 ff.

³ Vgl. Quine (1951) 40

events of one's life."¹ Darüber hinaus zeichnen sich autobiographische Gedächtnisinhalte dadurch aus, dass sie *subjektiv bedeutsam* sind und eine spezifische Signifikanz für den Erinnernden haben.² „Als autobiographische Erinnerungen werden [...] alle Erinnerungen bezeichnet, die sich auf komplexe, subjektiv bedeutsame Ereignisse beziehen, die in einem bestimmten raum-zeitlichen Kontext erlebt wurden.“³ Autobiographische Erinnerungen können unterschiedliche Zeiträume umfassen wie z.B. ganze Lebensabschnitte („lifetime periods“⁴), also etwa die Kindheit, Jugend- oder Studienzeit, oder aber auch nur kurze biographische Episoden („event specific knowledge“⁵) von Sekunden- bis Minutendauer, wie bspw. die Erinnerung an ein längeres Gespräch.⁶

Von der phänomenologischen Ebene her beinhalten autobiographische Erinnerungen Aspekte eines Wiedererlebens („reliving“) von Lebensereignissen, die sich primär aus der Perspektive der ersten Person erschließen. Autobiographische Erinnerungen sind insofern subjektive mentale Zustände, die als „Qualia“ der erinnernden Person durch Introspektion unmittelbar zugänglich sind.⁷ Das Wiedererleben von Erinnerungen kann wie ein mentaler Film bzw. wie eine mentale Zeitreise („mental time travel“⁸) ablaufen. Dabei kommt es zu einer Art „Entgegenwärtigung“, durch die es möglich wird, Handlungen, Planungen und Überlegungen nicht alleine an gegenwärtigen Wahrnehmungen, sondern auch auf zukünftiges Handeln hin zu orientieren.⁹

Autobiographische Erinnerungen sind aber nicht notwendigerweise an die Erste-Person-Perspektive gebunden, sondern können aus verschiedenen Wahrnehmungsperspektiven betrachtet werden. So sind prinzipiell auch rasche Wechsel zwischen Erster- und Dritter-Person-Perspektive möglich, wie eine Studie von Dortha Berntsen und Rubin zeigt:

„I see myself dancing at the university. I remember my clothes and my legs. [...]. Suddenly, I am ‚inside my own body‘ looking out. A guy I know a little walks by me and says as he passes: ‚You look good today‘.“¹⁰

Eine weitere phänomenologische Charakteristik autobiographischer Erinnerungen ist die Überzeugung, „dass es sich um eine Erinnerung an die *eigene* Vergangenheit [...] sowie um

¹ Conway/Rubin (1993) 103

² Vgl. Jungert (2013) 45

³ Weber (1993) 40

⁴ Conway/Rubin (1993) 104

⁵ Z.B. Conway/Pleydell-Pearce (2000) 262

⁶ Vgl. Jungert (2013) 46

⁷ Vgl. ebd. 48

⁸ Tulving (1983) 127

⁹ Vgl. Jungert (2013) 48

¹⁰ Berntsen/Rubin (2006) 1193

eine *wirkliche* Erinnerung [...] handelt.“¹ Auf diesen Zusammenhang machte bereits Locke aufmerksam, indem er feststellte, „that the Mind has a Power, in many cases, to revive Perceptions, which it has once had, with this additional Perception annexed to them, that it has them before.“ (E, S. 150; II.x.2)

Dass es eine enge Verbindung zwischen personaler Identität und autobiographischem Gedächtnis gibt, ist sowohl in der Philosophie als auch in den empirischen (Neuro-) Wissenschaften seit längerem bekannt. Bei Aurelius Augustinus finden sich bereits einige Überlegungen zu diesem Zusammenhang.² In den Fokus des Interesses gerät die Assoziation von personaler Identität und autobiographischem Gedächtnis dann aber insbesondere in der Neuzeit. So schreibt z.B. James Mill, der Vater von John Stuart Mill:

„The phenomenon of Self and that of Memory are merely two sides of the same fact, or two different modes of viewing the same fact [...]. This succession of feelings, which I call my memory of the past, is that by which I distinguish my Self.“³

Nach Joseph E. LeDoux wäre das Selbst ohne die enge Interaktion mit der Erinnerung „an empty, impoverished expression of our genetic constitution.“⁴ Auch für Anthony G. Greenwald ist unsere Erinnerung eng mit unserem Selbstverständnis assoziiert. Wir erinnern unsere Vergangenheit „as if it were a drama in which the self is the leading player.“⁵ Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch Schacter: „Thus, not only is our sense of self based on memories of past experiences, as Mill contended, but our retrieval, recollection, and reconstruction of the past is, reciprocally, influenced by the self.“⁶ Der australische Philosoph John Sutton fasst diese Befunde wie folgt zusammen:

„When I remember an episode of my personal history, I come into contact with events and experiences which are no longer present. My conception of my own life involves narratives in which such experiences are interrelated.“⁷

Darüber hinaus besitzen wir auch die Fähigkeit, aktiv planerisch unsere Zukunft zu gestalten. Der zugrundeliegende Mechanismus scheint darin zu bestehen, sowohl vergangene Ereignisse als auch beabsichtigte Handlungen durch ein basales Selbstkonzept („self-schema“)

¹ Jungert (2013) 49 f.

² Vgl. Teichert (1999) 102 ff.

³ Mill (1829) 175

⁴ LeDoux (2002) 9

⁵ Greenwald (1980) 604

⁶ Schacter/Chiao/Mitchell (2003) 227

⁷ Sutton (2012) Zugriff: 03.09.2013

aufeinander abzustimmen. Sutton macht diesen engen Zusammenhang zwischen Selbstkonzept und autobiographischem Gedächtnis an anderer Stelle noch deutlicher:

„But my memory also has a bidirectional relation with my self-conception. The way I remember my personal past partly depends on the kind of person I take myself to be, and my memories sometimes alter on the basis of changes in that self-conception.”¹

3.4.1. Das „Self-Memory System“ (SMS)

Sutton bezieht sich dabei auf das von Conway und Christopher W. Pleydell-Pearce entwickelte Konzept des „self-memory system“ (SMS), das aus zwei Komponenten besteht, den autobiographischen Fakten („autobiographical knowledge base“) und dem sogenannten „working self“.² Die „autobiographical knowledge base“ enthält Informationen darüber „what the self is, has been, and can be“³, während das „working self“ eine Art Kontrollinstanz darstellt, die das Selbstbild („self-image“⁴) und die Ziele/Werte einer Person hierarchisch organisiert. Der Begriff des „working self“ orientiert sich dabei an Alan D. Baddeleys Ausführungen zum Arbeitsgedächtnis („working memory“), einem Kurzzeitgedächtnissystem, das nicht nur (kurzfristig) Fakten speichern, sondern auch Aufmerksamkeitsprozesse lenken, irrelevante Informationen supprimieren und kognitive Operationen koordinieren kann.⁵ Nach Conway gibt es eine Interdependenz der beiden Komponenten des SMS in dem Sinne, dass das „working self“ die Verfügbarkeit autobiographischer Fakten kontrolliert, während die „autobiographical knowledge base“ die Anzahl möglicher Selbstbilder und Ziele/Werte einer Person einschränkt.⁶ Auf diese Weise entsteht in kurzer Zeit ein kohärentes Selbstbild, das durch Gedächtnisinhalte und Erfahrungen gestützt wird.⁷

3.4.2. Selbst-Diskrepanz

In diesen Zusammenhang lässt sich mühelos Edward T. Higgins Theorie der Selbst-Diskrepanz („self-discrepancy“) integrieren. Higgins unterscheidet drei verschiedene Bereiche („domains“) des „Selbst“ bzw. der Selbstwahrnehmung von Personen, die er als „actual self“, „ideal self“

¹ Ebd., Zugriff: 03.09.2013

² Vgl. Conway/Pleydell-Pearce (2000) 261

³ Conway (2005) 594

⁴ Ebd. 600

⁵ Vgl. Baddeley (1986) 33 ff.

⁶ Vgl. Conway (2005) 597 f.

⁷ Vgl. ebd. 595

und „ought self“ bezeichnet.¹ Das „aktuelle Selbst“ umfasst dabei die gegenwärtige Selbst- und „Fremdwahrnehmung“ einer Person und das daraus resultierende Selbstbild, während sich der Begriff des „ideal self“ auf Charaktereigenschaften bezieht, die man selbst idealerweise besitzen möchte. Das „ought self“ beinhaltet schließlich die an eine Person herangetragenen Eigenschaften, die im normativen Sinne als wünschenswert gelten.² Zwischen diesen drei „Domänen des Selbst“ kann es zu psychologischen Spannungen („psychological tensions“) hinsichtlich der zu erreichenden Wünsche, Absichten und Ziele kommen. Das übergeordnete Ziel des „working self“ ist die Reduktion psychologischer Spannung zwischen den drei Bereichen des „Selbst“.³ Erinnerungen werden z.B. dann als dissonant bzw. inkohärent erlebt, wenn deren Inhalt nicht zum gegenwärtigen Selbstbild passt, wie z.B. im Fall „der Erinnerung an einen Wutausbruch bei einer Person, die sich als stets ausgeglichen wahrnimmt und einen solchen Ausbruch als nicht zu sich passend empfindet.“⁴

Hauptaufgabe des „working self“ ist die Verteidigung eines stabilen Selbstbildes angesichts derartiger inkohärenter und widersprüchlicher Erinnerungen. Diese Verteidigung der (positiven) Selbstwahrnehmung einer Person kann das Ausmaß einer systematischen Verzerrung bis hin zur Selbsttäuschung annehmen. So konnten Constantine Sedikides, Jeffrey D. Green und Brad Pinter in einer Reihe von sozialpsychologischen Studien zeigen, dass Probanden so genannte „self-protective memories“ produzieren, die es ihnen ermöglichen, negatives Feedback, das das eigene Selbstbild bedroht, systematisch auszublenden.⁵

3.4.3. Das „Life Story Schema“ (LSS)

Susan Bluck und Tilmann Habermas knüpfen an die Überlegungen von Conway und Pleydell-Pearce (2000) an, betonen aber, dass aus ihrer Sicht dem Begriff „autobiographisch“ in der Forschung zum autobiographischen Gedächtnis nicht genug Gewicht gegeben wird. Sie regen an, diesen Begriff wörtlich zu nehmen im Sinne einer das ganze Leben einer Person umfassenden Erzählung, d.h. einer „life story“.⁶ Diese „life story“ fokussiert vor allem auf persönliche Erinnerungen, die besonders bedeutungsvoll und von hoher emotionaler Relevanz für das Leben eines Individuums sind. Für Bluck und Habermas stehen dabei weniger inhaltliche Aspekte im Vordergrund als die (formale) Frage, wie verschiedene bedeutungsvolle

¹ Vgl. Higgins (1987) 320 f.

² Vgl. Jungert (2013) 106 f.

³ Vgl. Conway/Pleydell-Pearce (2000) 268

⁴ Jungert (2013) 107

⁵ Vgl. Sedikides/Green/Pinter (2004) 165

⁶ Vgl. Bluck/Habermas (2000) 122

Erinnerungen in eine konsistente Lebensgeschichte integriert werden können. Die Autoren sprechen in diesem Zusammenhang von „autobiographical reasoning“,¹ ein Prozess, durch den die Lebensgeschichte einer Person eine formale Struktur, das „life story schema“ (LSS) bekommt. Formal strukturiert wird die Lebensgeschichte einer Person u.a. dadurch, dass sie sich an den Kriterien zeitlicher („temporal coherence“) und thematischer Kohärenz („thematic coherence“) orientiert.² Die erzählten Lebensspannen lassen sich hinsichtlich ihrer Dauer dann grob systematisieren in solche, die

- (δ1) meist mehrere Jahre anhalten („lifetime periods“, wie z.B. „die Zeit, die ich in Berlin verbrachte“),
- (δ2) meist mehrere Monate überdauern und sich wiederholen können („general events“, wie z.B. „die Zeit, die ich mit Monika beim Teetrinken verbrachte“) und
- (δ3) konkrete Lebensereignisse („event specific knowledge“, wie z.B. „heute morgen, als ich Hans auf der Straße traf“).³

Die „Konstruktion“ der eigenen Lebensgeschichte ist im höchsten Maße von den Interpretationen und der Perspektive der betreffenden Person abhängig, ein Zusammenhang, auf den insbesondere Schacter aufmerksam machte.

3.4.4. Die „sieben Todsünden“ des Gedächtnisses

Schacter spricht in seinen Arbeiten von den „sieben (Tod-)Sünden des Gedächtnisses“.⁴ Bei einer dieser Todsünden handelt es sich um den so genannten egozentrischen Gedächtnisfehler („egocentric bias“), den er definiert als die Tendenz, die Vergangenheit in sich selbst überschätzender Weise darzustellen.⁵ Als Beispiel hierfür nennt er einen Fischfang, dessen Größe rückblickend maßlos übertrieben wird, weil das Ereignis auf „narzisstisch verzerrte“ Weise im autobiographischen Gedächtnis abgespeichert wurde. Der egozentrische Gedächtnisfehler konnte mittlerweile in einer Vielzahl empirischer Untersuchungen

¹ Ebd. 123

² Vgl. ebd. 124 f.

³ Vgl. Jungert (2013) 46

⁴ Vgl. dazu den programmatischen Titel seines Buchs: „The Seven Sins of Memory: How the Mind Forgets and Remembers“, Schacter (2001)

⁵ Vgl. Schacter/Chiao/Mitchell (2003) 233

nachgewiesen werden.¹ In diesen Studien zeigte sich z.B. durchgehend, dass Personen ihren Beitrag an einem gemeinschaftlichen Unternehmen höher einschätzen, als er tatsächlich war.² Für diese verzerrte Selbstwahrnehmung hat sich auch der Begriff „self-reference effect“ eingebürgert.³

Eine weitere „Todsünde“ des Gedächtnisses stellt nach Schacter der so genannte Konsistenzfehler („consistency bias“) dar, der dazu führt, dass die Sichtweise der Vergangenheit auf die gegenwärtigen Überzeugungen einer Person abgestimmt wird.⁴ Ähnlich wie beim „self-reference effect“ führt der Konsistenzfehler dazu, vergangene Erlebnisse so zu interpretieren, dass sie das derzeitige Selbstverständnis und Selbstbild einer Person unterstützen (im Sinne einer „self-stability“).⁵

3.4.5. „External memory“

Moderne Gedächtnistheorien gehen davon aus, dass Erinnerungen nicht nur auf individuell-subjektivistischer Basis, sondern durch einen sozial-interaktiven Prozess entstehen. So liegt dem Konzept des „external memory“ die Idee zugrunde, dass sich unsere Erinnerungen zwar auch an internen, gehirnbasierten Gedächtnisspuren orientieren, aber insbesondere durch einen ständigen Austausch mit unserer natürlichen und sozialen Umgebung modifiziert werden:

„Linked in various forms of ‚continuous reciprocal causation‘ (Clark 1997, pp. 163–6), brain and world are often engaged in an ongoing interactive dance through which adaptive action results. The vehicles of representation in memory, as well as the processes of remembering, may spread out of the brain and be left in the world.”⁶

In einer Vielzahl von empirischen Studien zeigte sich, dass Personen häufig über ihre Erinnerungen öffentlich sprechen und diese dadurch (1.) selektiv verstärken,⁷ (2.) verfälschen⁸ oder auch (3.) einfach erfinden bzw. „sozial konstruieren“.⁹ Nach Deborah P. Tollefsen konstituieren sich Gedächtnisinhalte erst durch ein interaktives Geschehen, das in kleinen

¹ Z.B. Ross/Wilson (2000) 239 ff.

² Vgl. Schacter/Chiao/Mitchell (2003) 233

³ Vgl. Symons/Johnson (1997) 371

⁴ Vgl. Schacter/Chiao/Mitchell (2003) 234

⁵ Vgl. ebd. 234

⁶ Sutton (2012) Zugriff: 07.09.2013

⁷ Vgl. Blumen/Rajaram (2008) 233

⁸ Vgl. Loftus/Pickrell (1995) 725

⁹ Z.B. Ross/Wilson (2000) 232

sozialen Verbänden wie Familie oder Freundeskreis stattfindet.¹ Aus Sicht der Entwicklungspsychologin Kate C. McLean sind das Erzählen autobiographischer Erinnerungen („memory telling“²) und das soziale Feedback auf diese Erzählungen für die Identitätsbildung bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen von großer Bedeutung. Auf diese Weise lernen Personen, Erinnerungen narrativ zu strukturieren und in einen umfassenderen Kontext des eigenen Lebens zu stellen. Das Feedback durch Eltern und Freunde führt dabei häufig zu einer Korrektur oder auch Bestätigung des eigenen Selbstbildes.

Grundsätzlich können die eigenen lebensgeschichtlichen Narrationen auch zum Bestandteil der Biographie Anderer werden. Die in narrativer Form präsentierten Erinnerungen treffen im sozialen Raum aufeinander und bilden eine ineinander greifende Reihe von Erzählungen, die sich wechselseitig beeinflussen. Alasdair MacIntyre schreibt dementsprechend: „The narrative of any one life is part of an interlocking set of narratives.“³

Zusammenfassend hält Jungert fest, dass Erinnerungsprozesse keine isolierten, rein innerlichen Vorgänge sind, sondern vielmehr in komplexen Wechselwirkungsverhältnissen mit ihren sprachlichen Äußerungen, mit den Erinnerungen, Einschätzungen und Erzählungen Anderer und mit kulturellen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und Erwartungshaltungen stehen.⁴ Insbesondere mit Hilfe des autobiographischen Gedächtnisses konstruieren Personen ihre (zeitlich und thematisch kohärente) Lebensgeschichte. Viele Gedächtnisinhalte formieren sich dabei erst durch einen sozial-interaktiven Prozess, der gleichzeitig zu systematischen Verzerrungen führen kann im Sinne einer selektiven Verstärkung oder auch Verfälschung von Erinnerungen (gemäß **These 4**).

3.4.6. *Embodiment*

Sutton stellt seine Konzeption des „external memory“ in den Kontext situierter Kognition („situated cognition“), die die Ansätze der „extended“, „embedded“, „embodied“ und „enacted cognition“ umfasst, kurz auch „4E cognition“ genannt.⁵ Diese Begriffe sollen im Folgenden näher erläutert werden, da sie z.B. auch im Rahmen von Taylors Überlegungen eine Rolle spielen.

Die Idee der Verkörperlichung von Kognition (im Sinne der „embodied cognition“) geht u.a. auf Arbeiten von Lew S. Vygotsky und Merleau-Ponty zurück, die postulierten, dass für

¹ Vgl. Tollefsen (2006) 148

² McLean (2005) 683

³ MacIntyre (1981) 218

⁴ Vgl. Jungert (2013) 157

⁵ Vgl. Menary (2010) 459

kognitive Prozesse nicht nur das Gehirn, sondern der ganze (menschliche) Körper relevant ist. Die Verkörperlichungsthese ist aber nur in einer starken Lesart interessant und gehaltvoll, der zufolge der Körper nicht nur eine wesentliche Bedingung, sondern einen konstitutiven Teil kognitiver Prozesse darstellt.¹ Die schwache Lesart der Verkörperlichungsthese ist demgegenüber trivial; sie behauptet lediglich, dass die kognitiven Leistungen eines Systems von dessen spezifischen Charakteristika abhängig sind, etwa in dem Sinn: „Wären wir alle Fledermäuse, dann sähe unser geistiges Leben anders aus.“²

Den unter dem Stichwort der Einbettung („embedded cognition“) zusammengefassten Ansätzen geht es darüber hinaus um die Umweltabhängigkeit kognitiver Prozesse.³ Andy Clark hat in diesem Zusammenhang den Begriff des „scaffolding“ geprägt:⁴ Die Umwelt kann kognitiven Systemen in einem metaphorischen Sinn als Gerüst („scaffold“) dienen und so den internen Informationsverarbeitungsaufwand minimieren. Sven Walter nennt als Beispiel das Brettspiel „Scrabble“, bei dem es, z.B. durch Umgruppierung der Buchstabenfolge „K C M C H U S“ zu den für das Deutsche typischen Clustern „C K“, „S C H“ und „M U“, deutlich schneller gelingt, die Wörter „Schmuck“ und „Mucks“ zu bilden, als bei der ursprünglichen Anordnung der Buchstaben.⁵ David Kirsh und Paul Maglio bezeichnen derartige Strategien, die den inneren Repräsentationsaufwand verringern, als epistemische Handlungen („epistemic actions“).⁶

Eine Einbettung der Kognition hat in den meisten Fällen deren Verkörperlichung zur Voraussetzung, denn durch welche Handlungen ein Akteur „seine Umwelt strukturieren und welche Aspekte er als *scaffold* nutzen kann, hängt maßgeblich davon ab, über welche Art von Körper und welche körperlichen Fähigkeiten er verfügt.“⁷ In letzter Konsequenz macht die Fähigkeit zum „scaffolding“ interne Repräsentationen verzichtbar. Daraus folgt, dass die Funktion der Wahrnehmung nicht darin bestehen kann, Personen mit internen Repräsentationen zu versorgen. Vielmehr gilt – gemäß dem Slogan „perception is for action“: „Wahrnehmung dient nicht der Bereitstellung handlungsunabhängiger Repräsentationen, sondern ist auf konkrete Handlungen ausgerichtet.“⁸ Für den Philosophen und Kognitionswissenschaftler Alva Noë geht dies noch nicht weit genug. Aus seiner Sicht *ist* Wahrnehmen Handeln, also etwas, das eine verkörperlichte Person im Rahmen ihrer aktiven Exploration der Umwelt tut:

¹ Vgl. Walter (2014) 62 f.

² Vgl. ebd 61

³ Vgl. ebd. 67

⁴ Z.B. Clark (1997) 63

⁵ Vgl. Walter (2014) 71

⁶ Vgl. Kirsh/Maglio (1994) 513

⁷ Walter (2014) 73

⁸ Ebd. 76

„[P]erceiving is a way of acting. Perception is not something that happens to us, or in us. It is something we do.“¹ Wahrnehmen ist für Noë somit kein theoretisches Wissen-dass, sondern ein praktisches Wissen-wie. Am Spezialfall der sozialen Interaktion bzw. der sozialen Wahrnehmung verdeutlicht Tobias Schlicht seine Auffassung von Kognition „als *verkörperte und situierte Aktivität eines Lebewesens*.“² Das für die soziale Kognition „*fundamentale* und ontogenetisch *primäre* Wissen“ sei nicht ein propositionales Wissen, dass dies oder jenes der Fall ist, „sondern ein davon verschiedenes prozedurales Wissen, ein *Können* oder Wissen-wie.“³ Dieses Wissen-wie „ist an die Ausführung relevanter motorischer Handlungen gebunden und geht jeglichem theoretischen Wissen sowohl systematisch als auch ontogenetisch voraus.“³

Im Unterschied zur „embedded cognition“ postuliert die These der „extended cognition“, dass kognitive Prozesse zum Teil „durch Prozesse in der Umwelt jenseits der körperlichen Grenzen eines Organismus realisiert sind.“⁴ Aus dieser Sicht sind Aspekte der natürlichen, sozialen und kulturellen Umwelt teilweise konstitutiv für das kognitive System einer Person.⁵ Die These von der „extended cognition“ ist also eine Konstitutionsthese, der zufolge die Umwelt nicht nur ein Reservoir an Hilfsmitteln ist, das zu einer Verminderung des inneren Repräsentationsaufwands führen soll. Diese These postuliert vielmehr, dass die externen Konstituenten kognitiver Prozesse im Wesentlichen Artefakte sind: „moderne Technologien wie Taschenrechner, Handys und Computer sowie klassische Hilfsmittel wie Bleistift und Papier, Scrabblesteine oder Abakusse.“⁶ In seinem Vorwort zu Andy Clarks Buch „Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension“ (2008) schreibt David Chalmers: „[T]he relevant parts of the world have become parts of my mind. My iPhone is not my tool, or at least it is not wholly my tool. Parts of it have become parts of me.“⁷ Ein weiteres Beispiel für die These der „extended cognition“ ist ein Notebook, dessen Speicher die Gedächtnisfunktionen eines Patienten mit Demenz vom Alzheimerstyp zum Teil ersetzen kann.⁸

Als weitere Spielart situierter Kognition bleibt als Letztes noch die These der „enacted cognition“ vorzustellen, die auf das Buch „The Embodied Mind“ von Francisco J. Varela, Evan Thompson und Eleanor Rosch aus dem Jahr 1991 zurückgeht. Die Autoren halten zu Beginn ihres Vorworts fest, dass sie stark von Merleau-Ponty inspiriert wurden und in ihrem Buch sein

¹ Noë (2004) 1

² Schlicht (2013) 57

³ Schlicht (2014) 25

⁴ Walter (2014) 80

⁵ Wilson/Foglia (2011); Zugriff am 22.07.2014

⁶ Walter (2014) 84

⁷ Clark (2008) x

⁸ Clark/Chalmers (1998/2010) 33 ff.

Forschungsprogramm fortsetzen möchten.¹ Für Varela, Thompson und Rosch ist Merleau-Pontys Einsicht von zentraler Bedeutung, dass der menschliche Körper sowohl Objekt der Betrachtung als auch gleichzeitig betrachtendes Subjekt sein kann: „[T]he body as a lived, experiential structure and the body as the context or milieu of cognitive mechanisms.”²

Der Enaktivismus vertritt eine Spielart der Autopoiesistheorie,³ der zufolge die Umwelt „nicht passiv von uns erkannt wird, sondern als Umwelt überhaupt erst durch unsere strukturelle Kopplung mit unserer Umgebung entsteht.“⁴ Durch derartige organisations-erhaltende Interaktionen mit der Umgebung erschafft ein Organismus erst die Umwelt bzw. das Milieu, in dem er überleben kann. Autopoietische Systeme vermeiden so ihren Zerfall bzw. Tod.⁵ So schreiben Varela, Thompson und Rosch: „[...] our perceived world, which we usually take for granted, is constituted through complex and delicate patterns of sensorimotor activity.”⁶ Sie verstehen Kognition dementsprechend statt als interne Informationsverarbeitung konsequent antirepräsentationalistisch als Eigenschaft lebendiger Organismen, durch deren Interaktion mit ihrer Umgebung „Sinnhaftigkeit, und damit eine Umwelt im eigentlichen Sinne, überhaupt erst hervorgebracht („enacted“) wird.“⁷

Insbesondere zum Enaktivismus merkt Walter kritisch an, dass der empirische Nachweis, intelligentes Verhalten ohne jede Art von Computation und Repräsentation zuwege zu bringen – trotz beachtlicher Fortschritte – noch aussteht.⁸

¹ Vgl. Varela/Thompson/Rosch (1991) xv

² Ebd. xvi

³ Vgl. Walter (2014) 98

⁴ Ebd. 100 f.

⁵ Vgl. ebd. 100

⁶ Varela/Thompson/Rosch (1991) 164

⁷ Walter (2014) 99

⁸ Vgl. ebd. 117

4. Taylors hermeneutischer Ansatz

Taylor lehnt alle introspektionistischen und naturalistischen Ansätze personaler Identität ab. Nach seiner (insbesondere durch Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer und Merleau-Ponty beeinflussten) hermeneutischen Grundüberzeugung sind Personen „selbstinterpretierende Tiere“, deren Selbstverständnis das Produkt eines unabschließbaren interpretativen Prozesses ist. Für diesen Prozess ist die Sprache von zentraler Bedeutung, die Taylor – in Anlehnung an Wittgenstein (und Hegel) – als ein soziales Unterfangen begreift. Eng mit dem öffentlichen („nichtprivaten“) Charakter von Sprache verknüpft ist Taylors Konzept des „dialogical self“, demzufolge eine Person ihre Identität nur durch Interaktion mit (signifikanten) Anderen gewinnen kann. Hier zeigt sich eine teilweise frappierende inhaltliche Nähe zu den Arbeiten George Herbert Meads, Michail M. Bachtins und Vygotskys, auf die Taylor teilweise explizit Bezug nimmt. Bachtins (dialogischer) Ansatz kulminiert in der Aussage: „Das Wort ‚Ich‘ hat für sich („privatim“) keine Bedeutung und keinen Referenten.“ Die Rede vom „Ich“ setzt aber nicht nur die Interaktion mit Anderen voraus, sondern auch die Partizipation an sozialen Institutionen, deren wichtigste – in Anlehnung an Hegels Rechtsphilosophie – die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und der Staat sind. Taylors kommunitaristischer Ansatz nimmt diese Einsicht Hegels auf, was ihn zu einer Kritik an dem für den Liberalismus zentralen Begriff der negativen Freiheit führt.

Personen definieren sich aber nicht nur über ihre Narrationen und die Partizipation an gesellschaftlichen Prozessen, sondern auch über ihre Orientierung an moralischen Werten. Taylor spricht lieber von „moralischen Quellen“, da sie uns aus seiner Sicht nicht nur anleiten, sondern auch die Kraft verleihen und so in die Lage versetzen, das Gute zu tun. Aufgrund sogenannter starker Wertungen erklären wir bestimmte (konstitutive) Güter als für uns maßgebend und beantworten damit gleichzeitig die Grundfragen von Taylors philosophischer Anthropologie: „Wer bin ich?“ bzw. „Wer möchte ich sein?“ Die Antworten auf diese Fragen lassen sich im Wesentlichen drei Traditionslinien zuordnen:

- (ε1) Dem Theismus,
- (ε2) der Aufklärung mit ihren Konzepten der desengagierten Freiheit und Autonomie und
- (ε3) der Gegenaufklärung bzw. Romantik, für die das Ideal der Authentizität bzw. des Expressivismus im Vordergrund steht.

Taylors Sympathien gelten dabei eindeutig dem Theismus bzw. dem Versuch, eine Form christlicher Philosophie wiederzubeleben.

Nach dieser gerafften Übersicht soll mit Taylors Ausführungen zur philosophischen Anthropologie begonnen werden.

4.1. Philosophische Anthropologie

Für Taylor steht die Frage nach der Identität von Personen im Vordergrund seines Philosophierens. Unter (qualitativer) personaler Identität versteht er dabei „jenes praktische Selbstbild oder Selbstkonzept, aus dem ein Individuum in der Welt Sinn schöpft und Orientierung gewinnt sowie die Fähigkeit zum intentionalen Handeln bezieht.“¹ Taylors Philosophie kreist dabei um die anthropologische Grundfrage: „What it is like to be a human being?“² Dieses anthropologische Leitmotiv wird von Taylor in einem zweiten Schritt noch einmal modifiziert, um konkret nach den Bedingungen des Menschseins und den Kriterien qualitativer personaler Identität unter den Bedingungen der Moderne zu fragen: „What is it like to be a *modern* human being?“³ Beide Zitate weisen auf die grundlegende Bedeutung der philosophischen Anthropologie in Taylors Philosophie hin. Insofern kann er sich auch als „monomaniac“ bezeichnen, dessen lebenslange Bemühungen alle einer einzigen großen Aufgabe gewidmet seien, nämlich dem Entwurf einer philosophischen Anthropologie.⁴

Taylor ist der festen Überzeugung, dass wir als denkende, handelnde und entscheidende Subjekte auf der Ebene unserer alltäglichen Erfahrung gar nicht umhin können, bestimmte Annahmen darüber zu machen, was es heißt, ein Mensch zu sein. Philosophische Anthropologie gibt Antworten auf die Frage: „Wer bin ich?“ und ermöglicht so Orientierung in der Welt, so dass wir unsere Handlungsziele adäquat formulieren können.

Taylors „manische“ Beschäftigung mit philosophischer Anthropologie geschieht vor dem Hintergrund des Scheiterns der großen Entwürfe von Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen. Für lange Zeit waren Fragen verpönt, welche Eigenschaften dem Menschen essentiell, d.h. seiner „unwandelbaren“ Natur zuzuschreiben seien (und damit dem Gegenstand der Anthropologie zugehören) und welche menschlichen Züge kontingent, d.h. geschichtlich bedingt seien (und damit in den Bereich der Geschichtsphilosophie fallen).⁵ So stellt etwa Theodor W. Adorno fest: „Was der Mensch sei, lässt sich nicht angeben [...]. Je konkreter

¹ Rosa (1998) 69

² Dunn (1990) 181

³ Rosa (1998) 72

⁴ Vgl. Taylor (1985 d) 1

⁵ Vgl. Rosa (1998) 57

Anthropologie auftritt, desto trügerischer wird sie [...].“¹ Andererseits zelebriert Michel Foucault in seinem Buch „Die Ordnung der Dinge“ die Destruktion des anthropologischen Zeitalters und verkündet das baldige Verschwinden des Menschen.² Derartige Statements treffen sicherlich den Zeitgeist, bedeuten in letzter Konsequenz aber gleichzeitig auch jeglichen Verzicht auf soziale Kritik bzw. eine kritische Gesellschaftstheorie, die einer anthropologischen Fundierung und Normierung bedarf, um gesellschaftliche Fehlentwicklungen überhaupt als „pathologisch“ beschreiben zu können. Genauso wie Taylor sind viele Politik- und Sozialwissenschaftler mittlerweile der Meinung, dass Versuche, bestehende Gesellschaften gerechter zu machen, ohne anthropologische Vorannahmen nicht denkbar sind:

„Only readers persuaded in advance of the truth or desirability of their particular assumptions about human nature, about what is good or bad for human beings, and about the causal structure of human interaction will be impressed by their claims that their theories, if implemented, would generate just societies [...].“³

An anderer Stelle schreibt Ian Shapiro:

„Yet [...] every first-order project in political theory rests on assumptions about human nature and social reality and [...] denying this fact, or silently acting either as if it was not true or as if such assumptions were uncontroversial, is fraught with no fewer pitfalls or dangers.“⁴

Für Axel Honneth und Hans Joas ist es dann auch selbstverständlich, dass die Beschäftigung mit Anthropologie im Rahmen der Sozial- und Kulturwissenschaften keiner umständlichen Begründungen bedarf.⁵

Nach Honneth⁶ stehen einer modernen Sozialphilosophie drei alternative Argumentationsstrategien offen, und zwar im Sinne

(ζ1) einer prozeduralen (Diskurs-)Ethik, die ohne substantielle ethische Urteile auszukommen versucht,

¹ Adorno (1966/1973) 130

² Vgl. Rosa (1998) 57 f.

³ Shapiro (1990) 222

⁴ Ebd. 297

⁵ Vgl. dazu den programmatischen Titel ihres Buchs „Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften“; Honneth/Joas (1980)

⁶ Vgl. Honneth (1994) 58 ff.

- (ζ2) einer rein formalen Anthropologie, aus der sich Bedingungen für das Gelingen menschlichen Lebens ableiten lassen und
- (ζ3) einer „hermeneutischen Rückbesinnung“ auf die für das moderne Selbstverständnis prägenden Werte, die Hartmut Rosa auch als „starke Sozialphilosophie“ bezeichnet.¹

Taylor versucht, die Alternativen zwei und drei miteinander zu verknüpfen, also eine formale Anthropologie mit einer begründeten Rechtfertigung des zugrunde liegenden Wertehorizonts zu verbinden.² In Anlehnung an Immanuel Kant scheint eine hermeneutische Rückbesinnung auf die konstitutiven Werte einer Kultur ohne Abstützung durch eine formale Anthropologie blind zu sein, während eine formale Anthropologie, welche den Trägern einer Kultur keine substantiellen ethischen Rückschlüsse über die Einrichtung ihres Gemeinwesens und die Gestaltung ihres Lebens erlaube, also sozialkritisches und emanzipatorisches Potential enthalte, leer bleibt.³

In seinen Analysen zur personalen Identität folgt Taylor explizit nicht der objektivierend naturwissenschaftlichen Methode, sondern einem insbesondere an Merleau-Ponty und Heidegger orientierten phänomenologisch-existenzphilosophischen Ansatz, der versucht, „die menschliche Lebensform von innen her“ zu erkunden. (SoS, S. 346) Taylor fühlt sich dabei einem „Prinzip der besten Erklärung“ („best account principle“) verpflichtet, das ohne anthropozentrische Begriffe nicht auskommt, also Begriffe, die sich auf die Bedeutungen beziehen, die die Dinge für uns haben. (SoS, S. 72) Die Bedeutung menschlicher Handlungen kann nur verstanden werden vor dem Hintergrund des Verständnisses, das Personen von ihrer Situation, d.h. von ihrem „In-der-Welt-Sein“ (Heidegger) haben. Personen sind dadurch gekennzeichnet, dass die Dinge der Welt sie „etwas angehen“. Taylor nimmt wiederholt Bezug auf Heideggers prägnante Definition, der zufolge das Dasein ein Seiendes ist, „das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, dass es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht.“⁴ Nach Taylor zeigt sich das „In-der-Welt-Sein“ darin, dass menschliches Handeln und Denken grundsätzlich an einen Leib gebunden („embodied“) ist und dass Personen insofern essentiell verstanden werden müssen als

¹ Rosa (1998) 27

² Vgl. ebd. 27 f.

³ Vgl. ebd. 28

⁴ Heidegger (1927/2006) 12

„embodied agents“: „To say we are essentially embodied agents is to say that it is essential to our experience and thought that they be those of embodied beings.“¹

4.2. *Anthropologischer Realismus oder Relativismus?*

Nach Taylor handelt es sich bei der Frage nach der qualitativen Identität einer Person („Wer bin ich und wer will ich sein?“) um ein typisches Problem der Moderne. Im Unterschied dazu lässt sich das Konzept der numerischen Identität und die damit einhergehenden Fragen der Identifizierung und Re-identifizierung von Personen vermutlich bis in prähistorische Zeiten zurückverfolgen. Man kann ziemlich sicher sein, dass das Gefühl der Menschen für „ich“ und „du“ zu allen Zeiten und an allen Orten sehr ähnlich war. (vgl. SoS, S. 112 f.)

Ein Kennzeichen moderner Theorien personaler Identität ist nun aber auch, dass sie einem stetigen Wandel unterworfen sind, sowohl im zeitlichen Verlauf, als auch im interkulturellen Vergleich. Es gibt grundsätzlich verschiedene Möglichkeiten und auch unterschiedliche Auffassungen davon, was es bedeutet, im qualitativen Sinn eine Person zu sein.² Nach Taylor ist unser Selbstverständnis als Personen dabei besonders von unseren Interpretationen abhängig („profoundly interpretation-dependent“).

Taylors historisch-relativistische Sicht personaler Identität („historicist dimensions of selfhood“) muss nach Ruth Abbey aber um eine ahistorisch-realistische Perspektive („ontological dimensions of selfhood“) ergänzt werden,³ in der die anthropologischen Grundkonstanten personaler Identität sichtbar werden, denn eine rein historisch-relativistische Sichtweise birgt nach Taylor die Gefahr, „unvermeidlich in eine subjektivistische [...] und/oder projektionistische [...] Position“⁴ zu verfallen, die als neo-nietzscheanisch bezeichnet werden kann und in einer ihrer besonders einflussreichen Varianten von Foucault vertreten wurde. (vgl. SoS, S. 99) Das Festhalten an der „ontologischen Dimension“ personaler Identität hat Taylor von verschiedenen Seiten den Vorwurf des Essentialismus eingehandelt.⁵

4.2.1. *Gergens Relativismus*

Exemplarisch verdeutlichen lässt sich Taylors Ablehnung des Relativismus an einer Kontroverse mit Kenneth Gergen, der eine postmoderne Variante des so genannten sozialen

¹ Taylor (1978) 22

² Taylor (1985 e) 276

³ Vgl. Abbey (2000) 58 ff. und 72 ff.

⁴ Rosa (1998) 234 f.

⁵ Z.B. Flanagan (1996) 154

Konstruktivismus vertritt, der zufolge jede Interpretation vorläufig ist und jederzeit revidiert werden kann.¹ Nach Gergen macht es keinen Sinn, nach ein für alle Mal feststehenden Beschreibungen von Personen oder auch der Gesellschaft insgesamt zu suchen, da alles soziale Leben einem kontinuierlichen Wechsel unterliegt.² Für Gergen sind Personen und ihre Handlungen mit Texten vergleichbar, für die es auch niemals eine letztgültige Interpretation geben kann.

In seiner Diskussion mit Taylor illustriert Gergen dies anhand einer fiktiven sozialen Situation, in der zwei Personen (Ross und Laura) bei einer Party zusammentreffen und Ross Laura kurz über das Haar streicht. Für Gergen ergibt sich daraus die (nicht abschließend beantwortbare) Frage: „Was genau habe ich beobachtet?“³ Gergen fasst seine Position in folgenden Thesen zusammen:

(η1) Die Interpretation einer Handlung ist prinzipiell unabschließbar und kann jederzeit revidiert werden. Jede Interpretation sollte nicht nur alle Ereignisse in Ross' und Lauras Leben berücksichtigen, sondern auch Informationen durch Dritte, die u.U. den Kontext von Ross' Handlung völlig verändern können. Daher gilt: „[O]ur manner of interpreting the present action is continuously modified. Theoretically, this process is without limit.“⁴ Unsere Interpretationen „hängen quasi in der Luft“⁵ und können auch durch Fakten niemals endgültig fundiert werden. Dies leitet zu Gergens zweiter These über.

(η2) „The anchor point for any given interpretation is not fundamentally empirical, but relies on a network of interdependent and continuously modifiable interpretations.“⁶ Die Handlung von Ross „does not furnish any empirical touchstone for proper interpretation.“⁷ Daraus folgt für Gergen:

(η3) „Any given action may be subject to multiple interpretations, no one of which is objectively superior.“⁸ Eine Priorisierung einer Interpretation wäre nur dann

¹ Gergen (1988 b) 59. Vgl. hinsichtlich der Charakterisierung von Gergens Ansatz als postmodern und relativistisch z.B. die tabellarische Übersicht bei von Tiling (2004) 30; Zugriff am 02.08.11 und Burr (2003) 93

² Vgl. Gergen (1973) 309 f.

³ Vgl. Gergen (1988 a) 31

⁴ Ebd. 33

⁵ „But it seems to me that our entire philosophical discourse hangs in the air once we turn to take this step [of radical relativism; Ergänzung: M.R.]“; Taylor (1988) 56

⁶ Gergen (1988 a) 34

⁷ Ebd. 34

⁸ Ebd. 35

möglich, wenn diese ein Fundament in der Empirie hätte (in der Tradition des cartesianisch/empiristischen Fundamentalismus).

4.2.2. *Taylor's Kritik an Gergens Relativismus*

Unter Bezugnahme auf die von Gergen geschilderte soziale Interaktion von Ross und Laura stellt auch Taylor die Frage: „Was genau hat Ross getan?“ Gibt es hierauf überhaupt eine wahre Antwort oder muss die Vorstellung von der einzig wahren Interpretation aufgegeben werden?¹ Wenn sich keine Interpretation als wahr auszeichnen lässt, bedeutet das dann, dass Ross' Geste (und vielleicht alles menschliche Verhalten) beliebig interpretiert werden kann im Sinne von Gergens Relativismus?

Taylor gibt auf diesen Fragenkomplex eine zweistufige Antwort („Where he [Gergen; Ergänzung: M.R.] sees a single issue, I see two.“²):

- (01) Mit Gadamer vertritt Taylor die Auffassung, dass Ross' Geste auf unterschiedliche Weise interpretiert werden kann. („Reading Gadamer may cure us of the fixed idea that there can only be one valid answer to this question.“³) Diese Vielzahl möglicher Interpretationen lässt sich auch nicht durch einen Rekurs auf die privaten inneren Zustände von Ross und seine vermeintliche Erste-Person-Autorität disambiguieren, da dieser Ausweg nach Wittgensteins und Sellars Kritik an den Möglichkeiten unmittelbaren privaten Wissens versperrt ist.⁴
- (02) Als Lösungsansatz schlägt Taylor dementsprechend in einem zweiten Schritt einen Mittelweg zwischen den Extremen eines radikalen Interpretationismus (à la Gadamer) und einem sich an den inneren Zuständen einer Person orientierenden (cartesianischen) Fundamentalismus vor: Ross muss seine Geste als authentisch erleben. Ausschlaggebend ist dabei seine Selbstinterpretation, durch die Ross die präreflexive Handlungsebene verlässt und darüber nachdenkt, wie seine Geste mit seinem Selbstbild in Übereinstimmung zu bringen ist. Ross kann seine Geste nur dann als authentisch erleben, wenn sie zu seinem Selbstbild passt, d.h. wenn seine

¹ Vgl. Taylor (1988) 53 f.

² Ebd. 57

³ Ebd. 53

⁴ Vgl. ebd. 57

Handlung und sein Selbstbild kongruent sind.¹ Durch Verweis auf die Selbstinterpretation und Authentizität von Personen lässt sich nach Taylor Gergens Relativismus wirksam widerlegen.

4.3. Die ontologische Dimension personaler Identität

Nach Abbey unterscheidet Taylor eine historische (relativistische bzw. anti-realistische) und eine ontologische (realistische) Dimension personaler Identität. Zur ontologischen Dimension zählen laut Abbey (1.) die zentrale Bedeutung von Interpretation und Selbstinterpretation, (2.) das Faktum der menschlichen Sprache („the fact that humans are animals with language“) und (3.) die dialogische Grundstruktur von Personen („the dialogical nature of selfhood“),² während zur historischen Dimension personaler Identität insbesondere ein radikales Desengagement gehört.³ Taylor nennt im Vorwort zu „Sources of the Self“ drei weitere Aspekte der historischen Dimension:

„I focus on three major facets of this identity: first, modern inwardness, the sense of ourselves as beings with inner depths, and the connected notion that we are ‚selves‘; second, the affirmation of ordinary life which develops from the early modern period; third, the expressivist notion of nature as an inner moral source.“ (SoS, S. x)

Im vorliegenden Kapitel soll die ontologische Dimension personaler Identität untersucht werden und in Kapitel 4.4. dann die historische Dimension personaler Identität.

4.3.1. Interpretation

Für Taylor sind Menschen wesentlich „selbstinterpretierende Tiere“, wobei er zwischen einer interpretierenden und einer reflexiven, d.h. selbstinterpretierenden Ebene unterscheidet. Bereits in „Interpretation and the Sciences of Man“, einer frühen Arbeit aus dem Jahr 1971, erläutert Taylor seine Auffassung von Interpretation. Er spricht von einer nicht zu vermeidenden hermeneutischen Komponente,⁴ eine Idee, die auf Wilhelm Dilthey zurückzuführen ist. Interpretation hat die Aufgabe

¹ Vgl. Rosa (1998) 197

² Vgl. Abbey (2000) 56

³ Ebd. 79

⁴ Taylor (1971) 15

„to make clear, to make sense of, an object of study. This object must, therefore, be a text, or a text-analogue, which in some way is confused, incomplete, cloudy, seemingly contradictory – in one way or another, unclear. The interpretation aims to bring to light an underlying coherence or sense.”¹

Nach Taylor muss jede Interpretation folgende Bedingungen erfüllen: Sie muss (1.) einen Gegenstand (Objekt) haben, sie muss (2.) strikt zwischen Bedeutung („meaning“) und Ausdruck der Bedeutung („expression“) trennen und sich (3.) auf eine Person beziehen, für die die Interpretation Bedeutung hat. Um dies zu illustrieren, soll noch einmal die von Gergen geschilderte Situation aus dem Kapitel 4.2.1. herangezogen werden. Im Einzelnen:

- (11) Das Objekt der Interpretation ist in diesem Fall Ross' Berühren von Lauras Haar. Prinzipiell gilt, dass jede Interpretation sich auf eine konkrete Situation, Geste oder Handlung beziehen muss, d.h. „meaning is of something“².
- (12) Bedeutung und Ausdruck der Bedeutung müssen aus Taylors Sicht unterschieden werden, denn die Bedeutung, die Ross seiner Geste verleiht, könnte er auch auf andere Weise ausdrücken. Grundsätzlich lässt sich jede Bedeutung auf multiple Weise realisieren. („[A] situation with the same meaning may be realized in different physical conditions.“³) Eine Bedeutung ohne physische Manifestation ist für Taylor nicht vorstellbar. Alle Bedeutungen sind notwendigerweise an einen Bedeutungsträger gekoppelt. („[T]here can be no meaning without a substrate.“⁴)
- (13) Person: Die Termini „Bedeutung“ und „Ausdruck der Bedeutung“ verweisen auf eine Person, für die sie Bedeutung haben: „[W]e are trying to make explicit the meaning expressed, and this means expressed by or for a subject or subjects. The notion of expression refers us to that of a subject.“⁵

¹ Ebd. 15

² Ebd. 22

³ Ebd. 22

⁴ Ebd. 22

⁵ Ebd. 16

4.3.2. *Selbstinterpretation*

Aus Taylors Sicht sind Personen wesentlich durch ein spezifisches Selbstverständnis gekennzeichnet, das Resultat ihrer Interpretationen (von sich selbst) ist. Dass es sich hierbei um eine essentielle („ontologische“) Eigenschaft von Personen handelt, die sie nicht verlieren können, ohne ihr Personsein zu verlieren, wird von Taylor wiederholt betont. Aus seiner Sicht geht die Frage nach dem Personsein einer konkreten Person völlig am Ziel vorbei, solange sie nicht deren Selbstinterpretationen berücksichtigt. (vgl. SoS, S. 34) In seinem Aufsatz „Cognitive Psychology“ führt er in analoger Weise aus:

„[H]uman beings are self-interpreting animals. This means among other things that there is no adequate description of how it is with a human being in respect of his existence as a person which does not incorporate his self-understanding, that is, the descriptions which he or she is inclined to give of his emotions, aspirations, desires, aversions, admirations, etc. What we are at any moment is, one might say, partly constituted by our self-understanding.“¹

Taylor unterscheidet zwei Interpretationsebenen bei der Beantwortung der existentiell drängenden Frage „Wer bin ich?“.²

(κ1) Eine präreflexive Ebene, die das Ergebnis „sedimentierter“ historischer und gesellschaftlicher Interpretationsprozesse ist. Menschen werden in eine bereits interpretierte Welt hineingeboren und sind auf diese Weise immer schon situiert (Heidegger spricht in diesem Kontext von „Geworfenheit.“³)

(κ2) Eine reflexive Ebene, die eine Re-Interpretation und „Bewusstmachung“ der ersten Ebene darstellt.⁴

Sowohl die präreflexive als auch die reflexive Ebene sind konstitutiv für mein Selbstverständnis. Nach Taylor wird meine personale Identität z.B. entscheidend dadurch geprägt, in welche Gesellschafts(form) ich hineingeboren werde (präreflexive Ebene), denn die „vorgefundene“ Welt ist immer schon interpretiert und stellt die Deutungsmuster für mein Selbstbild bereit. Fange ich dann an, meine existentielle Situation zu re-interpretieren, verlieren

¹ Taylor (1983) 189

² Taylor (1977 a) 62 f.

³ Z.B. Heidegger (1927/2006) 135

⁴ Vgl. Rosa (1998) 88

die vorgefundenen Deutungen ihre Selbstverständlichkeit. Es besteht also eine enge Interdependenz von präreflexiver und reflexiver Deutungsebene, denn jede Re-Interpretation führt (1.) zu einer Veränderung meines Selbstbildes auf der reflexiven Ebene und (2.) zu einer veränderten Sicht der präreflexiven Ebene.¹ Rosa spricht (mit Anthony Giddens und Jürgen Habermas) in diesem Zusammenhang auch von „Doppelhermeneutik“, womit er auf die enge Verknüpfung von (interpretativem) Selbst- und Weltbild hinweist.² Zur Illustration schildert Taylor einen an einem permanenten, „dumpfen“ (präreflexiven) Minderwertigkeitsgefühl leidenden Schwarzen in einer von einer weißen, vorurteilsbeladenen Mehrheit beherrschten Gesellschaft. Eine Re-Interpretation dieser Situation kann u.U. zu der Einsicht führen, dass es keinen „objektiven“ Grund für das Vorhandensein von Minderwertigkeitsgefühlen gibt und dass diese durch eine ungerechte soziale Praxis hervorgerufen wurden.³ Taylor fährt dann fort:

„Thus consider someone who has been ashamed of his background. [...] He feels unease, lack of confidence, a vague sense of unworthiness. Then he is brought to reflect on this. He comes to feel that being ashamed for what you are, apologizing for your existence, is senseless. That on the contrary, there is something demeaning precisely about feeling such shame, something degrading, merely supine, craven. So he goes through a revolution like that expressed in the phrase ‚black is beautiful‘.“⁴

Die von Taylor geschilderte Person begibt sich also in einen hermeneutischen Zirkel zwischen Situation, Empfindung, Deutung und Sprache. Sie deutet und bewertet ihre Gefühle neu, wodurch sich diese Gefühle zu ändern beginnen und z.B. in Trotz umschlagen.⁵ Mit der Akzeptanz dieser Re-Interpretation ändern sich also auch die begleitenden Gefühle. Für Taylor ist der Prozess der Selbstinterpretation und Artikulation niemals abzuschließen („The attempt to articulate further is potentially a life-time process“,⁶) und zwar

- (λ1) aufgrund der bereits zuvor erwähnten Interdependenz von reflexiver und präreflexiver Ebene und
- (λ2) aufgrund der „Überzeugung, dass wir die Grundlagen unseres Denksystems oder Weltbildes nicht alle zugleich infrage stellen oder auch nur explizit machen

¹ Vgl. Abbey (2000) 59

² Vgl. Rosa (1998) 87

³ Vgl. ebd. 89

⁴ Taylor (1977 a) 69

⁵ Vgl. Rosa (1998) 89 f.

⁶ Taylor (1977 a) 65

können“,¹ ein Gedanke, der im Wesentlichen auf Wittgenstein (und Heidegger) zurückgeht. So findet sich in Wittgensteins „Über Gewissheit“ das bereits erwähnte Zitat, demzufolge die *Fragen*, die wir stellen, und unsre *Zweifel* darauf beruhen, „dass gewisse Sätze vom Zweifel ausgenommen sind, gleichsam die Angeln, in welchen jene sich bewegen.“ (ÜG, S. 186; § 341) An anderer Stelle führt Wittgenstein aus: „Ja, wenn wir überhaupt prüfen, setzen wir damit schon etwas voraus, was nicht geprüft wird“ (ÜG, S. 153; § 163) und „Mein *Leben* besteht darin, dass ich mich mit manchem zufrieden gebe.“ (ÜG, S. 187; § 344)

Taylor spricht in diesem Zusammenhang von „unarticulated“ bzw. „tacit background“:²

„All knowing, and indeed all activity, takes place against, and draws on, a tacit background of assumptions, practices and abilities. The significance of any element – sign, word, deed, gesture, symbol or object – relies not just on its meaning but also on the background milieu against which it shows up.“³

4.3.3. *Sprache*

Eng verknüpft mit Taylors hermeneutischen Überlegungen in den beiden vorhergehenden Kapiteln ist sein sprachphilosophischer Ansatz, demzufolge Menschen sich „immer schon in einen Bedeutungsraum gestellt finden“,⁴ der sprachlich und kulturell präformiert ist. Für Taylor, „der seinen identitätstheoretischen Ansatz selbst als durch und durch *kulturalistisch* [...] begreift“⁵, läuft dies auf eine enge Verschmelzung von Sprache und Kultur hinaus. Dementsprechend schreibt Taylor:

„However, when we think of a human being we do not simply mean a living organism, but a being who can think, feel, decide, be moved, respond, enter into relations with others; and all this implies a language, a related set of ways of experiencing the world, of interpreting his feelings, understanding his relation to others, to the past, the future, the absolute and so on. It is this particular way he situates himself within this cultural world that we call his identity.“⁶

Unsere Erfahrungen werden durch unsere Interpretationen geprägt und diese wiederum durch die in unserer Kultur zur Verfügung stehende Sprache. Sprache ist dabei für Taylor – genauso

¹ Rosa (1998) 92

² Z.B. Taylor (1992 a) 167

³ Abbey (2000) 184

⁴ Rosa (1998) 126

⁵ Ebd. 127

⁶ Taylor (1979 a) 87

wie für Wittgenstein – ein genuin soziales Phänomen. Insofern hängt unsere Identität als Personen von der kulturellen (und sprachlichen) Gemeinschaft ab, in der wir groß werden:

„In that sense, what we are as human beings we are only in a cultural community. [...] The life of a language and culture is one whose locus is larger than that of the individual. It happens in the community. The individual possesses this culture, and hence his identity, by participating in this larger life.“¹

Insofern ist es ausgeschlossen, für sich allein ein Selbst zu sein.

„I am a self only in relation to certain interlocutors: in one way in relation to those conversation partners who were essential to my achieving self-definition; in another in relation to those who are now crucial to my continuing grasp of languages of self-understanding – and, of course, these classes may overlap. A self exists only within what I call ‚webs of interlocution‘.“ (SoS, S. 36)

Taylors Ausführungen orientieren sich an Johann Gottfried Herder, Wilhelm von Humboldt und Johann Georg Hamann, weshalb er seinen sprachphilosophischer Ansatz auch salopp als „triple-H theory“ bezeichnet. Eine Sprache hat aus Taylors Sicht die Aufgabe, Bedeutungen auszudrücken (siehe oben), d.h. (im Sinne der Romantik) expressiv bzw. „expressive-constitutive“² zu sein.

Nach Taylor sind bei einer Sprache drei wesentliche Aspekte zu unterscheiden, die eng miteinander zusammenhängen.

Erstens ermöglicht eine Sprache, dass wir etwas explizit formulieren und damit ins Bewusstsein heben. Zur Illustration wäre hier erneut Taylors Beispiel eines Schwarzen zu nennen, der sein präreflexives Minderwertigkeitsgefühl verbalisiert und auf der reflexiven Ebene dann zu dem Schluss gelangt, dass dieses Gefühl nichts Angeborenes ist, sondern das Ergebnis ungerechter sozialer Verhältnisse. Dementsprechend kann Taylor feststellen: „[I]n language we formulate things. Through language we can bring to explicit awareness what we formerly had only implicit sense of. Through formulating some matter, we bring it to fuller and clearer consciousness.“³ Durch den Prozess der Artikulation gelingt es auf diese Weise, Gegenstände oder Sachverhalte differenzierter zu betrachten und damit „kontrastive Definitionen und Unterscheidungen zu treffen“:⁴ Die Artikulation ihres Minderwertigkeitsgefühls erlaubt es einer Person dann ggf. in einem zweiten Schritt, zwischen

¹ Ebd. 87

² Taylor (1992 b) 101

³ Taylor (1980) 256 f.

⁴ Kreuzer (1999) 169, Anm. 31

verschiedenen Ursachen dieses Gefühls zu unterscheiden und diese auf ihre Adäquatheit hin zu überprüfen.

Eine Sprache hat damit nicht nur die Fähigkeit, Wirklichkeit zu konstituieren, sondern „sie verfügt [...] zugleich über die Mittel, diese Realität zu ändern“:¹ „In being able to express our feelings, we give them a reflective dimension that transforms them.“²

Ein zweiter wesentlicher Aspekt einer Sprache besteht in ihrem intersubjektiven Charakter, der stark mit Taylors Konzeption von Personen als „dialogical selves“ zusammenhängt (siehe unten). Durch eine Sprache werden Dinge „zwischen“ Menschen gestellt und damit in den öffentlichen Raum: „[...] language serves to place some matter out in the open between interlocutors.“³

Der dritte Aspekt einer Sprache liegt in ihrem „existentiell-kontrastiven“ und damit normativen Charakter. Erst eine Sprache versetzt Personen in die Lage, ihr eigenes Handeln im Lichte von moralischen Maßstäben zu beurteilen, zu überprüfen und gegebenenfalls zu revidieren. Ohne eine Sprache ist es nicht möglich, zwischen richtig und falsch zu unterscheiden, da sie in die Lage versetzt, „aus einer Distanz über das moralisch Richtige zu reflektieren.“⁴ Taylor fasst die drei Funktionen einer Sprache folgendermaßen zusammen:

„Thus there are three things that get done in language: making articulations, and hence bringing about explicit awareness; putting things in public space, thereby constituting public space; and making the discriminations which are foundational to human concerns, and hence opening us to these concerns. These are functions for which language seems indispensable.“⁵

Taylors starke Orientierung an Herder, Humboldt und Hamann führt ihn zu einer Kritik an naturalistisch-instrumentalistischen Sprachtheorien, wie sie z.B. Thomas Hobbes, Locke und Étienne Bonnot de Condillac vertraten. Für Taylor beinhaltet seine expressivistische Auffassung von Sprache ein Ideal authentischen Lebens, demzufolge jede Person die Aufgabe hat, in innerer Übereinstimmung mit sich selbst zu leben.⁶ Hauptkritikpunkt an instrumentalistischen Sprachtheorien ist dementsprechend die Annahme eines desengagierten Beobachters, der den beobachteten Objekten distanziert gegenüber steht,⁷ und die ausschließliche Fokussierung auf die designative und repräsentative Funktion von Sprache, der zufolge sprachliche Ausdrücke dadurch Bedeutung haben, dass sie für etwas anderes – z.B.

¹ Ebd. 177 f.

² Taylor (1991 a) 98

³ Taylor (1980) 259

⁴ Kreuzer (1999) 172

⁵ Taylor (1980) 263

⁶ Vgl. Rosa (1998) 196

⁷ Vgl. Taylor (1980) 255

einen Gegenstand – stehen.¹ Zusammenfassend hält Taylor fest, „that there seem to be two crucial features of currently dominant theories of meaning in the Anglo-Saxon world: their stress on representations, and their assumption of the observer’s stance.“²

4.3.4. Dialogizität

Der dialogische Austausch mit Anderen ist nach Taylor konstitutiv für die Identität von Personen. Taylors Konzept des „dialogical self“ gewinnt argumentative Schärfe durch seine Kontrastierung mit den Begriffen des „desengagierten“ („disengaged“; z.B. SoS, S. 106) bzw. „punktförmigen“ Selbst („punctual self“; z.B. SoS, S. 159). Diese desengagierte, streng an die erste Person Singular gebundene Perspektive findet sich nach Taylor erstmalig komplett ausformuliert bei Descartes und ist eng mit dem bereits im vorhergehenden Absatz erwähnten Begriff der Repräsentation assoziiert. Die Realität erkennen heißt nach Descartes (und Locke), eine richtige Vorstellung (Repräsentation) von den Dingen, bzw. ein zutreffendes inneres Bild der äußeren Wirklichkeit zu haben. (vgl. SoS, S. 144) Das bedeutet aber, dass wir keinen unmittelbaren Zugang zur Welt – und dem eigenen Körper – haben, sondern nur einen über unsere Ideen, d.h. Repräsentationen vermittelten. Wir stehen der Welt (und unserem Körper) als außen stehender unbeteiligter Beobachter gegenüber. (vgl. SoS, S. 145) Personen sind nach Descartes „first of all an ‚inner‘ space, a ‚mind,‘ [...] or a mechanism capable of processing representations.“³

In seinem Aufsatz „The Dialogical Self“ erwähnt Taylor das (gemeinsame) Zersägen eines Holzblocks oder auch das Tanzen als paradigmatische Beispiele für eine dialogische Interaktion. Derartige Aktivitäten sind für ihn durch einen „gemeinsamen Rhythmus“ („common rhythm“) gekennzeichnet und können nicht von einer Person alleine ausgeführt werden.⁴ Auch das Sprechen bzw. das Erlernen einer Sprache sind als dialogische Tätigkeiten aufzufassen, durch die ein Raum gemeinschaftlicher Aktivitäten („space of common action“) entsteht.⁵

Dem Individuum bleibt dabei meist verborgen, dass seine Identität notwendigerweise durch dialogische Aktivitäten konstituiert wird. Das Wissen um diese dialogische Konstitution von Personalität ist implizit (bzw. präreflexiv im Sinnes eines „tacit background“) und muss auf der

¹ Vgl. Bertram (2011) 57 ff.

² Taylor (1980) 255

³ Taylor (1991 c) 307

⁴ Vgl. ebd. 310

⁵ Vgl. ebd. 311

reflexiven Interpretationsebene (siehe oben) erst bewusst gemacht werden.¹ Personale Identität kann somit niemals durch Loslösung von allen Bindungen isoliert im Elfenbeinturm entstehen, sondern entwickelt sich durch den Dialog mit (signifikanten) Anderen.² Für Taylor impliziert die dialogische Natur, dass die (psychologischen) Grenzen zwischen Ich und Du verschwimmen: „What the idea of the dialogical self points to in general is a psychological blurring of boundaries between self and other. [...] Our inner life is a series or polyphony (or cacophony) of conversations with other people or beings.”³

4.3.4.1. Mead

In seinem Aufsatz „The Dialogical Self“ setzt sich Taylor auch intensiv mit Mead und dessen Verständnis personaler Identität auseinander. Auch für Mead kann sich personale Identität nur in der dialogischen Interaktion mit anderen Personen entwickeln, so dass gilt: Eine Person „becomes a self insofar as he can take the attitude of another and act towards himself as others act.“⁴ Auch höhere kognitive Leistungen wie z.B. Bewusstseinsprozesse sind für Mead „an emergent of social interaction“⁵ bzw. „an ongoing social process.“⁶ So schreibt Mead z.B. über den Bewusstseinsbegriff:

„[T]he social act is a precondition of [consciousness; Ergänzung: M. R.]. The mechanism of the social act can be traced out without introducing into it the conception of consciousness as a separate element within that act; hence the social act, in its more elementary stages or forms, is possible without, or apart from, some form of consciousness.”⁷

Diese Grundeinstellung führt Mead zur Ablehnung aller Positionen, die Personalität oder auch mentale Prozesse lokalisieren oder substanztheoretisch fundieren wollen.

Mead unterscheidet zwei Seiten personaler Identität, die er „I“ und „me“ nennt,⁸ und nicht als zwei getrennte Ich-Instanzen, sondern als die beiden korrespondierenden Seiten des Ich verstehen will.⁹ Das „I“ ist dabei als eine kreative und impulsive Kraft aufzufassen, mit deren Hilfe Personen eine kritische Distanz zu Konventionen, Sitten und Gebräuchen bekommen

¹ Vgl. Smythe (2013) 636

² Vgl. Taylor (1992 c) 231

³ Abbey (2000) 68

⁴ Mead (1934/1967) 171

⁵ Silva (2007) 44

⁶ Ebd. 51

⁷ Mead (1934/1967) 18

⁸ Z.B. Mead (1934/1967) 173 ff.

⁹ Vgl. ebd. 178

können.¹ Das „I“ ist innovativ und beschleunigt soziale Veränderungen. Abels spricht deshalb auch vom „impulsiven Ich“, das sich nie vollständig sozialisieren lässt und deshalb immer wieder „Neues und Schöpferisches in die Situation“ bringt.²

Davon abzugrenzen ist das „me“, d.h. „die Summe der sozialen Bilder von uns, die wir im Laufe der vielen Beziehungen zu anderen und unter dem sanften Druck der Sozialisation verinnerlicht haben und mit denen wir uns in konkreten Situationen konfrontiert sehen.“³ Das „me“ bezieht sich also auf das Selbstbild, wenn wir uns selbst mit den Augen der Anderen sehen.⁴ Man kann deshalb auch von „sozialer Identität“ oder auch von „reflektiertem Ich“ sprechen.⁵

Die Entwicklung des Selbst vollzieht sich nach Mead in einem zweistufigen Prozess. Im ersten Stadium („play stage“) üben Kinder in einer dyadischen Situation die Übernahme der Rolle des jeweils anderen Spielpartners. Dadurch entsteht ein Proto-Selbst, das sich im zweiten Stadium („game stage“) zum ausgereiften Selbst entwickelt. In diesem zweiten Stadium müssen sich die Kinder nun mit mehreren Spielteilnehmern auseinandersetzen, wodurch es schließlich gelingt, ihr eigenes Verhalten aus der Perspektive aller Teilnehmer und damit des Spiels als Ganzem wahrzunehmen.⁶ Mead spricht in diesem Zusammenhang davon, dass wir lernen müssen, die Rolle des „generalisierten Anderen“ („generalized other“) zu übernehmen.

Taylor teilt diese dialogisch-intersubjektivistische Perspektive ausdrücklich, trotz gewisser Vorbehalte, die sich gegen Meads aus seiner Sicht zu stark am Behaviorismus orientierten Position richten. (vgl. SoS, S. 525, Anm. 12) Resümierend hält Taylor fest: „This is the sense in which one cannot be a self on one’s own. I am a self only in relation to certain interlocutors. [...] A self exists only within what I call ‚webs of interlocation‘.“ (SoS, S. 36)

4.3.4.2. *Bachtin und Vygotsky*

Taylors Konzept des dialogischen Selbsts wurde nicht nur durch Mead, sondern auch stark durch die Arbeiten des russischen Philosophen und Literaturwissenschaftlers Bachtin beeinflusst.⁷ Bachtins Ausgangspunkt ist ebenfalls, dass personale Identität nur im Dialog mit anderen Personen gelingen kann. Das Selbstbild einer Person wird auch nach Bachtins Auffassung weniger durch deren Interpretationen als durch die Interaktion mit anderen

¹ Vgl. Silva (2007) 52

² Abels (2006) 265

³ Ebd. 266

⁴ Vgl. Silva (2007) 53

⁵ Abels (2006) 266

⁶ Vgl. Aboulafia (2012) Zugriff am 10.04.2013

⁷ Abbey (2000) 67

Menschen geprägt.¹ In seinen Untersuchungen zu Fjodor M. Dostojewski schreibt Bachtin dementsprechend:

„I become myself only by revealing myself to another, through another and with another’s help. [...] Cutting oneself off, isolating oneself, closing oneself off, those are the basic reasons for loss of self. [...] The very being of man (both internal and external) is *profound communication*. *To be* means to *communicate*. [...] To be means to be for the other, and through him, for oneself. Man has no internal sovereign territory; he is all and always on the boundary; looking within himself, he looks *in the eyes of the other* or *through the eyes of the other*.“²

Bachtins dialogische Grundüberzeugung führt ihn zu einer spezifischen Konzeption narrativer Identität (siehe unten). Die Narrationen, die meine Lebensgeschichte konstituieren, kann ich nicht für mich allein gewinnen, sondern nur im Dialog mit Anderen. Mein Selbst bzw. meine personale Identität sind nicht als etwas Gegebenes und Feststehendes aufzufassen, sondern als Aufgabe. Personen müssen somit notwendigerweise zu Autoren ihrer selbst bzw. ihrer Lebensgeschichte werden. Bachtin verwendet für diesen Prozess der „Selbsterschaffung“ die Formel: „[W]e have no alibi in existence“ und betont gleichzeitig, dass das „Material“, aus dem wir unsere Lebensgeschichte konstruieren, von den Interpretationen und Narrationen unserer Mitmenschen stammt.³

Auch aus Sicht des russischen Psychologen und Philosophen Vygotsky ist der Dialog mit Anderen konstitutiv für die Genese personaler Identität. Stärker als Bachtin weist Vygotsky jedoch auf die Bedeutung sozialer Institutionen für die Entwicklung personaler Identität hin. Für Vygotskys marxistisch fundierte Psychologie war die Maxime leitend, dass das Individuum nicht isoliert, sondern nur in seinen sozialen Beziehungen vollständig verstanden werden kann,⁴ gemäß der Maxime von Marx: „Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.“⁵ Vygotsky fasst seine Position dementsprechend folgendermaßen zusammen: „To paraphrase a well-known position of Marx’s, we could say that humans’ psychological nature represents the aggregate of internalized social relations that have become functions for the individual and forms of the individuals’ structure.“⁶

¹ Vgl. Todorov (1981/1984) 95 f.

² Zit. nach: ebd. 96

³ Vgl. ebd. 28 f.

⁴ Vgl. Wertsch (1985) 58

⁵ Marx (1845/1978) 6

⁶ Vygotsky (1931/1981) 164

4.3.5. Narrative Identität

Die Ausführungen von Mead, Bachtin und Vygotsky zu Sprache und Dialogizität leiten nahtlos zum Konzept der narrativen Identität über, das in den letzten Jahrzehnten zunehmend an Bedeutung gewann.

Nach Schechtman müssen im Kontext der narrativen Identität grundsätzlich zwei Fragestellungen unterschieden werden, und zwar

- (μ1) die *reidentification question*, die nach Kriterien der numerischen Identität von Personen sucht, indem sie danach fragt, ob eine Person p_1 zum Zeitpunkt t_1 dieselbe ist wie zum Zeitpunkt t_2 , und
- (μ2) die *characterization question*, bei der es darum geht, ob eine Person p_1 für eine bestimmte frühere Tat/Handlung verantwortlich ist (und diese dann in eine konsistente Narration ihres Lebens integrieren kann).¹

Wie bereits in Kapitel 3.2.2. gezeigt wurde, ist für die Beantwortung der *reidentification question* die räumlich-zeitliche Lokalisation einer Person bzw. eines Gegenstandes erforderlich in Kombination mit dem zugehörigen Artbegriff im Sinne des „place-time-kind principle“. Der Artbegriff legt dabei die Identitätskriterien der jeweiligen Entität fest, die z.B. für Personen andere sind als für menschliche Organismen. Das Identitätskriterium des Artbegriffs „Person“ ist nach Locke das Bewusstsein, denn „consciousness [...] makes every one to be, what he calls *self*; and thereby distinguishes himself from all other thinking things.“ (E, S. 335; II.xxvii.9)

Für Taylor steht die *characterization question* bei seiner Untersuchung der „Quellen des Selbst“ völlig im Vordergrund. Personen sind für ihn durch ein spezifisches Selbstverständnis gekennzeichnet, das Resultat ihrer Selbstinterpretationen ist. Dieser (nicht abzuschließende) Prozess der Selbstinterpretation manifestiert sich nach Taylor darin, dass Personen jeden einzelnen Moment ihres Lebens in den größeren Kontext ihrer Lebensgeschichte stellen, die sie sich selbst und anderen erzählen. Dadurch verleihen sie sowohl ihrem vergangenen als auch ihrem zukünftigen Leben Sinn bzw. Bedeutung („meaning“; vgl. SoS, S. 47). Etwas plakativ könnte man formulieren: Jeder von uns hat eine mentale Autobiographie, in der es primär um

¹ Vgl. Schechtman (1996) 77

Wünsche, Hoffnungen und Wertvorstellungen geht und weniger um eine möglichst exakte chronologische Wiedergabe der einzelnen Lebensereignisse.¹

Den Zusammenhang zwischen Wertvorstellungen und der (diachronen) Identität von Personen hat Taylor wiederholt betont. Um zu wissen, wer man ist, muss man sich in einer Art moralischem Raum orientieren. (vgl. SoS, S. 28) Durch die Orientierung am Guten bekommen Personen die Zielrichtung ihres Lebens vorgegeben. Das Verständnis personalen Lebens als Narration und die Orientierung am Guten sind aus Taylors Sicht für das Verstehen menschlicher Existenz wesentlich: „[M]aking sense of one’s life as a story is also, like orientation to the good, not an optional extra; [...] our lives exist also in this space of questions, which only a coherent narrative can answer.“ (SoS, S. 47)

Personen sollten sich beim Verfassen ihrer Narrationen an den Kriterien der Verstehbarkeit („intelligibility“) und der Kohärenz („coherence“) orientieren, denn nur Narrationen, die diese Kriterien berücksichtigen, können identitätskonstituierend wirken.²

Die bisherigen Ausführungen zur narrativen Identität setzten implizit voraus, dass alle Lebensgeschichten primär aus der Ersten-Person-Perspektive erzählt werden müssen und Personen damit letztgültige Autorität hinsichtlich ihrer Narrationen haben. Hilde Lindemann Nelson zeigt jedoch an einer Vielzahl von Beispielen, dass die narrative Identität auch entscheidend durch gesellschaftliche Vorurteile, Rollenerwartungen und Klischees mitgeprägt wird, die in der jeweiligen Kultur vorherrschen. Sie spricht in diesem Kontext von „master narratives“,³ deren Funktionsweise sie zu Beginn ihres Buches „Damaged Identities, Narrative Repair“ (2001) am Beispiel eines Krankenhauses schildert. In diesem Krankenhaus wird die Rolle des Pflegepersonals im Wesentlichen aus der Perspektive der Ärzte definiert. Die Ärzte sind demnach für den wissenschaftlich technischen Aspekt der Behandlung zuständig, wohingegen Empathie und die Beziehung zum Patienten Aufgabe der Pflege ist („They do the science. We just do the touchy-feely stuff.“⁴) Die durch derartige repressive Narrationen beschädigten Identitäten des Pflegepersonals lassen sich laut Lindemann Nelson durch narrative Gegenentwürfe („counterstories“) reparieren. „Counterstories“ haben die Aufgabe, das etablierte Verständnis von Personen oder sozialen Gruppen zu revidieren.⁵

Für Lindemann Nelson ist narrative Identität damit auch das Ergebnis von Erzählungen Anderer über uns: „[O]ther people weave the things about us that matter most to *them* into

¹ Vgl. DeGrazia (2005) 80

² Vgl. Schechtman (1996) 97

³ Z.B. Lindemann Nelson (2001) 71

⁴ Ebd. 3

⁵ Ebd. 8

stories that also constitute our identities.“¹ Grundsätzlich hat personale Identität soziale Anerkennung zur Voraussetzung. Jemand kann sich z.B. nur dann als kompetenter Arzt definieren, wenn er durch seine Patienten auch als solcher anerkannt wird.² In diesem Zusammenhang nennt Lindemann Nelson auch die Theorie der Personenschemata („personae“) von Amos Tversky und Daniel Kahneman. Tversky und Kahneman konnten zeigen, dass die soziale Wahrnehmung sich meist nicht an den individuellen Eigenschaften einer Person orientiert, sondern an den in der jeweiligen Gesellschaft vorherrschenden Stereotypen und Vorurteilen.³ So werden junge Ärzte häufig als altruistisch, hoch motiviert und überengagiert gesehen, während Managern gerne generell unterstellt wird, nur ihre eigenen egoistischen Ziele zu verfolgen. Zusammenfassend hält Lindemann Nelson fest:

„In sum, then, personal identities are constructed through the stories that concern the things we ourselves care most about, the things about us that other people care most about, and the things that we and others see as most important about the social groups to which we belong. So it turns out that a person’s identity is only partly constituted by what she holds herself responsible for, [...]“⁴

4.4. Die historische Dimension personaler Identität

Nach der Darstellung der ontologischen Dimension, die den essentiellen Charakteristika des Personseins gewidmet war, soll in den folgenden Abschnitten die Darstellung der historisch-kontingenten Dimension personaler Identität folgen.

Angestoßen durch die wissenschaftliche Revolution des 17. Jahrhunderts entwickelte sich unser modernes Verständnis personaler Identität, das sich am besten durch die Begriffstrias „Desengagement“, „Repräsentationalismus“ und „Fundamentalismus“ charakterisieren lässt.⁵ Diese Schlagwörter sollen im Folgenden ausführlicher erläutert werden.

4.4.1. Desengagement

Für Taylor ist der Begriff der desengagierten Freiheit von zentraler Bedeutung für das Verständnis personaler Identität im Zeitalter der Moderne. Die mit diesem Begriff verknüpften Konzepte gehen im Wesentlichen auf Descartes zurück, der – neben Francis Bacon, Hobbes und Locke – ein typischer Vertreter der wissenschaftlichen Revolution des 17. Jahrhunderts ist,

¹ Ebd. 71

² Vgl. ebd. 81

³ Vgl. ebd. 83

⁴ Ebd. 87

⁵ Vgl. Abbey (2000) 176

die im Bereich der Philosophie zu einer völlig neuen Sicht von Vernunft, Wahrheit und Wissen geführt hat. Max Weber fasst diese Veränderungen unter dem Stichwort „Entzauberung der Welt“¹ zusammen, die u.a. dazu führten, dass der Kosmos als völlig wert- und zweckfrei erlebt wurde und sich eine sinnvolle vorgegebene Ordnung in ihm nicht mehr finden ließ.²

Das Zeitalter der wissenschaftlichen Revolution und die daran unmittelbar anschließende Epoche der Aufklärung lösten die Vormoderne („the pre-modern view“) ab. Bis in das Zeitalter der Renaissance hatte die Vorstellung noch Gültigkeit, dass die Dinge Verkörperungen (platonischer) Ideen sind und der sinnvollen Ordnung der Dinge auf Erden eine ebenso sinnvolle Ordnung der Ideen entspricht. Ähnliche Parallelen („correspondences“) wie die zwischen der Welt der Ideen und der Welt der Gegenstände fanden sich z.B. auch im Bereich der Botanik und der Zoologie. So entsprach der Stellung des Löwen als König der Tiere die des Adlers als Oberhaupt der Vögel. Bei diesen Entsprechungen handelte es sich aus damaliger Sicht nicht um etwas Zufälliges, sondern um notwendige Zusammenhänge.³

Das Eingebettetsein in einen sinnvollen Kosmos ist nach Taylor entscheidend für die Identität einer Person: „The order in which I am placed [...] is essential to answering the question, who am I? I could not conceivably answer the question with this horizon shut off. If I try to occlude it, I fall into a kind of nullity, a sort of non-existence, a virtual death.“ Der für die Moderne typische desengagierte und distanzierte Beobachter wäre aus mittelalterlicher Sicht nur eine leere Hülle bzw. ein Schatten seiner selbst.⁴

Der Epochenwechsel von der Vormoderne zur Moderne verdankte sich vor allem einem neuen Wissensbegriff, für den eine desengagierte und verobjektivierende Haltung („disengaged, objective knowledge“) das neue Ideal darstellt. Dadurch ist es möglich, naturwissenschaftliche Forschung ohne Rekurs auf menschliche Sinn- und Bedeutungserwartungen zu betreiben. In der wissenschaftlichen Praxis hatte dies die Konsequenz, dass alle anthropozentrischen Aspekte des Wissens erkannt und eliminiert werden müssen.⁵ Als Beispiel für eine derartige Objektivierung und Neutralisierung anthropozentrischer Aspekte nennt Taylor die Unterscheidung zwischen primären und sekundären Eigenschaften/Qualitäten, wie sie sich z.B. in Lockes *Essay* findet. Primäre Eigenschaften sind nach Locke solche, die einem materiellen Körper objektiv zukommen, wie „*Solidity, Extension, Figure, and Mobility*“ (E, S. 135; II.viii.9), während sekundäre Eigenschaften „are nothing in the Objects themselves, but Powers to produce various Sensations in us by their *primary Qualities*, i.e. by the Bulk, Figure,

¹ Vgl. z.B. Weber (1919/2002) 488

² Vgl. Abbey (2000) 173

³ Vgl. Taylor (1985 f) 256

⁴ Vgl. ebd. 258

⁵ Vgl. Abbey (2000) 173

Texture, and Motion of their insensible parts, as Colours, Sounds, Tasts, *etc.*“ (E, S. 135; II.viii.10) Lohnendes Objekt wissenschaftlicher Untersuchung waren für Locke nur die primären Qualitäten, wohingegen die sekundären als etwas Subjektives verstanden wurden, das Bedeutung nur in Hinblick auf einen menschlichen Beobachter hat, ohne diesen aber völlig überflüssig wäre.¹

Taylor benutzt eine Vielzahl von Begriffen, um die Veränderungen seit dem 17. Jahrhundert zu verdeutlichen. So spricht er nicht nur von einem „desengagierten Beobachter“, sondern auch von „punktförmigem Selbst“ („punctional self“; SoS, S. 159 ff.) oder auch von einer „atomistisch-instrumentalistischen“ Weltsicht.² In diesem Kontext ist auch noch der Begriff des Naturalismus zu nennen, der von Taylor häufig alternativ zu dem der desengagierten Vernunft benutzt wird. Für den Naturalismus kann ein interpretierendes Subjekt eliminiert werden, da seine Theorien durch die scheinbar unumstößliche Gewissheit von Sinnesdaten gestützt wird, die keiner weiteren Interpretation bedürfen.³ Die wissenschaftliche Revolution des 17. Jahrhunderts und das sich daraus entwickelnde naturalistische Menschenbild bedingen sich nach Taylor wechselseitig: „[T]he claim is that the more we are led to interpret ourselves in the light of the disengaged picture, to define our identity by this, the more the connected epistemology of naturalism will seem right and proper to us.“⁴

Wie anhand der Ausführungen zu den primären und sekundären Qualitäten bereits anklang, verkörpert für Taylor Locke eine Extremform der desengagierten Vernunft, die den menschlichen Geist als rein mechanistisch und atomistisch auffasst:

„Locke *reifies* the mind in an extraordinary degree. First, he embraces an atomism of mind; our understanding of things is constructed out of the building blocks of simple ideas. [...] Second, the atoms themselves come into existence by a quasi-mechanical process, a kind of imprinting on the mind through impact of the senses. [...] And third, a good part of the assembly of these atoms is accounted for by a quasi-mechanical process of association.“ (SoS, S. 166 f.)

Für Taylor ist ein derartiges Desengagement aber etwas Abgeleitetes, Sekundäres, denn „zunächst und zumeist“ sind wir Involvierte:

¹ Vgl. Taylor (1985 g) 106

² Rosa (1998) 343

³ Vgl. Breuer (2000) 19 f.

⁴ Taylor (1985 d) 6

„[T]he condition of our forming disengaged representations of reality is that we must be already engaged in coping with our world, dealing with the things in it, at grips with them. Disengaged description is a special possibility, realizable only intermittently, of a being (*Dasein*) who is always ‚in‘ the world in another way, as an agent engaged in realizing a certain form of life. That is what we are about ‚first and mostly‘ (*zunächst und zumeist*).“¹

4.4.2. Repräsentationalismus

Der Standpunkt des desengagierten Beobachters, der mit der wissenschaftlichen Revolution des 17. Jahrhunderts einherging, verdankt sich einer weiteren Prämisse der Moderne, die Taylor als „the representational construal of knowledge“ umschreibt.² Personen stehen demnach nicht mehr in direktem Kontakt mit den Gegenständen ihrer Umwelt, sondern bilden ein inneres mentales Bild, d.h. eine Repräsentation der äußeren Welt. Dem Repräsentationalismus liegt damit eine starke dualistische Annahme zugrunde, die Taylor auch als „inner-outer distinction“, „I/O picture“ oder „mediational picture“ bezeichnet.³ Grundsätzlich ist der Dualismus für Taylor ein zwar wirkmächtiges, aber unzutreffendes Bild, das uns schon lange gefangen hielt⁴ und sich bis zu Descartes zurückverfolgen lässt. Für Descartes bestand die Schwierigkeit, die Interaktion zwischen *res cogitans* und *res extensa* plausibel zu machen. Im Rahmen des „I/O Schemas“ stellt sich ganz analog die Frage, wie die Interaktion zwischen Innerem und Äußerem erklärt werden soll, also wie z.B. äußere Gegenstände innere Repräsentationen hervorrufen können.⁵

Taylor bemüht sich hier nicht um einen Lösungsansatz, sondern hält die Idee des Repräsentationalismus insgesamt für falsch und vertritt stattdessen – unter Berufung auf Heideggers Konzept des In-der-Welt-Seins bzw. Merleau-Pontys Ansatz eines „être au monde“ – die Idee eines „embedded knowing.“⁶ Die Theorie der „Einbettung“ bzw. der „embedded cognition“ wurde bereits in Kapitel 3.4.6. vorgestellt und als Umweltabhängigkeit kognitiver Prozesse definiert, wobei die Aufgabe der Umwelt im Wesentlichen darin besteht, das kognitive System zu entlasten, z.B. durch das so genannte „scaffolding“.⁷ Taylors Begriff des „embedded knowing“ bezieht sich demgegenüber – in Anlehnung an Husserl – auf die sogenannte „natürliche Einstellung“⁸ zu den Dingen der Lebenswelt, „in der ich mich finde und

¹ Taylor (1987) 11

² Abbey (2000) 178

³ Taylor (2005 a) 26 und 29

⁴ Taylor zitiert in diesem Kontext PU § 115 (S. 300): „Ein Bild hielt uns gefangen.“

⁵ Taylor (2002 a) 106

⁶ Taylor (2005 a) 29

⁷ Vgl. Clark (1997) 63

⁸ Husserl (1913/1992) 56

die zugleich meine Umwelt ist“¹ und die „für mich in jedem wachen Moment bewusstseinsmäßig ‚vorhanden‘ ist.“² „Embedded knowing“ ist also durch den alltäglichen Umgang mit den Dingen gekennzeichnet („everyday coping“³), der sich auf der so genannten „präreflexiven“ Ebene abspielt, d.h. vor einem lebensweltlichen Hintergrund, der sich nicht komplett artikulieren lässt (im Sinne eines „unarticulated“ bzw. „tacit background“).

4.4.3. *Fundamentalismus*

Desengagierte Vernunft und Repräsentationalismus waren traditionell häufig mit fundamentalistischen Epistemologien verknüpft. Taylor nennt hier exemplarisch die Ansätze des Rationalismus und des Empirismus, die er auch zusammenfassend als „Cartesian-Lockean foundationalism“ oder „Cartesian-empirist doctrine“ bezeichnet.⁴ Allen fundamentalistischen Epistemologien ist die Vorstellung eines unmittelbar Gegebenen gemeinsam. Häufig sind das Protokollsätze wie „red here now“⁵ oder reine, uninterpretierte Fakten.⁶ Der Fundamentalismus vollführt dann eine Art Doppelbewegung, indem er alles Wissen auf dieses unmittelbar Gegebene zurückgeführt, um anschließend das Gebäude der Wissenschaften auf dieser vermeintlich sicheren Basis zu errichten.⁷

Viele Formen des Fundamentalismus vertreten einen Atomismus des Inputs („atomism of the input“⁸). Taylor postuliert demgegenüber einen „radikalen“ Holismus: Jeder Protokollsatz verweist auf einen komplexen Bedeutungszusammenhang, der bereits vorausgesetzt und akzeptiert werden muss, um den Protokollsatz verstehen zu können. Verstehen ist dabei kein individualistischer (privatsprachlicher) Prozess „in“ uns, sondern erfordert eine Sprachgemeinschaft und damit assoziierte soziale Praktiken. Verstehen hängt grundsätzlich mit der Art und Weise unseres „In-der-Welt-Seins“ (Heidegger) bzw. unseres „Zur-Welt-Seins“ (Merleau-Ponty) zusammen.⁹

¹ Ebd. 58

² Ebd. 57

³ Taylor (2005 a) 35

⁴ Taylor (2000) 116

⁵ Taylor (2005 a) 30

⁶ Vgl. Taylor (2002 a) 109

⁷ Vgl. ebd. 109

⁸ Ebd. 116

⁹ Ebd. 120

4.4.4. Positive und negative Freiheit

Zu den kontingenten, historisch gewachsenen Aspekten personaler Identität zählt Taylor auch ein Freiheitsverständnis, das er ebenfalls „desengagiert“ bzw. „negativ“ nennt und mit einer Konzeption von „positiver“ Freiheit kontrastiert. Diese Unterscheidung zwischen positiver und negativer Freiheit lässt sich bis zu Kant zurückverfolgen, wurde aber mit Nachdruck insbesondere von Isaiah Berlin vertreten. Berlin definiert negative Freiheit als „the absence of obstacles, barriers or constraints. One has negative liberty to the extent that actions are available to one in this negative sense.”¹ Personen sind somit frei, wenn sie „nicht durch äußere Widerstände daran gehindert [...] werden, ihre selbst gesetzten Ziele zu realisieren.“² Dabei findet meine Freiheit lediglich in der Freiheit anderer Personen ihre Grenze, so dass dieser negative Freiheitsbegriff „kein anderes Kriterium bei der Beurteilung von Lebenszielen als dasjenige der äußeren Vereinbarkeit mit den Zielen aller anderen Subjekte“ hat. Meine Lebensziele können so „unverantwortlich, selbstdestruktiv oder idiosynkratisch“ sein wie sie wollen, sie „müssen als Zweck der Realisierung von Freiheit gelten, solange sie nur die Rechte anderer Personen nicht verletzen.“³ Der Mensch wird dabei „als ein atomares Wesen dargestellt, das kein größeres Interesse als dasjenige besitzt, nach je eigenen Präferenzen uneingeschränkt handeln zu können.“⁴ Negative Theorien der Freiheit sind letztlich Möglichkeitskonzepte („opportunity-concepts“): Werde ich durch niemanden gehindert, habe ich die Möglichkeit zu tun und zu lassen, was ich will.⁵

Demgegenüber liegen positiven Theorien der Freiheit Verwirklichungskonzepte („exercise-concepts“) zugrunde. Jemand ist nur in dem Maße frei, in dem er sein Leben selbst bestimmt und seine Ziele verwirklicht.⁶ Damit ist der Begriff der positiven Freiheit eng mit unseren Vorstellungen von Autonomie bzw. Authentizität verwandt.⁷ Nach Berlin kann das positive Freiheitsverständnis einer Person in der Aussage kulminieren:

„I wish my life and decisions to depend on myself, not on external forces of whatever kind. I wish to be the instrument of my own, not of other men's acts of will. I wish to be a subject, not an object; to be moved by reasons, by conscious purposes, which are my own, not by causes which affect me, as it were, from outside. I wish to be somebody, not nobody; a doer – deciding, not being decided for, self-directed and not acted upon by external nature or by other men as if I were a thing, or an animal, or a slave

¹ Carter (2012) Zugriff am 28.12.2012

² Honneth (2011) 44

³ Ebd. 51

⁴ Ebd. 52

⁵ Vgl. Taylor (1979 b) 213

⁶ Vgl. ebd. 213

⁷ Vgl. Carter (2012) Zugriff am 02.01.2013

incapable of playing a human role, that is, of conceiving goals and policies of my own and realising them.”¹

Die Grundüberzeugung des autonomen Subjekts „ich bin mein eigener Herr“, bzw. „ich bin niemandes Sklave“ richtet sich dann aber rasch gegen einen Teil der eigenen Natur bzw. gegen deren Fehler, Unvollkommenheiten und Leidenschaften.² Menschen fragen sich dann, ob sie sich nicht aus ihrer geistigen Knechtschaft und der Versklavung an ihre eigene Natur befreien können, um so ihr „wahres“ Ich bzw. ihre Idealvorstellung von sich selbst zu realisieren. Die Annahme eines „dominierenden“ Ideal-Ichs führt letztlich zu einer Spaltung der Persönlichkeit in zwei Teile, und zwar in eine „wahre“, akzeptierte Seite und in eine Seite voller irrationaler Impulse, unkontrollierter Wünsche und Leidenschaften.³

Der Schritt zu einer Weltanschauung oder Ideologie, die vorschreibt, wie das „wahre“ Ich zu sein hat, ist kurz.⁴ Hier droht das so genannte Paradox der positiven Freiheit:⁵ Die Befreiung des Ichs durch Verwirklichung eines Ich-Ideals führt häufig zu Unfreiheit und Unterdrückung. Denn naturgemäß fällt es einigen Menschen leichter als anderen, ihr „wahres“ Selbst zu realisieren, so dass es nahe liegt, die weniger Freien zur Freiheit zu zwingen, womit dem Totalitarismus Tür und Tor geöffnet würde.

Hier setzt Taylors Auseinandersetzung mit dem Begriff der Freiheit an. Für ihn zerfällt der Weg zum positiven Freiheitsbegriff in zwei Schritte, wobei er nur bereit ist, den ersten mitzugehen.

(v1) Aus Taylors Sicht weist Berlins negativer Freiheitsbegriff über sich selbst hinaus und ist eng mit der Authentizität einer Person verknüpft. Eine Person kann nur dann frei genannt werden, wenn ihre Wünsche authentisch sind: „It must also be that what you want does not run against the grain of your basic purposes, or your self-realization.“⁶ Personen können aber hinsichtlich der Frage, ob sie frei bzw. authentisch sind, nicht die einzige Autorität sein, „[w]enn Freiheit, wie bei Taylor, in den Kontext einer Gemeinschaft intersubjektiver Beratung eingebettet ist.“⁷ Nach Taylor gilt dementsprechend: „[T]he subject himself cannot be the final authority on the question whether he is free; for he cannot be the final authority on the question whether his desires are authentic, whether

¹ Berlin (1958/2002) 178

² Vgl. ebd. 179

³ Vgl. ebd. 181

⁴ Ebd. 179

⁵ Vgl. Carter (2012) Zugriff am 02.01.2013

⁶ Taylor (1979 b) 216

⁷ Kreuzer (1999) 192

they do or do not frustrate his purposes.”¹ Taylor hält am Öffentlichkeitscharakter der Freiheit fest. Dieser erfordert eine gemeinsame öffentliche Praxis und kann deshalb nicht privatistisch verwirklicht werden.²

„The crucial point here is this: since the free individual can only maintain his identity within a society/culture of a certain kind, he has to be concerned about the shape of this society/culture as a whole. [...] In fact, men’s deliberating together about what will be binding on all of them is an essential part of the exercise of freedom.”³

Grundsätzlich ist es auch jederzeit möglich, dass sich Personen hinsichtlich ihrer Freiheit/Authentizität täuschen können. Sie bedürfen deshalb eines Korrektivs durch Andere. Als Beispiele für eine derartige Selbsttäuschung und damit für einen nicht authentischen Lebensweg nennt Taylor Andreas Baader und Charles Manson, deren Ziele und Ideen aus der Sicht Dritter konfus und falsch waren.⁴ Man könnte auch sagen: „Der durch Irrtum und Ressentiment innerlich gefesselte Mensch ist nicht wirklich frei.“⁵ Berlin würde Taylors Kritik des negativen Freiheitsbegriffs wahrscheinlich durch den Hinweis zu entkräften versuchen, dass das Individuum seinen unauthentischen Lebensstil schon irgendwann selbst bemerken würde, im Übrigen aber vor jeder Form von Paternalismus geschützt werden müsse.

(v2) Taylor schließt sich dieser Ablehnung von Bevormundung und Paternalismus an und lehnt den zweiten Schritt zu einem vollständigen Begriff positiver Freiheit und damit in den Totalitarismus ab. Er betont wiederholt, dass die einzelne Person „letzte und kompetente Entscheidungsinstanz im Blick auf die eigene Lebensführung“⁶ ist:

„Some others, who know us intimately, and who surpass us in wisdom, are undoubtedly in a position to advise us, but no official body can possess a doctrine or a technique whereby they could know how to put us on the rails, because such a doctrine or technique cannot in principle exist if human beings differ in their self-realization.”⁷

¹ Taylor (1979 b) 216

² Kreuzer (1999) 194

³ Taylor (1979 c) 208 f.

⁴ Vgl. Taylor (1979 b) 227

⁵ Reese-Schäfer (1997) 295

⁶ Kreuzer (1999) 192

⁷ Taylor (1979 b) 216

4.4.5. Innerlichkeit

Die auf Descartes und Locke zurück gehende Entwicklung hin zur desengagierten Vernunft und zum Repräsentationalismus hat eine zunehmende „Verinnerlichung“ zur Voraussetzung, die bereits bei Augustinus einsetzte. Augustinus ruft uns stets „nach innen“. Er betont immer wieder, dass das Wesentliche des Menschen „intus“ liege. Paradigmatisch hierfür ist das Motto aus seiner Schrift „De Vera Religione“: „Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas.“ („Geh nicht nach außen; kehre in dich selbst zurück; im inneren Menschen wohnt die Wahrheit“; vgl. SoS, S.129.)

Diese Tendenz zur Innerlichkeit führt nicht nur zu einem neuen Selbstverständnis von Personen, sondern auch zu einer moralischen Umorientierung, der zufolge die „Quellen der Moralität“ nicht mehr in einer vorgegebenen äußeren Ordnung, sondern im „Inneren“ lokalisiert werden.¹

Der Gedanke, „das Innere“ des Menschen als moralische Quelle aufzufassen, wird dann insbesondere von Jean-Jacques Rousseau wieder aufgegriffen. Für Rousseau besteht moralisches Handeln darin, der Stimme der Natur im eigenen Inneren zu folgen. Die Stimme der Natur wird häufig von den Leidenschaften übertönt und durch Selbstsucht bzw. Eigenliebe („amour propre“) gestört. Ihre moralische Integrität können Personen durch eine enge authentische Verbindung zu sich selbst wieder herstellen, die Rousseau „Gefühl des Daseins“ („sentiment de l'existence“) nennt.²

Auch aus Herders Sicht, der stark von Rousseau beeinflusst wurde, lassen sich die „Quellen des Personseins“ nur im Innern finden. Jeder Mensch hat eine eigene originelle Weise des Menschseins und damit sein eigenes „Maß“. Es gibt eine bestimmte Weise, Mensch zu sein, die *meine* Weise ist. Ich bin dazu aufgefordert, in authentischer Weise mein Leben zu führen, ohne dasjenige anderer Personen zu imitieren. Ich verfehle den Sinn meines Lebens, wenn ich mir nicht treu bleibe; dann entgeht mir, was das Menschsein für *mich* bedeutet. Der Treue zu sich selbst und der Verbindung zur eigenen inneren Natur, die ich jederzeit verlieren kann, kommt somit eine hohe moralische Bedeutung zu.³

Aus dieser Sicht würde sich eine Person dann unmoralisch verhalten, wenn sie sich durch sozialen Druck zu konformem Verhalten zwingen ließe und dadurch die Fähigkeit verlieren würde, der eigenen inneren Stimme zu folgen. Aus Herders Sicht ist ein derartiger Zwang zur

¹ Vgl. Taylor (1985 f) 258

² Vgl. Taylor (1991 b) 27

³ Vgl. ebd. 29

Konformität aber kaum möglich, denn das Vorbild, nach dem eine Person leben soll, kann sie niemals außerhalb ihrer selbst finden. Sie kann es nur in ihrem Inneren aufspüren.¹

4.4.6. Die Bejahung des gewöhnlichen Lebens

Neben der zunehmenden Verinnerlichung und dem damit einhergehenden Desengagement der Vernunft ist die Wertschätzung des gewöhnlichen Lebens („ordinary life“) eine weitere historisch kontingente Entwicklung im Prozess der Moderne, die im Wesentlichen auf den Protestantismus zurückgeht und ebenfalls nachhaltig unsere Vorstellungen personaler Identität beeinflusst hat. Taylors Ziel in „Sources of the Self“ ist dementsprechend, den Weg nachzuzeichnen, auf dem die Bejahung des gewöhnlichen Lebens die neuzeitliche Identität geprägt hat. (vgl. SoS, S. 234) Der Ausdruck „gewöhnliches Leben“ wird dabei als Terminus technicus verwendet, mit dem die Aspekte des Lebens bezeichnet werden, die mit Produktion und Reproduktion zu tun haben, also mit Ehe und Familie, unserem Leben als Geschlechtswesen, der Arbeit, dem Broterwerb und der Herstellung lebensnotwendiger Dinge. (vgl. SoS, S. 211) An anderer Stelle bezeichnet Taylor mit „gewöhnlichem Leben“ ein tätig-produktives Leben im Dienst der Familie. (vgl. SoS, S. 13)

Bis zum Zeitalter der Reformation galt ein Dasein, das im Wesentlichen um Produktion und Reproduktion kreiste, als minderwertig im Vergleich zum so genannten guten Leben. Bereits Aristoteles stellt das gewöhnliche Leben dem guten Leben gegenüber, wobei letzteres vor allem durch politische Aktivität und philosophische Kontemplation gekennzeichnet war.² Aus Aristoteles' Sicht sei das gute, an Philosophie und Politik orientierte Leben zwar ohne das gewöhnliche Leben nicht denkbar, aber eine Existenz, die einzig und allein der Alltagsbewältigung diene, sei etwas für Sklaven und Tiere, aber kein vollwertiges menschliches Dasein. (vgl. SoS, S. 211) Das gewöhnliche Leben führe nur zu „niedrigen“ Formen der Erkenntnis, durch die man kein sicheres, sondern nur wahrscheinliches Wissen erreichen könne, wie dies z.B. bei den Alchemisten, Astrologen, Bergleuten und manchen praktischen Ärzten der Fall sei. Sollte das gewöhnliche Leben eine zu große Rolle spielen, bestehe grundsätzlich die Gefahr, dass das gute Leben zu kurz komme. (vgl. SoS, S. 212)

Mit der wissenschaftlichen Revolution des 17. Jahrhunderts verliert das Ideal des guten Lebens und der philosophischen Kontemplation allmählich sein positives Image. So betonte bereits Bacon, dass es der aristotelischen Wissenschaft vor allem darum gegangen sei, über die kosmische Ordnung zu meditieren, anstatt die Notlage der Menschen zu verbessern. Bacons

¹ Vgl. ebd. 28 f.

² Vgl. Abbey (2000) 89

Ansatz führte zu einer Umwertung der bisherigen Werte: Die Wissenschaft wird nicht mehr als eine höhere Tätigkeit angesehen, der das gewöhnliche Leben dienen soll, sie soll vielmehr – umgekehrt – dem gewöhnlichen Leben Nutzen bringen. (vgl. SoS, S. 213) Dazu muss die alte aristotelische Wissenschaft aber erst einmal ihre Hybris überwinden und aufhören, der Natur ihre Gesetze vorzuschreiben, anstatt die in ihr verborgenen Gesetze zu entdecken:

„We want to have all things as suits our fatuity, not as fits the Divine Wisdom, not as they are found in nature. We impose the seal of our image on the creatures and works of God, we do not diligently seek to discover the seal of God on things.” (F. Bacon, Valerius Terminus, zit. nach: SoS, S. 213)

Zwischen dieser neuen, an der Empirie und am gewöhnlichen Leben orientierten Wissenschaft und dem neu entstandenen Protestantismus gab es z.B. hinsichtlich des Verhältnisses von Erfahrung und Tradition eine Reihe von Parallelen. Beide beriefen sich auf die lebendige Erfahrung im Unterschied zur toten kanonischen Lehre, und zwar auf die Erfahrung der persönlichen Bekehrung und des persönlichen Glaubens einerseits und auf die Erfahrung der unmittelbaren Beobachtung der Natur andererseits. Beide kritisieren die traditionellen Autoritäten der katholischen Kirche und der aristotelischen Wissenschaft, indem sie zu den vernachlässigten „Quellen“ zurückkehren, zum einen zur Heiligen Schrift, zum anderen zur Erfahrungswirklichkeit. Man kann sogar sagen, dass Bacon und die puritanischen Theologen dasselbe Feindbild hatten: Aristoteles, der sowohl als Vater der Schulphysik (und traditionellen Medizin) galt, als auch als philosophischer Mentor der scholastischen Theologie. (vgl. SoS, S. 230)

Gemeinsam war den Puritanern und den Wissenschaftlern des 17. Jahrhunderts somit auch eine Abkehr von den Wertvorstellungen des traditionellen Katholizismus und seiner Priorisierung von Priestern und Mönchen, die sich nicht mit den Dingen des alltäglichen Lebens, also Broterwerb und dem Aufziehen von Kindern, beschäftigen mussten.¹ Aus Sicht der Protestanten waren Priester und Mönche als Vermittlungsinstanzen zwischen Gott und Mensch überflüssig, da jeder Mensch allein vor Gott stehe. (vgl. SoS, S. 216) Diese Abwertung des monastisch-asketischen Ideals ging mit einer Aufwertung des alltäglichen Lebens Hand in Hand. Die Erfüllung der christlichen Existenz lässt sich nach protestantischer Überzeugung allein in den Tätigkeiten des Diesseits finden: Im Beruf, in der Ehe und in der Familie. (vgl. SoS, S. 218)

Für den neuen Glauben war es wichtig, den „goldenen“ Mittelweg zwischen weltabgewandter Askese und einer „Verlorenheit“ an die Dinge der Welt zu finden. Zum einen sollte das Extrem

¹ Vgl. ebd. 90

vermieden werden, weltlichem Besitz und der Ehe ganz zu entsagen. Aber auch das andere Extrem, den Gütern dieser Welt zu verfallen, ist als Irrweg anzusehen. (vgl. SoS, S. 222) In diesem Zusammenhang betonten die puritanischen Prediger immer wieder, dass nicht der Gebrauch der Dinge von Übel ist, sondern eine falsche Einstellung zum Gebrauch der Güter dieser Welt. Es ist also nicht die Welt, die unser Herz von Gott und dem Guten ablenkt, sondern eine falsch verstandene Liebe zur Welt. (vgl. SoS, S. 222) Deshalb sind wir aufgefordert, einerseits die Welt zu lieben, andererseits sie aber auch zu verachten. Weber sprach in diesem Kontext von „innerweltlicher Askese“.¹ Die puritanische Devise lautete somit: „Mach Gebrauch von den Dingen, ohne an sie gebunden zu sein, sondern sei so abgeklärt, dass du sie gebrauchen kannst, als brauchtest du sie nicht.“ (vgl. SoS, S. 223)

4.4.7. Expressivismus

Die Idee, die Natur als „innere Quelle“ zu betrachten, geht im Wesentlichen auf Herder und Rousseau zurück und ist damit der Epoche der Romantik bzw. der Gegenaufklärung zuzuordnen. Es war insbesondere Herder, der die expressivistische Anthropologie entwickelte und forderte, dass jedes Individuum seine Eigenart auszudrücken und auf seine eigene Art menschlich zu sein habe.² Nach Herder ist jeder Mensch geradezu moralisch verpflichtet, die ihm eigene Weise seines Personseins auf authentische Weise zu artikulieren. Etwas auszudrücken heißt nach Taylor, es zu „verkörpern“, d.h. physisch zu realisieren. So bringt eine Person ihre Gefühle zum Ausdruck z.B. durch ihre Mimik oder durch geschriebene oder gesprochene Worte. Ihre visionäre Sicht der Dinge kann sie aber auch durch ein Kunstwerk wie z.B. einen Roman oder ein Theaterstück artikulieren. (vgl. SoS, S. 374)

Expressivismus und der zuvor diskutierte Begriff der Innerlichkeit sind somit als komplementäre Begriffe aufzufassen. Personen können sich nur dann selbst verwirklichen, wenn ihr Inneres „äußerlich“ bzw. geäußert wird. (vgl. SoS, S. 374)

4.4.7.1. Authentizität und Autonomie

In einer detaillierten historischen Analyse zeigt Honneth auf, dass der Freiheitsbegriff sich im Anschluss an Rousseau in zwei verschiedene Richtungen weiter entwickelte. Einerseits wurde Freiheit mit Kant im Sinne von Selbstbestimmung bzw. Autonomie einer Person verstanden, andererseits aber auch – in Anlehnung an Herder – als Selbstverwirklichung im Sinne der

¹ Weber (1904/1981) 80 ff.

² Taylor (1975) 15

Authentizität einer Person. Ausgangspunkt dieser Differenzierung war Rousseaus Unterscheidung von autonomen und heteronomen Handlungen. Bereits in seiner Schrift „Du Contract Social ou Principes du Droit Politique“ (1762) hatte Rousseau festgestellt, dass der Mensch so lange als unfrei gelten müsse, wie er vom „Drang der bloßen Begierde“ abhängig sei.¹ Frei werde er erst dort, wo er Gehorsam gegen das Gesetz übe, das er sich selbst gegeben hat. Dieser Konflikt zwischen sittlicher Freiheit und den Begierden wird von Rousseau dann in seinem Buch „Émile, ou De l'éducation“ (1762), das kurz nach dem „Gesellschaftsvertrag“ erschien, ausführlicher diskutiert. „Wenn ich mich versuchen lasse“, so heißt es da, „handle ich auf Antriebe von außen. [...] Ich bin Sklave durch meine Laster.“² Eine Handlung, die durch Reaktion auf äußere (An)reize zustande kommt, könne nicht als frei bezeichnet werden, denn in ihr setzte sich im menschlichen Tätigsein das „Gesetz des Körpers“, also die natürliche Kausalität, bloß fort, ohne an einer Stelle unterbrochen zu sein. Im Unterschied zu derartigen heteronomen Handlungen, zu denen sich das Subjekt bloß getrieben sehe, habe es im Falle wirklicher Handlungen den Eindruck, dass sie auf andere Weise zustande gekommen seien; es verspüre nämlich jetzt, dass es ihm gelungen sei, genau das in seiner Tätigkeit zu realisieren, was es ursprünglich gewollt habe.³ Den Unterschied zwischen autonomen und heteronomen Handlungen konzipiert Rousseau dann im Wesentlichen als eine Differenz in der Selbstwahrnehmung des tätigen Subjekts: „Ob ich zustimme oder widerstehe, unterliege oder siege, ich fühle ganz deutlich in mir, ob ich getan habe, was ich tun wollte, oder ob ich meinen Leidenschaften nur nachgebe.“⁴ Das bedeutet,

„[s]obald ein Mensch das in der Welt verwirklicht, was sein Wille, und nicht seine Begierde ihm auferlegt, vermag er sich als ein freies Wesen zu empfinden; er unterbricht die natürliche Gesetzmäßigkeit seiner sinnlichen Antriebe, indem er nicht dem äußeren Reiz, sondern dem Gebot eines vorgängigen Entschlusses gehorcht.“⁵

Rosa fasst den Unterschied zwischen Autonomie und Authentizität folgendermaßen zusammen: Es komme nicht nur darauf an, dass „es *meine* (oder *unsere*) Wünsche und Bedürfnisse sind, die mein (unser) Leben bestimmen, sondern es ist ebenso entscheidend, dass es meine (unsere) *wahren, innersten* oder eben authentischen Wünsche und Bedürfnisse sind, welche die Identität definieren.“⁶ Autonomie erfordert daher, dass wir selbst uns die maßgeblichen Gesetze

¹ Vgl. Honneth (2011) 60

² Zit. nach: ebd. 60

³ Vgl. ebd. 61

⁴ Zit. nach: ebd. 61

⁵ Ebd. 61

⁶ Rosa (1998) 196

aufzulegen, während Authentizität verlangt, dass wir dies in innerer Übereinstimmung mit uns selbst tun.

4.4.7.2. Kant und Herder

Die Unterscheidung zwischen autonomen und heteronomen Handlungen fand dann sowohl bei Kant als auch bei Herder ihre Fortsetzung. Kant greift Rousseaus Konzeption von autonomer Freiheit, d.h. von Freiheit im Sinne von Selbstgesetzgebung, auf und versucht „in drei kühnen Schritten“, diese zu präzisieren. Erstens schließt er sich Rousseaus Idee an, dass „jedes Wollen für vernünftige Wesen bedeuten muss, nicht nur einfach dem zu folgen, was die faktisch gegebenen Neigungen verlangen: Einen Vorsatz zu haben, eine Absicht zu formulieren impliziert bereits, sich der Gesetzmäßigkeit entgegenzustellen, mit der die Natur auf unsere Bestrebungen wirkt.“¹ Zweitens wird der Einzelne dann nach der Bestimmung seines Willens bzw. nach der Maxime seines Handelns gefragt, bleibt ihm nach Kant nur die Richtschnur möglicher Verallgemeinerbarkeit seiner (subjektiven) Maximen, d.h. er muss zugleich wollen können, dass auch alle anderen vernünftigen Wesen ihnen folgen. Drittens argumentiert Kant, dass durch ein solches Prinzip der Gesetzmäßigkeit bzw. Verallgemeinerbarkeit zugleich eine Einstellung der universellen Achtung zum Ausdruck gelange; „sobald ich mich nämlich frage, ob die von mir auserkorene Handlungsmaxime die Zustimmung aller Mitsubjekte finden könnte, respektiere ich diese dadurch in ihrer Vernünftigkeit und behandle sie als Zwecke in sich selbst.“² Kant hat diese Einstellung der universellen Achtung in seiner berühmten Zweckformel zum Ausdruck gebracht, „dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“³

Zu ganz anderen Ergebnissen gelangen Herder und die Frühromantiker, die in Rousseau weniger den Theoretiker der Selbstgesetzgebung als einen Verfechter der Aufrichtigkeit bzw. Authentizität sehen. Schon im „Émile“, besonders aber in seinem Briefroman „Julie ou la Nouvelle Héloïse“ (1761) und in den „Confessions“ (1782) hob Rousseau immer wieder hervor, „dass der Vollzug von Freiheit erst mit dem ‚Gefühl‘ endet, genau die Wünsche und Absichten verwirklicht zu haben, die dem eigenen Selbst auch tatsächlich innewohnen.“⁴ Herder umreißt in seiner Abhandlung „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“

¹ Honneth (2011) 63

² Ebd. 64

³ Kant (1785/1968) 61

⁴ Honneth (2011) 65 f.

(1778) den Prozess, durch den der Einzelne lernt, schrittweise „sein inneres Ich“ im Medium der öffentlichen Sprache zu verwirklichen: „Je tiefer jemand in sich selbst, den Bau und Ursprung seiner edelsten Gedanken hinab stieg, desto mehr wird er Augen und Füße decken und sagen: Was ich bin, bin ich geworden.“¹ Der „Selbstwerdungsprozess“, den Herder vor Augen hat, „besteht im Vollzug einer Aneignung, in deren Verlauf ich im Durchgang durchs Allgemeine der Sprache zu artikulieren lerne, was den authentischen Kern meiner Persönlichkeit ausmacht.“ Herder ist der Überzeugung, dass

„jedes Individuum von Natur aus eine nur ihm eigene, unverwechselbare Seele besitzt, die nach Art eines ‚Keimes‘ allein der entsprechenden Pflege bedarf, um gemäß ihrer Anlage zu wachsen und zu gedeihen; im Sinne dieser Analogie zum lebendigen Organismus gelangt der einzelne zum Punkt seiner Vollendung, sobald er all seine inneren Kräfte und Empfindungen so weit zum Ausdruck gebracht hat, dass er sein Handeln als Vollzug authentischer Freiheit erleben kann.“²

Auch aus Taylors Sicht sind Personen moralisch verpflichtet, authentisch zu sein:

„There is a certain way of being human that is *my* way. I am called upon to live my life in this way, and not in imitation of anyone else’s. But this gives a new importance to being true to myself. If I am not, I miss the point of my life, I miss what being human is for *me*.“³

Für Taylor hat damit jeder Mensch zeitlebens die Aufgabe herauszufinden, was es bedeutet, er selbst zu sein. Dieser Selbstentdeckungsprozess kann nicht auf vorgegebene Modelle zurückgreifen, sondern muss jedes mal von Neuem artikuliert werden. Wir können uns nur selbst entdecken „by giving expression in our speech and action to what is original in us.“⁴

4.5. Politische Philosophie

Für Taylor besteht ein enger Zusammenhang zwischen Individuum und Gemeinschaft, so dass seine Ausführungen zu den ontologischen und historischen „Quellen des Selbst“ nahtlos an seine sozialphilosophischen und politischen Überlegungen anknüpfen. Wegweisend ist für ihn dabei die Frage, wie eine Gesellschaft beschaffen sein muss, damit die Personwerdung gelingen kann. Aus seiner Sicht bedarf jeder der Gemeinschaft mit anderen – auch gerade, um seine egoistischen Ziele zu verwirklichen. Ein „singuläres Leben außerhalb der Gesellschaft ist nicht

¹ Herder (1778/⁶1982) 372

² Honneth (2011) 66

³ Taylor (1991 b) 28 f.

⁴ Dieses und das vorhergehende Zitat in: ebd. 61

möglich.“¹ Diese Grundüberzeugung macht Taylor – neben MacIntyre, Michael Sandel u.a. – zu einem Parteigänger der Kommunitaristen.²

Taylor sieht andererseits aber auch die Gefahr, dass kommunitarische Ansätze in neue Formen des Totalitarismus umschlagen, wie anhand seiner Auseinandersetzung mit dem Begriff der positiven Freiheit bereits deutlich wurde. Der anzustrebende Mittelweg zwischen atomistischem Liberalismus und totalitärem Kommunitarismus kann mit Axel Honneth vielleicht am besten durch folgende Frage angedeutet werden: Wie muss ein sozial übergreifender Wertezusammenhang beschaffen sein, „der einerseits durch neue Formen der gesellschaftlichen Solidarität den destruktiven Tendenzen der weiteren Individualisierung entgegenwirkt, ohne andererseits dem radikalen Pluralismus liberaler Gesellschaften zuwiderzulaufen?“³

In seiner Auseinandersetzung mit dieser Fragestellung vertritt Taylor die Position der Kommunitarier, die darauf beharren, dass kommunale und kollektive Kräfte eine große Bedeutung haben, um die Entstehung und Aufrechterhaltung personaler Identität zu ermöglichen. Aus Sicht des Kommunitarismus sind vor allem soziale Interaktionsprozesse für die Entwicklung personaler Identität maßgeblich, die sich nicht auf individuelle Wünsche, Absichten und Entscheidungen reduzieren lassen.⁴ In Anlehnung an Hegels Rechts- und Sozialphilosophie sind hier insbesondere drei soziale Institutionen zu nennen: Die Familie, die Zivilgesellschaft und der Staat,⁵ die gemäß Taylors hermeneutischem Credo eine gemeinsame Sprache bzw. Kultur zur Voraussetzung haben. Erst durch eine Kultur und eine Sprache werden die Bedingungen geschaffen, die es autonomen Individuen erlauben, eine Identität zu entwickeln und aufrecht zu erhalten.⁶

Für Taylor liegt die Crux des Liberalismus in einem Selbstmissverständnis bzw. in einem (performativen) Selbstwiderspruch, da „er seine eigenen Voraussetzungen und Bedingungen nicht wahrzunehmen und anzuerkennen vermag. [...] Die Ermöglichung von Identität ist [...] nicht etwas, was Personen auf sich alleine gestellt ausbilden, sondern vielmehr ein Produkt gesellschaftlicher Anerkennung. Der Individualismus benötigt für seine Existenz einen spezifischen sozialen Nährboden, ohne den er nicht gedeihen könnte.“⁷ Dementsprechend schreibt Taylor:

¹ Reese-Schäfer (2001) 26

² Vgl. Abbey (2000) 101

³ Honneth (1992 a) 22

⁴ Vgl. Abbey (2000) 102

⁵ Vgl. Neuhauser (2000) 3

⁶ Vgl. Abbey (2000) 103

⁷ Kreuzer (1999) 209 f.

„The basic error of atomism in all its forms is that it fails to take account of the degree to which the free individual with his own goals and aspirations [...] is himself only possible within a certain kind of civilization; that it took a long development of certain institutions and practices, of the rule of law, of rules of equal respect, of habits of common deliberation, of common association, of cultural self-development, and so on, to produce the modern individual; and that without these the very sense of oneself as an individual in the modern meaning of the term would atrophy.”¹

Aus Taylors Sicht neigt somit das atomistische Denken dazu, sich über seine eigenen Prämissen systematisch zu täuschen. Indem es ständig den Vorrang individueller Rechte vor den Pflichten der Gemeinschaft gegenüber betont, gefährdet und untergräbt es seine eigenen sozialen Voraussetzungen.² So kann man noch nicht einmal behaupten, der Einzelne habe bestimmte Rechte oder es gäbe eine menschliche Würde außerhalb und unabhängig von der Gesellschaft, denn dies setzt einen sozialen Zusammenhang voraus, ohne den es weder Rechte noch menschliche Würde gibt. Rechte gelten somit nicht bedingungslos, sondern implizieren eine „Verpflichtung, dazu zu gehören“ („obligation to belong“³). Walter Reese-Schäfer spricht hier von Taylors „sozialer These“ der Rechte.⁴

Aus Taylors Sicht kann ein uneingeschränktes Beharren auf individuellen Rechtsansprüchen eine Gesellschaft im Extremfall gefährden oder gar zerstören. Für jeden verantwortungsvollen Bürger sollte das Interesse am Erhalt der seine personale Identität garantierenden Gesellschaft/Kultur aber eindeutig überwiegen:

„[S]ince the free individual can only maintain his identity within a society/culture of a certain kind, he has to be concerned about the shape of this society/culture as a whole. He cannot [...] be concerned purely with his individual choices and the associations formed from such choices to the neglect of the matrix in which such choices can be open or closed, rich or meagre.”⁵

4.6. *Moralphilosophie*

Der vorangehende Abschnitt kann folgendermaßen zusammengefasst werden: Personale Identität entsteht nicht durch ein Beharren auf individuellen Rechten. Dadurch kann eine Gesellschaft im Extremfall unterminiert und damit die Herausbildung personaler Identität gerade verhindert werden. Taylor macht den Gegenvorschlag, dass Personen ihre Identität

¹ Taylor (1985 h) 309

² Reese-Schäfer (³2001) 26

³ Taylor (1979 c) 198

⁴ Reese-Schäfer (³2001) 27

⁵ Taylor (1979 c) 207

durch Orientierung am (moralisch) Guten gewinnen, was im Folgenden näher erläutert werden soll.

4.6.1. Moralische Topographien

Aus Taylors hermeneutischer Sicht entwickelt sich die Identität einer Person nicht nur im Rahmen von Familie, Zivilgesellschaft und Staat, sondern auch anhand der moralischen Maßstäbe, die eine Gesellschaft bzw. Kultur zur Verfügung stellt. Auf diese Weise bekommen Personen eine Orientierungshilfe bei der Frage, wer sie sein möchten und wie sie leben wollen. Anstelle von „Maßstäben“ spricht Taylor auch vom „moralischen Raum“ („moral space“; z.B. SoS, S. 28), „moralischer Topographie“ („moral topography“; z.B. SoS, S. 106 und S 111 ff.) oder einfach von „moralischer Orientierung“ („moral orientation“; z.B. SoS, S. 28.) Für Taylor setzt die Rede von moralischer Orientierung etwas dem physikalischen Raum Analoges voraus, in dem man auf der Suche nach einem Weg versucht, sich zurecht zu finden. Wenn wir unsere Situation im Sinne des Findens oder Verlierens der Orientierung begreifen, dann beinhaltet der Begriff des moralischen Raums etwas existentiell Grundlegendes. (vgl. SoS, S. 29) Dementsprechend sind für Taylor Orientierungsstörungen im moralischen Raum als Identitätsstörungen zu verstehen. Seine Orientierung verlieren oder nicht finden heißt, nicht wissen, wer man ist. Sobald man andererseits zu einer Orientierung gelangt ist, hilft sie bei der Definition der Identität des Betreffenden. (vgl. SoS, S. 29) Es ist daher auch nicht vorstellbar, dass eine Person völlig außerhalb dieses moralischen Raums steht, da das Bild eines von allen Rahmenbedingungen freien Akteurs der Darstellung einer Person entspricht, die eine entsetzliche Identitätskrise durchmacht. (vgl. SoS, S. 31)

Um den Begriff der moralischen Orientierung zu illustrieren, greift Taylor Überlegungen von Harry G. Frankfurt auf und unterscheidet zwischen Wünschen erster Ordnung („first-order desires“) und Wünschen zweiter Ordnung („second-order desires“). Letztere unterteilt er noch einmal in starke Wertungen („strong evaluations“) und schwache Wertungen („weak evaluations“). Nach Taylors (und Frankfurts) Auffassung sind nur Menschen in der Lage, Wünsche (erster Ordnung) zu bewerten und damit Wünsche zweiter Ordnung zu entwickeln.¹ Starke Wertungen bewerten Wünsche erster Ordnung, indem sie sich an einer Wertehierarchie orientieren, während schwache Wertungen sich lediglich am Ergebnis („outcome“) einer Handlung orientieren, wie z.B. Lust- oder Gewinnmaximierung.² Nach Taylor kann leicht

¹ Vgl. Frankfurt (1971) 6 f.

² Taylor (1977 b) 16

zwischen starken und schwachen Wertungen unterschieden werden, da nur starke Wertungen Gegenstand von Bewunderung oder Verachtung sein können. (vgl. SoS, S. 523, Anm. 2)

Wendet man nun diese Unterscheidung von starken und schwachen Wertungen auf die Überlegungen zur präreflexiven und reflexiven Interpretationsebene (siehe oben) an, so liegt erst einmal folgender Zusammenhang nahe: „Schwache Wertungen entspringen unseren präreflexiven, unmittelbaren Wünschen und Bedürfnissen, starke Wertungen sind dagegen das Ergebnis unserer reflexiven Interpretation oder Beurteilung derselben.“ Dies trifft nach Rosa jedoch nicht zu. Der moralische Raum ist stets vorgängig, so dass auch starke Wertungen als prä-artikuliert und präreflexiv aufzufassen sind. Den meisten menschlichen Wünschen und Empfindungen liegt „auf der präreflexiven und prä-artikulierten Ebene immer schon ein Horizont starker Wertungen, eine implizite moralische Landkarte zugrunde, die ‚eingebettet‘ ist in einen Strom von Handlungen, Institutionen und Praktiken.“¹

4.6.2. „Moralische Quellen“

Taylor ist sich darüber im Klaren, dass es unter den Bedingungen unserer pluralistischen Moderne eine Reihe von alternativen Lebensentwürfen gibt. Trotzdem scheint es auch in den gegenwärtigen Diskussionen einen Konsensus hinsichtlich einer Reihe moralischer Imperative („moral imperatives“) zu geben. Diese moralischen Imperative sind das Ergebnis einer langen ethischen Tradition, die sich aus den Grundwerten der Freiheit, des Wohlwollens und der Bejahung des gewöhnlichen Lebens speist. (vgl. SoS, S. 495) Menschen in der Moderne sind sich (meistens) darin einig, allgemeine Gerechtigkeit und Wohltätigkeit als verpflichtend zu empfinden, sie sind hinsichtlich Gleichberechtigungsansprüchen besonders empfänglich, sie erachten die Forderungen nach Freiheit und Selbstbestimmung für grundsätzlich berechtigt und sie räumen der Vermeidung von Tod und Leiden eine hohe Vorrangstellung ein. (vgl. SoS, S. 495) In vielen Fällen ist es so, dass z.B. Verstöße gegen die Forderung nach allgemeiner Gerechtigkeit von allen Mitgliedern westlicher Demokratien als besonders entwürdigend und demütigend empfunden werden. Insofern „scheint es gerade hinsichtlich der moralischen Imperative in unserer Kultur, also in Fragen von gut und böse, richtig oder falsch, gar keinen ernst zu nehmenden Konflikt zu geben.“² Dies ändert sich jedoch schlagartig, sobald wir nach den Quellen unserer moralischen Empörung fragen. Als „moralische Quellen“ fungieren Güter, die Taylor „konstitutiv“ nennt. Konstitutive Güter helfen uns, ein gutes Leben zu führen, indem sie uns die Kraft und den Antrieb verleihen, das Gute zu tun (siehe unten). Konstitutive Güter

¹ Rosa (1998) 123

² Kühnlein (2008) 44

werden durch unsere starken Wertungen realisiert. Diese starken Wertungen sind entscheidend dafür, wer wir sein wollen, d.h. für unsere Identität als Personen. Damit sind wir wiederum bei Taylors anthropologischer Grundüberzeugung angelangt, der zufolge ohne Selbstinterpretation mittels starker Wertungen eine gelingende menschliche Existenz nicht denkbar ist.¹

Es bleibt die Frage: „So why worry that we disagree on the reasons, as long as we’re united around the norms?“ (SoS, S. 515) Für Taylor ist ihre Beantwortung von zentraler Bedeutung, da aus seiner Sicht nicht die Normen, sondern die moralischen Quellen dieser Normen, relevant sind: „It’s not the disagreement which is the problem. Rather the issue is what sources can support our far-reaching moral commitments to benevolence and justice.“ (SoS, S. 515)

4.6.3. Konstitutive Güter, Lebensgüter und Hypergüter

Taylors Konzeption starker Wertungen ist hierarchisch aufgebaut und unterscheidet zwischen „konstitutiven Gütern“ („constitutive goods“), „Lebensgütern“ („life goods“) und „Hypergütern“ („hypergoods“).² Konstitutive Güter schreiben uns nicht nur bestimmte Handlungsweisen oder moralische Einstellungen vor, sondern sind eine „Moralquelle“, d.h. etwas, das Personen – wenn sie dieses konstitutive Gut ausreichend lieben – die Kraft verleiht, gut zu handeln und gut zu sein. Somit gilt: „The constitutive good does more than just define the content of the moral theory. Love of it is what empowers us to be good. And hence also loving it is part of what it is to be a good human being.“ (SoS, S. 93) Ein konstitutives Gut in diesem Sinne zu lieben bedeutet, es hoch zu schätzen, zu achten oder auch anzuerkennen.³ Als Beispiele für konstitutive Güter nennt Taylor Platons Idee des Guten, den christlich-jüdischen Theismus und Kants Theorie vernünftigen Handelns, die jeweils zu Quellen der Moral werden können und damit konstitutiv für unsere Identität als Personen sind. (vgl. SoS, S. 93 f.)

Bei den Lebensgütern handelt es sich demgegenüber um Ziele, die Menschen in ihrem Leben anstreben oder „um Prinzipien und Ideale, die sie zu verwirklichen trachten und die für sie damit die Bestandteile eines guten Lebens darstellen.“⁴ Taylor nennt drei Beispiele für solche Lebensgüter, die schon von seiner Erörterung der historischen Dimension personaler Identität her bekannt sind (vgl. Kapitel 4.4.):

¹ Vgl. Buß (2009) 8

² Vgl. Abbey (2000) 35 ff. und 47 ff.

³ Vgl. ebd. 47

⁴ Rosa (1998) 117

- (ξ1) Das Ideal selbstverantwortlicher Vernunft. Dieses Ideal zieht Freiheit von jeglicher Autorität nach sich (im Sinne negativer Freiheit).
- (ξ2) Die Bejahung und Wertschätzung des gewöhnlichen Lebens, die mit einem spezifisch menschlichen Streben nach Glück durch Produktivität und Familienleben einhergeht.
- (ξ3) Das Ideal eines universellen und unvoreingenommenen Wohlwollens. (vgl. SoS, S. 322)

Hypergüter sind im Unterschied dazu „so beschaffen, dass sie als *Leitwerte* Kohärenz und eine einheitliche Orientierung in unser Leben zu bringen vermögen. Als *höherstufige* Güter vermögen sie unsere Lebensgüter zu ordnen und Prioritäten unter ihnen zu setzen. Hypergüter sind daher dasjenige Element, welches die narrative Einheit eines Lebensvollzugs herstellt [...]“¹ Hinsichtlich starker Wertungen lässt sich somit festhalten: „Personen sind um ihr Dasein besorgt, urteilen und beurteilen ihre Wünsche vor dem Horizont der Frage, welches Leben sie führen möchten und welche Art von Person sie sein möchten.“²

In einer Art Zwischenbilanz können Taylors Überlegungen dahingehend zusammengefasst werden, dass die qualitative Identität von Personen Narrationen und damit Sprache zur Voraussetzung hat, wodurch Dialogizität und (Selbst-)Interpretation erst ermöglicht werden. Neben einer Reihe von historisch-kontingenten Faktoren sind es vor allem starke Wertungen und die Verortung auf moralischen Landkarten, die zur Orientierung und zum Lebensentwurf von Personen maßgeblich beitragen. Die Antworten auf die existentiellen Grundfragen „Wer bin ich?“ bzw. „Wer will ich sein?“ sind praktisch relevant, da sich die Handlungen einer Person in ihre Lebensgeschichte integrieren lassen müssen bzw. mit ihrem Selbstbild in Einklang zu bringen sind. Die eigenen Narrationen werden durch die Narrationen (signifikanter) Anderer ergänzt, die damit an der Entstehung und Weiterentwicklung der je eigenen Lebensgeschichte beteiligt sind. (vgl. **These 5**)

¹ Ebd. 117

² Kreuzer (1999) 248

4.6.4. Drei Traditionslinien

Es wurde einleitend schon darauf hingewiesen, dass sich nach Taylor die Quellen unserer Moral drei großen Traditionslinien zuordnen lassen, und zwar:

- (o1) Dem Theismus,
- (o2) der Aufklärung mit ihren Konzepten der desengagierten Freiheit und Autonomie und
- (o3) der Gegenaufklärung bzw. Romantik, für die das Ideal der Authentizität bzw. des Expressivismus im Vordergrund steht. (vgl. SoS, S. 495)

Nach Taylor gehen unsere starken Wertungen über das rein Moralische hinaus, denn sie beziehen sich auch auf das, „wodurch das Leben lebenswert wird“¹ und haben damit eine spirituelle bzw. religiöse Dimension. (vgl. SoS, S. 4) Ohne starke Wertungen und ohne die spirituelle Dimension „stürzt das Leben [...] in die Sinnlosigkeit.“² Für Taylor gilt somit: „The quest is thus always a quest for sense.“ (SoS, S. 18) Denn mit Beginn der Moderne ist der Sinn des Lebens nicht mehr etwas Vorgegebenes und Selbstverständliches, sondern muss erst gesucht bzw. hergestellt werden. Die Entzauberung führt dazu, dass Menschen in eine Welt hineingeboren werden, in der eine Sinngarantie nicht mehr gegeben ist und in der alle theologischen, historischen und metaphysischen Sinnangebote konsequent in Zweifel gezogen werden können.³ In der Moderne ist die Frage nach dem Sinn des Lebens an die expressive bzw. narrative Kompetenz des Menschen gebunden und damit an seine Selbstbeschreibungen und Selbstdeutungen. So kann Taylor schreiben, dass Personen den Sinn ihres Lebens nur finden, indem sie ihn artikulieren. Für den neuzeitlichen Menschen gelte: „[M]oderns have become acutely aware of how much sense being there for us depends on our own powers of expression.“ (SoS, S. 18) Das Entdecken und das Erfinden (eines Sinns im Leben) sind nicht scharf voneinander zu trennen, sondern vielmehr miteinander verwoben.

Taylor versteht sich – insbesondere in den Arbeiten der letzten Jahre – als Vertreter der theistischen Traditionslinie. Durch den Prozess der Säkularisation, den er in extenso in seinem dritten opus magnum „A Secular Age“ beschreibt, wurde – laut Taylor – die theistische

¹ Ebd. 248

² Ebd. 252

³ Vgl. Taylor (2002 b) 39

Moralquelle im Laufe der letzten 500 Jahre zunehmend verschüttet, was für ihn wesentlich zur „Malaise of Modernity“¹ beitrug und zu der These führte: „The secular age is schizophrenic.“ (Sec A, S. 727)

Taylor möchte nun aber keineswegs eine Wende zurück zu repressiven, vormodernen Zeiten vollziehen, sondern bekennt sich uneingeschränkt „zur modernen Moral, zu Demokratie und Aufklärung“. Er strebt nicht „eine Überwindung von Pluralismus, Säkularismus und Moral an“, sondern vertritt die Auffassung, dass „die Aufklärung nicht hinreichend über sich selbst aufgeklärt wurde.“² Aus Taylors Sicht kann der Theismus auch nicht antithetisch zur Tradition der Aufklärung formuliert werden, denn „[i]n Wirklichkeit waren die jüdische und später die christliche Religion durch die Zeiten hindurch der wesentliche Antrieb zur Entzauberung, vor allem während der vergangenen Jahrhunderte, in der Folge der protestantischen wie der katholischen Reformbewegungen.“³ Die erneute Besinnung auf unsere theistischen Moralquellen soll letztlich die anthropozentrischen Verkürzungen der Aufklärung aufdecken (und sie dadurch über sich selbst aufklären).⁴ Dies wird aber durch einen Zustand der „Gottesfinsternis“ erschwert, worunter Taylor versteht, „dass in unserer Welt Gott nicht mehr derart augenscheinlich gegenwärtig ist wie einst. Die Entzauberung einerseits und die Entzweiung der Spiritualität andererseits haben dazu beigetragen, die Transzendenz aus dem öffentlichen Feld zu schlagen.“⁵ Während es „in der Vergangenheit überaus schwierig war, ungläubig zu sein, hat sich die Situation heute umgekehrt: Für bestimmte Menschen und in bestimmten Milieus ist der Glaube das Schwierigere, gilt als eine exzentrische und wenig fundierte Option.“⁶ Die Leugnung der Transzendenz bzw. die Leugnung Gottes ist „auf breiter Front viel weiter vorgedrungen [...] als nur bis zu den eingeschworenen antiklerikalen Atheisten.“ Sie prägt also auch die Einstellung vieler Menschen, „die sich für tief gläubig halten.“⁷ Diese „Selbst-Abschottung“ dem Transzendenten gegenüber führt zu dem bereits erwähnten Gefühl der Sinnlosigkeit, das als ein Definitionsmerkmal unseres Zeitalters gelten kann. (vgl. SoS, S. 18) Im Mittelpunkt dieses Gefühls der Sinnlosigkeit stehen Beschwerden wie „ego loss’, or a sense of emptiness, flatness, futility, lack of purpose, or loss of self-esteem“, Symptome, die aus Taylors Sicht für den Menschen in der Moderne typisch seien. (SoS, S. 19)

¹ Vgl. Taylor (1991 b). Das Buch wurde ursprünglich 1991 unter dem Titel „The Malaise of Modernity“ in Canada publiziert.

² Kühnlein (2008) 4

³ Taylor (2003 a) 63

⁴ Kühnlein (2008) 4

⁵ Taylor (2003 b) 14

⁶ Ebd. 7

⁷ Taylor (1997) 60 f.

Nach Auffassung einiger Kommentatoren zeigen Taylors Ausführungen zur modernen Suche nach dem Sinn des Lebens Parallelen zu Überlegungen des evangelischen Theologen Paul Tillich.¹ Auch für Tillich steht im Bereich der modernen Religion/Spiritualität die Suche nach dem Sinn des Lebens völlig im Mittelpunkt und hat ältere Fragestellungen z.B. nach einem gerechten Gott oder der Unsterblichkeit der Seele verdrängt.² Viele Menschen – so Tillich – sind von etwas ergriffen, was sie unbedingt angeht. Dabei fühlen sie aber eine innere Distanz zu den konkreten existierenden Konfessionen und Religionen, gerade weil sie die Frage nach dem Sinn ihres Lebens ernst nehmen. Sie kommen zu der paradoxen Schlussfolgerung, dass ihr tiefstes Anliegen, die Sinnsuche, in den vorhandenen Religionen nicht zum Ausdruck gebracht werden kann und lehnen so die Religion „aus Religion“ ab.³

Tillich beschreibt dieses Fehlen eines offensichtlichen Sinns im Leben vieler Menschen als Verlust der „Tiefendimension“. Die Antworten auf die Fragen „woher komme ich?“, „wohin gehe ich?“ und „was soll ich aus meinem Leben in der kurzen Spanne zwischen Geburt und Tod machen?“ müssen von den meisten Menschen erst mühevoll erworben werden.⁴ Meistens werden diese Fragen aber auch einfach verdrängt.

4.7. Christliche Philosophie

In seinem Buch „A Secular Age“ (2007) bemüht sich Taylor um eine Revitalisierung des Gottesglaubens in einer säkularen Umwelt. Als überzeugter Katholik hat er sich in den letzten Jahren immer wieder dazu bekannt, dass sein philosophischer Ansatz maßgeblich vom christlichen Glauben inspiriert sei.⁵ So outet er sich in „A Secular Age“ als „believer“ (Sec A, S. 437) bzw. als Anhänger des „God of Abraham.“ (Sec A, S. 769) Es liegt nun nahe, Taylor als christlichen Philosophen zu bezeichnen.⁶ Was ist aber unter einer christlichen Philosophie zu verstehen? Handelt es sich dabei nicht um eine unaufhebbare *contradictio in adiecto*? So vertrat z.B. Heidegger die Auffassung:

„Eine ‚christliche Philosophie‘ ist ein hölzernes Eisen und ein Missverständnis. Zwar gibt es eine denkend fragende Durcharbeitung der christlich erfahrenen Welt, d.h. des Glaubens. Das ist dann Theologie. Nur Zeiten, die selbst nicht mehr recht an die wahrhafte Größe der Aufgabe der Theologie glauben, kommen auf die verderbliche Meinung, durch vermeintliche Auffrischung mit Hilfe der

¹ Vgl. z.B. Kreuzer (1999) 301 f.; Schweiker (2014) 133 f.

² Vgl. Danz (2011) 486, Anm. 35

³ Vgl. Tillich (1958/²1978) 44

⁴ Vgl. ebd. 43

⁵ Vgl. Buß (2009) 48

⁶ Ebd. 47 ff.

Philosophie könne eine Theologie gewinnen oder gar ersetzt und dem Zeitbedürfnis schmackhafter gemacht werden. Philosophie ist dem ursprünglich christlichen Glauben eine Torheit.“¹

Zu einer ganz ähnlichen Auffassung kam von theologischer Seite Karl Barth, der feststellte: „*Philosophia christiana* ist faktisch noch nie Wirklichkeit gewesen: war sie *philosophia*, so war sie nicht *christiana*, war sie *christiana*, so war sie nicht *philosophia*.“²

Taylor beschreibt demgegenüber das Verhältnis von Theologie und Philosophie als komplementäres Verhältnis. Philosophie lebe von der fortwährenden Auseinandersetzung mit christlicher Theologie. Dies bedeute aber nicht, dass die Offenbarung die Prämissen liefert, von denen die Philosophie ausgeht. Die Philosophie müsse vielmehr ihren eigenen Weg gehen, als ein Gespräch, das sich prinzipiell an jeden wenden kann, von welchem Punkt auch immer dieser selbst ausgehe. In seiner Argumentation werde der Philosoph dabei durch die offenbarte Wahrheit der christlichen Botschaft inspiriert.³

In den nächsten Kapiteln sollen nun einige Facetten von Taylors christlicher Philosophie vorgestellt werden, die für das Problem personaler Identität relevant sind.

4.7.1. Säkularität

Zu Beginn seines Buches unterscheidet Taylor drei Bedeutungen des Begriffs „Säkularität“:

(π 1) Die erste Bedeutung von Säkularität (d.h. „Säkularität 1“) ist politisch zu verstehen und bezieht sich auf die Trennung von Staat und Kirche in den meisten westlichen Gesellschaften. Religion wird heutzutage weitgehend als Privatsache angesehen und hat ihre Fundierungsfunktion gemeinsamer Institutionen und Gebräuche verloren. (vgl. Sec A, S. 1)

(π 2) Mit „Säkularität 2“ bezeichnet Taylor den soziologischen und statistisch erfassbaren Tatbestand, dass der religiöse Glaube und das Praktizieren von Religion dahinschwanden. Menschen wenden sich von Gott ab und gehen nicht mehr in die Kirche. (vgl. Sec A, S. 2)

¹ Heidegger (1935/1983) 9

² Barth (1932/1986) 4

³ Vgl. Taylor (2005 b) 137

(π3) Mit dem Stichwort „Säkularität 3“ spricht Taylor schließlich die existentielle Dimension der Säkularisierung an, der zufolge der Glaube an Gott nicht mehr unangefochten ist, sondern nur noch eine von mehreren Optionen darstellt.¹ Dies führt zu einem Pluralismus von Sinnangeboten und spirituellen Optionen, den Taylor auch als „Nova-Effekt“ („nova effect“) bezeichnet, um damit die explosionsartige Vermehrung möglicher Lebensentwürfe zu umreißen. (vgl. dazu Teil III von „A Secular Age“, S. 297 ff.) Der Nova-Effekt führt nicht nur zu einer Pluralisierung von Lebensentwürfen, sondern auch zu einer Fragilisierung („fragilization“) aller gegebenen Lebensauffassungen. (z.B. Sec A, S. 303 f.) Menschen fühlen sich durch die Vielzahl spiritueller Möglichkeiten verunsichert und sind zwischen verschiedenen Lebensentwürfen hin- und her gerissen. Sie spüren Druck von mehreren Seiten („cross-pressure“), da sie sich z.B. zwischen den Extremen eines rein immanenten Lebensentwurfs (im Sinne eines exklusiven Humanismus; siehe unten) und eines theistischen, d.h. transzendenten Lebensentwurfs entscheiden können.

Taylors Analysen in „A Secular Age“ fokussieren nun im Wesentlichen auf die Säkularität im dritten Sinne. Er möchte den Wandel beschreiben von einer Gesellschaft, in der es praktisch unmöglich war, nicht an Gott zu glauben, hin zu einer Gesellschaft, in der dieser Glaube nur *eine* menschliche Möglichkeit neben anderen ist. (vgl. Sec A, S. 3) Taylor möchte also zeigen, wie sich unser kosmisches Vorstellungsschema („cosmic imaginary“) und unsere Hintergrundauffassungen („background understanding“) der Welt verändert haben. (vgl. Sec A, S. 325)

4.7.2. Soziale Vorstellungsschemata

Für die Erklärung derartiger Transformationsprozesse, wie z.B. der Entwicklung vom religiösen zum säkularen Zeitalter, ist für Taylor der Begriff „soziales Vorstellungsschema“ von zentraler Bedeutung, das für die Konstitution unserer jeweiligen Selbstbilder eine wichtige Rolle spielt: „In talking of our self-understanding, I am particularly concerned with what I will call our ‚social imaginary‘, that is, the way that we collectively imagine, even pre-theoretically, our social life in the contemporary Western world.“ (Sec A, S. 146)

¹ Laitinen spricht von „politischer“ (Säkularität 1), „soziologischer“ (Säkularität 2) und „existentieller“ Säkularität (3); vgl. Laitinen (2010) 353

Als Beispiel für derartige soziale Vorstellungsschemata können die Menschenrechte als universale Freiheitsrechte genannt werden. Vor nicht allzu langer Zeit war es unvorstellbar, „dass jedem Menschen allein aufgrund seines Menschseins elementare subjektive Rechte zugesprochen werden. Unser ‚social imaginary‘ hat sich aber dahingehend gewandelt, dass diese Menschenrechte heute als selbstverständlich, ja als große Errungenschaft angesehen werden.“¹

„Social imaginaries“ werden von ganzen Gesellschaften geteilt und wirken im Hintergrund, ohne unmittelbar bewusst zu werden. (vgl. Sec A, S. 173) Für sie gilt somit Ähnliches wie für den sogenannten „tacit background“, da soziale Vorstellungsschemata ebenso komplex sind und sich genauso wenig komplett artikulieren lassen:

„Our social imaginary [...] incorporates a sense of the normal expectations that we have of each other; the kind of common understanding which enables us to carry out the collective practices which make up our social life. This incorporates some sense of how we all fit together in carrying out the common practice. This understanding is both factual and ‚normative‘; that is, we have a sense of how things usually go, but this is intertwined with an idea of how they ought to go, of what mis-steps would invalidate the practice.“
(Sec A, S. 172)

4.7.3. Das „abgepufferte“ Selbst

Ein weiteres Begriffspaar, mit dem Taylor die Säkularisierung der westlichen Welt (im Sinne von Säkularität 3) und die Änderung der damit einhergehenden sozialen Vorstellungsschemata zu beschreiben versucht, sind die Kontrastbegriffe „poröses Selbst“ („porous self“) und „abgepuffertes Selbst“ („buffered self“). Wie bereits ausgeführt, erlebte das vormoderne „poröse Selbst“ die Welt als bedeutungsvoll, d.h. als sinnvoll geordneten Kosmos. Dementsprechend waren Sinn und Bedeutung nicht nur im individuellen menschlichen Geist zu lokalisieren, sondern konnten sowohl den Dingen als auch außermenschlichen (dämonischen und göttlichen) Kräften innewohnen. (vgl. Sec A, S. 33) Die natürliche Welt der Vormoderne hatte Zeichencharakter und verwies auf etwas jenseits ihrer selbst, auf etwas, das mehr als bloße Natur war. Auch die soziale Ordnung gründete in einer höheren Realität; die irdischen Könige waren von Gottes Gnaden inthronisiert und ihr Hofstaat sollte das himmlische Königreich widerspiegeln.² Die Vorstellung, dass äußeren Kräften und Mächten Sinn innewohnt, ging mit der Idee einher, dass diese Dinge/Kräfte kausal wirksam waren und z.B. Menschen oder anderen Gegenständen diesen Sinn aufzwingen konnten. Menschen konnten in

¹ Buß (2009) 52

² Vgl. Smith (2014) 27

die Gewalt und in das Kraftfeld dieser Einflüsse geraten; „der Sinn“ („meaning“) bestürmte sie dann quasi von außen. (vgl. Sec A, S. 34) Menschen erwiesen sich diesen äußeren Mächten und Kräften gegenüber als „durchlässig“ („porös“) und konnten somit von guten oder bösen Geistern besessen sein.

Im Rahmen dieser Vorstellung, dass das Irdische das Himmlische widerspiegele, war man bspw. der Meinung, dass Quecksilber („mercury“) gegen Geschlechtskrankheiten wirken müsse, da man sich diese an Markttagen zuziehe und Hermes (Merkur) die Schutzgottheit der Märkte sei. (vgl. Sec A, S. 35) Durch das Quecksilber sollte sich die Kraft Merkurs auf den Kranken übertragen und ihn auf diese Weise gesund machen. Auch das Verliebtsein wurde nicht als ein primär innerer Vorgang angesehen, sondern als ein Geschenk der Göttin Aphrodite. In ähnlicher Weise stellte man sich das Besessensein durch Dämonen als etwas vor, das von außen kommt und den Widerstand und Lebenswillen der Menschen bricht. (vgl. Sec A, S. 36)

Das „abgepufferte“ Selbst ist demgegenüber ein Produkt der Aufklärung. Für Menschen der Moderne sind weder Dämonen, noch Geister, noch Zauberkräfte existent. Sie fühlen sich insofern auch nicht durch transzendente Kräfte oder dämonische Mächte bedroht.¹ Eine Extremform der Auffassung, dass das menschliche Leben auch ohne Bezug zur Transzendenz sinnvoll sein kann, nennt Taylor „exklusiven Humanismus“, worauf im Abschnitt 6.7.5. noch näher einzugehen ist.

4.7.4. Subtraktionserzählungen

Als „Subtraktionserzählungen“ bezeichnet Taylor die simplifizierende Darstellung der Moderne, der zufolge die zunehmende Säkularisierung (im Sinne aller drei Bedeutungen von Säkularität; vgl. Kapitel 4.7.1.) auf den (natur-)wissenschaftlichen Fortschritt zurückführen sei. (vgl. Sec A, S. 264) Dem hält Taylor lapidar entgegen: „The rise of modernity isn’t just a story of loss, of subtraction.“ (Sec A, S. 26) Die Theoretiker der Säkularisierung sind nach Taylor „auf einem Auge blind“ und nehmen „nur die halbe Wahrheit wahr.“ Ihre Subtraktionserzählungen übersehen insbesondere drei Faktoren, die Taylor unter den Stichwörtern 1.) Sedimentation, 2.) Ironie und 3.) Rekombination zusammenfasst.²

¹ Vgl. ebd. 140

² Vgl. Buß (2009) 53 f.

- (ρ1) Taylor benutzt das Bild der Sedimentation, um darauf aufmerksam zu machen, dass sich die heutigen moralischen Optionen geschichtlich entwickelt haben und sich die Vergangenheit in der Gegenwart niederschlägt. (vgl. Sec A, S. 268) Ohne Gefühl für die historische Genese unserer moralischen Überzeugungen verkennen wir unsere moderne Identität. (vgl. Sec A, S. 29) Deshalb sollten wir durch einen Versuch der erinnernden Wiedergewinnung versuchen, die verschütteten Quellen der Moderne freizulegen.
- (ρ2) Ein weiteres Argument gegen eine einfache Subtraktionserzählung besteht nach Taylor darin, dass die Säkularisierungsbewegung erst durch christliche Motive ausgelöst wurde, so dass der Glaube erst den Unglauben möglich gemacht hat. Taylor begreift dies als eine Ironie der Geschichte, dass die mit der Transzendenzfeindlichkeit einhergehende Wende zur Immanenz maßgeblich erst durch die christliche Spiritualität begünstigt wurde: „The irony is that just this, so much the fruit of devotion and faith, prepares the ground for an escape from faith, into a purely immanent world.“ (Sec A, S. 145)
- (ρ3) Unter „Rekomposition“ versteht Taylor, dass auch in modernen, säkularen Zeiten ältere religiöse Formen durch neuere ersetzt werden. Hatte die Subtraktionserzählung der Moderne den Prozess der Säkularisierung einseitig als das zunehmende Verschwinden Gottes aus dem öffentlichen Raum und dem persönlichen Leben gesehen, so ist Taylor der Überzeugung, dass jede Zeit auch neue Formen der Religiosität und Spiritualität hervorbringt (vgl. Sec A, S. 461).

Taylors Ausführungen liegt dabei ein sehr weit gefasster Religionsbegriff zugrunde.¹ In Anlehnung an Tillich versteht er unter „Religion“ etwas, das alle Menschen unmittelbar angeht („religion as [...] ultimate concern“; Sec A, S. 427). Unter Berücksichtigung der ganzen Bandbreite innovativer spiritueller Möglichkeiten kommt Taylor dementsprechend zu dem Schluss, „that religion is as present as ever.“ (Sec A, S. 427)

Taylor merkt kritisch an, dass das enorme Spektrum spiritueller Möglichkeiten häufig auch von den offiziellen Kirchen nicht zur Kenntnis genommen wird, wodurch sie die Religiosität der Moderne übersehen und damit unbeabsichtigt säkulare Subtraktionserzählungen unterstützen. (vgl. Sec A, S. 504)

¹ Ebd. 63

Dass Taylor grundsätzlich von Re-Komposition und nicht von Neu-Komposition spricht, hängt mit seinem hermeneutischen Credo zusammen, demzufolge auch neue religiöse Ansätze der Vergangenheit verpflichtet bleiben. (vgl. Sec A, S. 148)

4.7.5. *Humanismus*

Taylors theistischer Ansatz führt ihn auch zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dem so genannten immanenten, exklusiven bzw. säkularen Humanismus, der darauf hinausläuft, „Transzendenz grundsätzlich zu leugnen, also zu bestreiten, dass das menschliche Leben irgendein jenseits seiner selbst liegendes Ziel hat.“¹ Der Begriff des exklusiven Humanismus wird von Taylor an manchen Stellen fast synonym mit dem der Säkularität³ verwendet:

„I would like to claim that the coming of modern secularity in my sense has been coterminous with the rise of a society in which for the first time in history a purely self-sufficient humanism came to be a widely available option. I mean by this a humanism accepting no final goals beyond human flourishing, nor any allegiance to anything else beyond the flourishing. Of no previous society this was true.“ (Sec A, S. 18)

Diese rein immanente Alternative zum Glauben an Gott entwickelte sich seit der Epochenwende von der Vormoderne zur Moderne, die Taylor ungefähr auf das Jahr 1500 datiert. Seitdem ist es möglich, Sinn und Erfüllung im Leben zu finden, ohne Bezug auf eine transzendente Macht zu nehmen. (vgl. Sec A, S. 244 f.)

Nach Taylor werden Versuche, zur Religion zurück zu kehren, von zwei Seiten attackiert, „zum einen durch den säkularen Humanismus und dessen Bejahung des gewöhnlichen Lebens, zum anderen durch die naturalistische Auflehnung gegen die traditionellen Religionsvorstellungen.“² Säkulare Humanisten und Naturalisten bilden dabei – trotz aller sonstigen Differenzen – eine Art Allianz und sind sich darin einig, dass „der moderne Unglaube aus der Logik der Säkularisierung zwingend folgt.“³ Taylor spricht in diesem Kontext auch von „spiritueller Lobotomie“ („spiritual lobotomy“), die dadurch hervorgerufen wird, dass wir in unserer Kultur geneigt sind, den Geist (Gottes) und damit uns selbst zu ersticken. (vgl. SoS, S. 520)

Im Unterschied zur Aufklärung, die für Taylor eine reine „Philosophie der Immanenz“ darstellt, bedeutet die Anerkennung von Transzendenz nicht nur eine Offenheit für Gott, sondern auch

¹ Taylor (2003 a) 55

² Kühnlein (2008) 35

³ Ebd. 33

für den anderen Menschen. Auf diese Weise erschließen „wir uns eine neue Identität [...], indem wir im Anderen nicht nur uns selbst sehen.“¹

Taylor hält dementsprechend der „aufgeklärten Selbst-Abschottung“ bzw. „autonomen Selbstgenügsamkeit“ den christlichen Begriff der Agape entgegen und denkt damit „die Vollendung des Selbst von dem Vorfall der Liebe Gottes her.“² Hierzu schreibt Taylor:

„Was uns mit anderen Worten fehlt, ist eine Liebe zum Menschen, so wie er ist, mit all seinen Fehlern und Schwächen, und selbst wenn er dumm und hässlich ist. Dies wäre nun aber genau jene Liebe, mit der Gott die Menschen liebt und die Jesus Christus verkörpert – eine Liebe, deren wir nur durch Gottes Gnade fähig sind. Ein Ort, an dem jenseits der Gottesfinsternis die Transzendenz in dieser Welt durchscheinen kann, ist daher das Wirken von Gott nahe stehenden Menschen, die jene Liebe wieder unter die Menschen bringen. Ich denke zum Beispiel an eine Mutter Theresa oder an einen Jean Vanier.“³

4.7.6. Religion und Gewalt

Eine erneute Hinwendung zur Religion bzw. zur Transzendenz, die „der anthropologischen Selbstverstümmelung der Moderne“⁴ entgegentritt, muss sich – um glaubhaft zu sein – mit den „Altlasten“ des christlichen Glaubens auseinandersetzen, insbesondere mit seinen Gewaltverstrickungen.

Auch Taylors Haltung zur Vergangenheit der drei monotheistischen Religionen ist durchaus kritisch:

„Die Ursprünge von Hass und Gewalt sind, wie es scheint, tief in unserem religiösen Erbe verwurzelt. Nach einer seit der Aufklärung weit verbreiteten Auffassung waren diese Phänomene in jenen Religionen besonders ausgeprägt, die aus dem jüdischen Monotheismus hervorgegangen sind. [...] Dass der Monotheismus angeklagt wird, ist nicht bloß einem Vorurteil zuzuschreiben. [...] Christentum und Islam [...] schreiben sich aber zusätzlich die Berufung zu, neue Anhänger zu gewinnen und den eigenen Glauben über die ganze Menschheit zu verbreiten. Das war, zumal in der Geschichte des Christentums, die Ursache von religiösen Eroberungskriegen, häufig auch Zwangsbekehrungen.“⁵

Eine systematische Verknüpfung von Religion und Gewalt weist Taylor andererseits aber entschieden zurück: „Historisch gesehen ist an all dem manches Wahres, aber es ist bestimmt nicht die ganze Wahrheit über Religion und Hass im zwanzigsten Jahrhundert.“ Taylor möchte

¹ Ebd. 38

² Kühnlein (2008) 37

³ Taylor (2003 b) 15

⁴ Kühnlein (2008) 18

⁵ Taylor (1999) 21

vielmehr zeigen, dass „es bei vielen Gewaltphänomenen des zwanzigsten Jahrhunderts, die einen Religionsbezug haben, nicht eigentlich die Religion ist, in der die Gewalt wurzelt, dass diese vielmehr durch einen ganz anderen Mechanismus hineinverstrickt wird, der seinerseits nichtreligiöser Natur ist.“¹ Eine plausiblere Erklärung des Phänomens religiöser Gewalt stellt für Taylor die Annahme dar, dass sie häufig durch einen „Kampf um Anerkennung“² hervorgerufen wird, den man auch als „Identitätskampf“ bezeichnen könnte. Bei diesen Identitätskämpfen geht es meist um die Abgrenzung der eigenen Identität von fremden Identitäten. Religion und religiöse Symbolik werden dann in einer vordergründigen Identitäts- und Selbstbehauptungsrhetorik zur Ausgrenzung anderer missbraucht. Diese Unterscheidung in Freund und Feind ist für das Selbstverständnis von Religionen aber nicht repräsentativ. Dessen muss man sich bewusst sein, „wenn wir zur Überwindung jener Phänomene von Hass und Gewalt beitragen wollen, die so gerne mit religiösen Differenzen in Verbindung gebracht werden.“ Es lässt sich zeigen, „dass es eine spezifische moderne Dynamik gibt, die in ‚religiösen‘ Hass und ‚religiöse‘ Gewalt münden kann, während sie der Religion als Gottesverehrung weitgehend fremd ist. [...] Wo die Dynamik von Identitätskämpfen die Gesetze des Handelns diktiert, ist es sinnlos, den Ursprung in der Theologie zu suchen.“³ Vielmehr gilt: „Dem Sog der Gewalt entgeht, wer sich zum Transzendenten hinwendet, also ein lebensüberschreitendes Gut aufrichtig liebt.“⁴ Bezogen auf jede Form von Glauben bedeutet dies: „Wo korrumpierte Religion einen Teil des Problems ausmacht, kann wirkliche Religiosität vielleicht zur Lösung beitragen.“⁵

4.7.7. *Religiöse Transformation*

Taylor benutzt verschiedene Metaphern, um die erneute Zuwendung zum Glauben bzw. eine „religiöse Transformation“ zu beschreiben. In Anlehnung an Kierkegaard spricht er z.B. vom „leap of faith“ oder auch von „anticipatory confidence.“ (Sec A, S. 550 und S. 703) Andererseits verwendet er auch – Bezug nehmend auf Luc Ferrys Buch „L’Homme-Dieu ou Le sens de la vie“⁶ – den Begriff des „vertikalen Transzendierens“ („vertical transcendence“; vgl.

¹ Ebd. 22 f.

² Honneth (1992 b) 54 ff.

³ Taylor (1999) 35 f.

⁴ Taylor (1997) 73

⁵ Taylor (1999) 36

⁶ Ferry (1996)

Sec A, S. 677), wodurch es gelinge, in eine Dimension der Versöhnung und des Vertrauens aufzusteigen. Dadurch werde der Mensch von Grund auf verwandelt und damit „dezentriert“.¹ Für Taylor ist der „Sprung in den Glauben“ mit einer Wandlung der Einstellung zum Leben verknüpft:

„Es ist die Frage, die zuerst von Denkern wie Kierkegaard und Dostojewski aufgeworfen und in einem antithetischen Sinne von Nietzsche aufgegriffen wurde: ob der Mensch in sich die Kraft hat, das Leben zu bejahen, ‚zu sehen, dass es gut ist‘. Nietzsche versucht, sich der ganzen Herausforderung dieser Frage zu stellen und gleichzeitig die Kraft zu unserer fernsten Möglichkeit, dem Übermenschen, zu reklamieren. Dostojewski seinerseits gibt auf schlagende Weise der Einsicht Ausdruck, dass die Menschen sich solange nicht selbst lieben können, dass ihre angestrengtesten Bemühungen, das Leben zu bejahen, so lange in Hass und Zerstörung umschlagen müssen, wie sie nicht die Liebe Gottes akzeptieren.“²

An anderer Stelle schreibt Taylor in ganz ähnlicher Weise, dass uns die Fähigkeit verwandeln werde, die Welt und uns selbst zu lieben und die Welt allem Bösen zum Trotz als etwas Gutes zu sehen. Diese Fähigkeit müsse als ein Wunder angesehen werden angesichts all des Bösen und Niederträchtigen, das die Welt und wir selbst enthalten. (vgl. SoS, S. 452) Die religiöse Transformation, die unsere gesamte Haltung der Welt gegenüber betrifft, besteht nach Taylor insbesondere darin, von der Güte des Seins überzeugt zu sein, also zu sehen, „dass es gut ist.“ (vgl. SoS, S. 448)

In Anlehnung an Dostojewski zeigt Taylor auf, dass die Unfähigkeit, den „Sprung in den Glauben“ zu vollziehen auch damit zu tun haben kann, dass wir uns der Gnade Gottes verschließen. (vgl. SoS, S. 451) Gründe hierfür sind aus Taylors Sicht häufig Welt- und Selbsthass. So entscheidet sich auch einer der Protagonisten Dostojewskis, Iwan Karamasow, gegen Gottes Gnade. Er will Gott sein „Entreebillet“ zu dieser Welt unbeschreiblichen und inakzeptablen Leidens zurückgeben, denn aus seiner Sicht wiegt das Leiden eines einzigen unschuldigen Kindes nicht das Glück der gesamten Menschheit auf. (vgl. SoS, S. 451) Durch diese Haltung gerät man jedoch in eine Art Teufelskreis, denn mit der Ablehnung der Welt besiegelt man das Gefühl der Verabscheuungswürdigkeit dieser Welt und der eigenen Person, insoweit diese zur Welt gehört. Aus dieser Einstellung können nur Taten des Hasses und der Zerstörung resultieren. (vgl. SoS, S. 451) Dies wird besonders an Dostojewskis Roman „Böse Geister“³ deutlich, in dem Dostojewski eine Art „negativer apostolischer Nachfolge“ schildert, die daraus entsteht, dass durch den Abscheu gegen Gott und das Leben auch andere zu diesem

¹ Kühnlein (2011) 408

² Taylor (1985 c) 165

³ Dostojewski (1871-2/2009)

Abscheu angeregt werden. Dostojewski zeigt, wie Abscheu und Selbsthass, die durch das Elend in der Welt ausgelöst werden, zu einer Projektion des Übels nach außen führen, so dass es zu einer Polarisierung zwischen Selbst und Welt kommt. Die Welt ist nun der Hort allen Übels. Dies rechtfertigt Terror, Gewalt und Zerstörung, die sich gegen die Welt richten und sogar als moralisch geboten erscheinen. (vgl. SoS, S. 451)

4.7.8. Personale Identität: Eine theistische Perspektive

Im Anschluss an die etwas umfangreicheren Ausführungen zu Taylors Religionsbegriff sollen im vorliegenden Kapitel dessen Implikationen für das Verständnis personaler Identität zusammengefasst werden.

Für Taylor sind Personen wesentlich „meaning-seeking animals“ und „religious animals“,¹ die eine Sehnsucht nach Transzendenz haben. Diese Grundüberzeugung veranlasst Taylor, die Vorstellung eines „abgepufferten“ Selbst und die damit einhergehende Idee desengagierter Vernunft strikt abzulehnen genauso wie die anthropozentrischen Verkürzungen der Aufklärung insgesamt. Er plädiert stattdessen für die „Anerkennung einer umfassenden Ordnung, die die Reduktionen der anthropozentrischen Perspektive aufbricht und die das Selbst eingebettet weiß „in ein größeres Ganzes.“ Dies würde – in Anlehnung an Weber – zu einer „Wiederverzauberung“ („re-enchantment“) der Welt führen.² Diese Wiederverzauberung der Welt hat aus Taylors Sicht einen Prozess der Selbst-Transzendenz zur Voraussetzung: „Thus, we can say that if the process of disenchantment [...] pushes towards self-enclosure, then re-enchantment must involve a move towards greater self-transcendence.“³ Selbst-Transzendenz ist dann als ein Prozess zu verstehen, „whereby a ‚lower‘ mode of selfhood is ‚transcended‘ for the sake of a ‚higher‘ and more fulfilling mode of selfhood.“⁴ Die Fähigkeit zur Selbst-Transzendenz ist somit als eine Form der Selbstverwirklichung aufzufassen, die zu einer größeren „Fülle“ („fullness“) des Lebens führt. In einem derartigen Zustand des Erfülltseins erleben Personen ihr Leben als reicher, tiefer, lohnender, bewundernswerter und in höherem Maße als das, was es sein sollte. (vgl. Sec A, S. 5) Dieser Aspekt der „Fülle“ ist eng verknüpft mit der Frage nach dem Sinn des Lebens.⁵ Sobald Personen offen für das Transzendente sind, begreifen sie sich als Bewohner eines geordneten Kosmos, wodurch ihnen ihr Leben als sinnvoll und die Welt als „wieder-verzaubert“ erscheint.

¹ Vgl. McPherson (2013) 102, 104 und 149

² Vgl. z.B. Weber (1919/2002) 488

³ Vgl. McPherson (2013) 12 f.

⁴ Ebd. 24

⁵ Vgl. ebd. 173

4.8. Taylor in der Kritik

Insbesondere die beiden letzten Werke von Taylor, „Sources of the Self“ und „A Secular Age“, sind sehr kontrovers diskutiert und teilweise heftig kritisiert worden. Die Kritik richtete sich dabei sowohl gegen Detailspekte als auch gegen Taylors theistischen Ansatz im Ganzen. Im Folgenden sollen einige der Einwände vorgestellt werden.

Quentin Skinner stellt die gesamte theistische Perspektive Taylors in Frage, da für ihn das Christentum wesentlich mit Krieg und Gewalt assoziiert ist. Für ihn ist die Vormachtstellung der katholischen Kirche im Mittelalter weniger durch eine „Verzauberung“ und eine Einbettung von Individuen in eine sinnvolle politische, gesellschaftliche und religiöse Ordnung gekennzeichnet als vielmehr durch die systematische Verfolgung Andersgläubiger und Andersdenkender. Auch die auf das Spätmittelalter folgende Epoche der Renaissance und Reformation war über Generationen durch Konfessionskriege geprägt, die als Folge eines zunehmenden Machtverlusts der katholischen Kirche aufzufassen sind. Taylors Versuch, das Christentum als Heilmittel für eine aus seiner Sicht sinn- und orientierungslose Moderne anzuempfehlen, stellt für Skinner somit den Versuch dar, den Teufel mit dem Beelzebub auszutreiben und Zeiten herbeizusehnen, die sich durch extreme Brutalität und Gewalt, vor allem gegen Nichtchristen, auszeichnete.¹

Als Alternative zu Taylors Plädoyer für eine Re-Orientierung am Christentum verweist Skinner auf David Hume, für den sich ein sinnvolles menschliches Leben auch ohne Glauben an Gott vorstellen ließ. Aus Skinners Sicht ist ein wahrer Humanismus erst ohne den gefährlich irrationalen Glauben der Christen möglich. Alle Versuche, den Theismus wieder einzuführen, haben die Bringschuld, dessen Ungefährlichkeit nachzuweisen angesichts konträrer historischer Erfahrungen.²

Auch für Wendy Brown stellt Taylors Plädoyer für den Theismus keine Option dar. Ähnlich wie Ludwig Feuerbach und insbesondere Karl Marx betrachtet sie Gott als Illusion und damit als eine Erfindung des Menschen, der aufgrund eines Gefühls der Abhängigkeit seine unerfüllten Hoffnungen und Sehnsüchte auf ein höheres Wesen projiziert.³ Taylor beschreibt den Prozess der Säkularisation ja bekanntermaßen als Entwicklung von einer mittelalterlichen „verzauberten“ hin zur neoliberalen kapitalistischen Gesellschaft, in der Gott eine Option unter vielen darstellt. Nach Brown übersieht Taylor dabei aber völlig, dass in neoliberalen Gesellschaften Waren und Kapital den Platz Gottes eingenommen haben und eine ähnliche

¹ Vgl. Skinner (1994) 47

² Vgl. ebd. 47

³ Vgl. Brown (2010) 91

Verehrung erfahren.¹ Marx spricht deshalb auch von „Fetischismus“ bzw. vom „Fetischcharakter der Warenwelt.“² Mit „Fetisch“ beschreibt Marx einen Gegenstand, dem Eigenschaften oder Kräfte zugeschrieben werden, die er von Natur aus nicht besitzt. Der Kerngedanke lautet somit: Genauso wenig wie Gott, der ein Produkt des menschlichen Denkens ist, als Hirngespinnst durchschaut wird, werden Waren und Kapital als Produkte menschlicher Tätigkeiten erkannt.³ Taylors Kennzeichnung neoliberaler kapitalistischer Gesellschaften als säkular ist insofern falsch, da die religiöse Funktion, die in vormodernen Gesellschaften Gott innehatte, in der Moderne vom Kapital und der Ware übernommen wurde.⁴ Saba Mahmood kritisiert an Taylors „master narrative“ des Säkularisationsprozesses seine Fokussierung auf die christliche Tradition der westlichen Welt,⁵ die Taylor zu Beginn seines Vorworts von „A Secular Age“ explizit erwähnt: „What does it mean to say that we live in a secular age? [...] I mean the ‚we‘ who live in the West, or perhaps Northwest, or [...] the North Atlantic world.” (Sec. A, S. 1) Mahmood will einerseits zeigen, dass die lateinische Christenheit keineswegs so homogen war, wie sie Taylor darzustellen versucht. Vielmehr gab es bereits im Mittelalter eine Vielzahl von Berührungspunkten mit dem Judentum, dem Islam und den orthodoxen und koptischen Kirchen des Ostens. Auch die Missionstätigkeiten der katholischen – und später – der protestantischen Kirchen führten systematisch zu Kontakten mit der nichtchristlichen Welt.

In Anlehnung an Tomoko Masuzawas Buch „The Invention of World Religions“ (2005) verdeutlicht Mahmood darüber hinaus, dass die christlichen Kirchen stets von ihrer Überlegenheit gegenüber allen anderen religiösen Traditionen ausgegangen sind. Die Begriffe „säkular“ und „sakral“ sind insofern auch nicht wertneutral, sondern normativ aufgeladen und tradieren die Hybris des Christentums. Dies erschwere den Dialog mit anderen Religionen und verhindere, sie als gleichberechtigt anzuerkennen.⁶

Volker Gerhardt kritisiert Taylors kommunitaristischen Ansatz, der nahe lege, die Individualisierung des Menschen sei für die Säkularisierung verantwortlich zu machen.⁷ Dies führe zu einer Umwertung moderner Wertvorstellungen, in deren Rahmen die Entwicklung seit der Aufklärung letztlich rückgängig gemacht werde. Galt seit dem Zeitalter der Aufklärung der emanzipierte Mensch (in Taylors Terminologie: Das „abgepufferte“ Selbst) als „höherwertiger“ als der sozial abhängige Mensch (d.h. das „poröse“ Selbst), so will Taylor diese Rangordnung

¹ Vgl. ebd. 99

² Marx (⁴1890/1962) 87,

³ Vgl. Brown (2010) 101

⁴ Vgl. ebd. 104

⁵ Mahmood (2010) 284 ff.

⁶ Vgl. ebd. 299

⁷ Vgl. Gerhardt (2011) 550

zugunsten des unemanzipierten „porösen“ Selbst umkehren und damit auch die Errungenschaften der Aufklärung aufgeben.

Auch ist für Gerhardt Taylors enge Verknüpfung von christlichem Glauben und „porösem“ Selbst alles andere als plausibel, da z.B. der Nazarener Jesus als ein „ziemlich ‚abgepuffertes‘ Individuum“ aufzufassen sei.¹ Ein Novum der christlichen Botschaft bestand ja gerade in einer entschiedenen Radikalisierung des individuellen Daseins, die vom Hörer der Botschaft Jesu verlangte, sich über Traditionen und Institutionen hinwegzusetzen.²

Für Thomas Rentsch gibt es eine Reihe von Kritikpunkten an Taylors Konzeption der Säkularität. So sei die Säkularisation nicht zwangsläufig der große Antipode des Christentums, vielmehr sei das Christentum von Anfang an selbst eine auf Immanentisierung und Säkularisierung angelegte Religion. Dies zeige sich exemplarisch an der für das Christentum zentralen Idee der Fleischwerdung Gottes und der damit einhergehenden Aufhebung von Transzendenz im Sinne einer Kenosis bzw. Kondeszendenz Gottes.³

Taylors Idee eines „abgepufferten“ Selbst verkenne darüber hinaus die Abhängigkeit, Fragilität und „Porosität“ des Menschen, die besonders in der Moderne nach den Erfahrungen zweier Weltkriege, des Holocausts und von Hiroshima deutlich werde.⁴

Rentsch kritisiert weiterhin, dass Taylors narrativ-deskriptive Methode ihn letztlich zu einem moralischen Relativismus führe, denn „Deskription und Narration enthalten keine eigenständigen, expliziten Wahrheits- und Geltungsansprüche.“⁵ Auch Rosa hält Taylors Theorie des Guten für „eindeutig *kulturrelativistisch*“, ohne dass Taylor dabei jedoch der Versuchung erliege, in einen Nihilismus oder Subjektivismus abzugleiten. Unter „Nihilismus“ ist dabei nach Rosa eine Position zu verstehen, der zufolge „jede Wertorientierung und jede ethische Entscheidung [...] unmöglich oder gegenstandslos würde“⁶

Nach Jerome B. Schneewind falle es insgesamt schwer, Taylor zwischen den Polen eines ethischen Realismus und eines ethischen Relativismus bzw. Anti-Realismus zu verorten, da er die metaethischen Debatten des zwanzigsten Jahrhunderts weitgehend ignoriere.⁷ Diese Sichtweise wird Taylor jedoch nicht gerecht, da er sich im dritten Kapitel von „Sources of the Self“ („Ethics of Inarticulacy“) durchaus mit verschiedenen moralphilosophischen Ansätzen auseinandersetzt, jedoch ohne die ihnen zugrunde liegenden metaethischen Positionen explizit zu erwähnen. Taylors Kritik richtet sich insbesondere gegen verschiedene Spielarten der so

¹ Ebd. 557

² Vgl. ebd. 558

³ Vgl. Rentsch (2011) 574

⁴ Vgl. ebd. 578

⁵ Ebd. 587

⁶ Rosa (1998) 509

⁷ Vgl. Schneewind (1991) 422; vgl. Laitinen (2008) 162

genannten Projektionsthese (vgl. SoS, S. 59 f.), die z.B. von Simon Blackburn vertreten wird. Nach Blackburn drücken moralische Eigenschaften wie „gut“ und „ehrlich“ die Vorlieben und Abneigungen einer Person aus, die diese jedoch nicht auf sich selber, sondern auf die umgebenden Gegenstände und Personen projiziert. Genauso wie bei moralischen Eigenschaften funktioniert dieser Projektionsmechanismus, z.B. auch bei Ekel erregenden Dingen („disgusting things“).¹ Zur Illustration diene Hans, der sein Ekelgefühl nicht als seinen eigenen psychischen Zustand begreift, sondern auf sein Essen projiziert und feststellt: „Das Frühstück ist widerlich.“

Für Taylor ist der ethische Anti-Realismus bzw. Relativismus grundsätzlich nicht akzeptabel, da er sich nicht mit unseren moralischen Erfahrungen deckt. (vgl. SoS, S. 60) Darüber hinaus muss das Gute, an dem sich Personen mit Hilfe „starker Wertungen“ orientieren, unabhängig von unseren moralischen Entscheidungen existieren, um überhaupt Orientierung gewähren zu können. Für den moralischen Realisten existieren Werte völlig unabhängig von menschlichen Interpretationen, wohingegen der moralische Anti-Realist behaupten würde: „Es gibt keine moralischen Fakten, sondern nur Interpretationen.“²

Um sein Verständnis von (ethischem) Realismus näher zu erläutern, unterscheidet Taylor drei verschiedene Lesarten:

- (σ1) Schwacher Realismus („weak realism“), der auf einer rein phänomenologischen Ebene beschreibt, welche Werte Individuen in ihrem Leben realisieren.
- (σ2) Starker Realismus („strong realism“), der darauf insistiert, dass moralische Werte unabhängig von menschlichen Wertungen existieren.
- (σ3) Falsifizierbarer Realismus („falsifiable realism“), der sich einem Prinzip der besten Erklärung verpflichtet fühlt („best account principle“/„BA principle“) und damit revidierbar ist. (vgl. SoS, S. 58 f.)

Aus Taylors Sicht ist ein („falsifizierbarer“) Realismus die beste Erklärung für unsere Intuitionen, gemäß denen Wertvorstellungen und moralische Urteile objektiv gültig und nicht das Ergebnis unserer Wahl und unserer Vorlieben sind.

¹ Vgl. Suikkanen (2015) 210

² Vgl. Abbey (2000) 26

Taylors Ausführungen zur Anthropologie sind hinsichtlich der Frage „Realismus oder Relativismus?“ demgegenüber deutlich ambivalent. So hält Rosa einerseits fest, Taylor sei der Überzeugung, dass sich „keine *Essenz* der menschlichen Natur finden und definieren lässt und dass es eine ahistorische, substantialistische Bestimmung des menschlichen Wesens nicht geben kann.“¹ Die Kriterien und Kategorien, mit deren Hilfe jemand versucht, seine personale Identität zu bestimmen, „scheinen immer und notwendig zeitgebunden und *kulturabhängig* zu sein.“ Daher ist es völlig unmöglich, dass eine zeitgenössische philosophische Anthropologie „(ahistorische und transkulturelle) Antworten auf die Frage nach dem Inhalt der je möglichen Selbstbestimmung“ liefert. „Diese bleiben ‚Interpretationssache‘.“²

Andererseits müssen Taylors Ausführungen zur ontologischen Dimension personaler Identität in einem realistischen Sinne verstanden werden, denn hier versucht er ja gerade eine ahistorische und transkulturelle Antwort auf die Frage nach der diachronen Identität von Personen zu geben. Auch hier stellt der falsifizierbare Realismus einen Lösungsansatz dar, die realistischen und relativistischen Anteile von Taylors Anthropologie miteinander zu verbinden.

¹ Rosa (1998) 59

² Ebd. 64

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit fokussiert auf das Problem der diachronen personalen Identität. In der gegenwärtigen Debatte der Analytischen Philosophie und der Neurowissenschaften wird üblicherweise zwischen dem Problem numerischer und dem Problem qualitativer diachroner Identität unterschieden, die Quante als *Persistence-of-Person-Problem* bzw. *Structure-of-Personality-Problem* bezeichnet.¹ Letzteres ist eng mit den Werthaltungen einer Person verknüpft und mit den damit zusammenhängenden existentiellen Fragen „Wer bin ich?“ bzw. „Wer will ich sein?“

Als Ergebnis dieser Arbeit ist festzuhalten, dass ein Clustermodell² – und nicht monokausale Erklärungen – am ehesten dazu geeignet ist, das Problem diachroner personaler Identität zu lösen. Beispiele für derartige monokausale Erklärungen sind der cartesianische Begriff der Introspektion und derjenige der Substanz, die beide an der Lösung des Problems numerischer diachroner Identität scheitern. (vgl. **These 1** und **These 2**)

Auch die verschiedenen Varianten eines psychologischen Kriteriums, wie die *Erinnerungstheorie* und die *psychologische Kontinuitätstheorie*, können für sich alleine nicht die numerische Identität von Personen erklären, sondern bedürfen der Ergänzung durch das *biologische Kriterium*. (vgl. **These 3**)

Aus Sicht der *psychologischen Kontinuitätstheorie* sind es neben Wünschen und Intentionen insbesondere die autobiographischen Erinnerungen, die diachrone Identität konstituieren. Dabei ermöglicht das autobiographische Gedächtnis Personen, eine zeitlich und thematisch kohärente Lebensgeschichte zu konstruieren. (gemäß **These 4**)

Die qualitative Identität von Personen entwickelt sich aus sozialen und kulturellen Interaktionen und manifestiert sich in starken Wertungen und religiösen Einstellungen, die es erlauben, die eigenen Handlungen mit dem Selbstbild abzustimmen. (vgl. **These 5**)

Im Einzelnen:

Mit Descartes wurde ein Vertreter der so genannten Erstpersönlichkeitsthese gewählt, der zufolge sich die diachrone Einheit der Person rein subjektivistisch in der Ersten-Person-Perspektive (Singular) erschließt.³ Descartes' Begriff der Person und seine substanztheoretischen Implikationen lassen sich nur vor dem Hintergrund seiner Überlegungen zum Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* verstehen, die er am systematischsten in seiner Abhandlung *Meditationes* entwickelt. In Auseinandersetzung mit der Möglichkeit eines

¹ Vgl. Quante (2007 a) 59 ff.

² Vgl. Schechtman (2014) 147 ff.

³ Vgl. Quante (2007 a) 58

systematischen Skeptizismus sucht Descartes dort nach einem sicheren Fundament allen Wissens. Dieses *fundamentum inconcussum* liefert ihm dann die Formel *ego cogito, ergo sum*, die sich in dieser prägnanten Formulierung aber erst in den *Principia* findet.¹

Descartes' *cogito* setzt zweierlei voraus: (1.) Gedanken sind Eigenschaften und (2.) Eigenschaften können nicht ohne einen „Träger“, eine Substanz, existieren.² Dicker bezeichnet diese zweite Prämisse auch als „Substanz-Eigenschaft Prinzip“ („substance-property principle“), welches besagt, dass keine Eigenschaft für sich alleine existieren kann, sondern auf eine Substanz als ihren „Träger“ angewiesen ist.³ Personen sind darüber hinaus aber auch wesentlich verkörpert und nicht allein durch ihre Gedanken und die ihnen zugrunde liegende Seelensubstanz charakterisiert. Descartes fasst die Person deshalb als substantielle bzw. essentielle Einheit von Geist und Körper auf, also als ein *ens per se* (und nicht als ein *ens per accidens*). Damit rückt er den Begriff der Person in die Nähe eines dritten Substanzbegriffs (neben *res cogitans* und *res extensa*).⁴ Trotz dieser engen Verbindung von Geist und Körper ist es für Descartes aber nicht vorstellbar, dass die diachrone Identität der Person durch die Kontinuität des Körpers garantiert wird, denn schon kleine biologische Veränderungen (z.B. durch Wachstums- oder Stoffwechselprozesse) würden dazu führen, dass ein menschlicher Körper seine numerische Identität verliere. Demgegenüber sei die Seelensubstanz „veränderungsresistent“, da sie nicht zu einer anderen werde, auch wenn sich alle ihre Akzidenzien veränderten, sie also z.B. „andere Dinge einsieht, andere will, andere sinnlich wahrnimmt.“ (vgl. *Med*, S. 15; *AT VII 14*)

Mit der Annahme einer Seelensubstanz vertritt Descartes hinsichtlich der diachronen Identität von Personen eine „einfache“ nicht-reduktionistische Position („simple view“), für die sich in der gegenwärtigen Diskussion der Begriff „Irreduzibilitätsthese personaler Identität“ eingebürgert hat.⁵ Die Irreduzibilitätsthese ist Quantes Komplexitätsthese diametral entgegengesetzt, denn aus der Sicht ihrer Vertreter handelt es sich bei der diachronen personalen Identität um ein an die erstpersionliche Perspektive gebundenes und nicht weiter analysierbares Faktum.⁶

Descartes verknüpft seinen substanztheoretischen Ansatz mit der These, dass Personen mittels Introspektion einen privilegierten Zugang zu ihren mentalen Zuständen haben. Haag bezeichnet dies als eine starke These von der Transparenz des Geistigen, die postuliert, dass alle mentalen

¹ Vgl. Descartes (1644/2005) 14 f. (*AT VIII A 7*)

² Vgl. Dicker (1993) 55

³ Vgl. ebd. 54

⁴ Vgl. Mohr (2001) 29

⁵ Vgl. z.B. Noonan (²2003) 16

⁶ Vgl. Quante (2002) 30

Entitäten bewusst sind und ihrem Besitzer ihre Existenz und Natur auf unmittelbare Weise mitteilen.¹ Im Einzelnen lassen sich drei Charakteristika des cartesianischen Introspektionsbegriffs voneinander unterscheiden:

- (τ 1) Unmittelbarkeit: Personen haben unmittelbares Wissen von ihren mentalen Zuständen;
- (τ 2) Gewissheit: Personen sind hinsichtlich ihres Wissens um die eigenen psychischen Zustände unkorrigierbar und haben Erste-Person-Autorität;
- (τ 3) Privatheit: Mentale Zustände sind private Ereignisse „im Kopf“ und damit anderen Personen nicht zugänglich.

Diese drei Merkmale des cartesianischen Introspektionsbegriffs wurden in der Folgezeit massiv kritisiert.

Zu (τ 1): Die Vorstellung, dass Personen unmittelbaren Zugang zu ihren mentalen Zuständen haben, wurde insbesondere von Sellars in seinem Essay „Empiricism and the Philosophy of Mind“ unter dem Stichwort *Mythos des Gegebenen* (*Myth of the Given*) in Frage gestellt. Ausgangspunkt von Sellars' Überlegungen waren die „Sinnesdatentheorien“ des Empirismus, wonach subjektive Sinnesempfindungen durch Einzelgegenstände (*particulars*) unmittelbar hervorgerufen werden. Aus Sellars' Sicht kann der Empirist nur zwischen zwei nicht gangbaren Alternativen wählen:

- (υ 1) Sinnesdaten/Einzelgegenstände haben eine Fundierungsfunktion und bilden die Basis wissenschaftlicher Theorien. Von diesem Partikularen besitzen Personen unmittelbare (private) Kenntnis (im Sinne eines nicht-inferentiellen Wissens; vgl. EPM, S. 16 f.). Dieses Wissen ist aber nicht mitteilbar, denn durch seine Versprachlichung wird die Unmittelbarkeit der Sinnesempfindungen und ihre pure Präsenz zerstört.² Nach Hegel, auf den Sellars sich wiederholt beruft, müsse die Sprache notwendigerweise von den Sinnesdaten abstrahieren; sie drücke das Allgemeine aus, da sie das „Wahre“ der konkreten Beobachtungssituation

¹ Vgl. ebd. 42

² Vgl. Krasnoff (2008) 79

darstelle. Somit sei es gar nicht möglich, „dass wir ein sinnliches Sein, das wir *meinen*, je sagen können.“ (PhG, S. 85)

- (v2) Bei Sinnesempfindungen handelt es sich um eine Form von Wissen. Es werden Tatsachen (*facts*) empfunden und keine Einzelgegenstände. (vgl. EPM, S. 16) Aufgrund ihrer propositionalen Struktur sind Tatsachen/Fakten nichts Unmittelbares; sie können deshalb nicht mehr die gewünschte Fundierungsfunktion wissenschaftlicher Theorien haben.

Die beiden Alternativen (v1 und v2) führen zu einer Art „solipsistischer Paradoxie“: Soll an der Unmittelbarkeit von Sinnesempfindungen festgehalten werden, dann bleiben sie privat und sind nicht mitteilbar. Werden Sinnesempfindungen versprachlicht, dann verlieren sie ihre Unmittelbarkeit und damit auch ihre Fundierungsfunktion. Dieser Befund lässt sich pointiert in Krasnoffs Worten zusammenfassen: „It is not possible to know the world in the purely immediate terms of classical empiricism, because to know the world is always to know it *under a description*.“¹

In den beiden letzten Kapiteln von „Empiricism and the Philosophy of Mind“ entwickelt Sellars einen „Gegenmythos“, den *Myth of Jones*, der ohne Rekurs auf cartesianische „innere Episoden“ oder auf die Sinnesdatentheorien des Empirismus auskommt. Anhand eines Gedankenexperiments zeigt Sellars auf, wie Personen lernen – ausgehend von einer öffentlich gesprochenen Sprache – erst anderen Personen und dann sich selbst innere Episoden zuzuschreiben, die als theoretische Entitäten aufzufassen sind und nicht als Eigenschaften einer (cartesianischen) Substanz. Der Verzicht auf den Begriff des unmittelbar Gegebenen führt also nach Sellars nicht zum Verlust der Fähigkeit, über die eigenen Mentalzustände oder die anderer Personen zu sprechen.

Zu (τ2): In Wittgensteins Spätphilosophie hat das Thema „Gewissheit“ einen zentralen Stellenwert. Aus seiner Sicht erfordert die Durchführung eines systematischen Zweifels (im Sinne Descartes') erst einmal die Untersuchung der Verwendungsweise(n) des Wortes „zweifeln“.² Es zeigt sich dann rasch, dass das „Spiel des Zweifelns“ nicht funktioniert, ohne bereits viele Gewissheiten vorauszusetzen: „[D]ie *Fragen*, die wir stellen, und unsere *Zweifel*

¹ Ebd. 80

² Vgl. Coliva (2010) 104

beruhen darauf, dass gewisse Sätze vom Zweifel ausgenommen sind, gleichsam die Angeln, in welchen jene sich bewegen.“ (ÜG, S. 186; § 341)

Zu (τ_3): Die Idee, dass die mentalen Zustände einer Person wesentlich *privat* sind, läuft auf eine grundlegende Asymmetrie von Erster- und Dritter-Person-Perspektive hinaus. Sind innere Prozesse nur erstpörsönlich unmittelbar zugänglich, dann sind alle Aussagen über die psychischen Zustände anderer Personen äußerst vage und fallibel. Aber auch der erstpörsönliche Zugang zu den eigenen psychischen Zuständen führt nach Wittgenstein zu Paradoxien. So kann eine Person z.B. eine wiederkehrende Farberinnerung privat auf den Namen „E“ taufen und auf diese Weise versuchen, die Bedeutung von „E“ festzulegen. Dabei wird aber verkannt, dass eine derartige Namenstaufe bereits eine funktionierende öffentliche Sprache voraussetzt, die den Posten anzeigt, an den das neue Wort gestellt wird. (vgl. PU, S. 361; § 257)

Nach Kripke (und Wittgenstein) ist die Bedeutung von „E“ als regelgeleitet aufzufassen und kann niemals privat erfolgen. Ansonsten sei es schwierig, zwischen „einer Regel zu folgen *glauben*“ und „der Regel wirklich folgen“ zu unterscheiden, gemäß Wittgensteins Argument: „Darum ist ‚der Regel folgen‘ eine Praxis. Und der Regel zu folgen *glauben* ist nicht: der Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel ‚privatim‘ folgen, weil sonst der Regel zu folgen *glauben* dasselbe wäre, wie der Regel folgen.“ (PU, S. 345; § 202) So kann auch niemals über die Korrektheit einer Regelanwendung entschieden werden, indem auf individuelle (private) Instanzen wie z.B. Dispositionen, seelische Zustände oder Empfindungserlebnisse Bezug genommen wird.

Wie muss man sich dann aber das Verstehen der Bedeutung eines Wortes bzw. einer Regel vorstellen? Nach Kripke sind Regeln in eine soziale Praxis eingebettet und müssen mit einer Abrichtungsprozedur oder Dressur verglichen werden: „[...] ich bin zu einem bestimmten Reagieren auf dieses Zeichen abgerichtet worden, und so reagiere ich nun.“ (PU, S. 344; § 198) Erst wenn eine Person x beim Verstehen einer Sprache mit den anderen Teilnehmern oft genug übereinstimmt, wird sie von diesen als kompetente Sprecherin dieser Sprache anerkannt.

Die Ausführungen zu Wittgenstein und Sellars zeigen, dass die drei genannten Charakteristika des cartesianischen Introspektionsbegriffs und die damit einhergehende These von der Transparenz des Geistigen zu Paradoxien führen und sich nicht halten lassen. Alles unmittelbare und private Wissen um die eigenen Mentalzustände ist nicht subjektivistisch zu verstehen, sondern setzt die Existenz einer öffentlichen Sprache voraus, die in einer Art „Abrichtungsprozess“ (vgl. PU, S. 239; § 5) erlernt werden muss (entsprechend **These 1**). Aber

auch der von Descartes zugrunde gelegte Substanzbegriff ist undeutlich und unklar, worauf insbesondere Locke hinwies. Die traditionelle Auskunft, Substanzen seien „Träger“ von Eigenschaften, erklärt nichts, da unsere Vorstellungen vom „Tragen“ von Eigenschaften genauso unklar und undeutlich sind wie der Substanzbegriff selbst. Für Locke folgt daraus, dass wir über die wahre Beschaffenheit von Substanzen (im Sinne von realen Essenzen) nichts wissen können. Wir müssen uns mit den so genannten nominalen Essenzen bzw. Artideen zufrieden geben, die der menschliche Verstand erfunden hat, um die Sinneswahrnehmungen zu ordnen und zu systematisieren (gemäß **These 2**).

Der Verzicht auf den klassischen aristotelisch-scholastischen Substanzbegriff macht insbesondere die diachrone Identität von Personen (und Gegenständen) für Locke erklärungsbedürftig. Demgegenüber stellt die Individuierung eines Einzeldings im Rahmen von Lockes nominalistischem Ansatz kein Problem dar. Hierfür ist die Angabe des Ortes (p_x) und des Zeitpunkts (t_x) völlig ausreichend, da niemals zwei Dinge derselben Art am selben Ort und zur selben Zeit existieren können. Auch sei es nach Locke nicht möglich, dass ein und dasselbe Ding zur selben Zeit an verschiedenen Orten existiere. (vgl. E, S. 328; II.xxvii.1)

Die Koordinaten (t_x/p_x) sind aber nicht ausreichend, um die *fortgesetzte* Existenz eines Dinges zu erklären. Dazu müssen die essentiellen Eigenschaften herangezogen werden, deren Wegfallen das Ende und nicht nur eine Veränderung des betreffenden Dinges bedeutet. Diese Frage nach den essentiellen Eigenschaften und damit nach den Identitätskriterien wird durch die einem Ding zugeordnete Artidee bzw. die nominale Essenz beantwortet. Die Artidee legt fest, welche Veränderungen ein Einzelding erfahren kann, ohne seine Identität zu verlieren.¹ Jedem Einzelding ist genau eine Artidee zugeordnet, die in Kombination mit einer präzisen Orts- (p_x) und Zeitangabe (t_x) alle für die Erklärung der fortgesetzten Existenz eines Einzeldings notwendigen Informationen liefert. Gideon Yaffe bezeichnet Lockes Vorgehensweise, das Problem der diachronen Identität zu lösen, als „place-time-kind principle“.²

Locke unterscheidet zwischen den Begriffen „Mensch“ und „Person“. Menschen werden von Locke unter die Artidee „Organismus“ subsumiert. Ein Organismus ist dadurch gekennzeichnet, dass er „aus einer bestimmten Organisation von Teilen besteht“ und „an ein und demselben gemeinsamen Leben“ teilhat.³ Das bedeutet, dass z.B. eine Eiche Teile verlieren oder dazu bekommen kann oder auch größer oder kleiner werden kann, ohne dass sie dadurch ihre numerische Identität verliert. Die Artidee der Person ist demgegenüber durch die Einheit

¹ Vgl. ebd. 33

² Vgl. Yaffe (2007) 196

³ Thiel (1983) 33

des Bewusstseins definiert.¹ Die diachrone Identität einer Person ist damit letztendlich abhängig von der „Reichweite“ des Bewusstseins, das sich quasi rückwärts auf vergangene Taten oder Gedanken ausdehnt. (vgl. E, S. 335; II.xxvii.9)

Nach Strawson gilt aber vor allem – in Anlehnung an Locke – „Person [...] is a Forensic Term.“ (E, S. 346; II.xxvii.26) Personen definieren sich nach dieser Auffassung insbesondere durch die Verantwortung für ihre Taten. Diese Verantwortungsübernahme erfolgt nach Schechtman in einem zweistufigen Vorgang. In einem ersten Schritt wird nach der „forensic entity“ gefragt, also nach der *numerischen* Identität eines Täters. Wenn wir wissen wollen, wer z.B. für ein Verbrechen verantwortlich ist, geben wir uns nicht mit ungefähren Angaben zufrieden, sondern wollen möglichst exakt wissen, wer die Tat begangen hat. Erst dann fragen wir in einem zweiten Schritt nach dem „moral self“, d.h. nach der *qualitativen* Identität eines Täters. Hier ist dann z.B. die Frage relevant, ob ein Täter für seine Tat verantwortlich gemacht werden kann oder ob er z.B. aufgrund einer psychiatrischen Erkrankung als vermindert schulfähig anzusehen ist.²

Aus Lockes Position folgt, dass eine Person nur für diejenigen Handlungen verantwortlich gemacht werden kann, die sie sich selbst zuschreibt und die sie in ihre Lebensgeschichte integrieren kann. Dies sind im Wesentlichen die Handlungen, an die sie sich erinnert. Sind Personen dann aber für Handlungen, an die sie sich nicht erinnern können, nicht verantwortlich zu machen? Um diese Konsequenz zu vermeiden, greift Locke auf seine Unterscheidung der Begriffe „Mensch“ und „Person“ zurück. So kann bei einem Trunkenheitsdelikt, bei dem der Täter eine Erinnerungslücke geltend macht, das Gericht durchaus Schuld und Strafe zusprechen, „denn die Täterschaft ist ja nun einmal bewiesen, aber das Fehlen eines Tatbewusstseins lässt sich nicht beweisen.“³

Hier ist einzuwenden, dass damit die Identität des Täters als *Mensch* und nicht als Person unterstellt wird, was Lockes ursprünglicher Intention, Strafe an Personalität und Personalität an Bewusstsein zu knüpfen, widerspricht.

Im Anschluss an Locke wurde *consciousness* häufig im Sinne des *einfachen Erinnerungskriteriums* verstanden, demzufolge eine Person (pt₂) mit einer früheren Person (pt₁) numerisch identisch ist, wenn pt₂ sich direkt daran erinnert, Dinge erlebt zu haben, die pt₁ erlebt hat.⁴ Im Anschluss an Reids Transitivitäts- und Butlers Zirkularitätsargument kam es zu einer Reihe von Modifikationen des *einfachen Erinnerungskriteriums*, aus der die

¹ Vgl. Ebd. 55 f.

² Vgl. Schechtman (2014) 15

³ Thiel (1983) 144

⁴ Vgl. Brand (2010) 60

psychologische Kontinuitätstheorie resultierte. Für die *psychologische Kontinuitätstheorie* sind keine direkten Erinnerungen an vergangene Handlungen oder Ereignisse erforderlich. Vielmehr ist die ununterbrochene Überlappung direkter Erinnerungen ausreichend, um diachrone Identität zu garantieren. Dementsprechend ist es z.B. vorstellbar, dass sich eine Person p zum gegenwärtigen Zeitpunkt (pt_3) nicht direkt an ein Ereignis ihrer Kindheit (pt_1) erinnert, wohl aber an eine Situation während ihres Studiums (pt_2). Zum Zeitpunkt pt_2 war p aber durchaus noch in der Lage, sich direkt an pt_1 zu erinnern, womit eine ununterbrochene Folge überlappender Erinnerungen hergestellt wäre.

Die Frage, wie viele derartige Überlappungen erforderlich sind, kann nicht alleine aufgrund des *psychologischen Kontinuitätskriteriums* entschieden werden. Es muss bereits – unabhängig vom *psychologischen Kontinuitätskriterium* – feststehen, z.B. mittels des *biologischen Kriteriums*, ob pt_1 und pt_2 Stadien derselben Person sind. Daraus folgt, dass ein kombiniertes, biologisches und psychologisches Kriterium am besten geeignet ist, die diachrone Identität von Personen zu garantieren. (gemäß **These 3**) Schechtman schlägt ein Clustermodell personaler Identität vor, das darüber hinaus auch die sozialen und kulturellen Interaktionen und Prägungen einer Person berücksichtigt, ein Ansatz, der insbesondere von Taylor detailliert ausgearbeitet wurde. (gemäß **These 5**)¹

Neben Wünschen und Intentionen sind es insbesondere die autobiographischen Erinnerungen, die diachrone Identität konstituieren. Moderne kognitionswissenschaftliche und neurowissenschaftliche Studien zeigen, dass das autobiographische Gedächtnissystem narrativ organisiert ist, wodurch eine zeitlich und thematisch kohärente Lebensgeschichte entsteht.² Viele Gedächtnisinhalte formieren sich zudem durch sozial-interaktive Prozesse, die gleichzeitig aber auch zu systematischen Verzerrungen im Sinne einer selektiven Verstärkung oder auch Verfälschung von Erinnerungen führen können. (vgl. **These 4**)

Der Begriff der Narrativität spielt auch in Taylors Überlegungen zur personalen Identität eine zentrale Rolle. Gemäß Taylors hermeneutischer Grundüberzeugung sind Personen „selbstinterpretierende Tiere“, deren Selbstverständnis das Produkt eines unabschließbaren interpretativen Prozesses ist. Personen orientieren sich bei diesen Selbstinterpretationen an den anthropologischen Leitfragen: „Wer bin ich?“ und „Wer möchte ich sein?“

Taylor unterscheidet eine essentielle und eine historisch-kontingente Dimension personaler Identität. Zu den essentiellen Charakteristika personaler Identität zählt er:

¹ Vgl. Schechtman (2014) 112 f.

² Vgl. Bluck/Habermas (2000) 124 f.

- (φ1) Die zentrale Bedeutung von Interpretation und Selbstinterpretation,
- (φ2) das Faktum der menschlichen Sprache und
- (φ3) Dialogizität, d.h. die dialogische Grundstruktur von Personen („the dialogical nature of selfhood“).¹

Zu den historisch-kontingenten Facetten personaler Identität gehören nach Taylor:

- (χ1) Eine Haltung des Desengagements, die sich im Rahmen der wissenschaftlichen Revolution des 17. Jahrhunderts herausbildete und eng mit dem Paradigma des Repräsentationalismus verknüpft ist. Gemäß dieser Auffassung stehen Personen nicht in direktem Kontakt mit den Gegenständen ihrer Umwelt, sondern bilden sich ein inneres mentales Bild, d.h. eine Repräsentation der äußeren Welt.
- (χ2) Der Begriff der negativen Freiheit, der für Taylor ebenfalls durch eine Haltung des Desengagements charakterisiert ist. Personen sind in einem negativen Sinne frei, wenn sie „nicht durch äußere Widerstände daran gehindert [...] werden, ihre selbst gesetzten Ziele zu realisieren.“² Ein positiver Freiheitsbegriff verlangt demgegenüber, dass Personen ihr Leben selbstbestimmt in die Hand nehmen und ihre Ziele unter Berücksichtigung der in ihrer Gemeinschaft geltenden Normen verwirklichen.³
- (χ3) Der Prozess der „Verinnerlichung“, der sich bis zu Augustinus zurückverfolgen lässt. Im Zeitalter der Romantik wurde dann – im Anschluss an Herder und Rousseau – das „Innere“ des Menschen zunehmend als moralische Quelle aufgefasst.
- (χ4) Die Verpflichtung zum Expressivismus aus der Vorstellung heraus, das „Innere“ des Menschen sei als eine moralische Quelle anzusehen. Daraus resultierte für die Gegenaufklärung die Forderung, in innerer Übereinstimmung mit sich selbst zu

¹ Vgl. Abbey (2000) 56

² Honneth (2011) 44

³ Vgl. Taylor (1979 b) 213

leben und seinen authentischen Wünschen und Bedürfnissen sprachlichen und künstlerischen Ausdruck zu verleihen.

- (χ5) Die Bejahung des gewöhnlichen Lebens, womit Taylor die Aspekte menschlicher Existenz bezeichnet, die mit Produktion und Reproduktion zu tun haben, also mit Ehe und Familie, unserem Leben als Geschlechtswesen, der Arbeit, dem Broterwerb und der Herstellung lebensnotwendiger Dinge. (vgl. SoS, S. 211) Ein wesentliches Ziel der im 17. Jahrhundert neu entstandenen Naturwissenschaften war dann auch, sich dem gewöhnlichen Leben zu widmen und die Notlage der Menschen zu verbessern.

Neben diesen essentiellen und historisch-kontingenten Faktoren wird die Identität von Personen durch eine Orientierung am (moralisch) Guten geprägt, und zwar dadurch, dass sie sich in einem „moralischen Raum“ („moral space“) verorten. (vgl. z.B. SoS, S. 28) Taylor unterscheidet zwischen „konstitutiven Gütern“ („constitutive goods“), „Lebensgütern“ („life goods“) und „Hypergütern“ („hypergoods“).¹ Bei konstitutiven Gütern handelt es sich um so genannte „Moralquellen“, die Personen die Kraft verleihen, gut zu handeln und gut zu sein. Als Beispiele nennt Taylor Platons Idee des Guten, den christlich-jüdischen Theismus und Kants Theorie vernünftigen Handelns. (vgl. SoS, S. 93 f.) Lebensgüter sind demgegenüber Ziele, die Menschen in ihrem Leben anstreben oder verwirklichen wollen. Hypergüter schließlich sind dazu geeignet, als Leitwerte Kohärenz und eine einheitliche Orientierung in das menschliche Leben zu bringen. Die Orientierung am Guten hilft bei der Beantwortung der Frage, welches Leben man führen möchte und welche Art von Person man sein möchte.²

Für Taylor sind Personen wesentlich „meaning-seeking animals“ und „religious animals“,³ die eine Sehnsucht nach Transzendenz haben. Hinsichtlich ihrer moralischen Quellen können sie zwischen drei großen Traditionslinien wählen, und zwar (1.) dem Theismus, (2.) der Aufklärung mit ihren Konzepten der desengagierten Freiheit und Autonomie und (3.) der Gegenaufklärung bzw. Romantik, für die das Ideal der Authentizität bzw. des Expressivismus im Vordergrund steht. (vgl. SoS, S. 495)

In seinem Buch „A Secular Age“ bemüht sich Taylor um eine Revitalisierung des christlichen Glaubens und bekennt sich als „believer“ (Sec A, S. 437) bzw. als Anhänger des „God of Abraham“. (Sec A, S. 769) Er setzt sich kritisch mit dem Säkularisationsprozess auseinander,

¹ Vgl. Abbey (2000) 35 ff. und 47 ff.

² Vgl. Kreuzer (1999) 248

³ Vgl. McPherson (2013) 102, 104 und 149

insbesondere mit den so genannten „Subtraktionserzählungen“, denen zufolge die Säkularisation auf den (natur-)wissenschaftlichen Fortschritt zurückführen sei. (vgl. Sec A, S. 264) Taylor befürwortet eine religiöse Transformation, die u.a. zu einer „Wiederverzauberung“ der Welt führe, so dass Personen diese als sinnvoll und geordnet erleben können.

Taylors Plädoyer für ein Wiedererstarken des christlichen Glaubens ist sehr kontrovers diskutiert worden. So lehnt Skinner Taylors theistischen Ansatz pauschal ab als Versuch, den Teufel des Säkularismus mit dem Beelzebub einer gewaltbereiten (christlichen) Religion auszutreiben.¹

Für Brown ist der Prozess der Säkularisation noch nicht abgeschlossen, da Waren und Kapital den Platz Gottes in den neoliberalen kapitalistischen Gesellschaften eingenommen hätten.² Eine Gesellschaft kann erst nach dem Verschwinden des Kapitalismus als säkular bezeichnet werden.

Mahmood wirft Taylor Eurozentrismus vor, da seine „master narrative“ des Säkularisationsprozesses ausschließlich auf den Westen fokussiert.³

Gerhardt widerspricht Taylors Einschätzung, dass die Individualisierung des Menschen für die Säkularisierung verantwortlich zu machen sei.⁴

Nach Schneewind fällt es schwer, Taylor zwischen den Polen eines ethischen Realismus und Relativismus zu verorten. Dabei übersieht Schneewind jedoch, dass Taylor einen ethischen Anti-Realismus bzw. Relativismus, wie ihn z.B. Blackburn vertritt, explizit ablehnt, da er sich nicht mit unseren moralischen Erfahrungen decke. (vgl. SoS, S. 60) Taylor plädiert für einen falsifizierbaren Realismus („falsifiable realism“), der sich einem Prinzip der besten Erklärung („best account principle“/„BA principle“) verpflichtet fühlt und damit jederzeit revidierbar ist. (vgl. SoS, S. 58 f.)

Taylors Überlegungen können sicherlich kontrovers diskutiert werden, jedoch ist sein mehrdimensionaler anthropologisch-hermeneutischer Ansatz, der die sozialen, kulturellen, religiösen und moralischen Aspekte diachroner personaler Identität berücksichtigt, am ehesten geeignet, das Persistence-of-Person-Problem und das Structure-of-Personality-Problem einer Lösung näher zu bringen. Alle monokausalen Erklärungsversuche, die sich isoliert am Begriff der Substanz, des Bewusstseins oder des menschlichen Organismus orientieren, greifen zu kurz. Taylors Ausführungen können damit als eine Illustration zu einer Bemerkung Wittgensteins gelesen werden, der in den „Philosophischen Untersuchungen“ festhielt:

¹ Vgl. Skinner (1994) 47

² Vgl. ebd. 99

³ Vgl. Mahmood (2010) 284 ff.

⁴ Vgl. Gerhardt (2011) 550

„Worauf will ich hinaus? Darauf, dass es sehr verschiedene Kriterien der *Identität* der Person gibt.“ (PU, S. 407; § 404)

Abkürzungen

AT: Descartes, R. (1971 ff.), *Oeuvres de Descartes*, 12 Bände, Adam, C. und Tannery, P. (Hrsg.), Paris: La Librairie philosophique J. Vrin.

E: Locke, J. (⁴1700/1975), *An Essay Concerning Human Understanding*, Nidditch, P. H. (Hrsg.), Oxford: Clarendon Press. (Die Seitenangaben beziehen sich auf das englische Original. Zusätzlich wird nach dem Schema „Buch.Kapitel.Absatz“ zitiert.)

EPM: Sellars, W. (1956/1997), *Empiricism and the Philosophy of Mind*. With an Introduction by R. Rorty and a Study Guide by R. Brandom, Cambridge/MA.: Harvard University Press.

Med: Descartes, R. (1641/2009), *Meditationen*. Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen, Hamburg: Meiner. (Die Seitenangaben beziehen sich auf die deutsche Übersetzung und auf die Ausgabe von Adam und Tannery (AT).)

PhG: Hegel, G. W. F. (1807/1973), *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

PU: Wittgenstein, L. (1953/1984), *Philosophische Untersuchungen*, in: Ders., *Werkausgabe*, Band 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp. (Bei Zitaten aus Teil I (S. 235-485) werden die jeweilige Seite und die Nummer des entsprechenden Paragraphen genannt; bei Zitaten aus Teil II (S. 487-580) nur die Seite.)

Sec A: Taylor, C. (2007), *A Secular Age*, Cambridge/MA: Belknap Press of Harvard University Press.

SoS: Taylor, C. (1989), *Sources of the Self*, Cambridge/MA.: Harvard University Press.

ÜG: Wittgenstein, L. (1969/1984), *Über Gewissheit*, in: Ders., *Werkausgabe*, Band 8, Frankfurt/M.: Suhrkamp. (Es werden jeweils die Seitenzahl und die Nummer des entsprechenden Paragraphen angegeben.)

Literaturverzeichnis

Abbey, R. (2000), Charles Taylor, Teddington: Acumen.

Abels, H. (2006), Identität, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Aboulafia, M. (2012), George Herbert Mead, in: Zalta, E. N. (Hrsg.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy;

URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/mead/>.

Adorno, Th. W. (1966/1973), Negative Dialektik, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Ayers, M. (1991), Locke. Epistemology and Ontology, London, New York: Routledge.

Baddeley, A. (1986), Working Memory, Oxford: Clarendon Press.

Barth, K. (1932/1986), Die kirchliche Dogmatik. Bd. I.1: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, Zürich: Theologische Verlagsanstalt Zürich.

Beckermann, A. (1986), Descartes' metaphysischer Beweis für den Dualismus, Freiburg, München: Alber.

Berlin, I. (1958/2002), Liberty, Oxford, New York: Oxford University Press.

Berntsen, D.; Rubin, D. C. (2006), Emotion and Vantage Point in Autobiographical Memory, *Cognition and Emotion* 20, 1193/1215.

Bertram, G. W. (2011), Sprachphilosophie zur Einführung, Hamburg: Junius.

Betz, G. (2011), Descartes' „Meditationen“. Ein systematischer Kommentar, Stuttgart: Reclam.

Bluck, S.; Habermas, T. (2000), The Life Story Schema, *Motivation and Emotion* 24, 121-147.

Blume, T. (2002), Wittgensteins Schmerzen: Ein halbes Jahrhundert im Rückblick, Paderborn: mentis.

Blumen, H. M.; Rajaram, S. (2008) Influence of Re-Exposure and Retrieval Disruption During Group Collaboration on Later Individual Recall, *Memory 16*, 231–244.

Bowman, B. (2003), Sinnliche Gewissheit. Zur systematischen Vorgeschichte eines Problems des deutschen Idealismus, Berlin: Akademie Verlag.

Brand, C. (2010), Personale Identität oder menschliche Persistenz? Ein naturalistisches Kriterium, Paderborn: mentis.

Brandom, R. B. (1994), Making It Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment, Cambridge/MA, London: Harvard University Press.

Brandom, R. B. (1997), Study Guide, in: Sellars, W. (1956/1997), Empiricism and the Philosophy of Mind. With an Introduction by R. Rorty and a Study Guide by R. Brandom, Cambridge/MA, London: Harvard University Press, 119- 181.

Breuer, I. (2000), Charles Taylor zur Einführung, Hamburg: Junius.

Brown, W. (2010), The Sacred, the Secular, and the Profane: Charles Taylor and Karl Marx, in: Warner, M.; VanAntwerpen, J.; Calhoun, C. (Hrsg.), Varieties of Secularism in a Secular Age, Cambridge/MA, London: Harvard University Press, 83-104.

Burr, V. (2003), Social Constructionism, London, New York: Routledge.

Buß, G. (2009), Identität, Religion, Moderne. Charles Taylors Kritik des säkularen Zeitalters in Auseinandersetzung mit Stanley Hauerwas und Jeffrey Stout, Zürich: Lit-Verlag.

Butler, J. (1736/1975), Of Personal Identity, in: Perry, J. (Hrsg.) Personal Identity, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 99-105.

Candlish, S. (1998), Wittgensteins Privatsprachenargumentation, in: Savigny, E. von (Hrsg.), Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Berlin: Akademie Verlag, 143-165.

Candlish, S.; Wrisley, G. (2012), Private Language, in: Zalta, E. N. (Hrsg.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy;

URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/private-language/>.

Canfield, J. V. (2001), Private Language: The Diary Case, Australasian Journal of Philosophy, 79, 377-394.

Carter, I. (2012), Positive and Negative Liberty, in: Zalta, E. N. (Hrsg.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy;

URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/liberty-positive-negative/>.

Clark, A. (1997), Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again, Cambridge/MA: MIT Press.

Clark, A.; Chalmers, D. J. (1998/2010), The Extended Mind, in: Menary, R. (Hrsg.), The Extended Mind, Cambridge/MA: MIT Press.

Clark, A. (2008), Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension (Vorwort von D. Chalmers), Oxford: Oxford University Press.

Coliva, A. (2010), Moore and Wittgenstein. Scepticism, Certainty, and Common Sense, New York: Palgrave Macmillan.

Conway, M. A. (2005), Memory and the Self, Journal of Memory and Language 53, 594-628.

Conway, M. A.; Rubin, D. C. (1993), The Structure of Autobiographical Memory, in: Collins, A. F.; Gathercole, S. E.; Conway, M. A.; Morris, P. E. (Hrsg.), Theories of Memory, Hove: Lawrence Erlbaum, 103-137.

Conway, M. A.; Pleydell-Pearce, C. W. (2000), The Construction of Autobiographical Memories in the Self-Memory System, Psychological Review 107, 261-288.

Danz, C., Religion als Selbstdeutung. Charles Taylors Beitrag zur religionstheoretischen Debatte der Gegenwart, in: Kühnlein, M.; Lutz-Bachmann, M. (Hrsg.), Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 475-492.

DeGrazia, D. (2005), *Human Identity and Bioethics*, Cambridge/UK: Cambridge University Press.

Dennett, D. (1991), *Consciousness Explained*, London: The Penguin Press.

Descartes, R. (1971 ff.), *Oeuvres de Descartes*, 12 Bände, Adam, C. und Tannery, P. (Hrsg.), Paris: La Librairie philosophique J. Vrin. [AT]

Descartes, R. (1991), *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. III, Cambridge/UK: Cambridge University Press.

Descartes, R. (1637/1996), *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*, in: Ders., *Philosophische Schriften in einem Band*, Hamburg: Meiner.

Descartes, R. (1641/2009), *Meditationen. Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, Hamburg: Meiner. [Med]

Descartes, R. (1644/2005), *Die Prinzipien der Philosophie*, Hamburg: Meiner.

deVries, W. A.; Triplett, T. (2000), *Knowledge, Mind and the Given*, Indianapolis/IN: Hackett Publishing.

Dicker, G. (1993), *Descartes. An Analytical and Historical Introduction*, Oxford, New York: Oxford University Press.

Dostojewski, F. M. (1871-2/2009), *Böse Geister*, Frankfurt/M.: Fischer; Übers. von S. Geier.

Dunn, J. (1990), *Elusive Community: The Political Theory of Charles Taylor*, in: Ders., *Interpreting Political Responsibility. Essays 1981 – 1989*, Oxford: Polity Press, 179-192.

- Eisler, R. (1904), Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Band 2, Berlin: Mittler.
- Ferry, L. (1996), L'Homme-Dieu ou Le Sens de la Vie, Paris: Grasset.
- Flanagan, O. (1996), Self Expressions: Mind, Morals and the Meaning of Life, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Fogelin, R. (1976/²1987), Wittgenstein, New York: Routledge & Kegan Paul.
- Fonfara, D. (2003), Die Ousia-Lehren des Aristoteles. Untersuchungen zur Kategorienschrift und zur Metaphysik, Berlin: De Gruyter.
- Frankfurt, H. G. (1971), Freedom of the Will and the Concept of a Person, *Journal of Philosophy* 68, 5-20.
- Fuchs, T. (2006/2008), Leibgedächtnis und Lebensgeschichte, in: Friedrich, F. A.; Fuchs, T.; Koll, J.; Krondorfer, B.; Martin, G. M. (Hrsg.), *Der Text im Körper. Leibgedächtnis, Inkarnation und Bibliodrama*, Hamburg: EB-Verlag, 10-40.
- Fuchs, T. (2008), *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Fuchs, T. (2011), *Body Memory and the Unconscious*, in: Lohmar, D.; Brudzinska, D.J. (Hrsg.) *Founding Psychoanalysis. Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytical Experience*, Dordrecht: Kluwer.
- Gabriel, M. (²2013), *Die Erkenntnis der Welt – Eine Einführung in die Erkenntnistheorie*, Freiburg, München: Alber.
- Geach, P. T. (1957), *Mental Acts*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Gergen, K. J. (1973), *Social Psychology as History*, *Journal of Personality and Social Psychology* 26, 309-320.

Gergen, K. J. (1988 a), If Persons are Texts, in: Messer, S. B.; Sass, L. A.; Woolfolk, R. L. (Hrsg.), *Hermeneutics and Psychological Theory: Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychopathology*, New Brunswick, London: Rutgers University Press, 28-51.

Gergen, K. J. (1988 b), Rejoinder to Charles Taylor, in: Messer, S. B.; Sass, L. A.; Woolfolk, R. L. (Hrsg.), *Hermeneutics and Psychological Theory: Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychopathology*, New Brunswick, London: Rutgers University Press, 59-61.

Gerhardt, V. (2011), Säkularisierung: Eine historische Chance für den Glauben, in: Kühnlein, M.; Lutz-Bachmann, M. (Hrsg.) *Unerfüllte Moderne?* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 547-572.

Gillitzer, B. (2001), *Personen, Menschen und ihre Identität*, Stuttgart: Kohlhammer.

Glock, H.-J. (1996), *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford: Blackwell.

Graf, P, Schacter, D. L. (1985), Implicit and Explicit Memory for New Associations in Normal and Amnesic Subjects. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, *11*, 501-518.

Grau, A. (2001), *Ein Kreis von Kreisen. Hegels postanalytische Erkenntnistheorie*, Paderborn: mentis.

Greenwald, A. G. (1980), The Totalitarian Ego: Fabrication and Revision of Personal History. *American Psychologist*, *35*, 603-618.

Haag, J. (2001), *Der Blick nach innen. Wahrnehmung und Introspektion*, Paderborn: mentis.

Hegel, G. W. F. (1807/1973), *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M.: Suhrkamp. [PhG]

Hegel, G. W. F. (1830/1986), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Heidegger, M. (1927/2006), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer.

Heidegger, M. (1935/1983), *Einführung in die Metaphysik*, Heidegger Gesamtausgabe, Bd. 40, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Heidemann, D. H. (2007), *Der Begriff des Skeptizismus*, Berlin: De Gruyter.

Herder, J. G. (1778/⁶1982), *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, in: Ders., *Werke in fünf Bänden*, 3. Band, Berlin, Weimar: Aufbau, 341-405.

Higgins, E. T. (1987), *Self-Discrepancy: A Theory Relating Self and Affect*, *Psychological Review* 94, 319-340.

Honneth, A.; Joas, H. (1980), *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M., New York: Campus.

Honneth, A. (1992 a), *Individualisierung und Gemeinschaft*, in: Zahlmann, C. (Hrsg.), *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*, Berlin: Rotbuch-Verlag, 16-24.

Honneth, A. (1992 b), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M: Suhrkamp.

Honneth, A. (1994), *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*, in: Ders., *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Frankfurt/M.: Fischer, 9-69.

Honneth, A. (2011), *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Husserl, E. (1913/1992), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Jones, J.-E. (2013), Locke on Real Essence, in: Zalta, E. N. (Hrsg.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy;

URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/entries/real-essence/>>.

Jungert, M. (2013), Personen und ihre Vergangenheit. Gedächtnis, Erinnerung und personale Identität, Berlin: De Gruyter.

Kant, I. (1785/1968), Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Kemmerling, A. (2005), Ideen des Ichs. Studien zu Descartes' Philosophie, Frankfurt/M.: Klostermann

Kenny, A. (1987), Descartes: A Study of His Philosophy, New York: Garland.

Kenny, A. (1973), Wittgenstein, London: Allen Lane.

Kind, A. (2006), Introspection, in: Fieser, J.; Dowden, B. (Hrsg.), The Internet Encyclopedia of Philosophy; URL = <http://www.iep.utm.edu/introspe/>.

Kirsh, D.; Maglio, P. (1994), On Distinguishing Epistemic from Pragmatic Action, Cognitive Science 18, 513-549.

Kober, M. (1993), Gewissheit als Norm. Wittgensteins erkenntnistheoretische Untersuchungen in „Über Gewissheit“, Berlin: De Gruyter.

Koch, A. F. (2004), Subjekt und Natur. zur Rolle des „Ich denke“ bei Descartes und Kant, Paderborn: mentis.

Kochiras, H. (2013), Locke's Philosophy of Science, in: Zalta, E. N. (Hrsg.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy;

URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/locke-philosophy-science/>>.

Krasnoff, L. (2008), Hegel's Phenomenology of Spirit. An Introduction, Cambridge/UK: Cambridge University Press.

Kreuzer, T. (1999), Kontexte des Selbst. Eine theologische Rekonstruktion der hermeneutischen Anthropologie Charles Taylors, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.

Kripke, S. A. (1980), Naming and Necessity, Cambridge/MA, London: Harvard University Press.

Kripke, S. A. (1982), On Rules and Private Language, Oxford: Blackwell.

Kühnlein, M. (2008), Religion als Quelle des Selbst, Tübingen: Mohr Siebeck.

Kühnlein, M. (2011), Religion als Auszug der Freiheit aus dem Gesetz? Charles Taylor über die Vermessungsgrenzen des säkularen Zeitalters, in: Kühnlein, M.; Lutz-Bachmann, M. (Hrsg.), Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 388-445.

Laitinen, A. (2008), Strong Evaluation without Moral Sources, Berlin: De Gruyter.

Laitinen, A. (2010), Charles Taylor, A Secular Age; Ethical Theory and Moral Practice 13, 353-355.

LeDoux, J. (2002), Synaptic Self: How our Brains Become Who We Are, New York: Viking Penguin.

Leibniz, G. W. (³1966), Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Band 1, Hamburg: Meiner.

Lindemann Nelson, H. (2001), Damaged Identities, Narrative Repair, Ithaca: Cornell University Press.

Locke, J. (⁴1700/1975), An Essay Concerning Human Understanding, Nidditch, P. H. (Hrsg.), Oxford: Clarendon Press. [E]

- Loftus, E. F.; Pickrell, J. E. (1995) The Formation of False Memories, *Psychiatric Annals*, 25, 720–725.
- Lowe, E. J. (1995), *Routledge Philosophy Guidebook to Locke on Human Understanding*, London: Routledge.
- MacIntyre, A. (1981), *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Mackie, J. L. (1976), *Problems from Locke*, Oxford: Oxford University Press.
- Mahmood, S. (2010), *Can Secularism be Other-Wise?* in: Warner, M.; VanAntwerpen, J.; Calhoun, C. (Hrsg.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge/MA, London: Harvard University Press, 282-299.
- Marx, K. (1845/1978), *Thesen über Feuerbach*, in: *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Band 3, Berlin: Dietz Verlag, 5-7.
- Marx, K. (⁴1890/1962), *Das Kapital*, *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Band 23, Berlin: Dietz Verlag.
- Masuzawas, T. (2005), *The Invention of World Religions : Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago, London: University of Chicago Press.
- McCann, E. (2007), *Locke on Substance*, in: Newman, L. (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Locke's „Essay Concerning Human Understanding“*, Cambridge/UK: Cambridge University Press.
- McLean, K. C. (2005), *Late Adolescent Identity Development: Narrative Meaning Making and Memory Telling*, *Developmental Psychology* 41, 683-691.
- McPherson, D. (2013), *Re-Enchanting the World: An Examination of Ethics, Religion, and their Relationship in the Work of Charles Taylor*. *Dissertations (2009-)*. Paper 280. http://epublications.marquette.edu/dissertations_mu/280.

Mead, G. H. (1934/1967), *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, in: Morris, C. W. (Hrsg.) *Works of George Herbert Mead (Vol. 1)* Chicago: The University of Chicago Press.

Menary, R. (2010), Introduction to the Spezial Issue on 4E Cognition, Phenomenology and the Cognitive Sciences 9, 459-463.

Merleau-Ponty, M (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.

Mill, J. (1829), *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, Band 2, London: Baldwin and Cradock.

Mohr, G. (2001), Einleitung: Der Personbegriff in der Geschichte der Philosophie, in: Sturma, D. (Hrsg.), *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, Paderborn: mentis, 25-36.

Moore, G. E. (1939/1993), *Proof of an External World*, in: Ders., *Selected Writings*, London: Routledge, 147-170

Neuhouser, F. (2000), *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge/MA, London: Harvard University Press.

Newman, L. (2010), *Descartes' Epistemology*, in: Zalta, E. N. (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*;

URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/descartes-epistemology/>.

Noë, A. (2004), *Action in Perception*, Cambridge/MA: MIT Press.

Noonan, H. W. (2003), *Personal Identity*, London, New York: Routledge.

Olson, E. T. (2010), *Personal identity*, in: Zalta, E. N. (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*; URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/identity-personal/>.

O'Shea, J. R. (2007), *Wilfrid Sellars*, Cambridge/UK: Polity Press.

Parfit, D. (1973), Later Selves and Moral Principles in: Montefiori, A. (Hrsg.), *Philosophy and Personal Relations*, London: Routledge, Kegan Paul, 137-169.

Parfit, D. (1984), *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.

Perler, D. (²2006), *René Descartes*, München: C. H. Beck.

Platon (ca. 369 v. Chr./2007), *Theätet (griechisch-deutsch)*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Quante, M. (2001), Menschliche Persistenz, in: Sturma, D. (Hrsg.), *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, Paderborn: mentis, 223-257.

Quante, M. (2002), Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Quante, M. (2007 a), The Social Nature of Personal Identity, *Journal of Consciousness Studies* 14, 56-76.

Quante, M. (2007 b), *Person*, Berlin: De Gruyter.

Quine, W. V. O. (1951), Two Dogmas of Empiricism, *The Philosophical Review* 60, 20-43.

Rapp, C. (1995), Identität, Persistenz und Substantialität. Untersuchung zum Verhältnis von sortalen Termen und Aristotelischer Substanz, Freiburg, München: Alber.

Rapp, C. (2001), *Aristoteles zur Einführung*, Hamburg: Junius 2001.

Reese-Schäfer, W. (1997), *Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Reese-Schäfer, W. (³2001), *Kommunitarismus*, Frankfurt/M., New York: Campus.

Reid, T. (1785/1975), Of Identity, in: Perry, J. (Hrsg.), *Personal Identity*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 107-112.

Reid, T. (1785/1975), Of Mr. Lockes Account of our Personal Identity, in: Perry, J. (Hrsg.), *Personal Identity*, Berkeley, Los Angeles, London: University Press of California 1975, 113-118.

Rentsch, T. (2011), Wie ist Transzendenz zu denken? Kritische Thesen zu Charles Taylors Säkularisierungskonzept, in: Kühnlein, M.; Lutz-Bachmann, M. (Hrsg.), *Unerfüllte Moderne?* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 573-598.

Rosa, H. (1998), *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt/M., New York: Campus.

Rosenberg, J. F. (1984), *The Practice of Philosophy. A Handbook for Beginners*, Englewood Cliffs/NJ: Prentice-Hall.

Ross, M.; Wilson, A. E. (2000), Constructing and Appraising Past Selves, in: Schacter, D. L.; Scarry, E. (Hrsg.), *Memory, Brain and Belief*, Cambridge/MA, London: Harvard University Press, 231-258.

Rousseau, J.-J. (1761/1988), *Julie ou la Nouvelle Héloïse*. Deutsch: *Julie oder Die neue Héloïse*, München: Artemis & Winkler.

Rousseau, J.-J. (1762/1986), *Du Contract Social ou Principes du Droit Politique*. Deutsch: *Vom Gesellschaftsvertrag*, Stuttgart: Reclam.

Rousseau, J.-J. (1762/1998), *Émile, ou De l'éducation*. Deutsch: *Emile oder über die Erziehung*, Stuttgart: Reclam.

Rousseau, J.-J. (1782/2012), *Les Confessions*. Deutsch: *Die Bekenntnisse*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Rubenstein, E. M. (2006), Sellar's Philosophy of Mind, in: Fieser, J.; Dowden, B. (Hrsg.), The Internet Encyclopedia of Philosophy; URL = <http://www.iep.utm.edu/introspe/>.

Russell, B. (1912/2001), The Problems of Philosophy, Oxford: Oxford University Press.

Russell, B. (1946/1974), A History of Western Philosophy, London: George Allen & Unwin.

Schacter, D. L. (1987), Implicit Memory: History and Current Status, Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition, *13*, 501-518.

Schacter, D. L. (2001), The Seven Sins of Memory: How the Mind Forgets and Remembers, Boston/MA: Houghton Mifflin.

Schacter, D. L.; Chiao, J. Y.; Mitchell, J. P. (2003), The Seven Sins of Memory. Implications for Self. Annals of the New York Academy of Sciences *1001*, 226-239.

Schechtman, M. (1996), The Constitution of Selves, Ithaca: Cornell University Press.

Schechtman, M. (2014), Staying alive. Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life, Oxford: Oxford University Press.

Schlicht, T. (2013) Mittendrin statt nur dabei. Wie funktioniert soziale Kognition? In: Breyer, T. (Hrsg.), Grenzen der Empathie, Freiburg, München: Alber.

Schlicht, T. (2014) Soziale Kognition. Ein Bericht. Information Philosophie *2*, 22-27.

Schneewind, J. B. (1991), Review of Sources of the Self, The Journal of Philosophy *88*, 422-426.

Schroeder, S. (2001), Private Language and Private Experience, in: Glock, H.-J. (Hrsg.), Wittgenstein. A Critical Reader, Oxford: Blackwell, 174-198.

Schweiker, W. (2014), Humanism and the Question of Fullness, in: Colorado, C. D., Klassen, J. D., *Aspiring to Fullness in a Secular Age. Essays on Religion and Theology in the Work of Charles Taylor*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 127-151.

Sedikides, C.; Green, J. D.; Pinter, B. (2004), Self-Protective Memory, in: Beike, D. R.; Lampinen, J. M.; Behrend, D. A. (Hrsg.), *The Self and Memory*, New York: Psychology Press, 161-179.

Seibt, J. (2007), *Wilfrid Sellars*, Paderborn: mentis.

Sellars, W. (1956/1997), *Empiricism and the Philosophy of Mind. With an Introduction by R. Rorty and a Study Guide by R. Brandom*, Cambridge/MA, London: Harvard University Press. [EPM]

Shapiro, I. (1990), *Political Criticism*, Berkeley: University of California Press.

Shapiro, L. (2013), Cartesian Selves, in: Detlefsen, K. (Hrsg.), *Descartes' Meditations. A Critical Guide*, Cambridge/UK: Cambridge University Press, 226-242.

Shoemaker, S. (1968/2003), Self-Reference and Self-Awareness in: Ders. *Identity, Cause, and Mind*, Oxford: Clarendon Press, 6-18.

Shoemaker, S. (1970/2003), Persons and Their Pasts, in: Ders, *Identity, Cause, and Mind*, Oxford: Oxford University Press, 19-48.

Shoemaker, S.; Swinburne, R. (1984), *Personal Identity*, Oxford: Oxford University Press.

Silva, F. C. (2007), *G. H. Mead. A Critical Introduction*, Cambridge/UK: Polity.

Skinner, Q. (1994), Modernity and Disenchantment: Some Historical Reflections, in: Tully, J. (Hrsg.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge/UK: Cambridge University Press, 37-48.

Skirry, J. (2006), René Descartes: The Mind-Body Distinction, in: Fieser, J; Dowden, B. (Hrsg.), *The Internet Encyclopedia of Philosophy*; URL = <http://www.iep.utm.edu/descmind/>.

Smith, J. K. A. (2014), *How (Not) to be Secular. Reading Charles Taylor*, Grand Rapids, Cambridge/UK: W. B. Eerdmans Publishing Company.

Smythe, W. E. (2013), The Dialogical Jung: Otherness within the Self, *Behavioral Sciences* 3, 634-646.

Specht, R. (2007), *John Locke*, München: C. H. Beck.

Stegmüller, W. (1989), *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Band IV*, Stuttgart: Kröner.

Strawson, G. (2011), *Locke on Personal Identity, Consciousness, and Concernment*, Princeton, Oxford: Princeton University Press.

Suikkanen, J. (2015), *This is Ethics. An Introduction*, Chichester: Wiley Blackwell.

Sutton, J. (1998), *Philosophy and Memory Traces. Descartes to Connectionism*, Cambridge/UK: Cambridge University Press.

Sutton, J. (2012), Memory, in: Zalta, E. N. (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*; URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/memory/>.

Swinburne, R. (1986/1997), *The Evolution of the Soul*, Oxford: Clarendon Press.

Swoyer, C. (2006), Conceptualism, in: Strawson, P. F.; Chakrabarti, A. (Hrsg.), *Universals, Concepts and Qualities. New Essays on the Meaning of Predicates*, Aldershot: Ashgate, 127-154.

Symons, C. S.; Johnson, B. T. (1997), The Self-Reference Effect in Memory: A Meta-Analysis. *Psychological Bulletin* 121, 371-394.

Taylor, C. (1971), Interpretation and the Sciences of Man, in: Taylor, C. (1985 b), 15-57.

Taylor, C. (1972), The Opening Arguments of the Phenomenology, in: MacIntyre, A. (Hrsg.), Hegel. A Collection of Critical Essays, London: University of Notre Dame Press, 151-187.

Taylor, C. (1975), Hegel, Cambridge/UK: Cambridge University Press.

Taylor, C. (1977 a), Self-Interpreting Animals, in: Taylor, C. (1985 a), 45-76.

Taylor, C. (1977 b), What is Human Agency? in: Taylor, C. (1985 a), 15-44.

Taylor, C. (1978), The Validity of Transcendental Arguments, in: Taylor, C. (1995), 20-33.

Taylor, C. (1979 a), Hegel and Modern Society, Cambridge/UK: Cambridge University Press.

Taylor, C. (1979 b), What's Wrong With Negative Liberty? in: Taylor, C. (1985 b), 211-229.

Taylor, C. (1979 c), Atomism, in: Taylor, C. (1985 b), 187-210.

Taylor, C. (1980), Theories of Meaning, in: Taylor, C. (1985 a), 248-292.

Taylor, C. (1983), Cognitive Psychology, in: Taylor, C. (1985 a), 187-212.

Taylor, C. (1985 a), Human Agency and Language. Philosophical Papers 1, Cambridge/UK: Cambridge University Press.

Taylor, C. (1985 b), Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2, Cambridge/UK: Cambridge University Press.

Taylor, C. (1985 c), Humanismus und moderne Identität, in: Michalski, K. (Hrsg.), Der Mensch in den modernen Wissenschaften: Castelgandolfo-Gespräche 1983, Stuttgart: Klett-Cotta, 117-170.

Taylor, C. (1985 d), Introduction, in: Taylor, C. (1985 a), 1-12.

Taylor, C. (1985 e), The Person, in: Carrithers, M., Collins, S., Lukes, S. (Hrsg.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge/UK: Cambridge University Press, 257-281.

Taylor, C. (1985 f), Legitimation Crisis? in: Taylor, C. (1985 b), 248-288.

Taylor, C. (1985 g), The Concept of a Person, in: Taylor, C. (1985 a), 97-114.

Taylor, C. (1985 h), The Nature and Scope of Distributive Justice, in: Taylor, C. (1985 b), 289-317.

Taylor, C. (1987), Overcoming Epistemology, in: Taylor, C. (1995), 1-19.

Taylor, C. (1988), Wittgenstein, Empiricism, and the Question of the „Inner“: Commentary on Kenneth Gergen, in: Messer, S. B.; Sass, L.; Woolfolk, R. L. (Hrsg.), *Hermeneutics and Psychological Theory: Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychopathology*, New Brunswick, London: Rutgers University Press, 52-58.

Taylor, C. (1989), *Sources of the Self*, Cambridge/MA, London: Harvard University Press.
[SoS]

Taylor, C. (1991 a), The Importance of Herder, in: Taylor, C. (1995), 79-99.

Taylor, C. (1991 b), *The Ethics of Authenticity*, Cambridge/MA, London: Harvard University Press.

Taylor, C. (1991 c), The Dialogical Self, in: Hiley, D.R., Bohman, J.F., Shusterman, R. (Hrsg.) *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, Ithaca: Cornell University Press, 304-314.

Taylor, C. (1992 a), To Follow a Rule, in: Taylor, C. (1995), 165-180.

Taylor, C. (1992 b), Heidegger, Language, and Ecology, in: Taylor, C. (1995), 100-126.

Taylor, C. (1992 c), The Politics of Recognition, in: Taylor, C. (1995), 225-256.

Taylor, C. (1995), *Philosophical Arguments*, Cambridge/MA, London: Harvard University Press.

Taylor, C. (1997), Die immanente Gegenaufklärung, in: Michalski, K. (Hrsg.), *Aufklärung heute: Castelgandolfo-Gespräche 1996*, Stuttgart: Klett-Cotta, 54-74.

Taylor, C. (1999), Glaube und Identität. Religion und Gewalt in der modernen Welt, *Transit. Europäische Revue* 16, 21-38.

Taylor, C. (2000), What's Wrong with Foundationalism? Knowledge, Agency, and World, in: Wrathall, M.; Malpas, J. (Hrsg.), *Heidegger, Coping, and Cognitive Science. Essays in Honour of Hubert L. Dreyfus*, Volume 2, Cambridge/MA: MIT Press, 115-134.

Taylor, C. (2002 a), Foundationalism and the Inner-Outer Distinction, in: Smith, N. (Hrsg.), *Reading McDowell. On Mind and World*, London: Routledge, 106-119.

Taylor, C. (2002 b), *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Cambridge/MA: Harvard University Press.

Taylor, C. (2003 a), Die immanente Gegenaufklärung: Christentum und Moral, in: Nagl, L. (Hrsg.), *Religion nach der Religionskritik*, Wien: Oldenbourg Akademieverlag, 60-85.

Taylor, C. (2003 b), Ein Ort für die Transzendenz? *Information Philosophie*, 2, 7-16.

Taylor, C. (2005 a), Merleau-Ponty and the Epistemological Picture, in: Carman, T.; Hansen, M. B. N. (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge/UK: Cambridge University Press, 26-49.

Taylor, C. (2005 b), Geschlossene Weltstrukturen in der Moderne, in: Fechttrup, H.; Schulze, F.; Sternberg, T. (Hrsg.), *Wissen und Weisheit. Zwei Symposien zu Ehren von Josef Pieper (1904-1997)*, Münster: Lit Verlag, 137-172.

Taylor, C. (2007), *A Secular Age*, Cambridge/MA: Belknap Press of Harvard University Press.
[Sec A]

Teichert, D. (1999), *Personen und Identitäten*, Berlin: De Gruyter.

Thiel, U. (1983), *Lockes Theorie der personalen Identität*, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.

Thiel, U. (1997), *Individuation und Identität (Essay II.xxvii)*, in: Ders. (Hrsg.), *Klassiker Auslegen. John Locke. Essay über den menschlichen Verstand*, Berlin: Akademie Verlag, 149-168.

Thiel, U. (2011), *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford, New York: Oxford University Press.

Tiling, J. von (2004), *Einführung in den Sozialkonstruktivismus*; URL = http://www.psychologie.uni-heidelberg.de/ae/allg/lehre/Tiling_2004SozKon.pdf.

Tillich, P. (1958/1978), *Die verlorene Dimension*, in: Ders. *Gesammelte Werke*, Band 5: *Die Frage nach dem Unbedingten*, Berlin: De Gruyter, 43-50.

Todorov, T. (1981/1984), *Mikhail Bakhtin. The Dialogical Principle*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Tollefsen, D. P. (2006), *From Extended Mind to Collective Mind*, *Cognitive Systems Research* 7, 140-150.

Tugendhat, E.; Wolf, U. (1983), *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart: Reclam.

Tulving, E. (1983), *Elements of Episodic Memory*, Oxford: Oxford University Press.

Varela, F. J.; Thompson, E.; Rosch, E. (1991), *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge/MA: MIT-Press.

Vygotsky, L. S. (1931/1981), *The Genesis of Higher Mental Functions*, in: Wertsch, J. V. (Hrsg.), *The Concept of Activity in Soviet Psychology*, Armonk/NY: Sharpe, 144-188.

Walter, S. (2014), Kognition, Stuttgart: Reclam.

Weber, A. (1993), Autobiographische Erinnerungen und Persönlichkeit, Frankfurt/M.: Peter Lang.

Weber, M. (1904/1981), Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Ders., Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Frankfurt/M.: Zweitausendeins, 23-183.

Weber, M. (1919/2002), Wissenschaft als Beruf; in: Kaesler, D. (Hrsg.) Max Weber, Schriften 1894-1922, Stuttgart: Kröner, 474-511.

Wertsch, J. V. (1985), Vygotsky and the Social Formation of Mind, Cambridge/MA, London: Harvard University Press.

Whiting, J. E. (2002), Personal Identity: The Non-Branching Form of „What Matters“ in: Gale, R. M. (Hrsg.), The Blackwell Guide to Metaphysics, Oxford: Blackwell, 190-218.

Wiggins, D. (1967), Identity and Spatio-Temporal Continuity, Oxford: Blackwell.

Williams, M. (1999), Wittgenstein, Mind and Meaning. Towards a Social Conception of Mind, London, New York: Routledge.

Willingham, D. B.; Preuss, L. (1995), The Death of Implicit Memory, Psyche, An Interdisciplinary Journal of Research on Consciousness, 2;
URL = http://www.theassc.org/vol_2_1995_1996

Wilson, R. A., Foglia, L. (2011), Embodied Cognition, in: Zalta, E. N. (Hrsg.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy;
URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/embodied-cognition/>.

Wittgenstein, L. (1937-1944/,1984) Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik, in: Ders., Werkausgabe, Band 6, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Wittgenstein, L. (1953/1984), Philosophische Untersuchungen, in: Ders., Werkausgabe, Band 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp. [PU]

Wittgenstein, L. (1969/1984), Über Gewissheit, in: Ders., Werkausgabe, Band 8, Frankfurt/M.: Suhrkamp. [ÜG]

Yaffe, G. (2007), Locke on Ideas of Identity and Diversity, in: Newman, L. (Hrsg.), The Cambridge Companion to Locke's „Essay Concerning Human Understanding“, Cambridge/UK: Cambridge University Press, 192-230.

Zoglauer, T. (³2005), Einführung in die formale Logik für Philosophen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.