

Georg Gasser

EINLEITUNG: ZUM VERHÄLTNIS VON PERSONALER IDENTITÄT UND PRAKTISCHER RATIONALITÄT

DER AUSGANGSPUNKT

Wir nehmen im Normalfall an, mit uns selbst durch die Zeit hindurch identisch zu sein. Diese Annahme zeigt sich in verschiedenen Einstellungen und lebensweltlichen Vollzügen: Wenn Hans sich freut, einen guten Freund nach Jahren wiederzusehen, so geht er davon aus, dass sein Freund trotz aller physischer und psychischer Veränderungen dieselbe Person ist. Eine ähnliche Annahme liegt Annas religiöser Hoffnung zugrunde, nach dem Tod aufzuerstehen. Wenn Josef aufgrund eines Verbrechens verurteilt wird, das er vor 15 Jahren begangen hat, so geschieht dies unter der Annahme, dass moralische Verantwortung mit personaler Identität einhergeht. Wenn David jetzt große Opfer auf sich nimmt, um später für seine Entbehrungen entschädigt zu werden, so tut er dies aufgrund der Überzeugung, dass er es sein wird, der entschädigt wird und nicht ein anderer. Wenn ich an meinem zukünftigen Wohlergehen mehr interessiert bin als am Wohlergehen anderer Personen, so geht diese Einstellung mit der Annahme einher, dass ich in der Zukunft existieren werde und dass gewisse zukünftige Erfahrungen meine und nicht die einer anderen Person sein werden.

Diese Beispiele zeigen, dass verschiedene Einstellungen, die unser Verhalten sowohl zu uns selbst als auch in unseren zwischenmenschlichen Beziehungen prägen, wie moralische Verantwortung, die Aussicht auf Entschädigung, die religiöse Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod oder die Sorge um unser eigenes Wohlbefinden, die Annahme voraussetzen, dass menschliche Personen mit sich selbst durch die Zeit hindurch identisch sind.

Wer sich mit der aktuellen metaphysischen Debatte personaler Identität befasst, stellt fest, dass häufig auf die Bedeutung metaphysischer Sachverhalte für die Begründung praktischer Vollzüge wie der oben genannten hingewiesen wird. Die Metaphysik, so besagt die These, sei deswegen

von großer Relevanz, weil sie unsere Praxis begründen und Antworten für ethische Fragestellungen bereitstellen kann.¹ Es müsse die richtige metaphysische Theorie unserer Identität gefunden werden und entsprechend dieser Theorie können unsere praktischen Vollzüge entweder als gerechtfertigt angesehen oder aber revidiert werden.

In dieser Einleitung wird die Frage nach dem genauen Verhältnis zwischen der Identitätsdebatte in der Metaphysik und unseren praktischen Vollzügen explizit thematisiert. Genauer gesagt geht es um die Frage, wie der angenommene Rechtfertigungszusammenhang zu verstehen ist und welchen Einfluss metaphysische Überlegungen auf unsere lebensweltlichen Vollzüge haben.

Der Versuch einer Explikation des Verhältnisses zwischen Metaphysik und unserer Praxis ist auch noch aus einem weiteren Grund von Relevanz. Der Begriff „personale Identität“ ist nicht wohldefiniert, sondern geht je nach metaphysischem, psychologischem oder praktischen Kontext mit verschiedenen Bedeutungen einher. Diese äquivoke Verwendungsweise führt dazu, dass oftmals unbedacht zwischen metaphysischen Theorien der Identität und dem uns vom Alltag her vertrauten psychologischen Verständnis personaler Identität bzw. zwischen theoretischer Analyse und praktischen Überlegungen unbedacht hin- und hergewechselt wird.

Die vorliegende Einleitung ist folgendermaßen strukturiert: Ich skizziere zuerst zwei Hauptentwürfe der aktuellen metaphysischen Identitätsdebatte: den Animalismus und die psychologische Kontinuitätstheorie. Dann gehe ich der Frage nach, inwiefern die psychologische Kontinuitätstheorie den Aspekt der aktiven Gestaltung des eigenen Lebens zu stark vernachlässigt hat. Dies moniert z. B. der sogenannte narrative Ansatz personaler Identität, der sich in den letzten Jahren zu einer einflussreichen Alternativtheorie personaler Identität entwickelt hat. Schließlich gehe ich der Frage nach, ob eine metaphysische Analyse für die Begründung unserer Praxis überhaupt erforderlich ist. Ich ende mit einigen allgemeinen Überlegungen zur Bedeutung metaphysischer Untersuchungen für ein umfassendes Verständnis unserer lebensweltlichen Vollzüge.

MENSCHLICHE PERSISTENZ UND PERSONALE IDENTITÄT

In der aktuellen Debatte zu personaler Identität wird häufig zwischen „menschlicher Persistenz“ und „personaler Identität“ unterschieden.

¹ Exemplarisch für diesen angenommenen Zusammenhang ist z. B. der Titel *Human Identity and Bioethics* von David DeGrazia.

„Menschliche Persistenz“ bezeichnet das Fortexistieren eines *menschlichen Organismus* in der Zeit. „Personale Identität“ bezeichnet hingegen das Fortexistieren einer *menschlichen Person* in der Zeit. Setzt man voraus, dass die Begriffe „Mensch“ und „Person“ nicht extensionsgleich sind, dann ist der erste Begriff weiter gefasst als der zweite. Wenn wir, metaphysisch gesprochen, menschliche Organismen sind, so persistieren wir durch die *Zeit* als Föten, Kleinkinder, Jugendliche, Erwachsene, demente und komatöse Patienten. Wir existieren aber nicht in all diesen Lebensphasen auch *qua* menschliche Personen, da unser Personenstatus an gewisse kognitive Fähigkeiten geknüpft ist, die wir z. B. als Föten oder komatöse Patienten nicht haben.

Diese Unterscheidung zwischen menschlichen Organismen einerseits und menschlichen Personen andererseits ist grundlegend für den Animalismus. Gemäß dieser Position sind wir wesentlich ein menschlicher Organismus und demzufolge besteht unsere Identität im kontinuierlichen Fortbestehen der lebenserhaltenden Funktionen desselben. Für den Animalismus sind unsere Persistenzbedingungen biologischer, nicht psychologischer Art. Mensch-Sein ist wesentlich für uns, Person-Sein hingegen kommt uns nur in gewissen Abschnitten unserer Existenz zu, nämlich wenn eine gewisse kognitive Entwicklungsstufe erreicht ist, und ist daher als Phasen-Sortal anzusehen. Das Person-Sein mag für unsere Lebensweise zentral sein und unsere Lebensweise von denjenigen anderer Organismen wesentlich unterscheiden, aber dieser Unterschied darf nicht metaphysisch überbewertet werden. Eric Olson, Hauptvertreter des Animalismus, schreibt:

When you lapse into a persistent vegetative state, the human animal associated with you appears to survive. There is still a living human animal there even after your psychological features have been completely and irrevocably destroyed; your life-sustaining functions were never disrupted. [...] Hence, the animal that survives the loss of its mental properties is you, if you are an animal, and so you can persist without psychological continuity.²

Eine metaphysische Deutung unter animalistischen Vorzeichen erscheint nicht unplausibel – schließlich lässt sich kaum leugnen, dass wir als Individuen der Spezies *Homo sapiens sapiens* biologische Wesen sind. Neben dieser Intuition sprechen auch verschiedene theoretische Gründe für eine animalistische Deutung, auf welche hier aber nicht eingegangen werden

² Olson (1997): S. 17.

kann.³ Fraglich ist allerdings, inwieweit der Animalismus für praktischen Fragestellungen bedeutsam ist. Unsere Intuitionen bezüglich moralischer Verantwortung, die freud- und sorgenvolle gedankliche Antizipation zukünftiger Erfahrungen oder die religiöse Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod scheinen sich schließlich nicht primär auf biologische, sondern auf *psychologische Kontinuität* zu stützen. Besonders deutlich wird dies etwa an den in der Literatur häufig und in verschiedenen Varianten diskutierten Gedankenexperimenten einer Gehirntransplantation. Für die vorliegende Zielsetzung genügt folgendes Szenario: Angenommen, bei einem Unfall wird Julias Gehirn und Sabines Körper zerstört, während Julias Körper und Sabines Gehirn unverletzt bleiben. Die Ärzte entschließen sich aufgrund der vorliegenden Sachlage, Sabines Gehirn in Julias Körper einzupflanzen. Unter der Voraussetzung, dass das Gehirn die organische Grundlage unseres psychologischen Lebens ist, legt sich bei einer erfolgreichen Transplantation die Intuition nahe, dass nach der Operation Sabine mit Julias Körper aufwachen wird. Schließlich wird die Person, die nach der Transplantation aufwacht, Sabines Erinnerungen, Charakterzüge und Persönlichkeit haben. Durch die Transplantation ist es gemäß dieser Intuition zu einer Art Körperaustausch gekommen, da Sabines alter, beim Unfall zerstörter Körper nun durch Julias unversehrten Körper ersetzt worden ist. Der Fall hat Ähnlichkeiten mit einer Organtransplantation – nur dass Sabine nicht ein einziges Organ, sondern ein gesamter Körper verpflanzt wurde.

Gemäß einer animalistischen Deutung dieses Gedankenexperiments ist die soeben dargelegte Intuition allerdings falsch. Sabines psychologisches Leben ist durch die Transplantation zwar mit einem anderen Körper verknüpft, aber da unsere Persistenzbedingungen biologischer und nicht psychologischer Art sind, ist derjenige menschliche Organismus, der nun über Sabines psychologisches Leben verfügt, und sich dementsprechend für Sabine hält, unter metaphysischer Rücksicht weiterhin Julia. Julia hat ihr ursprüngliches psychologisches Leben durch den Unfall zwar verloren und durch die Transplantation von Sabines Gehirn ein neues psychologisches Leben erhalten, aber die biologischen Funktionen ihres Organismus sind nicht unterbrochen worden. Julia mag sich für Sabine halten, aber sie irrt unter metaphysischer Rücksicht. Sie ist weiterhin Julia, nur verfügt sie nun über ein anderes psychologisches Leben.

Diese Deutung dürfte vielen als kontra-intuitiv erscheinen. Wir sind geneigt anzunehmen, dass unsere Identität durch die Zeit an unser psy-

³ Siehe dazu z. B. Quante (2007): S. 103-114, und Olson (2007): S.23-47.

chologisches Leben geknüpft ist. Unsere Erfahrungen, Erinnerungen, Vorlieben und Charakterzüge – kurzum unser bewusstes Leben – erscheint uns im Normalfall als der interessantere und uns unmittelbar zugängliche Aspekt unserer Existenz im Gegensatz zu biologischen Funktionsweisen unseres Körpers. Ist es daher nicht naheliegend, das obige Gedankenexperiment so zu interpretieren, dass Julia beim Unfall stirbt, während Sabine nach der Transplantation mit Julias Körper weiterexistiert? De Grazia kann als Vertreter des Animalismus dieser Deutung einiges abgewinnen. Das Szenario der Gehirntransplantation bleibt in seinen Augen ein „theoretischer Stachel“⁴ für den Animalismus. Dieser Stachel wird besonders spürbar, wenn unsere Identität als Rechtfertigungsgrund für gewisse praktische Lebensvollzüge herangezogen werden soll. De Grazia schreibt:

A final major challenge to the biological view is the charge that it is a purely metaphysical view that fits poorly with our practical concerns. This charge is most likely to be advanced by someone who believes that the psychological view captures our practical interests especially well [...].⁵

De Grazia gesteht also durchaus ein, dass es naheliegend ist, einen direkten Begründungszusammenhang zwischen den zur Diskussion stehenden praktischen Vollzügen und psychologischer Kontinuität anzunehmen, während ein funktionierender biologischer Organismus nur insofern in den Blick kommt, als er eine notwendige Voraussetzung für unser psychologisches Leben darstellt. Biologische Kontinuität begründet unsere praktischen Vollzüge nicht; es kann höchstens die Tatsache, dass psychologische Kontinuität in dieser Welt einen funktionierenden Körper erfordert, für einen indirekten Begründungszusammenhang zwischen dem Organismus und praktischen Vollzügen herangezogen werden.⁶

In zahlreichen Gedankenexperimenten zur Identitätsdebatte wird diese Verknüpfung zwischen einem funktionierenden Organismus und unserem psychologischen Leben aber gezielt aufgelöst, um isoliert die Frage betrachten zu können, was wir für unsere Existenz in der Zeit als entscheidend ansehen. Und hier scheint psychologischer Kontinuität eindeutig der Vorzug gegenüber biologischer Kontinuität gegeben zu werden. Die Aussicht, den eigenen Körper zu verlieren unter dem Beibehalten unseres psychologischen Lebens scheint wünschenswerter zu sein als die Aus-

⁴ De Grazia (2005): S. 54.

⁵ De Grazia (2005): S. 60.

⁶ Siehe z. B. De Grazia (2005): S. 63 und Thomson (2008): S. 171.

sicht, den eigenen Körper zu behalten, aber das psychologische Leben gänzlich zu verlieren. Wir scheinen personaler Identität gegenüber menschlicher Persistenz den Vorzug zu geben.

Der Animalismus kann diese Einsicht allerdings akzeptieren und darauf hinweisen, dass die Bedeutung personaler Identität für die zur Diskussion stehenden praktischen Vollzüge eben nicht metaphysisch, sondern praktisch zu begründen ist. Es ist eine Sache, nach numerischer (oder strikter) Identität zu fragen. Dies ist eine metaphysische Frage. Es ist eine andere Sache, nach personaler Identität zu fragen. Dies ist eine psychologische bzw. praktische Frage. Die erste Frage ist mit dem Verweis auf die Persistenzbedingungen des menschlichen Organismus zu beantworten, die zweite Frage ist hingegen unter Zuhilfenahme praktischer Überlegungen zu lösen. So kann etwa auch ein Vertreter des Animalismus in Bezug auf das Gedankenexperiment der Gehirntransplantation behaupten, dass wir *unter praktischer Rücksicht* gerechtfertigt sind, die Person nach der Operation mit Sabine zu identifizieren, da sie nur Sabines Erinnerungen, Projekte, Charakterzüge usw. aufweist. Nur darf diese praktische Beschreibung nicht mit den vorliegenden metaphysischen Tatsachen verwechselt werden – wenngleich es verständlich ist, dass der Fokus der Aufmerksamkeit primär auf personaler Identität liegt. DeGrazia betont:

Yes, we would tend to identify with the transplanted cerebrum or the individual who acquires that cerebrum, but that doesn't show that we would be identical with it or her. Because we identify so strongly with our mental lives, considering them so important, we identify with – and would even like to be – whoever has (what was originally) our cerebrum. But let's not conflate metaphysics and value.⁷

Das Fazit dieser Überlegungen ist, dass personale Identität und numerische Identität nicht notwendiger Weise Hand in Hand gehen müssen. Im Normalfall fallen personale und numerische Identität zusammen, da sich in unserer Welt menschliche Organismen zu den Zeitpunkten ihrer Existenz, in welchen sie die entsprechenden kognitiven Fähigkeiten für personale Identität ausgebildet haben, nicht mehr teilen bzw. fusionieren. Gedankenexperimente wie jenes der Gehirntransplantation zeigen allerdings auf, dass dies nicht so sein muss. Im Gedankenexperiment existiert die Person „Sabine“ sozusagen über zwei Organismen „verteilt“, bzw. anders ausgedrückt kann davon gesprochen werden, dass der Organismus

⁷ DeGrazia (2005): S. 73.

„Julia“ mit zwei sehr heterogenen Abschnitten personalen Lebens verknüpft ist – mit der Person „Julia“ vor dem Unfall und mit der Person „Sabine“ nach der Transplantation.⁸ Eine solche Interpretation mag sich als gewöhnungsbedürftig erweisen, aber sie zwingt den Animalismus keineswegs, die uns vertrauten praktischen Vollzüge als unbegründet anzusehen bzw. die Forderung nach einer Revision derselben zu erheben. Es wird nur deutlich, dass für den Animalismus die metaphysische Debatte der Persistenz der falsche Adressat für die Einforderung einer Begründung bzw. Rechtfertigung der zur Diskussion stehenden lebensweltlichen Vollzüge ist.

PERSONALE IDENTITÄT ALS PSYCHOLOGISCHE KONTINUITÄT

Die animalistische Interpretation unserer Persistenz hat auch ihre Kritiker. Zahlreiche Philosophen sind der Ansicht, dass die für unsere Identität wesentlichen Relationen nicht biologischer, sondern psychologischer Natur sind. Ein wesentlicher Grund für diesen Ansatz ist, dass unsere Alltagsintuition die animalistische Deutung nicht stützt.⁹

Zu den bekanntesten Vertretern eines psychologischen Kriteriums personaler Identität zählt Derek Parfit. In seinen Augen lässt sich personale Identität auf grundlegendere Tatsachen psychologischer Natur zurückführen, die er anhand zweier Relationen expliziert (Parfit nennt beide Relationen zusammen „Relation R“). Die erste Relation ist das Vorhandensein genügend starker *direkter psychologischer Verknüpfungen* zwischen einzelnen mentalen Zuständen wie Erinnerungen, Absichten, Wünschen, Überzeugungen und Charaktereigenschaften. Zwischen Sabine vor und nach dem Unfall besteht demzufolge personale Identität, wenn Sabine nach dem Unfall eine genügend hohe Anzahl¹⁰ von Erinnerungen an Sabine vor dem Unfall aufweist, deren Wünsche und Überzeugungen hat, deren Absichten ausführt und Sabine vor und nach dem Unfall charakterlich sehr ähnlich sind.

Die zweite Relation ist *psychologische Kontinuität*. Diese besteht dann, wenn zwischen Sabine vor und Sabine nach dem Unfall überlappende Ketten genügend starker direkter psychologischer Verknüpfungen

⁸ Siehe dazu auch Olson (1997): S. 70ff.

⁹ Siehe z. B. Parfit (2008): S. 177-186. Er bemüht sich aufzuzeigen, dass in den meisten Fällen eine psychologische der animalistischen Interpretation klar vorzuziehen ist.

¹⁰ Was als „genügend hohe Anzahl“ gilt, ist unbestimmt. Parfit selbst schlägt vor, dass die Anzahl an jedem Tag mindestens die Hälfte der Anzahl jener Verknüpfungen betragen muss, welche im Leben der meisten real existierenden Personen vorkommen. Siehe dazu Parfit (1984): S. 206.

gegeben sind. Die Deutung personaler Identität als psychologische Kontinuität erlaubt es Parfit, unser Fortbestehen in der Zeit graduell zu deuten. Personale Identität muss folglich im Gegensatz zu numerischer Identität nicht transitiv sein. Es kann der Fall eintreten, dass zwischen Sabine zu t_1 und Sabine zu t_2 zwar genügend starke direkte psychologische Verknüpfungen gegeben sind, und ebenso zwischen Sabine zu t_2 und Sabine zu t_3 , aber nicht mehr zwischen Sabine zu t_1 und Sabine zu t_3 . Eine eindeutige Antwort auf die Frage, ob Sabine zu t_1 dieselbe Person ist wie Sabine zu t_3 , lässt sich dann nicht mehr geben¹¹ – es sei denn, es gibt einen objektiven, identitätsbewahrenden Schwellenwert, der über das Vorliegen von strikter personaler Identität und Nicht-Identität entscheidet. Ob es einen solchen objektiven Stellenwert geben könnte und ob die Schwierigkeit ihn zu finden nur epistemischer Art ist, diskutiere ich an dieser Stelle nicht. Wenn es aber einen solchen Schwellenwert nicht gibt, so wird personale Identität letzten Endes zu einer Frage konventioneller Festlegung. Es gibt dann keine metaphysische Tatsache, die in jedem Fall eine eindeutige Ja/Nein-Antwort in Bezug auf personale Identität zulässt.

Eine konventionelle Lösung kann vermieden werden, indem man annimmt, dass unser psychologisches Leben in einem zugrundeliegenden einheitlichen Subjekt begründet ist, und daher personale Identität und numerische Identität zusammenfallen. Laut Parfit gibt es allerdings keine guten Gründe für die Annahme solcher Entitäten als Träger unseres einheitlichen Bewusstseinsstroms¹², weder unter theoretischer Rücksicht, noch im Hinblick auf praktische Überlegungen. Eine reduktionistische Deutung des vorliegenden Falls reicht vollkommen aus: Die Einheit des Bewusstseinsstroms besteht schlicht und einfach in einem „single state of awareness of these various experiences“¹³. Und Parfit fährt fort:

This unity does not need a deep explanation. It is simply a fact that several experiences can be *co-conscious*, or be the objects of a single state of awareness.¹⁴

Für Parfit muss weder eine zugrunde liegende Entität angenommen werden, welche die Einheit unseres Bewusstseins erzeugt, noch findet sich

¹¹ Bekannt sind in diesem Zusammenhang die sogenannten Spektrumsfälle. Siehe Parfit (1984): S. 231ff.

¹² Siehe z. B. das Gedankenexperiment bei Parfit (1984): S. 246ff. Zur Diskussion verschiedener Gedankenexperimente Parfits siehe z. B. Schechtman (2005) und Brand (2010): Kap. II.

¹³ Parfit (1984): S. 250.

¹⁴ Parfit (1984): S. 250.

im Bewusstsein selbst ein einheitsstiftendes Element. Was es gibt sind verschiedene Erfahrungen, die zusammen auftreten und gemeinsam den Zustand eines einheitlichen Bewusstseinsfelds bilden. Parfit schreibt:

We believe the existence of a person to involve nothing more than the occurrence of interrelated mental and physical events.¹⁵

Personale Identität besteht also in den Verknüpfungen, die sich zwischen den einzelnen Erfahrungen ergeben, und den sich überlappenden Ketten zwischen diesen Verknüpfungen. Wir können folglich die Teilung eines Bewusstseinsstroms so beschreiben, dass sie nicht das Ende der betroffenen Person darstellt. Vielmehr steht die betroffene Person mit beiden durch die Teilung resultierenden Personen in einer Kontinuitätsrelation. Die Frage nach numerischer Identität lässt sich in einem solchen Szenario nicht mehr beantworten, da es keine zusätzliche metaphysische Tatsache gibt, welche eine eindeutige Antwort zulassen würde. Eine solche Antwort ist aber auch nicht weiter von Bedeutung. Was zählt ist das Überleben der betroffenen Person, und dieses vermag die Kontinuitätsrelation zu leisten: Kontinuität zu zwei Nachfolgern ist nicht als Tod, sondern als doppelter Überlebenserfolg der betroffenen Person zu werten.

Parfit gesteht zu, dass diese Einsicht auf den ersten Blick kontraintuitiv erscheinen mag; sie sollte uns aber nicht in die Irre führen. Das beschriebene Teilungsszenario wirkt irritierend, weil Teilungen menschlicher Personen im Normalfall nicht vorkommen. Uns ist Überleben in einfacher, nicht aber in zweifacher Form vertraut. Das Teilungsszenario macht aber deutlich, dass psychologische Kontinuität in einfacher und in verzweigter Form auftreten kann. Unsere Alltagsauffassung von personaler Identität erweist sich als ungeteilte psychologische Kontinuitätsrelation, nicht aber als numerische Identitätsrelation, für welche Teilungen ausgeschlossen sind.

Diese Einsicht hat für Parfit unmittelbare Auswirkungen auf unsere praktischen Lebensvollzüge. Sie trägt z. B. dazu bei, die eigene Existenz gelassener zu sehen, als wir im Allgemeinen geneigt sind. Parfit bekennt:

When I believed the Non-Reductionist View, I also cared more about my inevitable death. After my death, there will be no living who will be me. I can now redescribe this fact. Though there will later be many experiences, none of these experiences will be connected to my present experiences by chains of such direct connections as those involved in experience-

¹⁵Parfit (1984): S. 341.

memory, or in the carrying out of an earlier intention. [...] My death will break the more direct relations between my present experiences and future experiences, but it will not break various other relations. This is all there is to the fact that there will be no one living who will be me. Now that I have seen this, my death seems to me less bad.¹⁶

Personale Identität verstanden als psychologische Kontinuität wirkt sich auch auf andere lebensweltliche Einstellungen aus, wie etwa auf das besondere Interesse an der eigenen Zukunft oder auf moralische Verantwortung. Wenn nämlich zwischen den jetzigen und zukünftigen Erfahrungen eine Kontinuitätsrelation besteht, so stellt sich die Frage, ob unser besonderes Interesse an zukünftigen Erfahrungen nicht abnimmt oder ob wir uns moralisch nicht mehr so sehr für Handlungen verantwortlich fühlen, die weit in der Vergangenheit liegen und einem „vergangenen Selbst“ zuzuschreiben sind.

Eine extremere Position besagt sogar, dass diese Einstellungen nicht nur in geminderter Form, sondern überhaupt nicht mehr begründet werden können, wenn keine numerische Identität vorliegt.¹⁷ Dieser Position liegt die Intuition zugrunde, dass die oben genannten Einstellungen eine klare Unterscheidung zwischen sich selbst und anderen Personen voraussetzen. Durch eine psychologische Kontinuitätstheorie wird die Grenze zwischen sich selbst und anderen aber durchlässig und fließend. Wenn es letzten Endes nur Abfolgen gemeinsam auftretender Bewusstseinszustände gibt, die miteinander auf stärkere oder schwächere Weise verbunden sind und zueinander eine größere oder weniger große Ähnlichkeit aufweisen, so wird die Unterscheidung zwischen „ich zu sein“ und „so wie ich zu sein“ bzw. „mir ähnlich zu sein“ eingeebnet. Die Grenze zwischen „meinen Erfahrungen“ und „den meinen sehr ähnlichen Erfahrungen“ verschwimmt, da es *stricto sensu* keine Subjekte gibt, denen eindeutig gewisse Erfahrungen als die ihren zugesprochen werden können.

Bei Parfit wird diese Konsequenz besonders deutlich, da er offen für eine bestimmte Revision unsere Alltagsintuitionen vor dem Hintergrund seiner psychologischen Kontinuitätstheorie eintritt. Er betont:

It becomes more plausible, when thinking morally, to focus less upon the person, the subject of experiences, and instead to focus more upon the experiences themselves. It becomes more plausible to claim that, just as we are right to ignore whether people come from the same or different nati-

¹⁶ Parfit (1984): S. 281.

¹⁷ Parfit (1984): S. 307ff. spricht vom „extreme claim“.

ons, we are right to ignore whether experiences come within the same or different lives.¹⁸

Parfit ist nicht der Ansicht, dass diese extreme Position als einzig mögliche Schlussfolgerung einer reduktionistischen Theorie personaler Identität zu akzeptieren ist. Allerdings sind in seinen Augen gewisse revisionäre Konsequenzen in unseren praktischen Vollzügen unumgänglich. Dies ist insofern nicht weiter verwunderlich, als Parfit eine Ontologie von Personen durch eine Ontologie von aufeinander folgenden Bewusstseinszuständen ersetzt. Aus einer Abfolge verschiedener Bewusstseinszustände lässt sich keine in der Zeit existierende Einheit in einem metaphysisch robusten Sinn gewinnen. Angesichts der metaphysischen Ressourcen der Parfit'schen psychologischen Kontinuitätstheorie scheint der „extreme claim“ zutreffend zu sein.

Dies bedeutet aber nicht, dass die diskutierten lebensweltlichen Vollzüge überhaupt nicht begründbar wären bzw. revisionären Forderungen nachgegeben werden muss. Die psychologische Kontinuitätstheorie befindet sich vielmehr in einer ähnlichen Situation wie der Animalismus. Beiden Ansätzen fehlt ein robuster metaphysischer Begriff der Person im Sinne eines diachron existierenden rationalen Akteurs. Vertreter einer psychologischen Kontinuitätstheorie, welche nach einer Begründungsfunktion der uns vertrauten lebensweltlichen Vollzüge suchen und revisionären Tendenzen abgeneigt sind, können einerseits ähnlich wie der Animalismus darauf verweisen, dass Person zu sein kein Begriff von metaphysischer Relevanz, sondern im Kontext praktischer und moralischer Überlegungen zu verorten ist. Andererseits können sie sich darum bemühen, einen gehaltvolleren Begriff der Person zu gewinnen, der sich nicht auf die bloße Abfolge von Bewusstseinszuständen reduzieren lässt, sondern psychologische Kontinuität unmittelbar mit dem aktiven Hervorbringen psychologischer Zustände durch das entsprechende Subjekt verknüpft sieht, und somit die Fortexistenz einer Person in der Zeit mit ihrer psychologischen Kontinuität Hand in Hand gehen lässt.

PERSONALE IDENTITÄT ALS NARRATIVE IDENTITÄT

Die beiden bisher dargelegten Theorieansätze gehen von der Frage aus, unter welchen metaphysischen Bedingungen von unserer Identität bzw. von der Identität menschlicher Personen gesprochen werden kann. Diese Fragestellung behandelt ihren Untersuchungsgegenstand unter rein theo-

¹⁸ Parfit (1984): S. 341.

retischer Rücksicht, während menschliche Personen als Akteure ihres eigenen Lebens nicht weiter in den Blick kommen. Unsere Identität kann allerdings nicht nur als Gegenstand einer theoretischen Untersuchung verstanden werden, sondern auch als Ergebnis einer aktiven Lebensgestaltung durch ein handelndes Subjekt.

Marya Schechtman greift auf diese beiden Verwendungsweisen zurück und schlägt vor, zwischen zwei verschiedenen Fragestellungen zu unterscheiden: der Re-Identifizierungsfrage und der Charakterisierungsfrage.¹⁹ In der metaphysischen Debatte herrscht die erste Frage vor: Es wird nach den notwendigen und hinreichenden Bedingungen unserer Identität gesucht. Diese Frage lässt sich als Spezifizierung der allgemeinen metaphysischen Frage verstehen, unter welchen Bedingungen Entität x zu t_1 mit Entität y zu t_2 identisch ist bzw. welche Veränderungen das Ende der Existenz einer Entität bedeuten. Wird nach der diachronen Identität von Personen gefragt, so sind die Untersuchungsgegenstände eben nicht Tische, Autos, Universitäten, Tannen, Hunde oder Regenwürmer, sondern menschliche Personen.

Rückt allerdings der Subjekt- und Handlungscharakter menschlicher Personen in den Vordergrund, dann werden jene Fragen virulent, die unsere praktischen Vollzüge und unser Selbstverständnis als individuelle Person betreffen, also Fragen bezüglich unserer persönlichen Interessen, unserer moralischen Verantwortung und unserer Lebensziele. In diesem Kontext ist die Charakterisierungsfrage angesiedelt. Es geht um die Frage, was eine gewisse Handlung, Überzeugung oder Charaktereigenschaft zur Handlung, Überzeugung oder Charaktereigenschaft einer spezifischen Person macht, d. h. inwiefern sie Ausdruck der Persönlichkeit der betreffenden Person ist.

Die Charakterisierungsfrage bezieht sich auf die Identität *handelnder* Personen und fragt danach, was für die Identität dieser Person als charakteristisch anzusehen ist. Identität ergibt sich nicht einfach aus einer kausalen Abfolge mentaler Zustände, sondern konstituiert sich vielmehr durch die betreffende Person, welche ihre einzelnen Absichten, Überzeugungen, Wünsche und Handlungen zu einer strukturierten Einheit zusammenführt. Ein solcher Konstitutionsprozess ereignet sich also nicht einfach. Vielmehr werden die mentalen Zustände, aus welchen er besteht, von einer Person als die *ihren* angeeignet.

Personen lassen sich also unter theoretischer und praktischer Rücksicht betrachten. Je nach vorliegendem Fall und entsprechender Interessenslage

¹⁹Siehe z. B. Schechtman (1996): S. 77.

rückt die eine oder andere Frage in den Vordergrund. Wenn z. B. moralische Verantwortung im Vordergrund steht, so können wir danach fragen, ob eine Person im alkoholisierten Zustand noch für ihre Handlungen verantwortlich gemacht werden kann. Die Re-Identifizierungsfrage interessiert uns in diesem Fall nur bedingt. Es gilt natürlich zuerst einmal festzustellen, ob der Autofahrer im alkoholisierten Zustand identisch mit der Person ist, die mit Kopfschmerzen am nächsten Morgen aufwacht. Die Beantwortung der Re-Identifizierungsfrage fällt uns normalerweise nicht schwer, da wir meist ohne Probleme eine Person zu t_1 und eine Person zu t_2 als dieselbe Entität identifizieren können (vorausgesetzt, wir sehen uns keinen Teilungsszenarien gegenüber). Was uns im vorliegenden Fall interessiert, ist besonders die Frage, ob die vollzogenen Handlungen wirklich dem Charakter des Handelnden entsprechen und für ihn typisch sind, d. h. ob sie sich in sein sonstiges System persönlicher Überzeugungen, Wünsche und Werte einfügen lassen oder ob sie eine Art Fremdkörper darstellen. Die Beantwortung dieser Frage kann für die Bewertung des vorliegenden Falls durchaus relevant sein, da es einen Unterschied macht, ob es sich um die Tat eines unverbesserlichen Wiederholungstäters handelt oder um einen unglücklichen „Ausrutscher“, der zu diesem Akteur nicht passt.

Der von Schechtman propagierte narrative Ansatz weist auf den ersten Blick eine gewisse Nähe zur psychologischen Identitätstheorie auf. Es gilt allerdings wesentliche Unterschiede zu berücksichtigen. Das psychologische Leben einer Person steht zwar im Mittelpunkt des narrativen Ansatzes, allerdings wird personale Identität nicht als Abfolge mentaler Zustände und ihrer Verknüpfungen zueinander gedeutet, sondern als eine *strukturierte Einheit*, welche auf die Konstitutionsleistung der handelnden Person zurückgeht. Nicht der passive Ablauf mentaler Zustände, sondern die aktive Aneignung und Integration derselben in unser Selbstverständnis, ist der Schlüssel für ein angemessenes Verstehen personaler Identität. Deutlicher Ausdruck dieses Aneignungs- und Integrationsprozesses ist das Entstehen einer Lebensgeschichte, die ausdrückt, wie wir uns im Licht unserer Erfahrungen verstehen, bzw. wer wir sind und sein wollen. DeGrazia schreibt diesbezüglich:

Another way to capture how we value psychological continuity is to think in terms of our self-narratives or inner stories. Each of us has a mental autobiography, an extremely detailed story of what we have experienced and done [...]. This autobiography is not a mere listing of personal events and intentions. The story is richly colored by a sense of one's own beliefs, desires, values, and character – which affects which events are remembered and how they are remembered, make sense of and even help determi-

ne plans for the future, and shape the overall self-conception of an enduring protagonist.²⁰

Personale Identität hängt also davon ab, inwiefern wir unsere mentalen Zustände als unsere *eigenen* akzeptieren und als Teil unserer Lebensgeschichte ansehen. Als handelnde Personen haben wir nicht einfach *ein Leben*, das sich in einer kausalen Reihe körperlicher und mentaler Zustände erschöpft, sondern wir führen *unser Leben*, das sich in unserer Lebensgeschichte widerspiegelt. Personale Identität ist somit in seiner ausgeprägten Form als eine Art autobiographische Erzählung zu verstehen, in welcher unsere selbstbestimmten Wünsche, Absichten und Handlungen wesentliche Elemente darstellen.

Ein solches psychologisch orientiertes Verständnis personaler Identität geht mit unterschiedlichen Graden der Integration unserer Erfahrungen und Handlungen in unsere Lebensgeschichte einher. Es kann unterschieden werden zwischen einer Handlung, die als nicht weiter bewusst ausgewähltes Element unserer Lebensgeschichte anzusehen ist, und einer Handlung, die als Resultat einer gezielten Entscheidung „unser Inneres“ zum Ausdruck bringt.²¹ Die Charakterisierungsfrage geht folglich mit der Frage einher, wie selbstbewusst und autonom wir unser Leben führen. Je autonomer wir sind, desto größer wird der Aktionsradius für die Selbstgestaltung unseres Lebens und desto mehr arbeiten wir aktiv an unserer personalen Identität mit. Je mehr unser Aktionsradius aber beschränkt und von äußeren Faktoren bestimmt wird, desto mehr schwindet unsere personale Identität. Im Licht der Charakterisierungsfrage lässt sich also von einem Kontinuum sprechen, das ein Leben mit dem höchsten Maß an Selbstgestaltung am einen Ende des Spektrums aufweist und ein Leben ohne Selbstgestaltung in Form einer bloß passiven Abfolge von mentalen Zuständen am anderen Ende des Spektrums. Redewendungen wie „er hat sein Ich verloren“ oder „er ist ein ganz anderer Mensch geworden“ sind demzufolge nicht bloß metaphorisch zu verstehen. Schechtman schreibt:

Irreversible loss of consciousness is clearly much more like nonexistence than addiction is. I do want to claim, however, that these two conditions are points on a continuum. That what the addict, prisoner of war, or abused spouse is being robbed of is, in a very real sense, his or her *life*. [...]

²⁰ DeGrazia (2005): S. 80.

²¹ Es sei darauf hingewiesen, dass wir solche Informationen auch verwenden, um den Grad an moralischer Verantwortung für unser Handeln zu eruieren, wie obiges Beispiel vom betrunkenen Autofahrer deutlich macht.

There is a clear sense in which it is reasonable to say that those living under such extreme duress and coercion that their lives are in no way self-expressive are indeed less alive than a person in ordinary circumstances – just as the person with Alzheimer’s who is fully conscious but suffering dementia is less alive than the same person acting as a fully functioning adult twenty years earlier.²²

Vor dem Hintergrund eines auf diese Weise psychologisch gefassten Verständnisses personaler Identität lässt sich davon sprechen, dass jemand, der vor langer Zeit ein Verbrechen begangen hat, dieses aber nicht mehr in sein narratives Selbstverständnis einordnen kann, nur mehr in geminderter Form mit dem Verbrecher identisch ist. Und jemand, der aufgrund einer schweren Demenz unfähig ist, ein narratives Selbstverständnis zu entwickeln, kann kaum ein besonderes Interesse für die eigene Zukunft entwickeln oder eine angemessene Entschädigung für vergangene Entbehrungen erhalten. Sowohl die vergangenen Entbehrungen, als auch das Interesse an der Zukunft sind nicht konzeptionell mit dem aktuellen Leben des betroffenen Individuums verknüpft, da es nicht (mehr) in der Lage ist, eine einheitliche Lebensgeschichte zu entwerfen. Zu fragen wäre an dieser Stelle, inwieweit ein solches Verständnis personaler Identität letzten Endes in eine konstruktivistische Theorie der menschlichen Person i. d. S. mündet, dass Person-Sein als narratives Konstrukt aufzufassen ist, das sich erst ab einer genügend komplexen Erzählung selbst konstituiert.²³ Ich klammere diese Frage an dieser Stelle aber aus. Vielmehr möchte ich auf ein „Zwischenergebnis“ hinweisen, das sich aus den bisherigen Überlegungen ergibt.

EIN ZWISCHENERGEBNIS

Schechtmans Unterscheidung zwischen Re-Identifizierungsfrage und Charakterisierungsfrage macht deutlich, dass es entscheidend ist, sich bewusst zu machen, welche Bedeutung des Begriffs „personale Identität“ zur Diskussion steht. Wenn unser bewusstes und aktives Selbstverhältnis in den Vordergrund rückt, so kommt der Charakterisierungsfrage eine Vorrangstellung zu. Wenn hingegen danach gefragt wird, anhand welcher Kriterien verschiedene Bewusstseinszustände als eine Einheit aufgefasst werden können und unsere Existenzweise als handelnde Personen in den

²² Schechtman (1996): S. 88.

²³ Siehe dazu kritisch z. B. Zahavi (2007).

Hintergrund tritt, so kommt der Re-Identifizierungsfrage die tragende Rolle zu.

Wie bereits angedeutet, ist es z. B. in Bezug auf unser Selbstinteresse normalerweise der Fall, dass wir primär am eigenen Wohlergehen und nicht an dem anderer Personen interessiert sind. Ist diese asymmetrische Interessenslage gerechtfertigt? Eine naheliegende Rechtfertigung besteht in dem Verweis, dass ich genau dann ein besonderes Interesse am Wohlergehen einer zukünftigen Person habe, wenn ich annehme, dass *ich* diese Person sein werde und somit die Erfahrungen dieser Person *meine eigenen* sein werden. Diese Antwort bezieht sich auf die Re-Identifizierungsfrage. Es geht um die Frage, ob eine zukünftige Person ich sein werde, und nicht um die Frage, ob zukünftige Absichten, Wünsche und Charakterzüge als integraler Bestandteil meiner Lebensgeschichte verstanden werden können.

Ähnlich verhält es sich auch in Bezug auf die Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tod. Die Erschaffung eines perfekten Doppelgängers im Jenseits dürfte wohl als Enttäuschung dieser Hoffnung anzusehen sein. Was wir erhoffen, ist, dass *wir* auferstehen werden, und nicht eine uns bis ins kleinste Detail ähnliche Person, deren Handlungen und Wesenszüge für uns charakteristisch sind, und die wir uns daher selbst zuschreiben würden. Es ist die Re-Identifizierungsfrage, die an dieser Stelle eine grundlegende Rolle spielt. Dies bedeutet nicht, dass sie die alleinige Rolle einnimmt. Wenn nämlich all unsere Erinnerungen, Wünsche, Überzeugungen und Charakterzüge verloren gehen und wir sozusagen als eine Art „bare particular“ überleben, so dürften wir eine solche Form der Auferstehung kaum als wünschenswert ansehen, da uns alle Brücken zum diesseitigen Leben genommen werden. Auf Details muss an dieser Stelle nicht eingegangen werden; es genügt zu betonen, dass in den zu verhandelnden Fällen genau untersucht werden muss, welche Frage zur Diskussion steht.²⁴

Diese Annahme verhärtet sich angesichts der Feststellung, dass menschliche Personen eine Art „Doppelnatur“ auszeichnet: Einerseits sind wir als Organismen biologischen Persistenzbedingungen unterworfen, die sich aus einer Beobachter-Perspektive theoretisch untersuchen lassen. Andererseits weisen wir ein psychologisches Leben auf, das sich in unserer Persönlichkeit und Individualität ausdrückt und eine Innenperspektive voraussetzt. Beide Aspekte unseres Daseins sind für menschliche Personen charakteristisch. Im Alltag fällt uns die Verschränkung bei-

²⁴Siehe dazu auch Shoemaker (2007): S. 333-337.

der Perspektiven bzw. das Hin- und Herwechseln zwischen ihnen kaum auf, da dieses Phänomen nicht weiter problematisiert wird. In einer theoretischen Untersuchung wie einer metaphysischen Analyse wird aber deutlich, dass nicht beide Aspekte gleichzeitig herausgegriffen und als grundlegend angenommen werden können, da es weder möglich ist, eine übergeordnete Perspektive einzunehmen, welche unsere Doppelnatur gleichzeitig zu erfassen vermag, noch ein Aspekt auf den anderen zurückgeführt werden kann.²⁵

Wird daher in einer metaphysischen Analyse ein Aspekt unseres Daseins ins Zentrum gerückt, wie etwa unsere biologische Natur im Animalismus oder unsere psychologische Natur bei anderen Theorientypen, so wird der andere Aspekt nur eine sekundäre Rolle einnehmen können bzw. innerhalb anderer Kontexte begründet werden müssen.

RECHTFERTIGUNG DURCH DIE PRAXIS ALLEIN?

Schechtman geht in ihrem Ansatz einen entscheidenden Schritt weg von einer metaphysischen Analyse unserer Identität. Wie dargelegt, unterscheidet sie zwischen der Re-Identifizierungsfrage und der Charakterisierungsfrage, und sie gibt letzterer Frage den Vorzug. In ihren Augen ist es meistens die Charakterisierungsfrage, an der wir interessiert sind, da die Re-Identifizierungsfrage – abgesehen von konstruierten Kontexten wie Gedankenexperimenten – kaum virulent wird. Bestimmte Teilnehmer der Identitätsdebatte gehen diesen Weg konsequent weiter und neigen dazu, der Metaphysik überhaupt keine gewichtige Relevanz für die Begründung unserer Praxis zuzugestehen. Mark Johnston ist z. B. der Ansicht, dass metaphysische Theorien nur *minimal* relevant für die Begründung unserer Praxis sind. Wenngleich seine Argumentation konkret gegen Parfits Anspruch gerichtet ist, aus einer Theorie personaler Identität unmittelbar normative Schlussfolgerungen ziehen zu können, lässt sie sich auf die vorliegende Fragestellung im Allgemeinen anwenden. Johnston geht davon aus, dass unsere lebensweltlichen Vollzüge in unserer natürlichen Konstitution grundgelegt sind. Sie ergeben sich in seinen Augen aus unserer Konstitution als menschliche Personen und können – solange nicht gut begründete Einwände gegen sie vorgebracht werden bzw. sie sich nicht im Konflikt mit anderen gut etablierten Verhaltensmustern befinden – grundsätzlich als gerechtfertigt angesehen werden. So schreibt Johnston z. B. in Bezug auf unser Selbstinteresse und unser besonderes Interesse an nahestehenden Personen:

²⁵ Siehe dazu ausführlich u. a. Quante (2007): S. 178ff.

Who would suppose that non-derivative concern for our friends and acquaintances depends for its justification upon substantive metaphysical views about the relation of friendship and the relation of familiarity? Just as these concerns require only the ordinary fact that one has friends and acquaintances, so self-concern seems only to require the ordinary fact that one exists and will exist.²⁶

Verschiedene Vorschläge, worin unsere Identität metaphysisch bestehen könnte, wie die Persistenz menschlicher Organismen oder funktionierender Gehirne, die Existenz immaterieller Seelen oder genügend starke psychologische Verknüpfungen zwischen mentalen Zuständen spielen für die Begründung unserer Praxis deswegen nur eine minimale Rolle, da sich unser Interesse direkt auf menschliche Personen und ihr Verhalten bezieht und nicht auf (mögliche) metaphysische Tatsachen, aus welchen diese bestehen. Unser Begriff der Person spielt sozusagen eine unmittelbare organisatorische Rolle in unseren lebensweltlichen Vollzügen, unabhängig davon, durch welche metaphysische Theorie er „gedeckt“ ist. Wenn wir also in einer metaphysischen Analyse personaler Identität (wie derjenigen Parfits) die Bedeutung, die wir personaler Identität für unsere Praxis zuschreiben, in den herausgearbeiteten metaphysischen Tatsachen nicht wiederfinden, so muss dies nicht zur Schlussfolgerung führen, dass wir ungerechtfertigter Weise personaler Identität jene Bedeutung zuschreiben. Die Bedeutung personaler Identität für unsere Praxis muss nicht notwendigerweise auch ihren metaphysischen Konstituenten direkt zukommen. Johnstons Punkt ist, dass die Begründung personaler Identität primär praktisch und nicht metaphysisch zu erfolgen hat. Der Metaphysik kommt in einem solchen Begründungsverfahren höchstens eine indirekte Rolle zu, insofern sie die Tatsachen aufzuzeigen vermag, die unseren wohletablierten lebensweltlichen Vollzügen zugrunde liegen.

Auf ähnliche Weise hat Christine M. Korsgaard für eine Rechtfertigung personaler Identität aus rein praktischen Gründen plädiert.²⁷ Die Annahme handelnder Personen, die durch die Zeit hindurch existieren, ist in ihren Augen praktischer Natur. Diese Annahme ergibt sich aus unserer Existenzweise. Ihre Argumentation fußt im Wesentlichen auf folgenden Überlegungen:

Erstens haben wir für unser Handeln nur einen Körper zur Verfügung. Daher müssen wir uns angesichts verschiedener Handlungsmotive, denen wir uns gegenüber sehen, als einheitliche Personen erfahren, welche die

²⁶ Johnston (1997): S. 159.

²⁷ Siehe Korsgaard (1989/1998).

Konflikte zwischen den verschiedenen Motiven beseitigen und gemäß einem Motiv handeln können. Zweitens setzt die Perspektive unseres Überlegens und Entscheidens uns als Einheit bereits voraus. Wir erfahren uns als aktiv auswählende und entscheidende Personen und nicht als passive Beobachter unserer Handlungsmotive. Drittens setzt unser Handeln nicht nur eine für einen Augenblick, sondern eine durch eine gewisse Zeitspanne hindurch existierende Person voraus, da Handlungsvollzüge eine gewisse Zeit in Anspruch nehmen.

Für Korsgaard besteht somit eine begriffliche Verknüpfung zwischen der Fähigkeit zu handeln und der Annahme personaler Identität. Da wir als Handelnde ständig mit praktischen Überlegungen konfrontiert sind, können wir nicht anders als uns auch als Einheiten zu verstehen, die durch die Zeit hindurch identisch sind. Eine metaphysische Analyse personaler Identität mag sich als interessante theoretische Aufgabe erweisen, aber für die Begründung unserer lebensweltlichen Vollzüge erweist sie sich angesichts der soeben dargelegten praktischen Notwendigkeit als überflüssig.²⁸

SCHLUSSFOLGERUNGEN

Die dargelegten Überlegungen ergeben ein komplexes Bild. Die ursprüngliche Annahme, die Aufgabe bestünde darin, die richtige Theorie personaler Identität als Begründung der diskutierten lebensweltlichen Vollzüge ausfindig zu machen, hat sich als vorschnell erwiesen. Kurz seien die Ergebnisse angeführt, die ein solch simplifizierendes Bild in Frage stellen:

(a) Es ist zweifelhaft, ob es *die* eine richtige Theorie personaler Identität überhaupt gibt. Ein wesentlicher Grund hierfür scheint in unserer natürlichen Konstitution zu liegen, Organismus und Person zu sein. Insofern sieht sich eine metaphysische Theorie der menschlichen Person zwei möglichen Ausgangspunkten gegenüber, die gleichermaßen auf gut begründete Intuitionen verweisen können. Wird entweder unser Organismus- oder unser Person-Sein als grundlegend erachtet, so hat dies zur Folge, dass dem jeweils anderen Aspekt unserer Existenz metaphysisch nur eine sekundäre Rolle zugeschrieben werden kann.

²⁸Diese Argumentation erinnert an Eric Olsons Position: Dass der Personenbegriff im Animalismus nicht metaphysisch grundgelegt ist, disqualifiziert ihn nicht davon, in anderen Kontexten, wie unserer Praxis, eine grundlegende Funktion einzunehmen.

(b) Es ist deutlich geworden, dass eine Analyse unseres psychologischen Lebens unter einer passiven und unter einer aktiven Perspektive erfolgen kann. Parfits psychologische Kontinuitätstheorie ist im Wesentlichen von der passiven Beobachterperspektive geprägt. Es wird nach objektiven Kriterien gesucht, welche die Verknüpfung verschiedener mentaler Zustände begründen, sodass sich von personaler Identität sprechen lässt. Schechtmans Theorie personaler Identität hingegen betont den aktiven praktischen Aspekt personaler Identität, indem sie unsere Fähigkeit zu handeln als entscheidenden Faktor unseres psychologischen Lebens ansieht. Personale Identität sei folglich nicht als objektiv vorliegender Bewusstseinsstrom zu deuten, der gemäß bestimmten Kriterien als Einheit verstanden werden kann, sondern als aktiv gestaltete Lebensgeschichte, in welche wir Wünsche, Absichten und Handlungen als unsere eigenen Wünsche, Absichten und Handlungen integrieren.

Es ist also stets genau zu spezifizieren, was eine gewisse Fragestellung motiviert: Ist es die Suche nach den Persistenzbedingungen unserer Konstitution als biologischer Organismus? Handelt es sich um unser Person-Sein in der Zeit? Wird danach gefragt, inwiefern jemand gewisse Entscheidungen, Handlungen und Charakterzüge als seine eigenen versteht, im Gegensatz zu jenen Elementen seiner Existenz, die dem eigenen Handlungsspielraum weitgehend entzogen sind?

(c) Neben einer metaphysischen Begründung unserer Praxis scheinen andere Formen der Begründung möglich zu sein, ohne dass deswegen unsere praktischen Vollzüge als gefährdet anzusehen wären. Johnstons und Koorsgaards Ansätze verweisen gezielt nicht auf metaphysische Sachverhalte, sondern sehen unsere praktischen Vollzüge unabhängig davon als begründet an. Olsons Animalismus kommt von metaphysischer Seite her zu einer ähnlichen Schlussfolgerung. Wichtig ist dabei zu sehen, dass auch ohne metaphysische Begründung personaler Identität die entsprechenden lebensweltlichen Vollzüge als gerechtfertigt angesehen werden, denn die grundlegende Funktion personaler Identität für unsere Praxis wird in diesen Ansätzen nicht in Frage gestellt.

(d) Dies führt schließlich zur Frage, wie das Begründungsverhältnis zwischen Metaphysik und lebensweltlicher Praxis gedeutet wird. Parfit geht davon aus, dass aus einer metaphysischen Theorie personaler Identität direkt normative Schlussfolgerungen für die Praxis gezogen werden können. Es ist allerdings keineswegs ausgemacht, dass die Begründung nur in diese Richtung zu erfolgen hat. Der Ausgangspunkt metaphysischer Überlegungen könnte auch unsere Lebenswelt sein, welche metaphysisch expliziert und gestützt werden soll. Die Begründung verläuft dann von

unserer Lebenswelt zur Metaphysik und nicht umgekehrt, und wird in der Folge stärker deskriptiv als revisionär ausgerichtet sein.

Jemand könnte an dieser Stelle einwenden, dass diese Ergebnisse ernüchternd seien: Vom hochtrabenden Ziel, mithilfe einer Theorie personaler Identität verschiedene lebensweltliche Vollzüge absichern bzw. kritisch hinterfragen zu können, ist nicht viel übrig geblieben. Diese Einschätzung ist teilweise korrekt. Die Metaphysik sollte nicht mit überzogenen Erwartungen überfordert werden. Die ursprüngliche Annahme, dass die richtige metaphysische Theorie personaler Identität unsere lebensweltlichen Vollzüge entweder rechtfertigen kann oder aber diese als nicht gerechtfertigt entsprechend adaptiert werden müssten, hat sich als zu hochgesteckt erwiesen. Aus dieser Einsicht ist jedoch nicht voreilig der Schluss zu ziehen, dass sich eine Metaphysik personaler Identität grundsätzlich erübrigt. Die Metaphysik hat zum einen eine *aufzeigende Funktion*. Indem die Metaphysik die Ermöglichungsbedingungen lebensweltlicher Vollzüge aufweisen und prüfen kann, trägt sie zu einem eingehenderen Verständnis unserer praktischen Vollzüge bei. Olson zeigt z. B. auf, dass ein Animalismus keine metaphysische Begründung unserer Praxis leisten kann. Dies ist zwar ein negatives Ergebnis, aber es trägt zur Klärung des Verhältnisses dieser metaphysischen Position und unserer Praxis bei.

Zum anderen hat die Metaphysik eine *kritische Funktion*. Metaphysische Überlegungen sind Teil einer kritischen Reflexion unserer Lebenswelt, welche nicht prinzipiell als veränderungsresistent anzusehen ist. Parfits Hinweis, seine Überzeugung von der Wahrheit einer reduktionistischen Theorie personaler Identität habe seine Einstellung zum Tod positiv verändert, zeigt die kritische Funktion metaphysischer Reflexion auf. Wer zur Überzeugung gelangt, dass unser Alltagsverständnis personaler Identität falsch ist, sollte sich konsequenter Weise darum bemühen, dieses durch ein – in seinen Augen – den Tatsachen angemessenes Verständnis zu ersetzen.²⁹ Umgekehrt lässt sich natürlich auch eine solche revisionäre Position kritisch hinterfragen und entsprechende Argumente für ihre Zurückweisung können entwickelt werden.

Der Duktus dieser Einleitung mag als bredetes Zeugnis dessen gelten, was Metaphysik zu leisten vermag. Ausgehend von einer relativ klaren theoretischen Annahme wurde rasch deutlich, dass die Frage nach perso-

²⁹ Gewisse buddhistische Traditionen mögen auf diese Weise gedeutet werden – sofern es korrekt ist, dass sie die Annahme eines persistierenden Selbst aufgrund metaphysischer Überlegungen als falsche Annahme deuten, von welcher es sich zu lösen gilt. Siehe z. B. kurz dazu Martin (2008).

naler Identität ein sehr komplexes Phänomen darstellt, das auf verschiedene Weisen expliziert werden kann. Die verschiedenen Optionen der Explikation zu kennen und sich ihrer Vorzüge und Grenzen bewusst zu werden, trägt wesentlich dazu bei, sich innerhalb dieser Diskussion zu orientieren und die einzelnen Beiträge derselben in den allgemeinen Diskussionsrahmen einzuordnen.

ZUM AUFBAU DES SAMMELBANDS

Der Sammelband ist in drei Abschnitte eingeteilt. Der erste Abschnitt setzt sich mit verschiedenen metaphysischen Ansätzen menschlicher Persistenz auseinander und zeigt auf, auf welche unterschiedliche Weise das Thema angegangen werden kann. Dabei werden der Animalismus ebenso behandelt wie die in der jüngeren englischsprachigen Diskussion einflussreichen Arbeiten von Galen Strawson und Marya Schechtman. Erweitert wird diese Debatte durch den expliziten Einbezug von Überlegungen, die der kontinentalphilosophischen Traditionen entstammen, vor allem der Philosophie Kants, dem späteren Wittgenstein und Charles Taylor.

Martin Ruchsov unterscheidet zu Beginn in Anlehnung an Michael Quante verschiedene Fragestellungen bezüglich der Identitätsdebatte. In seinem Beitrag hebt er sich kritisch von vorherrschenden naturalistischen Ansätzen ab, indem er vor allem auf sprachphilosophische und hermeneutische Überlegungen aus dem Werk Ludwig Wittgensteins und Charles Taylors zu personaler Identität zurückgreift.

Nils-Frederic Wagner hingegen analysiert im Detail Eric Olsons Animalismus als eine der einflussreichsten naturalistischen Deutungen menschlicher Persistenz. Er weist auf etliche Unzulänglichkeiten dieses Ansatzes hin, ist aber der Ansicht, dass letztlich auch alternative Theorien nicht zu überzeugen vermögen. Dies führt zur Frage, inwieweit die Suche nach einer alle Aspekte unserer Existenz umfassenden Theorie menschlicher Persistenz nicht als ein zu ambitioniertes Projekt anzusehen ist, welches die Philosophie schlichtweg überfordert.

Ludwig Jaskolla und *Ludwig Gierstl* setzen sich mit Galen Strawsons Theorie des Selbst und seiner Skepsis auseinander, dass ein in seinem Sinne konzipiertes Selbst auch diachrone Identität aufweist. Die beiden Autoren erweitern Strawsons Theorie mit einigen Zusatzannahmen aus der Persistenzdebatte und argumentieren, dass dieser erweiterte Ansatz eine interessante Theorie dafür darstellt, wie ein Selbst, verstanden als Subjekt der Erfahrung, durch die Zeit hindurch existieren kann.

Johannes Haag greift in seinem Beitrag auf transzendentalphilosophische Überlegungen zurück, die sich vornehmlich an Kant orientieren. Er argumentiert dafür, dass die Frage nach der transtemporalen Identität der Person auch die Frage zu thematisieren habe, was die Einheit einer Person konstituiert und ob diese eine zugrundeliegende, einheitsbildende Instanz als Bedingung ihrer Möglichkeit voraussetzt. Obwohl Kant selbst die Grenzen theoretischer Erkenntnis bezüglich dieser Frage sehr eng zieht, lassen sich Postulate über die Identität von Personen geltend machen, die einer metaphysischen Ausfaltung zugänglich sind.

Im zweiten Abschnitt wird die narrative Theorie personaler Identität als Alternative zu biologischen und psychologischen Ansätzen näher untersucht. Ihr explanatorischer Nutzen wird ebenso diskutiert, wie ihre Schwachstellen. Es geht dabei insbesondere um die Frage, ob die narrative Theorie am Ende nicht doch auf Grundannahmen angewiesen ist, die metaphysischen Überlegungen unserer Identität zuzuordnen sind. Insofern würde eine narrative Theorie erst auf einer dieser metaphysischen Debatten nachgeordneten „höherer Ebene“ ansetzen.

Logi Gunnarsson setzt sich in seinem Beitrag vor allem mit der Frage „Wer bin ich wirklich?“ auseinander. Dabei argumentiert er für die These, dass auf diese Frage nicht mit der Angabe eines einheitlichen Kriteriums geantwortet werden kann; vielmehr gibt es verschiedene Kriterien, ab wann ein Merkmal einer Person zentral für sie ist. Insofern ziehen narrative Theorien des Selbst einen zu engen Rahmen, wenn sie nur jene Elemente einer Person als zentral ansehen, welche sich diese explizit im Sinne eines Selbstnarrativs angeeignet hat.

Tim Henning kritisiert die These, dass wir selbst als Produkt narrativer Repräsentationen aufzufassen seien. Die Rolle biographischer Erzählungen für unser Denken und Entscheiden beruht vielmehr auf der Voraussetzung, dass wir bereits eine Identität haben, die es zu entdecken und korrekt zu repräsentieren gilt. Wir sind die Autoren unserer Lebensgeschichte(n), und diese stellen ein Medium der Erkenntnis über die eigene Identität dar. Sie kreieren dabei aber nicht uns selbst, sondern wir erkennen, wer wir sind, und repräsentieren diese Einsicht in narrativer Form.

Cordula Brand zeigt auf, dass narrative Theorien personaler Identität zweifach interpretierbar sind. Das Konzept der Narration kann einerseits als Kriterium für die Persistenz menschlicher Wesen, andererseits als Kriterium für Personalität interpretiert werden. Brand argumentiert dafür, dass das Konzept der Narration den klassischen Problemen psychischer

Identitätstheorien nicht entgehen kann und daher nur als Kriterium für Personalität verstanden werden sollte.

Daniel Wehinger beginnt seinen Beitrag mit Thomas Nagels Überlegungen zur Bedeutung von *token-reflexives*. Dies führt ihn zu der These, dass die Annahme eines nicht-deskriptiven Selbstbewusstseins das Fundament für die Selbstzuschreibung von Beschreibungen darstellt und die Annahme eines nicht-narrativen Selbstbewusstseins Grundlage für die Selbstzuschreibung einer Erzählung ist. Abschließend geht Wehinger auf Lynne Rudder Bakers Personenbegriff ein, wonach Personalität mit der Fähigkeit, sich selbst als sich selbst zu erfassen, zusammenfällt. Er kommt zu dem Schluss, dass Bakers Personenverständnis dem Marya Schechtmans vorzuziehen ist.

Dieter Teichert lotet in seinem Beitrag das Verhältnis von narrativer Identität und Ethik aus. Er argumentiert dafür, dass Narrationen die postulierte Einheit der Person als notwendige Bedingung für die Zurechnung von Handlungen nicht bereitstellen. Insofern können Überlegungen der moralischen Zurechenbarkeit nicht als schlagendes Argument für narrative Theorien personaler Identität herangezogen werden. Vielmehr ist das Selbst als Erzeuger von Erzählungen zu verstehen, das von dem in normativen oder narrativen Diskursen identifizierten Ich zu unterscheiden ist, da es sich einer narrativen Explikation und Fixierung dauerhaft entzieht.

Der letzte Abschnitt des Sammelbands behandelt die Beziehung zwischen Metaphysik und praktischen Vollzügen, wie die Sorge um sich selbst oder tiefgreifende Veränderungen im Selbstbild durch Krankheit wie Demenz. Im Vordergrund steht allerdings die theoretische Frage, wie sich das Verhältnis von metaphysischen Theorien und lebensweltlicher Praxis näherhin bestimmen lässt.

Anne Sophie Spann zeigt Parallelen auf zwischen der aktuellen metaphysischen Debatte personaler Identität und der Kant'schen Vermutung, dass sich angesichts der Frage transtemporaler Identität die menschliche Vernunft selbst überfordert. Dies wirft die Frage auf, ob die Suche nach einer metaphysischen Erklärung personaler Identität aufgrund mangelnder Erfolgsaussichten zugunsten eines rein praktischen Standpunkts aufgegeben werden soll. Spann argumentiert dafür, dass dies keine gangbare Option ist, wenn man sich nicht dem Verdacht aussetzen will, unser Selbstverständnis als handelnde Personen als bloße Fiktion aufzufassen.

Georg Gasser setzt sich in seinem Beitrag mit der Frage auseinander, welche Theorien personaler Identität die persönliche Sorge um die eigene

Zukunft rechtfertigen können. Seine These ist, dass einfache Theorien personaler Identität zwar numerische Identität behaupten können, aber zu unbestimmt sind, um die zur Diskussion stehende Rechtfertigungsleistung erbringen zu können. Psychologische Kontinuitätstheorien, die nicht einem Parfit'schen Reduktionismus verpflichtet sind, sind hingegen vielversprechende Kandidaten für dieses Unterfangen.

Martina Schmidhuber stellt Überlegungen zur Frage an, ob der Verlust der eigenen Individualität bei einem Patienten mit einer Demenzerkrankung am Ende dazu führt, dass dieser zu einer anderen Person wird. Schmidhubers These lautet, dass sich durch die Demenzerkrankung die Beziehungen zwischen jenen Elementen der eigenen Individualität, die angeboren, anerzogen und selbst bestimmt sind, sich verschieben. Ähnlich wie in der Kindheit tritt das Element der Abhängigkeit wieder stärker in den Vordergrund, während die Selbstbestimmung in den Hintergrund rückt. Diese Verschiebung ist nicht als Abbruch der eigenen Individualität zu deuten, sondern als Veränderung der Form derselben.

Marc Andree Weber vertritt in seinem Beitrag die These, dass sich aus einer wie auch immer gearteten Antwort auf die metaphysische Frage unserer Persistenzbedingungen keine gehaltvollen Rückschlüsse auf praktische Belange ziehen lassen. Der Grund hierfür liegt darin, dass metaphysisch explizierte Persistenzbedingungen nichts Neues zu praktischen Belangen hinzufügen. Es wird nur dies offensichtlich, was wir durch unsere vortheoretischen Überzeugungen und praktischen Einstellungen in die Bedeutung personaler Identität bereits hineingelegt haben.

LITERATUR

- Brand, C. (2010): *Personale Identität oder menschliche Persistenz? Ein naturalistisches Kriterium*. Paderborn: Mentis.
- De Grazia, D. (2005): *Human Identity and Bioethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Johnston, M. (1997): Human Concerns without Superlative Selves. In: J. Dancy (Hrsg.): *Reading Parfit*. Oxford: Blackwell, S. 149-179.
- Martin, R. (2006): Review of Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons, by Mark Siderits. Ashgate 2003. In: *Mind* 115 (April), S. 472-475.
- Olson, E. (1997): *The Human Animal. Personal Identity without Psychology*. New York: Oxford University Press.
- Olson, E. (2007): *What are we? A Study in Personal Ontology*. New York: Oxford University Press.

- Quante, M. (2007): *Person*. Berlin: de Gruyter.
- Parfit, D. (1984): *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Parfit, D. (2008): Persons, Bodies, and Human Beings. In: T. Sider, J. Hawthorne und D.W. Zimmerman (Hrsg.): *Contemporary Debates in Metaphysics*. Malden, MA: Blackwell, S. 177-208.
- Schechtman, M. (1996): *The Constitution of Selves*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Schechtman, M. (2005): Experience, Agency, and Personal Identity. In: *Social Philosophy and Policy* 22, S. 1-24.
- Shoemaker, D.W. (2007): Personal Identity and Practical Concerns. In: *Mind* 116, S. 317-357.
- Thomson, J.J. (2008): People and Their Bodies. In: T. Sider, J. Hawthorne und D.W. Zimmerman (Hrsg.): *Contemporary Debates in Metaphysics*. Malden, MA: Blackwell, S. 155-176.
- Zahavi, D. (2007): Self and Other: The Limits of Narrative Understanding. In: *Royal Institute of Philosophy Supplements* 60, S. 179-201.