Personbegriff und Identitätstheorie

Autor(en): **Fetz, Reto Luzius**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **35 (1988)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **27.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760791

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Reto Luzius Fetz

Personbegriff und Identitätstheorie*

An das Stichwort « Identität » haben sich in den letzten Jahren in den verschiedensten Humanwissenschaften die größten Erwartungen geknüpft. Unter diesem Stichwort wird in Soziologie und Psychologie verhandelt, wie jeder vor den anderen und vor sich selbst existiert, wie jemand sich den anderen zugehörig fühlen und gleichzeitig er selbst sein kann. Unter dem Stichwort « Identität » wird auch die Lebensgeschichte eines Einzelnen betrachtet, wird in Erwägung gezogen, was die Verbundenheit mit der Herkunftswelt und die eventuelle Distanzierung von ihr bedeuten. Für das historische Bewußtsein ist « Identität » zu fast so etwas wie einem Epochenbegriff geworden, wenn unser Zeitalter als das der Identitätskrise bezeichnet und der Identitätsverlust heutiger Generationen beklagt wird. Angesichts dieser Situation laufen unter dem Stichwort « Identität » nicht nur Erörterungen, wer wir sind, sondern werden auch Forderungen ausgesprochen, wer wir sein sollen. « Identitätsförderung » ist ein Postulat, das für den Geschichtsunterricht[1], aber auch für die Philosophiedidaktik[2] und die Religionspädagogik[3] aufgestellt wird.

* Veröffentlicht im Rahmen des Nationalfondsprojekts 1.138–0.85.

[1] Insbesondere H. Lübbe (Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie, Basel-Stuttgart 1977, 17f., 168–203) hat der Historie die Funktion der « Identitätspräsentation » zugeschrieben. Vgl. auch W. Oelmüller (Hg.), Wozu noch Geschichte? München 1977, bes. 133 (J. Rüsen).

[2] Vgl. W. D. Rehfus, Didaktik der Philosophie, Düsseldorf 1980, sowie die von W. Oelmüller und R. Dölle herausgegebenen « Philosophischen Arbeitsbücher » (Pa-

Diese Dominanz des Themas Identität ist nicht selbstverständlich; sie ist ein Phänomen, das in dieser Breite erst seit den späten siebziger Jahren aufgetreten ist[4]. Fragt man sich, wessen Stelle die Stichworte «Identität» und «Identitätsförderung» eingenommen haben, so scheint die Antwort nicht zweifelhaft: Bis weit in die sechziger Jahre hinein nahmen in der philosophischen Anthropologie und in der Pädagogik die Themen «Person» und «Persönlichkeitsbildung» jenen Platz ein, den heute die Themen «Identität» und «Identitätsförderung» besetzen. Wer zudem darauf achtet, mit welchen Ausdrücken die Identitätsdiskussion geführt wird, wird leicht feststellen, daß die Ausdrücke «Person», «Persönlichkeit» und «Persönlichkeitsbildung» in ihr eine gewichtige, wenn nicht zentrale Rolle spielen. Das ist vor allem in der Pädagogik der Fall, und zwar dort, wo an traditionelle Konzepte und bildungstheoretische Postulate angeknüpft wird[5].

Die folgenden Ausführungen beruhen nun auf der Annahme, daß diese Präsenz des Personbegriffs in der Identitätsdiskussion keine zufällige ist, daß vielmehr innere Verbindungen zwischen dem Personbegriff und der Identitätstheorie bestehen, und zwar sowohl historisch als auch systematisch. Im Einleitungsteil wird zunächst historisch der Nachweis geführt, daß die Geschichte des Personbegriffs direkt jene Problemfelder berührt, die heute unter Stichworten wie «konventionelle Identität» oder «autonome Ich-Identität» bearbeitet werden. Im Hauptteil werden sodann systematisch die Zusammenhänge erörtert, die man zwischen den verschiedenen Aspekten der Personalität und den verschiedenen Verwendungen des Ausdrucks «Identität» herstellen kann.

derborn-München-Wien-Zürich) zu: Politik, Sittliche Lebensformen, Religion, Geschichte.

[3] Vgl. H. J. Fraas, Glaube und Identität. Grundlegung einer Didaktik religiöser Lernprozesse, Göttingen 1983; J. Werbick, Glaube im Kontext. Prolegomena und Skizzen zu einer elementaren Theologie. Kann der christliche Glaube als identitätsbezogenes Wissen ausgelegt werden?, Zürich 1983.

[4] Den Durchbruch der Identitätsproblematik zu einem Thema von allgemeinem, fächerübergreifendem Interesse dokumentiert vor allem der Sammelband O. Marquard, K. Stierle (Hg.), Identität, München 1979 (Poetik und Hermeneutik VIII).

[5] Vgl. Rehfus, a.a.O., welcher den Philosophieunterricht am Ideal der «Bildung als *Persona-Genese*» (163) orientiert und die «Konstituierung von autonomer, selbstbewußter Ich-Identität» zur «Bildungsintention» (165) erklärt.

1. Personbegriff und Identitätsthematik: Geschichtliche Verknüpfung

Die Geschichte des Personbegriffs ist zu komplex, als daß wir sie vollumfänglich hinsichtlich ihrer Berührung mit Identitätsproblemen untersuchen könnten. Wir möchten uns zur Begründung unserer Behauptung, daß die Entwicklung des Personbegriffs innerlich mit der Identitätsthematik zusammenhängt, auf drei – allerdings wesentliche – Abschnitte dieser Entwicklung beschränken: auf die römischen Ursprünge des Personbegriffs, auf die boethianische Persondefinition in ihrer Auslegung durch Thomas von Aquin und auf den Kantischen Personbegriff. Es wird sich im Verlauf dieser historischen Einleitung zeigen, warum eine Betrachtung der Geschichte des Personbegriffs unter dem Aspekt der Identitätsthematik einerseits bis auf die Römer zurückgehen und andererseits zumindest bis zu Kant vorstoßen muß.

1.1 Persona als römischer Rollenbegriff

Die Behauptung, daß die geschichtlichen Etappen der Entwicklung des Personbegriffs mit der Identitätsthematik zu tun haben, ja vielleicht überhaupt erst im Lichte der Identitätsthematik als Etappen *eines* Weges erscheinen, läßt sich leicht für die Epoche der römischen Ursprünge des Personbegriffs begründen. Diese Behauptung hat hier deshalb ihre besondere Evidenz, weil die römische Epoche, die bis anhin von den Historikern zumeist als die Zeit der bloßen Vorgeschichte des Personbegriffs eingestuft und entsprechend vernachlässigt wurde, erst innerhalb der jüngsten Identitätsdiskussion ihre angemessene Beachtung gefunden hat. Die von Manfred Fuhrmann vorgelegte, heute maßgebliche Abhandlung *«Persona,* ein römischer Rollenbegriff»[6], weist schon durch die Wahl des Titels darauf hin, mit welchem Aspekt der Identitätsthematik der römische Persona-Begriff zu verknüpfen ist, nämlich mit der sogenannten Rollen-Identität, oder, mit dem anderen Ausdruck, mit der konventionellen Identität. Die ursprünglich römischen Anwendungsbereiche des Wortes *persona* rechtfertigen in der Tat eine solche Interpretation.

[6] In: MARQUARD/STIERLE, a.a.O., 83–106. Die Belege zu den folgenden Ausführungen sowie ergänzende Literaturangaben finden sich alle in diesem Beitrag.

Es steht fest, daß das lateinische Wort *persona* ursprünglich die Maske oder die Larve des Schauspielers bedeutete, auch wenn die schon von antiken Schriftstellern versuchte etymologische Ableitung des Substantivs *persona* vom Verb *personare,* «hindurchtönen», sich nach den heutigen philologischen Erkenntnissen kaum halten läßt. Bekanntlich trugen die Schauspieler der Antike Masken, welche die von ihnen dargestellten Rollen kenntlich machten, womit wir bereits beim Rollenbegriff sind. Im Ursprungsbereich des Wortes *persona,* beim Theater, tritt die Verbindung des römischen Personbegriffs mit dem Rollenbegriff klar zutage. Wenn nämlich das Wort *persona* ursprünglich die Maske des Schauspielers meinte, diese Maske aber die vom Schauspieler dargestellte Rolle ausdrückte, dann ist es nur natürlich, daß man dazu überging, mit dem Wort *persona* direkt die Rolle des Schauspielers zu bezeichnen.

Der nächste und entscheidende Schritt ist der Schritt von der Bühne zum Leben. Statt nur die Rolle des Schauspielers auf der Bühne zu bezeichnen, wird das Wort *persona* mehr und mehr zur Bezeichnung eines Standorts und einer Funktion im Leben, im gesellschaftlichen Gefüge verwendet. Einer der ersten Anwendungsbereiche des im weiteren Sinn als Rollenbegriff verstandenen Personbegriffs war das Gerichtswesen. Wir sagen ja auch heute noch, jemand trete als Kläger auf, und jemand spiele die Rolle des Verteidigers. Standorte und Rollen kennt aber auch die römische Beamtenhierarchie, ja selbst die römische Großfamilie – man denke an den *pater familias.* So kommt es schließlich bei den Römern dazu, daß das Wort *persona* allgemein den Standort, die Rolle oder die Funktion eines Einzelnen innerhalb der Gesellschaft und ihrer verschiedenen Körperschaften bezeichnet.

Zum Klassiker der römischen Rollentheorie ist Cicero mit seiner Schrift *De officiis* geworden. Cicero untersucht unter dem Stichwort *persona* die ständischen und individuellen Bedingungen des römischen Menschen und will zur richtigen Rollenwahl und zum richtigen Rollenverhalten anleiten. Er nennt vier einen jeden Menschen bestimmende *personae* oder «Rollen». Mit zwei *personae* oder «Rollen» sind wir bereits von der Natur ausgestattet. Die eine ist allen Menschen gemeinsam, insofern sie alle der Vernunft als des den Menschen vom Tier unterscheidenden Wesensmerkmals teilhaftig sind; aus ihr ergibt sich für Cicero der Auftrag zu einem ehrenhaften Leben und zu einem pflichtgemäßen Handeln. Die andere besteht in dem, was jedem Einzelnen von Natur aus an individuellen Wesenszügen zugeteilt ist[7]. Zu

diesen fügt sich als dritte *persona* oder «Rolle» das hinzu, was die Zeitumstände oder der Zufall einem jeden als Rahmenbedingungen auferlegen. Die vierte *persona* wird schließlich durch die Rolle bestimmt, die wir uns selbst aufgrund unseres persönlichen Urteils zumessen[8]. Das Ziel, dem Cicero die Rollenwahl und das Rollenverhalten unterstellt, ist das Glück eines beständigen, gleichförmigen Lebens innerhalb der vorgegebenen römischen Gesellschaft. Die Einordnung in eine gegebene Sozietät und gegebene Sozialformen wird nicht prinzipiell zur Frage. Aus der Sicht moderner Identitätstheorien geht es hier also vornehmlich um das Mit-Sich-Identisch-Sein innerhalb einer nicht grundsätzlich hinterfragten «konventionellen» oder «Rollen-Identität», obwohl der Ausgang von der Vernunft und die Berufung auf das persönliche Urteil die Ansätze einer «autonomen Ich-Identität» enthalten[9].

Ein Blick ist noch auf zwei weitere Verwendungsbereiche des Ausdrucks *persona* zu werfen, nämlich auf die Grammatik und auf das Recht. Von den römischen Grammatikern wird der Ausdruck *persona* als grammatikalische Kategorie eingeführt, wie wir sie heute noch verwenden, wenn wir von der «ersten», der «zweiten» und der «dritten Person» sprechen. Auch hier ist die Anlehnung an die Sprecherrollen des Theaters unverkennbar und geschichtlich auch zu belegen: die «erste Person» ist jene, die spricht, die «zweite» jene, *zu* der, und die «dritte» jene, *von* der gesprochen wird. Der dialogische Personalismus des zwanzigsten Jahrhunderts wird mit Buber und anderen diese Bezugnahme des sprechenden Ich auf ein angesprochenes Du zum Wesen und zur Konstitutionsbedingung der Person erklären; doch davon sind wir hier noch weit entfernt.

Das römische Recht macht deutlich, was den römischen Personbegriff vom neuzeitlichen trennt. Es verwendet explizit das Wort *persona,* wobei es ausschließlich als Bezeichnung von Einzelwesen vorkommt. Anders als unser heutiges Recht versteht das römische Recht unter «Person» nicht allgemein das Rechtssubjekt, den Träger von

[7] Cicero, De officiis, Buch I, 30 (107).

[8] Cicero, a.a.O., 32 (115).

[9] Vgl. dazu insbesondere R. Dahrendorf, Homo sociologicus, Opladen [14]1974, 24 f., der aber, wie M. Fuhrmann, a.a.O., 97 Anm. 52 bemerkt, Ciceros Theorie der *persona* zu stark im Sinne des modernen, individualistischen Personbegriffs interpretiert. Fuhrmann hält treffend fest, bei Cicero handle es sich um eine ständisch bedingte Rollentheorie, die im Unterschied zu modernen Rollentheorien noch eine «Rollentheorie mit gutem Gewissen» (101) sei.

Rechten und Pflichten, der ja im Falle der sogenannten «juristischen Person» nicht ein menschliches Individuum ist, sondern nur Einzelpersonen. Was aber ein modernes Bewußtsein schockiert, ist der Umstand, daß *persona* = Einzelperson im römischen Recht jedes beliebige Individuum meinen kann und keine Freiheitsrechte einschließt; auch Sklaven werden «Personen» genannt. Mit dem Ausdruck «Person» verbindet sich also hier noch keineswegs der Gedanke der gleichen Würde und Grundrechte eines jeden Einzelnen. Um den Aufstieg des Wortes «Person» zum Inbegriff der Menschenrechte zu verfolgen, müssen wir uns zunächst dem christlichen Personbegriff zuwenden.

1.2 Der Personbegriff des Boethius und seine Auslegung durch Thomas von Aquin

Dem Christentum kommt das unbestreitbare historische Verdienst zu, jedem einzelnen Menschen ungeachtet seines Standes Absolutheitswert zuerkannt zu haben. Absolutheitswert hat jeder Mensch gemäß christlichem Glauben aufgrund der Liebe Gottes, der den Menschen als sein Ebenbild erschaffen, erlöst und zur Gemeinschaft mit ihm berufen hat. Nach den Gleichnissen des neuen Testaments geht Gott mit seiner Liebe jedem Einzelnen, auch dem Sünder, nach, und entsprechend wird das zeitliche Leben des Einzelnen zum Ort der Entscheidung für die Ewigkeit. Entscheidend ist dabei, daß das zeitliche und das ewige Leben zwar als zwei unterschiedliche Existenzweisen, aber als Existenzformen des gleichen Individuums gesehen werden. Schon der Platonismus und in einer weniger bestimmten Form auch Aristoteles hatten von der Unvergänglichkeit der Geistseele des Menschen gesprochen. Aber erst im Christentum wird die Unsterblichkeit der Seele streng als die Unvergänglichkeit des Individuums aufgefaßt, indem die Seele an die Einmaligkeit individueller leiblicher Existenz gebunden und der Gedanke ihrer Wiederverkörperung abgelehnt wird[10].

Im Christentum steht so der Personbegriff vornehmlich für das, was den Menschen mit Gott verbindet. Das Personsein wird aber nicht nur vom Menschen, sondern auch von Gott ausgesagt, weshalb sich hier Anthropologie und Theologie in einem Verhältnis wechselseitiger Beeinflussung entwickeln konnten. Wir wenden uns ausschließlich der

[10] Ähnlich W. PANNENBERG, Person und Subjekt, in: MARQUARD/STIERLE, a.a.O., 407–422, bes. 408 (Belege für die altchristliche Literatur).

anthropologischen Bestimmung der Person zu und können nur auf jenen Personbegriff eingehen, welcher der wirkmächtigste werden sollte: auf den Personbegriff des Boethius, der für die Scholastik und insbesondere für Thomas von Aquin grundlegend geworden ist.

Boethius notiert die altrömische Bedeutung von *persona* als Theaterrolle noch als Reminiszenz, um sie dann als zu äußerlich und zu bildhaft hinzustellen. Im Hinblick auf die Trinitätsproblematik und in Entsprechung zu dem, wofür die Griechen den Ausdruck *hypostasis* hatten, definiert er die Person in einem sehr allgemeinen Sinn neu als *naturae rationa(bi)lis individua substantia*[11]. Die Person ist demnach, wörtlich übersetzt, «eine individuelle Substanz von geistiger Wesensnatur». Es lohnt sich, diese scheinbar spröde, weil allein mit den Mitteln der aristotelischen Logik und Substanzmetaphysik arbeitende Persondefinition daraufhin zu befragen, ob sie Identitätsaspekte zur Sprache bringe. Das Ergebnis mag überraschen: In dieser Definition sind die zwei klassischen Identitätsaspekte vereinigt, welche die griechische und die scholastische Philosophie seit Aristoteles kennen und welche von Leibniz bis zu Frege auch moderne Philosophen beschäftigten, nämlich der Aspekt der sogenannten *generischen* Identität und der Aspekt der sogenannten *numerischen* Identität. Der erste kommt in der Rede von der «geistigen Wesensnatur» zur Sprache, der zweite ist mit der Rede von der «individuellen Substanz» gemeint.

Dieter Henrich und Odo Marquard haben mit Recht darauf hingewiesen, daß es längst vor der modernen sozialwissenschaftlichen Identitätstheorie klassisch philosophische Identitätsbegriffe gab – eben die Begriffe der generischen und der numerischen Identität –, daß aber diese klassisch philosophischen Identitätsbegriffe im Unterschied zu den modern sozialwissenschaftlichen nicht etwas speziell Menschliches einfangen, sondern Aspekte eines *jeden* Realwesens erfassen[12]. Die

[11] Boethius, Contra Eutychen et Nestorium = De duabus naturis, 3.

[12] Vgl. D. Henrich, 'Identität' - Begriffe, Probleme, Grenzen, in: Marquard/ Stierle, a.a.O., 133–186, bes. 134–137; O. Marquard, Identität: Schwundtelos und Mini-Essenz – Bemerkungen zur Genealogie einer aktuellen Diskussion, in: Marquard/Stierle, a.a.O., 347–369, bes. 353. Die von Henrich herausgestellte «heillose Konfusion» (136) zwischen den klassisch philosophischen und den modern sozialwissenschaftlichen Identitätsbegriffen haben inzwischen E. Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt a. M. 1979, 282–291, und J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt a. M. 1981, 153–163, durch neue Unterscheidungen zu beheben versucht. Vgl. auch unten, 2.2.

Begriffe der generischen und der numerischen Identität sind in der Tat nicht bloß auf den Menschen, sondern auch auf alle übrigen Realwesen anwendbar. Der Begriff der generischen Identität hält fest, daß ich ein jedes Realwesen als Gattungswesen identifizieren kann: Wie ich sagen kann, «dies ist ein Mensch», so kann ich auch sagen, dies sei ein Tier, ein Stein, ein Möbel oder was immer. Ich kann aber auch einen Menschen als jenen Menschen identifizieren, mit dem ich gestern an dem und dem Ort zusammentraf, und ebenso kann ich einen Hund als den Hund meines Nachbarn identifizieren. Im zweiten Fall wird nicht bloß die generische, sondern auch die numerische Identität eines Wesens festgelegt.

Das Auffallende und Besondere der boethianischen Persondefinition ist nun, daß sie diese klassischen Identitätsaspekte berührt, daß sie, schärfer formuliert, im reichen Bestand scholastischer Definitionen die *einzige* ist, welche *beide* Identitätsaspekte berührt. Mit der *natura rationalis,* mit der «geistigen Wesensnatur», ist offenkundig das angesprochen, worin die generische Identität des Menschen als Person begründet ist; auch Kant wird noch von der «vernünftigen Natur» des Menschen sprechen und die Personen allgemein als «vernünftige Wesen» bezeichnen. Der Ausdruck *individua substantia,* «individuelle Substanz» aber weist darauf hin, daß Personen als Individuen, als Einzelwesen existieren, hat also ebenso eindeutig die numerische Identität der Person im Auge. Und die Auslegung dieser Definition, die wir in der Hochscholastik bei Thomas von Aquin finden, macht mit aller Deutlichkeit klar, daß die im Sinne dieser Definition verstandene menschliche Person nicht ein allgemeiner Geist ist, der über den Menschen existieren würde, sondern den konkreten, leiblichen Menschen in seiner Vereinzelung meint. Diese Betonung der Individualität der menschlichen Person – die, wie wir vorhin andeuteten, zu den grundlegenden Neuerungen des christlichen Personbegriffs gehört – ist im Kontext des dreizehnten Jahrhunderts durchaus erklärlich. Sie richtet sich wohl in unausgesprochener Weise gegen die averroistische Annahme eines mit den menschlichen Individuen zwar verbundenen, aber letztlich «getrennt» von ihnen existierenden Geistes, des sogenannten *intellectus separatus,* in welcher der alte griechische Gedanke eines überindividuellen Prinzips menschlicher Geistigkeit wieder auflebte[13].

[13] Vgl. des Thomas Streitschrift *De unitate intellectus contra Averroistas* (ed. Keeler, Rom 1957), die in der Einleitung (§ 2) argumentiert, daß unter der averroistischen

Schon eine anonym den *magistri* zugeschriebene Persondefinition will, daß die Person ein Einzelwesen ist, das sich durch eine besondere Dignität auszeichnet[14]. Thomas begründet diese besondere Würde der Person sowohl von ihrer Wesensnatur als auch von ihrer Existenzweise her. Die geistige Wesensnatur gehört ihrer Gattung nach zur würdigsten, weil höchsten aller Wesensnaturen, und ebenso ist auch das Insichsein der Individualsubstanz die würdigste, weil fundamentalste aller Existenzweisen[15]. Die Person vereinigt beides. Thomas führt immer wieder zwei Hauptgründe an, um zu zeigen, warum der Mensch als Person zugleich als Geistwesen und als leibliches Einzelwesen gedacht werden muß. Als Einzelwesen ist die Person zu denken, weil alles Handeln, das wir gedanklich mit der Person in Verbindung bringen, wie jeder Akt letztlich nur der Akt eines Einzelwesens sein kann[16]. Als Geistwesen aber muß die Person aufgefaßt werden, weil ihre Akte Ausdruck einer Selbsttätigkeit sind, die einem freien Urteil entspringt, weil die Person selbst erkennend und reflektierend bestimmt, wie sie handeln will[17]. Diese Herrschaft über den eigenen Akt – das *dominium sui actus*[18] – erhebt den Menschen grundsätzlich in den Rang eines herrscherlichen Wesens. Das ist ein Gedanke, den Thomas nun gerade in der Rückerinnerung an den antiken, von Boethius tradierten theatralischen Ursprung des Wortes *persona* ausführt. Weil in den antiken Komödien und Tragödien zumeist berühmte Menschen dargestellt wurden, sei das Wort «Person» vornehmlich zur Bezeichnung von Würdenträgern, der *dignitatem habentes* geworden, und diese Konnotation habe sich an den Gebrauch dieses Wortes in Versammlungen

Voraussetzung eines einheitlichen Intellekts, der nicht der leiblichen Vereinzelung unterliegt, nach dem Tode nichts Individuelles vom Menschen übrigbleibt. Man beachte auch, daß das in dieser Schrift vorgetragene Hauptargument für die Vereinzelung des Geistes: hic homo singularis intelligit (cap. III, §§ 62 sq.), dem Hauptargument für die Individualität der Person: actiones in singularibus sunt (S. th. I, 29,1), durchaus ähnlich, ja im Grunde das gleiche Argument ist.

[14] Persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. S. th. I, 29, 3 ad 2; I, 40, 3 ad 1. Diese im Sentenzenkommentar häufig zitierte Persondefinition (I Sent. d. 26, I, 1; a. 2; d. 23, 1, 1; d. 25, 1, 1 ad 8) findet sich auch bei Alexander von Hales und Albert dem Großen. Vgl. M.-D. Philippe, Personne et interpersonnalité, in: N. A. Luyten (Hg.), L'anthropologie de saint Thomas, Fribourg 1974, 124–160, 148 (Literaturhinweise).

[15] Thomas von Aquin, Q. disp. de potentia 9, 3.

[16] Thomas von Aquin, S. th. I, 29, 1; Q. disp. de potentia 9, 1 ad 3; a. 2.

[17] Vgl. neben den in Anm. 16 zitierten Thomasstellen die Begründung der Willensfreiheit der Person in Q. disp. de veritate 24,1; S.c.g. II, 47 u. a.

[18] Vgl. Q. disp. de potentia 9, 1 ad 3; S. th. I, 29, 1 sowie den Prolog zu S. th. I–II.

geheftet. Weil es aber schon eine große Würde sei, überhaupt als ein Einzelwesen von geistiger Wesensnatur zu existieren, darum dürfe mit Recht ein jedes solches Individuum «Person» genannt werden: *Et quia magnae dignitatis est, in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona*[19].

Es kann hier nicht darauf eingegangen werden, wie im mittelalterlichen und speziell im thomanischen Personalbegriff zwar einerseits die Vereinzelung der Person betont wird, aber andererseits auch die Person als Beziehungswesen zur Geltung kommt[20]. Aus der geistigen Wesensart der Person ergibt sich nicht nur ihr Bezug zur Welt und zu den anderen Personen, sondern auch zum Wirklichkeitsganzen schlechthin und zu seinem letzten Grund, Gott[21].

Johannes Duns Scotus und Martin Luther sind dann insofern noch weiter gegangen, als sie die Gottesbeziehung als konstitutiv für den Menschen als Person erklärten[22].

1.3 Kants Begriff der autonomen Person

Mit der Aufklärung wird eine zur Fundierung der Person in der Gottesbeziehung gegenläufige Bewegung einsetzen. Die Aufklärung und insbesondere Kant lösen die Person aus jeder Bindung, die sie der Willkür eines anderen unterstellt, und sei dieser andere auch der Schöpfergott. Was Kant verwirft, ist jede Abhängigkeit, die Heteronomie erzeugt. «Autonomie ist der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur»[23]. Die Möglichkeit echter Selbstbestimmung macht für Kant geradezu das Definiens der Person aus: «Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind. Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anderes, als die Freiheit eines

[19] S. th. I, 29, 3 ad 2.

[20] Die Geschichte des Relationsaspekts der Person ließe sich nur unter Einbeziehung von Christologie und Trinitätslehre angemessen darstellen; sie führt bei Thomas bekanntlich zur Fassung der göttlichen Personen als subsistierende Relationen (S. th. I, 29, 4). Hinweise dazu im Art. «Person» in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. VIII, 230–235, bes. 231 (W. Pannenberg) und in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. III, 339–350, bes. 342f. (J. Werbick).

[21] Vgl. bei Thomas von Aquin hauptsächlich die Herausstellung des Bezuges der menschlichen Geistseele zum Seienden als Wahren und Guten in: Q. disp. de veritate 1,1. die Theorie der Freundschaftsliebe in S. th. I–II, bes. q. 27, der Offenheit des Menschen für ein unendliches Gut, als capax Dei (S. th. I–II, 2, 8, ad 3 u. a.).

[22] Belege bei Werbick, wie Anm. 20, 343f.

[23] I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akad. Ausg. IV, 436.

vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen (...), woraus dann folgt, daß eine Person keinen anderen Gesetzen als denen, die sie (...) sich selbst gibt, unterworfen ist»[24].

Die Betonung der in der Vernünftigkeit begründeten Autonomie des Menschen führt bei Kant zur Entgegensetzung von Personen und Sachen, welche fortan die allgemein anerkannte Kontur des Personbegriffs bilden wird. Unter die «Sachen» fallen nach Kant alle «vernunftlosen Wesen»; die Sachen haben «nur einen relativen Wert, als Mittel». Die «Personen» hingegen sind als «vernünftige Wesen» von Natur aus «Zweck an sich selbst». Sie dürfen darum nie «bloß als Mittel gebraucht werden», sind nicht wie die Sachen von relativem, sondern «von absolutem Werte»[25]. Dieser «absolute innere Wert» macht die «Würde» der Person aus, die sie «über allen Preis erhaben» sein läßt[26]. Sie schränkt jede «Willkür» im Verkehr der Menschen untereinander ein[27], und gibt jedem Menschen einen «Anspruch auf Achtung von seinen Nebenmenschen»[28]. Daraus leitet sich für Kant das moralische Gesetz in der Form des sogenannten «praktischen Imperativs» ab, das Gesetz, so zu handeln, daß die «Idee der Menschheit als Zweck an sich selbst» sowohl in der eigenen Person als auch in der eines jeden andern respektiert wird[29]. Die «Menschheit in seiner Person» ist das «Objekt der Achtung», dessen Schätzung jeder von jedem verlangen kann[30].

Die Frage, ob und wie dieser Kantische Personbegriff identitätstheoretisch interpretiert werden kann, hat nun bereits ihre eigene sozialwissenschaftliche Dimension[31]. Denn Kant ist für die sozialwissenschaftliche Identitätstheorie keine beliebige Figur; er ist vielmehr jener Philosoph, der für sie wie kaum ein anderer eine normative Funktion erfüllt hat. Kants Personbegriff mit seiner Betonung der

[24] Die Metaphysik der Sitten, VI, 223.
[25] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, IV, 428.
[26] Die Metaphysik der Sitten, VI, 434f.
[27] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, IV, 428.
[28] Die Metaphysik der Sitten, VI, 462.
[29] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, IV, 429.
[30] Die Metaphysik der Sitten, VI, 435.
[31] Auf die Identitätsprobleme der Person, welche Kant selbst angesichts der durch Hume geschaffenen Situation besonders interessierten, nämlich auf das Problem der Einheit und Selbigkeit des Bewußtseins trotz der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen («ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption», KrV, 2.a., III, 108–112), sowie auf die Frage einer dem Bewußtsein zugrundeliegenden Substanz (erster und dritter Paralogismus, KrV, 1.A., IV, 220f., 227–230; 2.A., III, 262–278), kann hier nicht eingegangen werden; ebensowenig auf das Identitätsproblem der Person, vor das sich Kant

Autonomie der Person, die sich frei dem moralischen Gesetz und damit universellen Gerechtigkeitsprinzipien unterstellt, ist weitgehend zum Vorbild und Maßstab für das geworden, was heute sozialwissenschaftlich als autonome Ich-Identität bezeichnet und als höhere Personstufe von der konventionellen oder Rollen-Identität abgehoben wird. Der Nachweis für die Richtigkeit dieser Behauptung läßt sich systematisch führen, indem wir beachten, wie Kant die prinzipienorientierte Moralität von der bloßen Legalität abhebt, von der bloßen Gesetzeserfüllung also, die sich einfach innerhalb der vorgegebenen Regeln und Konventionen einer Gesellschaft bewegt[32]. Der Zusammenhang zwischen Kants Begriff der autonomen Person und dem sozialwissenschaftlichen Konzept der autonomen Ich-Identität läßt sich aber auch historisch belegen, wenn wir den Verbindungslinien folgen, die von Kant zu Mead[33] und Kohlberg[34] (und von Mead und Kohlberg zu Habermas[35]) führen. Insbesondere Kohlbergs Stufentheorie des moralischen Urteils, welche die sogenannte postkonventionelle Ebene zum Ziel der Moral- und damit auch der Persönlichkeitsentwicklung erklärt, ist ohne Kant nicht zu verstehen. Damit wäre nun der Punkt erreicht, wo wir zu einer systematischen Betrachtung des Zusammenhangs von Personbegriff und Identitätstheorie übergehen könnten. Die systematische Absicht, welche bei der Betrachtung dieses Zusammenhangs verfolgt werden kann, tritt jedoch klarer hervor, wenn wir noch kurz die Entwicklung des Personbegriffs über Kant hinaus verfolgen.

angesichts des Gewissens, d. h. des «doppelten Selbst» des Menschen als Ankläger und Angeklagter, gestellt sieht (Die Metaphysik der Sitten, VI, 439 Anm.). Ihre angemessene Behandlung wäre nur unter der Berücksichtigung der neueren Lösungsansätze möglich, welche insbesondere von der Zeitstruktur des Bewußtseins ausgehen (Husserl, Heidegger, Mead u. a.). Interessante Hinweise auf diese hier aus Raumgründen ausgeblendeten Phänomene, welche alle dafür sprechen, daß die Identitätsbedingungen der Person anders zu fassen sind als jene der ihr gegenüberstehenden Dinge, finden sich bei Henrich, wie Anm. 12, 138–140, 175–182.

[32] Vgl. I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, V, 151; Die Metaphysik der Sitten, VI, 219.

[33] Vgl. G. H. Mead, Works of George Herbert Mead, Vol. I, Chicago 1934, bes. 379–389.

[34] Vgl. L. Kohlberg, Essays on Moral Development, Vol. I–II, San Francisco 1981–1984: Unter dem Namen «Kant» sind in den Indices der beiden Bände über fünfzig Stellen aufgeführt.

[35] Vgl. insbesondere J. Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a. M. 1983.

1.4 Vom deutschen Idealismus zum zwanzigsten Jahrhundert: Person als Relation

Der deutsche Idealismus wird einen Personalitätsaspekt neu zur Geltung bringen, den wir in unserer bisherigen Geschichtsbetrachtung nur gestreift haben: den relationalen. Schon Kant läßt den Menschen nur dadurch Person sein, daß er «in seiner Vorstellung das Ich haben kann», und «eine und dieselbe Person» ist er «vermöge der Einheit des Bewußtseins bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen»[36]. Fichte geht insofern einen entscheidenden Schritt weiter, als er den Gedanken entwickelt, daß das Ichbewußtsein nur durch die Selbstunterscheidung des Ich von einem anderen, von einem Nicht-Ich entstehen kann. Eine Person zu sein ist demnach ohne Beschränkung und Endlichkeit nicht möglich, woraus Fichte die Konsequenz zieht, daß der Personbegriff nicht auf Gott anwendbar ist. Hegel versucht in seiner Religionsphilosophie dem Gedanken der Bezogenheit der Person auf andere Personen eine Wendung zu geben, die Fichtes Einwand, daß Gott nicht Person sein könne, beseitigt. Als endlich hat die Person nur insofern zu gelten, als sie die Beziehung zu einer anderen Person als Begrenzung und Entfremdung erfährt. Diese Entfremdungserfahrung ist aber in der Liebe aufgehoben, wo eine Person sich ohne Verlust ihrer selbst der anderen hingeben kann. In ihrer Vollendung stellt sich diese Liebe im trinitarisch verstandenen Gott dar, wo jede der drei Personen den anderen nicht nur aufgrund ihrer Wesensgleichheit, sondern auch noch in ihrem Anderssein entspricht[37]. Feuerbach hat in solchen Aussagen Hegels die Erkenntnis eines anthropologischen Grundverständnisses, der «Einheit von Ich und Du», erblickt, auf die ein halbes Jahrhundert vorher schon F.H. Jacobi gestoßen war, und von diesen Denkern führt ein direkter Weg zum dialogischen Personalismus des zwanzigsten Jahrhunderts[38].

Die Erkenntnis des relationalen Charakters der Person ist im zwanzigsten Jahrhundert weitgehend Allgemeingut geworden. Aber auch die älteren Bestimmungen der Person haben sich gehalten. Daraus resultierte in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts eine Reihe von

[36] I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, VII, 127.

[37] G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, ed. Lasson, Hamburg 1927, Bd. II/2, 81.

[38] Vgl. M. Buber, Die Schriften über das dialogische Prinzip, Heidelberg 1954, Nachwort, 287f.

Versuchen, die verschiedenen Personalitätsaspekte im Hinblick auf eine personale Anthropologie zu systematisieren [39]. Zu einer verbindlichen Bestimmung des Personalbegriffs ist es jedoch nicht gekommen. Verbindlich geblieben ist vor allem die Abhebung der Person von der Sache, und ebenso die Betonung ihrer Individualität. Aber worin diese Individualität besteht, ist bereits eine Streitfrage. Husserl hob die «Individualität im geistigen Sinn» von der bloßen «Naturindividualität» ab[40]. Das Verhältnis beider ist jedoch nicht einheitlich geklärt worden, und das mit Grund: Hier spielt der Gegensatz zwischen einer absoluten, «substantiellen», und der relationalen Betrachtung der Person hinein. Er hat eine Zuspitzung erfahren, welche die verschiedenen Personmtheorien in scheinbar unversöhnliche Gegenpositionen bringt. Für jene Denker, welche wie schon Boethius die Person vom Begriff der Substanz her denken, ja sie als die «höchste Form des Substantiellen»[41] ansehen, ist die Person die Potenzierung der sich von der Umwelt abgrenzenden und sich in sich selbst schließenden Form des Lebendigen. Die Person gilt dann entsprechend als die höchste Form der Verselbständigung, der Autarkie, des «individuellen Selbstseins»[42]. Für die radikalen Vertreter des Personalismus hingegen, für welche die Subjektivität nur als Intersubjektivität denkbar ist, die Person nur in der Beziehung zu anderen Personen sie selbst wird, treten naturale Individualität und geisthafte Personalität auseinander: Die Person ist hier gleichsam definitionsgemäß etwas anderes als die «für sich seienden» Individuen[43], das «personale» Sein wird strikt vom «substantiellen» getrennt[44]. Im Rückblick auf die Geschichte des Personbegriffs wirkt ein solcher Gegensatz zwischen einer relationslosen Substanz und einer substanzlosen Relation allerdings konstruiert. Aber wie sähe eine Theorie aus, welche den Substanz- und den Relationsaspekt der Person durchgehend zu vereinigen möchte? Das ist eine der Fragen, auf welche die Verbindung von Personbegriff und Identitätstheorie eine Antwort bringen kann.

[39] Vgl. die systematische Übersicht bei M. Theunissen, Skeptische Betrachtungen über den anthropologischen Personbegriff, in: H. Rombach (Hg.), Die Frage nach dem Menschen (Festschrift für M. Müller), Freiburg-München 1966, 461–490, bes. 463–476.

[40] E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 2. Buch, Den Haag 1952 (Husserliana V), 298.

[41] D. v. Hildebrand, Metaphysik der Gemeinschaft, Regensburg ²1954, 20.

[42] Ph. Lersch, Aufbau der Person, München 1951, 128.

[43] K. Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, München 1928, 51.

[44] F. Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten, Regensburg 1921, 140, 167f.

2. *«Person» und «Identität» im systematischen Vergleich*

2.1 *Absicht einer Zuordnung von Personalitätsaspekten und Identitätsbegriffen*

Der Rückblick auf die Geschichte des Personbegriffs hat gezeigt, wie vielfältig und unterschiedlich die Bestimmungen der Person im Laufe der Zeit geworden sind. Hält man sich die gegensätzlichen Wesenszüge vor Augen, die im zwanzigsten Jahrhundert zum Definiens der Person erhoben wurden, so herrscht der Eindruck vor, daß die Einheit des Personbegriffs überhaupt auseinandergebrochen sei. Die mannigfachen Verbindungslinien jedoch, die von verschiedenen, geschichtlich bedeutsamen Fassungen des Personbegriffs zu Kernbeständen klassischer und aktueller Identitätstheorien laufen, geben gleichzeitig zur Hoffnung Anlaß, daß eine ganzheitliche Betrachtung der verschiedenen Personalitätsaspekte neu auf dem Boden einer umfassenden Identitätstheorie gelingen könnte. Diese Idee, mittels einer Identitätstheorie, die es selbst erst noch in ihrem ganzen Umfang zu entwickeln gilt, Einheit in die Mannigfaltigkeit der Personbegriffe zu bringen, bedarf zunächst der Verdeutlichung.

Eine Zusammenschau der auseinander getretenen und widersprüchlich gewordenen Bestimmungen der Person wurde bereits von Michael Theunissen versucht, und zwar in der Rückerinnerung an den antiken theatralischen Ursprung des Wortes *persona*[45]. Die Situation des Schauspielers ist in der Tat ein vielschichtiges Phänomen, aus dem sich mehr als ein Wesenszug der *conditio humana* herausarbeiten läßt. Das vordergründigste Phänomen ist die Rolle des Schauspielers, in der er sich den anderen zeigt. In ihr erblickt Theunissen die Veranschaulichung des relationalen Aspekts der Person, wobei er so weit geht, in ihr sowohl die dialogische Seite (im Sinne des dialogischen Personalismus) als auch die gesellschaftliche Seite personaler Sozialität angelegt sein zu lassen[46]. Wenn man hingegen den Schauspieler von seiner Rolle ablöst

[45] Theunissen, a.a.O., bes. 480–490.

[46] Ob die Schaupielerrolle als «Leitfaden für die Auslegung menschlicher Personalität als radikaler Relationalität» (Theunissen, a.a.O., 483) genommen werden darf, scheint fraglich, und ebenso ist schwer einzusehen, wie die «Ausfächerung der personalen Sozialität in die zwei Momente der Dialogizität und der Gesellschaftlichkeit» (ebd.) dem «theatralischen Vorbild der Rolle» (ebd.) folgen soll – der jeweilige Dialog auf der Bühne

und nur als Rollen*träger* betrachtet, bleibt als Substrat nur das für sich seiende Individuum übrig, worin Theunissen das Vorbild für jenen Personbegriff sieht, der ineins mit der Substantialität die natürliche Individualität der Person betont. Zwischen den beiden bisher herausgehobenen Momenten herrscht ein Spannungsverhältnis, das sich nach Theunissen auf der Ebene der philosophischen Personentheorien im Widerstreit zwischen der Annahme einer immer schon verwirklichten «Naturindividualität» (der Mensch vor der Rollenübernahme) und einer erst zu erwerbenden «Individualität im geistigen Sinn»[47] widerspiegelt. Schließlich läßt sich im Ausgang vom Phänomen Schauspiel auch noch die «Autarkie» der Person, der Wesenszug des eigentlichen Selbstseins, herausarbeiten, wenn man auf die Unabhängigkeit blickt, die der Schauspieler dann erlangt, wenn er alle seine Rollen ablegt und «er selbst» sein will[48].

Einiges spricht also dafür, daß das Schauspiel ein bevorzugtes Phänomen ist, um der verschiedensten Personalitätsaspekte ansichtig zu werden. Dabei ist allerdings nicht zu übersehen, daß bei der obigen Phänomenbetrachtung der Bereich des Schauspiels bereits überschritten wurde: Der Mensch, wie er vor der Rollenübernahme existiert, hat noch nichts mit dem Theater zu tun, und ebenso ist die Abhebung des eigentlichen Selbstseins von der Rollendarstellung nur möglich, wenn das Leben auf der Bühne mit dem privaten, dem möglichen «eigentlichen» Leben verglichen wird. In diesem Zusammenhang darf freilich Theunissens Hinweis auf das Theater der Barockzeit[49] nicht unbeachtet bleiben, bei dem bekanntlich die Differenz zwischen der Rolle in «dieser» Welt und dem «eigentlichen» Sein vor Gott gerade auf der Bühne selbst zum Thema der Darstellung wird. Aber das ist wohl nur damit zu erklären, daß das Theater als «Symbol der Welt»[50] alle Wandlungen zum Ausdruck gebracht hat und bringen kann, welche die Deutung der menschlichen Existenz im Laufe der Geistesgeschichte zu erfahren vermag. Keineswegs jedoch berechtigt dies dazu, auf den antiken thea-

und das Ganze des Theatergeschehens (483f.) können nur in einem sehr entfernten und formalen Sinn als Paradigma der Dialogizität beziehungsweise der Gesellschaftlichkeit genommen werden. Vgl. auch die kritischen Bemerkungen zu Theunissens Deutungsversuch in: W. PANNENBERG, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 230 Anm. 117.

[47] Beleg Anm. 40.

[48] THEUNISSEN, a.a.O., 485.

[49] THEUNISSEN, a.a.O., 488f.

[50] Ebd.

tralischen Ursprung des Wortes *persona* alle Bedeutungsabschattungen zurückzuprojizieren, welche sich der Personbegriff im Laufe seiner Geschichte zugelegt hat. Theunissen selbst versteht seine Analyse «als ein Stück Wesensphänomenologie (...) in einem eigentümlich gebrochenen Modus, gebrochen nämlich durch das Medium der Geschichte»[51]. Liegt hier nicht bereits das Eingeständnis, daß die ursprünglich theatralische Bedeutung des Wortes *persona* nicht das herzugeben vermag, was wir unter dem Eindruck geschichtlicher Entwicklungen in ihr vorbereitet sehen?

Wie gezeigt wurde, und wie es von der Sache her nicht anders sein kann, ist Theunissens Versuch, die mannigfachen Bedeutungen des Personbegriffs aus seinem antiken theatralischen Ursprung abzuleiten, um den Rollenbegriff zentriert. Zusätzliche Dimensionen kommen dadurch ins Spiel, daß gefragt wird, was der Schauspieler als Mensch vor und außerhalb seiner Rollenübernahme ist oder sein kann. Der Rollenbegriff hat also in Theunissens Deutung eine zentrale Stellung, und gleichzeitig wird er relativiert. Das entspricht aber durchaus der bedeutsamen, jedoch nicht mehr exklusiven Funktion, welche der Rollenbegriff heute in den sozialwissenschaftlichen Identitätstheorien ausübt. Diese Entsprechung legt den Schluß nahe, daß der Ursprungsbereich des Wortes *persona,* das antike Theater, nicht weit genug ist, um sämtliche Bedeutungsmöglichkeiten des Personbegriffs einzufangen, daß diese aber im Rahmen einer weitgespannten Identitätstheorie ihre angemessene Berücksichtigung finden könnten, in der auch der Rollenbegriff seinen Platz hat.

Theunissens Behauptung der «tatsächlichen Herkunft auch und insbesondere aller philosophischen Bedeutungen von ‹Person› aus der theatralischen Urbedeutung dieses Wortes»[52] wird man nach den heutigen Erkenntnissen, wie wir sie im geschichtlichen Teil summarisch darzulegen versuchten, nicht mehr zustimmen können. Nicht nur haben sich die mittelalterlichen und neuzeitlichen philosophischen Personbegriffe zu weit von der antiken theatralischen Ursprungsbedeutung von *persona* entfernt, als daß hier ein begrifflicher und nicht bloß metaphorischer Zusammenhang behauptet werden könnte; die ersten werden offensichtlich auch von anderen Quellen gespeist, so daß in verschiedener Hinsicht die These eines Kontinuitätsbruches mit der

[51] A.a.O., 481.
[52] Ebd.

theatralischen Wortherkunft, oder zumindest einer Neuanknüpfung an andere, zum Teil genuin philosophische Traditionen – man denke nur an Boethius – den Vorzug zu verdienen scheint. Der Vorteil einer identitätstheoretischen Interpretation der im Laufe der Geschichte hervorgetretenen Personbegriffe erwies sich in einer solchen Perspektive gerade darin, daß sie scheinbar Disparates unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zu benennen erlaubte. Diese Interpretation brachte einerseits die klassisch philosophischen, andererseits die modern sozialwissenschaftlichen Identitätsbegriffe ins Spiel, zwang also dazu, den identitätstheoretischen Rahmen selbst sehr weit zu spannen. Die Begriffsregister der philosophischen und sozialwissenschaftlichen Identitätstheorien – und wir vermuten: sie allein – liefern also die Termini für eine einheitliche Benennung der verschiedensten historischen Personbegriffe. Läßt sich aus diesem Vorteil der identitätstheoretischen historischen Betrachtung der Personbegriffe Nutzen ziehen auch für eine systematische, synthetisierende Betrachtung der verschiedenen Personalitätsaspekte, auf welche die historischen Personbegriffe jeweils den Finger legen? Das ist die Frage, die wir in diesem zweiten Teil versuchsweise abklären möchten.

Bei philosophischen Kritikern sozialwissenschaftlicher Identitätstheorien[53] dürfte sich ein solches Unterfangen von vorneherein dem Verdacht ausgesetzt sehen, daß durch den Beizug sozialwissenschaftlicher Identitätsbegriffe zur Klärung der Personalitätsaspekte mehr Verwirrung gebracht als Licht geschaffen, also *obscurum per obscurius* erklärt werde. Beim heutigen Stand der Identitätstheorie insgesamt kann in der Tat nicht davon ausgegangen werden, daß diese klarer oder weniger klärungsbedürftig sei als der Personbegriff. Nun können die Unklarheiten, die in sozialwissenschaftlichen Identitätstheorien geherrscht haben oder noch herrschen, weitgehend auf den Mangel zutreffender Unterscheidungen zwischen den verschiedenen philosophischen und sozialwissenschaftlichen Konnotationen des Terminus «Identität» zurückgeführt werden. Die sozialwissenschaftlichen Identitätstheorien haben es in den meisten Fällen unterlassen, die allgemein philosophischen Identitätsbegriffe so zu integrieren, daß das Eigene menschlicher Identität sich davon angemessen abheben kann. Der Mensch ist aber jener Ort, wo sich die allgemein philosophischen und die speziell sozialwissenschaftlichen Identitätsbegriffe treffen und über-

[53] Vgl. D. Henrich und E. Tugendhat (wie Anm. 12).

schneiden, und nicht zufälligerweise haben wir deswegen im historischen Teil feststellen können, daß der klassische Personbegriff die klassisch philosophischen Identitätsaspekte berührt. Folglich kann es sich nicht einfach darum handeln, die verschiedenen Bedeutungen des Wortes «Person» mittels sozialwissenschaftlicher Identitätsbegriffe klären zu wollen. Es stellt sich gleichzeitig auch umgekehrt die Aufgabe, anhand der mannigfaltigen Bedeutung von «Person» eine Systematisierung dessen zu versuchen, was philosophisch und sozialwissenschaftlich alles «Identität» heißen kann.

Für eine solche Doppelaufgabe sind Ausdrücke wie «wechselseitige Erhellung» geläufig. Aber welcher methodische Sinn läßt sich dem abgewinnen? Unsere Idee ist sehr vereinfacht vorgestellt die, daß eine Auflistung der verschiedenen Personalitätsaspekte einerseits, der verschiedenen Identitätsbegriffe andererseits, die so vorgenommen wird, daß nach Möglichkeit je ein Element der einen Seite mit einem Element der andern Seite verbunden wird und die Elementenpaare nach systematischen Gesichtspunkten einander über- oder untergeordnet werden, sowohl eine Klärung des Personbegriffs mittels identitätstheoretischer Begriffe als auch der Identitätstheorie mittels Personalitätsaspekten ermöglichen könnte. Diese Idee ist dann nicht zirkulär, wenn in einem Fall eine Systematisierung solcher Elementenpaare mit Hilfe der Personalitätsaspekte, in einem anderen Fall mit Hilfe der Identitätsbegriffe gelingt. Nur die Ausführung kann zeigen, welche Erfolgsaussichten ein solches Verfahren hat, und der folgende Versuch weiß sich von einer adäquaten Realisierung einer solchen Idee weit entfernt[54].

[54] Eine konsequent durchgeführte Zuordnung von Personalitätsaspekten und Identitätsbegriffen (wir erheben nicht den Anspruch, das im folgenden zu leisten) könnte auch eine m. E. überspitzte Kritik aus dem Wege räumen, die TUGENDHAT (a.a.O., 285) an eine als Entwicklungstheorie der Person verstandene Identitätstheorie richtet, wie er sie bei Habermas vorliegen sieht (vgl. dazu unten, 2.3, bes. Anm. 62). Tugendhat beanstandet bei einer solchen Theorie, es bleibe «unklar, *was* es eigentlich überhaupt ist, um dessen Entwicklung es sich hier handelt», wenn von der «Entwicklung der *Identität* einer Person» gesprochen werde, weil eine solche Rede einen einheitlichen Identitätsbegriff voraussetze, der die verschiedenen stufenspezifischen Bestimmungen von «Identität» umfasse – und einen solchen Identitätsbegriff könne niemand vorlegen. Aber ist ein solcher Begriff überhaupt erforderlich, wenn man den Akzent verschiebt, wenn es letztlich – und das ist doch die eigentliche Untersuchungsaufgabe – nicht um die «Entwicklung der *Identität* einer Person», sondern um die «Entwicklung der Identität einer *Person*» geht, besser noch: um die «Entwicklung einer Person» hinsichtlich dessen, was – je stufenspezifisch – als ihre «Identität» beschrieben werden kann? «Identität» kann dann je nach Entwicklungsstufe der Person durchaus Unterschiedliches meinen, sofern nur einsichtig gemacht werden kann, daß die beschriebenen Phänomene zum gleichen Entwick-

2.2 *Generische und numerische Identität der Person – ihre Möglichkeit der Selbstidentifizierung*

Wie läßt sich die Aufgabe einer systematischen Zuordnung von Identitätsbegriffen zu Personalitätsaspekten am besten angehen? Dem unterschiedlichen Allgemeinheitsgrad der philosophischen und der sozialwissenschaftlichen Identitätsbegriffe scheint am ehesten ein Verfahren zu entsprechen, das vom Allgemeinen zum Besonderen geht. Versuchen wir also zunächst die allgemeinste Ebene zu bestimmen, auf der überhaupt von der Identität einer Person gesprochen werden kann. Auf dieser allgemeinsten Ebene bewegen wir uns dann, wenn etwa gesagt wird, an einem Anlaß hätten x Personen teilgenommen, oder in ein Ereignis seien x Personen verwickelt gewesen, und man habe dabei die Person y identifiziert. Der Ausdruck «Person» ist in solchen Sätzen offensichtlich gleichbedeutend mit «Mensch». Er legt die Gattung jener fest, die im Normalfall an Anlässen teilnehmen oder in Ereignisse verwickelt werden. «Person» meint somit zunächst den Menschen als Gattungswesen, steht also nach der klassischen philosophischen Terminologie für die *generische* Identität des Menschen. Wenn aber von den x Personen gesprochen wird, die an einem Anlaß oder Ereignis dabei waren, so wird nicht bloß das Gattungswesen «Mensch» im allgemeinen bezeichnet, sondern eine Anzahl von Individuen, von Einzelmenschen. Man hat, anders gesagt, auch die *numerische* Identität von Personen im Auge. Die zusätzliche Aussage schließlich, es sei dabei die Person y identifiziert worden, oder man habe die Identität der Person y festgestellt, bezieht sich dann direkt auf die numerische Identität eines Einzelnen.

Die Rede von der Identifizierung einer Person bringt somit die beiden klassischen philosophischen Identitätsbegriffe ins Spiel, nämlich den Begriff der generischen und den Begriff der numerischen Identität. Aber nun müssen wir berücksichtigen, daß es nicht die Eigentümlichkeit von Personen ist, eine generische und eine numerische Identität zu

lungszusammenhang gehören. Das entlastet eine solche Identitätstheorie natürlich nicht von der Aufgabe einer möglichst klaren Fassung dessen, was jeweils unter «Identität» verstanden werden soll, und ebensowenig von einer Begründung der Verwendung des gleichen Terms «Identität» in verschiedenen Kontexten. Aber hierfür dürfte schon das Bestehen von Entsprechungen (etwa im Sinne der Wittgensteinschen «Familienähnlichkeiten») genügen, die für die Wiedererkennung von Problemen fruchtbar sein können, ohne daß damit von vorneherein die Forderung nach einem umfassenden Allgemeinbegriff verbunden werden muß.

haben. Auch einen Hund oder einen Baum, ja selbst einen Stein kann ich als Gattungswesen bestimmen, womit ich die generische Identität angebe, und ich kann auch weiter angeben, um welchen Hund, Baum oder Stein es sich handelt, womit die numerische Identität festgelegt wird[55]. Dabei ist es auch so, daß die Identifizierung eines nichtmenschlichen Wesens oder eines materiellen Gegenstandes im Prinzip auf die gleiche Weise erfolgt wie die des Menschen: in allen Fällen ist die Angabe der Stelle im Raum-Zeit-Kontinuum wesentlich, welche das betreffende Wesen einnimmt. Bei einem Menschen geschieht dies dadurch, daß wir zusätzlich zu seinem Namen Geburtsort und Geburtsdatum sowie die verschiedenen Etappen seiner Lebensgeschichte angeben.

Im Hinblick auf die im folgenden zu erörternden sozialwissenschaftlichen Identitätsbegriffe ist es nun besonders wichtig, festzuhalten, daß der Besitz einer generischen und einer numerischen Identität nicht nur etwas ist, das der Mensch mit allen materiellen Wesen teilt; es ist auch etwas, das der Mensch gleich einem jedem anderen materiellen Wesen nicht erst zu erwerben braucht, sondern schon durch seine bloße Existenz, ohne sein Dazutun, von Geburt an hat[56]. Wir müssen nichts unternehmen, um als der einzelne Mensch, der wir sind, eine generische und eine numerische Identität zu haben. Wir können auch nichts tun, um diese loszuwerden: auch der Freitod hebt die Tatsache nicht auf, daß er die Beendigung *dieses* individuellen Lebens, d.h. wie jeder Tod das leibliche Ende *dieser* Person ist. Der Umstand, daß jemand ein Interesse haben kann, unter einer «falschen» Identität zu leben, also nicht als der zu gelten, der er tatsächlich ist, weist freilich darauf hin, daß auch die numerische Identität des Menschen von einer speziell menschlichen Dimension der Identitätsfrage mitbetroffen werden

[55] Generische und numerische Identifizierung hängen offensichtlich in dem Sinne zusammen, daß die erste die Voraussetzung der zweiten ist. Aber die Frage ist kontrovers, unter welcher Beschreibung ein Gegenstand und entsprechend auch eine Person angesprochen werden müssen, damit sie numerisch identifiziert werden können. Die von P. T. Geach vertretene These, «dasselbe» heiße im Grunde immer «dasselbe soundso», womit die Klasse charakterisiert werde, zu welcher der betreffende Gegenstand gehöre, scheint insofern zu stark zu sein, als die Beschreibung nicht immer den gleichen Allgemeinbegriff verwenden muß, sondern wechseln kann. Aber es ist in jedem Fall so, daß Identitätsbedingungen und Kriterien ins Spiel gebracht werden müssen, wenn etwas numerisch identifiziert werden soll. Beispiele, Diskussion und Literaturangaben in: Henrich, a.a.O., 145–149, 185f.

[56] Auf diesen Unterschied hat vor allem Henrich, a.a.O., 135, aufmerksam gemacht.

kann. Ebenso vermag unzweifelhaft das Faktum meiner leiblichen Existenz als Kind dieser Eltern, als Angehöriger dieses Volkes, als Träger dieser oder jener Körpermerkmale, zur «Identitätsfrage» im speziell menschlichen Sinn zu werden[57]. Aber das alles ändert nichts daran, daß die generische und die numerische Identität eines jeden Menschen eine Grundgegebenheit ist, die seinem Zugriff entzogen bleibt, nur erkannt und anerkannt werden kann und insofern kein durch Existenzveränderungen zu lösendes «Problem» im sozialwissenschaftlichen Sinn darstellen kann.

Es gehört also nicht zum Wesen von Personen, daß sie eine generische und eine numerische Identität haben, und ebensowenig macht es die Besonderheit von Personen aus, generisch und numerisch identifiziert werden zu können. Beides gilt wie gesagt auch von den übrigen materiellen Wesen. Aber ein Unterschied springt nun sogleich ins Auge: die materiellen «Dinge» identifizieren sich nicht selbst; sie werden durch andere, durch den Menschen identifiziert. Der Mensch als «Person» hingegen vermag sich selbst zu identifizieren. Diese Möglichkeit der Selbstidentifizierung eines Menschen ist von dem Moment an gegeben, da er «ich» sagen, seinen Namen nennen und seine Lebensumstände angeben kann. Wenn nun eine Person gelernt hat, sich selbst auf natürliche, umgangssprachliche Weise zu identifizieren, dann wird ihr sozialwissenschaftlich eine sogenannte *natürliche Identität*[58] zugesprochen.

[57] Die Identitätsprobleme, die sich aus einem «Stigma» ergeben, hat besonders E. Goffman dargestellt: Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität, Frankfurt a. M. 1970. Vgl. auch die Weiterführung bei L. Krappmann, Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen, Stuttgart ^{6}1982 (gute Verarbeitung der einschlägigen sozio-psychologischen Literatur).

[58] Den Ausdruck «natürliche Identität» scheint J. Habermas eingeführt zu haben. Vgl. die im Band: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt a. M. 1976, gesammelten Aufsätze: Moralentwicklung und Ich-Identität, 63–91, und: Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?, 92–126, bes. 79 u. 94: «Indem das Kind lernt, seinen Leib von der noch nicht nach physischen und sozialen Objekten unterschiedenen Umgebung abzugrenzen, gewinnt es eine, wie wir sagen können, 'natürliche' Identität, die sich dem zeitüberwindenden Charakter eines grenzerhaltenden Organismus verdankt. Schon Pflanzen und Tiere sind ja Systeme in einer Umwelt, so daß sie nicht nur, wie bewegte Körper, eine Identität ‹für uns› (die identifizierenden Beobachter), sondern in gewissem Sinne eine Identität ‹für sich› besitzen.» Habermas erwähnt in diesem Zusammenhang das «ich»-Sagen des Kindes nicht, aber von einer

Damit sind wir auf jenen sozialwissenschaftlichen Identitätsbegriff gestoßen, der den weitesten Umfang beanspruchen dürfte. Er ermöglicht es aber bereits, den Menschen als Person unter dem Identitätsaspekt von den nicht-personalen Wesen abzugrenzen. Nun können wir nämlich sagen: Es ist kein Wesensmerkmal des Menschen als Person, überhaupt eine generische und eine numerische Identität zu haben und entsprechend identifiziert werden zu können. Wohl aber ist es ein Wesensmerkmal des Menschen als Person, sich durch sein «ich»-Sagen selbst identifizieren zu können, eine «natürliche Identität» zu haben.

Im Unterschied zur generischen und numerischen Identität, welche der Mensch von dem Moment an hat, da er als dieses Einzelwesen existiert, ist die natürliche Identität eindeutig etwas in der Kindheit Erworbenes. Die Eltern identifizieren von Anfang an ihr Kind, geben ihm einen Namen, statten es unter Umständen sogar mit einer Identitätskarte oder einem Paß aus. Das Kind hingegen kommt erst mit dem Spracherwerb dazu, sich selbst zu identifizieren. Bedeutet nun die obige Auszeichnung der damit erworbenen «natürlichen Identität», daß das Kind erst jetzt als eine Person gelten kann? Spontan und auch rechtlich machen wir die Anerkennung eines Kindes als Person nicht davon abhängig, daß es tatsächlich schon «ich» sagen kann. Bereits die natürliche Befähigung des Kindes, einmal «ich» sagen zu können, und nicht erst die Erlangung und Ausübung dieser Fähigkeit erhebt es in den Rang einer Person[59]. Dieser Sachverhalt macht deutlich, daß «Personalität» mehr meint als die aktuelle Subjektivität des «ich»-sagenden Men-

«Identität ‹für sich›» kann im Vollsinn offensichtlich erst dann gesprochen werden, wenn «Kinder gelernt haben, singuläre Termini auf sich und andere anzuwenden», wie TUGENDHAT (wie Anm. 12, 287f.) mit Recht dazu bemerkt. Wir machen deshalb diese «natürliche Identität» in erster Linie von der Fähigkeit zur Selbstidentifizierung mittels des «ich» der «natürlichen» Umgangssprache abhängig.

[59] An der von HABERMAS (wie Anm. 12, 156) vertretenen These, daß «die prädikative Selbstidentifizierung, die eine Person vornimmt, in gewisser Hinsicht Voraussetzung dafür (ist), daß diese Person von anderen generisch und numerisch identifiziert werden kann», scheint uns soviel richtig zu sein, daß eine Person *selbst* damit den Anspruch erhebt, als Person identifiziert zu werden (und dies, wie Habermas richtig sieht, auf unterschiedliche, «konventionelle» oder «autonome» Weise, je nachdem, wie sie sich selbst ins Gespräch einbringt, vgl. 162f.). Dieser Anspruch besteht aber auch dort, wo ein eindeutig als Mensch identifizierbares Wesen ihn nicht selber geltend machen kann, weil es (noch nicht oder nicht mehr oder momentan) nicht dazu in der Lage ist.

schen[60]. «Personalität» ist offenbar etwas, das wir dem Menschen unabhängig vom aktuellen Vollzug seines Lebens als «Wesensbestimmung» zuerkennen, und zwar im doppelten Sinn dieses Wortes. Die «Personalität» ist zunächst «Wesensbestimmung» insofern, als das damit Bezeichnete die *Wesensnatur* des Menschen ausmacht. Diese ist es, aufgrund deren wir schon das neugeborene Menschenkind, das noch unfähig ist, «ich» zu sagen, als Person auszeichnen. Die «Personalität» ist aber auch die «Wesensbestimmung» im Sinne der *Zielbestimmung* des Menschen. Sie läßt uns erwarten und erhoffen, daß das schon als Person anerkannte Kleinkind sich immer mehr jene Lebensform aneignen wird, zu der es dieser Titel berechtigt. Die beiden Bestimmungen gehören offensichtlich zusammen. Die Wesensnatur des Menschen ist die eines sich entwickelnden Wesens mit einer Lebensgeschichte. Sie wird verwirklicht durch die Entfaltung der Person von ihren kindlichen Anfängen an bis zu ihren Mündigkeitsformen, und darüber hinaus durch die Gestaltung eines ganzen Lebens. Wenn wir einem Menschen Personalität zusprechen, anerkennen wir, daß er Anrecht auf eine Entfaltung und auf eine Lebensgeschichte hat, deren Konkretisierung letztlich allein in die Kompetenz der betreffenden Person fällt. In der von Anfang an gegebenen Entfaltungsmöglichkeit der Person und in ihrer bis zu ihrem Tode offenen Lebensgeschichte ist das begründet, was wir die «Unverfügbarkeit» von Personen im Unterschied zur «Verfügbarkeit» von Sachen nennen.

2.3 Die Stufen der natürlichen, der konventionellen und der autonomen Identität

Worin liegt nun der Beitrag der sozialwissenschaftlichen Identitätstheorien zu einem so verstandenen Personbegriff? Er liegt im wesentlichen in zwei Punkten. Die sozialwissenschaftlichen Identitätstheorien haben erstens gezeigt, daß die Kompetenz der Person, sie selbst zu sein, nicht etwas ist, das die Person von Anfang an *hat,* sondern das sie in

[60] Auf die Unterscheidung von «Person» und «Subjekt» im angeführten Sinn dringt vor allem W. PANNENBERG (wie Anm. 10). Er faßt die «Person» als «die Gegenwart des Selbst im Augenblick des Ich» (wie Anm. 10, 419; vgl. wie Anm. 46, 228–235, 513) – eine Neubestimmung, die nur in der Auseinandersetzung mit seinem Verständnis von «Ich» und «Selbst» angemessen diskutiert werden könnte. Zu PANNENBERGS «Anthropologie» als ganzer, die sich bewußt am «Leitfaden der Identitätsthematik» (8) orientiert, vgl. die Rezension des Verf. in FZPhTh 31 (1984) 229–235.

verschiedenen Entwicklungsschritten sukzessive *erlangt*. Sie haben zweitens klargestellt, daß diese Entwicklungsschritte der Person, anders gesagt die verschiedenen Stufen personaler Identität, zugleich die Integration der Person in immer umfassendere oder tiefer gelebte Formen der Sozialität einschließen. Individuation[61] und Sozialisation, Selbstsein und Beziehung zum anderen oder zu den anderen, weit davon entfernt, sich auszuschließen, stellen sich damit auf allen Identitätsstufen als komplementäre Aspekte der Personbildung dar. Die Richtigkeit dieser doppelten Behauptung läßt sich dadurch erweisen, daß wir diese Identitätsstufen der Reihe nach durchgehen[62].

[61] Die «Individuation» im sozialwissenschaftlichen, speziell psychologischen Sinn, vor allem wenn sie als Komplementärbegriff zur «Sozialisation» gefaßt wird, kann natürlich nicht die Erlangung der numerischen Identität bedeuten, welche die Person als materielles Einzelwesen immer schon hat, sondern meint den Prozeß der «Selbstwerdung», «Selbstfindung», «Selbstverwirklichung» innerhalb der jeweiligen Sozietät, den Aufbau einer unverwechselbaren Individualität u. ä. Genaueres wäre darüber nur durch eine Analyse der einschlägigen Theorien auszumachen; in der hier bevorzugten Perspektive (vgl. Anm. 62) ist vor allem Meads Unterscheidung der Komponente des «I» vom «Me» im «Self» bedeutsam, welche sich mit Heideggers Unterscheidung der «Jemeinigkeit» (oder der «Eigentlichkeit») vom «Man» (oder der «Uneigentlichkeit») vergleichen läßt, jedoch erhebliche Vorzüge aufweist (dazu TUGENDHAT, wie Anm. 12, 8.–12. Vorl.). Es ist aber nicht zu übersehen, daß der Gebrauch des Terminus «Individuation» in vielen Fällen ähnlich konfus ist wie jener des Terminus «Identität» (vgl. Anm. 12), und zwar aus einem durchaus analogen Grund: Es fehlt eine klare Abgrenzung von dem seit der Scholastik vieldiskutierten philosophischen Begriff der Individuation, der – gleich dem Begriff der numerischen Identität – einen sehr viel allgemeineren Status hat und primär auf die materielle Gegenstandswelt angewendet wurde. So besteht zur Vermutung Anlaß, daß die Konfusionsgeschichte des Terminus «Individuation» gleichsam die Vorgeschichte für die beim Terminus «Identität» beobachtbare Konfusion bilden könnte. Sie ist jedoch, soweit wir sehen, noch nicht geschrieben worden – das Historische Wörterbuch der Philosophie begnügt sich beim Artikel «Individuation» (Bd. 4, 295–299) mit einem Sprung von den neuzeitlichen Philosophen zu C. G. Jung, dessen dort angeführte Definition der «Individuation» deutlich die problematische Verschachtelung des Aspekts «zum eigenen Selbst werden» im Aspekt «zum Einzelwesen werden» zeigt.

[62] Diese Kurzbeschreibung läßt bereits erkennen, daß wir mit den «sozialwissenschaftlichen Identitätstheorien» vor allem jene Theoriebestände im Auge haben, die zum strukturgenetischen Ansatz im weiteren Sinn gehören oder in ihn eingegangen sind. In erster Linie sind hier zu nennen: die Sozialpsychologie von G. H. MEAD (der erste Band der in Anm. 33 zit. «Works» enthält die grundlegende Vorlesungsnachschrift: Mind, Self and Society; deutsch: Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1969. Die irreführende Übersetzung von «Self» mit «Identität» muß hier nach der Kritik von TUGENDHAT, wie Anm. 12, 247, nicht nochmals beanstandet werden, dennoch darf Mead als einer der klassischen Identitätstheoretiker *avant la lettre* gelten); die Stufentheorie der kognitiven Entwicklung von J. PIAGET (besonders wichtig hinsichtlich der Konsequenzen für die Persönlichkeitsbildung ist das Schlußkapitel von: J. PIAGET, B. INHELDER, De la logique de l'enfant à la logique de l'adolescent, Paris 1955; deutsch: Von der Logik des Kindes zur Logik des Heranwachsenden, Olten 1977); die Theorie der Moralentwicklung

Den ersten Entwicklungsschritt der Person hin zur Kompetenz, sie selbst zu sein, haben wir bereits erwähnt: er besteht in der Erlangung der Fähigkeit, «ich» sagen zu können, sich auf sich selbst zu beziehen und sich selbst in das Gespräch mit anderen Personen einbringen zu können, wofür der Name «natürliche Identität» oder «natürliche Ich-Identität» verwendet werden kann. Daß die Erlangung dieser Fähigkeit nicht einsam erfolgt, sondern nur in einer sozialen Umwelt vor sich gehen kann, beweist der Umstand, daß das Kind zuerst nicht «ich» sagt, sondern sich mit dem Rufnamen benennt, den die nächsten Bezugspersonen, im Normalfall die Eltern und Geschwister, ihm geben. Wie immer man dann den Prozeß der Abgrenzung und Selbstbehauptung im einzelnen deuten mag, in dem das Kind dazu übergeht, von sich in der ersten Person zu sprechen – fest steht, daß das Ich des Kindes sich nur anhand jener Beziehungen entwickelt, welche seine Bezugspersonen zu ihm unterhalten.

Die nächsten Schritte sind dann jene, durch welche die sich entwickelnde Person zum Mitglied einer Gruppe, einer Gemeinschaft und schließlich einer Gesellschaft wird. Auch das Hineinwachsen in diese verschiedenen Sozialgefüge geschieht nicht als einsame Tat, ohne das Dazutun der anderen. Die Entwicklung von Zweierbeziehungen erfordert, daß ich mich in den anderen hineinzuversetzen lerne. Der Aufbau gemeinschaftlicher Beziehungen verlangt zusätzlich, daß ich Drittpersonen vom Standpunkt eines anderen aus betrachten kann. Er schließt aber auch ein, daß die heranwachsende Person sich selbst aus dem Blickwinkel verschiedener anderer sehen lernt. Das Gemeinschaftsleben verlangt, daß eine Person verschiedenen Erwartungen entsprechen kann und sich in verschiedenen Rollen zurechtfindet. Auf diesem Wege

von L. Kohlberg (vgl. Anm. 34); die Theorie der Entwicklung interpersonalen Verstehens von R. Selman (The Growth of Interpersonal Understanding, New York 1980; deutsch: Zur Entwicklung interpersonalen Verstehens, Frankfurt a. M. 1984). Das im folgenden umrissene Dreistufenkonzept der Identitätsbildung ergibt sich aus einer Zusammenschau dieser Theorien, wie man sie ähnlich auch bei J. Habermas (vgl. Anm. 12 u. 58) findet. Die damit zusammenhängenden Entwicklungsfragen können jedoch keineswegs als geklärt gelten. Vgl. (u. a.) Kritik und Gegenvorschlag in: R. L. Campbell, M. H. Bickhard, Knowing Levels and Developmental Stages, Basel/New York 1986, bes. 118 f. Auf den psychoanalytischen Strang der Identitätstheorie, der in E. H. Erikson (Identität und Lebenszyklus, Frankfurt a. M. 1966) seinen bekanntesten Vertreter hat, kann hier nicht eingegangen werden. Die beste Zusammenstellung der verschiedenen Theorieversuche gibt J. Loevinger, with the Assistance of A. Blasi, Ego Development: Conceptions and Theories, San Francisco-Washington-London 1976.

kommt es zur Verinnerlichung sozialer Beziehungsnetze, zur wechselseitigen Anerkennung der anderen durch mich und meiner selbst durch die anderen.

Das Resultat solcher Prozesse ist zunächst das, was sozialwissenschaftlich die «konventionelle Identität» oder die «Rollen-Identität» genannt wird. Ohne die Kompetenz zur Wahrnehmung dieser konventionellen Identität ist keine Integration in eine Gemeinschaft möglich, kann die Person nicht als Gemeinschaftswesen existieren. So ist es nicht verwunderlich, daß der Personbegriff gerade als Rollenbegriff bei den Römern seine Geschichte begann, und daß der Rollenbegriff auch in den sozialwissenschaftlichen Identitätstheorien sehr schnell zu einem Leitbegriff aufstieg. Seine beherrschende, oft geradezu exklusive Stellung darf allerdings nicht vergessen lassen, daß die Person auch als Gemeinschafts- und Gesellschaftswesen nicht aufhört, primär in Zweierbeziehungen wie jenen der Freundschaft zu leben, deren affektive Seite nicht mit dem Rollenbegriff eingefangen werden kann[63].

Der sozialwissenschaftliche Term der konventionellen oder der Rollen-Identität meint die Befähigung zu einem gelungenen Rollenverhalten innerhalb der Konventionen einer vorgegebenen Gemeinschaft oder Gesellschaft. Es liegt im Wesen dieser Identitätsform, daß sie die Konventionen einer Sozietät als die in ihr geltenden Verhaltensregeln und Erwartungen einfach hinnimmt und nicht prinzipiell auf ihre Gültigkeit befragt. Entsprechend visiert auch der römische Personbegriff, der sich vornehmlich an einem solchen Rollenverhalten orientiert, eine Entwicklungsform der Person, die sich innerhalb einer vorgegebenen ständischen Gesellschaft realisiert, ohne Standesunterschiede und Klassenprivilegien in Frage stellen zu können oder zu wollen. Diese werden vielmehr als Rahmenbedingungen der Rollen anerkannt, die jeder nach Maßgabe seiner persönlichen Eignung und Neigung ausüben kann. Anders ist es beim christlichen Personbegriff und beim Personbegriff der Aufklärung. Beide haben eine andere und höhere Personalitätsform im Auge als jene der bloßen konventionellen oder Rollen-Identität. Was den christlichen Personbegriff begründet, ist

[63] Daß die für den Bereich des Zwischenmenschlichen so wichtigen affektiven Beziehungen sich nicht auf das Rollenverhalten reduzieren lassen, hat E. TUGENDHAT (wie Anm. 12, 277 f.) gegen die Überschätzung des Rollenbegriffs geltend gemacht. Schon bei Aristoteles (Nikomachische Ethik VIII, 14 1162 a 17) findet sich die Einsicht, daß der Mensch primär ein «syndyastisches», auf die Gemeinsamkeit zu zweien angelegtes und nicht ein «politisches», gesellschaftliches Wesen ist.

die Beziehung der Person zu Gott, die jeder gesellschaftlichen Beziehung vorgeordnet wird und damit die Person jeder gesellschaftlichen Vereinnahmung entzogen sein läßt. Der Personbegriff der Aufklärung hält gleichsam per se, ohne die religiöse Bindung, an diesem Absolutheitscharakter der Person fest. Es macht die Größe des Kantischen Personbegriffs aus, daß der Person gewissermaßen definitorisch eine Autonomie zugeschrieben wird, die als Grund wahrer Moralität jenseits der bloßen Legalität und damit jenseits der bloßen Beobachtung von Konventionen liegt.

Auch zur so gefaßten Personalität gibt es nun auf seiten der sozialwissenschaftlichen Identitätstheorien – freilich nicht bei allen – genaue Entsprechungen. Für die hier versuchte Zuordnung von Personalitätsaspekten und Identitätsbegriffen darf es als äußerst bedeutsam gelten, daß der strukturgenetische Ansatz und insbesondere Kohlbergs Stufentheorie des moralischen Urteils einen so hohen Personbegriff wie den Kantischen als empirisch gehaltvoll ausgewiesen haben. Es *ist* also tatsächlich so, daß Personen im Laufe ihrer Entwicklung dazu kommen, sich autonom allgemein gültigen Gesetzen zu unterstellen, statt den bloßen Konventionen einer Gesellschaft zu folgen. Es ist allerdings alles andere als selbstverständlich, daß eine Person von der Ebene der Konventionen (der «konventionellen Ebene» im Kohlberg'schen Sinn) zu dieser Ebene der Autonomie (der «postkonventionellen Ebene») aufsteigt, und es ist in der Tat nur eine Minderheit, die dies tut[64]. Wo das aber geschieht, sind wir berechtigt, statt von einer «konventionellen» oder «Rollenidentität» von einer «autonomen Ich-Identität» zu sprechen. Diese Identitätsstufe – und erst sie – ist die Erlangung der vollen Kompetenz der Person, sie selbst zu sein, der Kompetenz zu wirklicher Selbstbestimmung und entsprechender Selbstverwirklichung.

[64] Damit unterstelle ich bewußt, daß das entscheidende Autonomie-Moment der «moralischen Persönlichkeit» im Sinne Kants (VI, 223) auf der Kohlberg'schen «postkonventionellen Ebene» im Ansatz *generell* auftritt, also schon auf der empirisch verifizierbaren «Stufe 5» (und selbstredend auf der «Stufe 6», sofern man an dieser Differenzierung festhalten und diese Stufe, wie in den frühesten und spätesten Schriften Kohlbergs, als eine empirisch verifizierbare ansieht). Meine Hauptargumente sind einerseits begrifflicher Natur: ohne diese Voraussetzung scheint mir eine befriedigende Abhebung der «postkonventionellen Ebene» und der «konventionellen» grundsätzlich gar nicht möglich, und andererseits allgemein entwicklungslogischer Natur: es liegt in der Konsequenz des formaloperatorischen Denkens im Piagetschen Sinn, das nach Kohlberg die formale kognitive Voraussetzung der «postkonventionellen Ebene» bildet, daß das Ich

Diese autonome Ich-Identität hat wiederum ihre eigene soziale Dimension. Sie ist von ihrer Orientierung an universellen Prinzipien her darauf angelegt, auch den anderen im Sinne Kants als Selbstzweck und autonomes Ich zu achten. Personalität auf der Ebene autonomer Ich-Identität schließt ihrem Wesen nach die Anerkennung des anderen als Person ein. Eine Person erlangt unter Umständen ihre Autonomie in Abkehr von den Konventionen einer Gemeinschaft oder Gesellschaft. Aber sie kann dies nur, wie Mead gezeigt hat, indem sie an die Zustimmung einer weiteren, Ort und Zeit übergreifenden Gemeinschaft appelliert, die auf die Stimme der Vernunft hört[65]. Es ist kein Zufall, daß Mead gerade korrelativ zur Annahme eines autonomen Ich zum Entwurf einer idealen Kommunikationsgemeinschaft gekommen ist. Die Autonomie der Ich-Identität befreit die Person aber auch zur höchsten Form von Zweierbeziehungen, von Freundschaft und Liebe, die nun weniger die Verschwommenheit einer Gefühlseinheit haben, sondern vielmehr den Geschenkcharakter echter Hingabe annehmen können.

Was hat nun die Unterscheidung dieser verschiedenen Identitätsstufen für den Personbegriff erbracht? Wenn wir diese Stufen betrachten, erkennen wir sofort, daß sie den ganzen Entwicklungsraum der Person umschließen. Mittels der verschiedenen Identitätsbegriffe lassen sich die wichtigsten Etappen der Personbildung differenziert benennen. Das, was man früher etwa die «Gegensatzeinheit» der Person nannte, läßt sich neu als die Spannweite ihrer Entfaltungsmöglichkeiten begreifen. Im Begriff der numerischen Identität wird ausgesprochen, daß die Person als leibliches Individuum ihre Identität immer schon hat. Im Begriff der autonomen Ich-Identität wird dem entgegengehalten, daß die Person ihr volles Selbstsein – wenn überhaupt – erst am Ende eines langen Entwicklungsprozesses erlangt. Der Begriff der

sich einem selbstgeschaffenen allgemeinen *möglichen* Ideal der Gerechtigkeit und nicht mehr bloß den gegebenen gesellschaftlichen Normen zu unterstellen beginnt (vgl. PIAGET/INHELDER, wie Anm. 62, 310f.; dt. 336f.). Zur Kontroverse um die Annahme verschiedener «natürlicher» Moralstufen auf der «postkonventionellen Ebene» vgl. die Beiträge von L. KOHLBERG, P. PUKA, J. HABERMAS, in: W. EDELSTEIN, G. NUNNER-WINKLER (Hg.), Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung, Frankfurt a. M. 1986, 205–240, 241–290, 291–318; von O. HÖFFE, in: F. OSER, R. FATKE, O. HÖFFE (Hg.), Transformation und Entwicklung. Grundlagen der Moralerziehung, Frankfurt a.M. 1986, 56–86, von G. KÜNG, in: F. OSER, W. ALTHOF, D. GARZ (Hg.), Moralische Zugänge zum Menschen – Zugänge zum moralischen Menschen, München 1986, 312–326.

[65] Vgl. MEAD, wie Anm. 62 (engl. Text), 167f., 199.

natürlichen Identität macht darauf aufmerksam, daß es zum Wesen von Personen gehört, selbstbezüglich zu werden, sich selbst identifizieren zu können. Im Begriff der konventionellen Identität wird zusätzlich festgehalten, daß der Mensch nur durch die Integration in eine Gemeinschaft, als Sozialwesen Person wird. Dabei darf er freilich seine personalen Entscheidungen nicht von dieser Gemeinschaft abnehmen lassen, wie wiederum der Begriff der autonomen Identität betont. Wir wissen somit dank der Unterscheidung dieser verschiedenen Identitätsstufen besser, was wir im Grunde immer schon wußten, daß nämlich das Personsein nicht etwas Vorgegebenes, immer schon Verwirklichtes ist, sondern verwirklicht, errungen sein will: *Werde, was du bist*[65a].

Dieses «Werden» der Person vollzieht sich in der Lebensgeschichte eines Menschen. Insofern haben alle jene Theorien recht, die in der Lebensgeschichte das eigentliche *principium individuationis* der Person und den Bildungsprozeß ihrer Identität erblicken[66]. Solche Aussagen bedürfen freilich der Präzisierung. Keinesfalls kann damit gemeint sein, daß eine Person erst über ihre Lebensgeschichte ihre numerische Identität erhält; sie tritt vielmehr schon als *dieses* Einzelwesen in ihre Lebensgeschichte ein. Aber allein die Lebensgeschichte vermag diese numerische Identität dergestalt mit Inhalt zu füllen, daß eine Person schließlich als ein unverwechselbares Individuum in Erscheinung tritt. Von einer Person, die ihren eigenen Weg gehen konnte und die sich durch ein besonderes Lebenswerk auszeichnet, sagen wir, daß sie eine «Persönlichkeit» sei. Eine «Persönlichkeit» zu sein ist somit die erfüllte Form numerischer Identität, die im stärksten Fall daran kenntlich ist, daß eine eindeutige Identifizierung einer Person schon allein über ihr Werk (der «Schöpfer von X») möglich ist[67]. Diese Form der Persona-

[65a] Von hier aus erkennt man unschwer, welcher Vorteil einer Identitätstheorie der Person daraus erwächst, daß sie nicht mehr, wie die meisten Anthropologien der Jahrhundertmitte, eine *Schichten*theorie, sondern eine *Stufen*theorie der Person ist.

[66] Von paradigmatischer Bedeutung ist hierfür H. Lübbe, wie Anm. 1, 145–154, der auf ältere Ansätze, insbesondere von W. Schapp, zurückgreift. Ähnlich auch W. Pannenberg, wie Anm. 46, 472, 494f., der (472) von der Geschichte als dem «*principium individuationis* sowohl im Leben des Individuums als auch in dem der Völker und Kulturen» spricht.

[67] Die Unverwechselbarkeit eines Individuums, als deren höchste Form die Einzigartigkeit einer Persönlichkeit anzusehen ist, kann, wie Tugendhat (wie Anm. 12, 289f.) neu gezeigt hat, gerade *nicht* das Resultat einer «Sorge um die eigene Einzigartigkeit» (etwa im Sinne besonderer «Imagepflege») sein, sondern ergibt sich *faktisch* aus der selbständig («autonom») gestellten und existenziell beantworteten «qualitativen Identi-

lität setzt die Kontinuität eines verantwortlich gelebten Lebens voraus, das sich jeweils aus Gründen für dieses oder jenes entschied und nicht bloß durch äußere Ursachen dazu getrieben wurde[68]. Einer echten «Persönlichkeit» werden wir deshalb wohl unweigerlich die Stufe autonomer Ich-Identität zubilligen, aber sie stellt diese Stufe nicht abstrakt, sondern in voller Konkretheit dar. In ihr verkörpert sich das, was «Autonomie» in gegebenen historischen Situationen alles heißen kann.

2.4 Konsequenzen für den Personbegriff – seine Fundierungsfunktion

Gibt es nun einen umfassenden Personbegriff, der diesen Werdensaspekt der Person berücksichtigt? Vom römischen und vom Kantischen Personbegriff kann nach allem, was wir gesehen haben, nicht behauptet werden, daß sie die ganze Entwicklung der Person einfangen. Vielmehr haben sie eine besondere *Stufe* der Personentwicklung im Auge, wie die Möglichkeit der Zuordnung dieser Personbegriffe zu einer Identitätsstufe zeigt. Insofern der römische Personbegriff als Rollenbegriff definiert werden kann, versteht sich seine Zuordnung zur Stufe der konventionellen oder der Rollen-Identität von selbst. Wenn Kant die «moralische Persönlichkeit» als die «Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen» bestimmt und dabei ausdrücklich festhält, «daß eine Person keinen anderen Gesetzen als denen, die sie (...) sich selbst gibt, unterworfen ist»[69], so ist das eine Bestimmung der

tätsfrage», der Frage «was für ein Mensch bin ich und was für ein Mensch will ich sein?». Ebenso kann die Persönlichkeitsbildung nicht Selbstzweck sein, sondern ergibt sich gewissermaßen als «Nebenprodukt» des «selbstlosen» Dienstes an einem besonderen Werk. Der in Todesanzeigen und Nachrufen immer häufiger zu lesende Ausdruck «herausragende Persönlichkeit», mit dem offensichtlich die Rede von einer «hervorragenden Persönlichkeit» noch überboten werden soll, deutet mehr auf die von HEIDEGGER (Sein und Zeit, Tübingen [10]1963, 126) dem «Man» zugeschriebene «Sorge um den Abstand» als auf das Verstehen echter Persönlichkeitsmerkmale hin. Auf die noch nicht voll erkannte, sehr bedeutsame und ambivalente Stellung Heideggers als Identitätstheoretiker *avant la lettre* (man denke nur an den identitätstheoretischen Gehalt von Ausdrücken wie «Jemeinigkeit», «Man», «Eigentlichkeit», «Uneigentlichkeit») wäre in einer eigenen Abhandlung zurückzukommen.

[68] Diese Grundbedingung dafür, daß ein menschliches Leben trotz aller Veränderungen als ein kontinuierlich im Modus der Selbständigkeit gelebtes Leben gelten kann, hat TUGENDHAT (wie Anm. 12, 290) ausgesprochen.

[69] I. KANT, Die Metaphysik der Sitten, VI, 223.

Person, die nur auf Personen mit autonomer Ich-Identität anwendbar ist.

Anders verhält es sich bei jenen Bestimmungen, welche wie der klassische Personbegriff des Boethius die vernünftige Wesensnatur der Person in den Mittelpunkt stellen und dabei keine besonderen Auflagen machen, inwieweit oder inwiefern diese Vernünftigkeit im Leben einer Person verwirklicht werden muß. Der klassische Personbegriff, wie ihn besonders Thomas von Aquin weiterentwickelt hat, fängt im Unterschied zum römischen und zum Kantischen Personbegriff nicht primär eine Person- oder Identitätsstufe ein, sondern versucht allgemein das Wesen der Person logisch und ontologisch zu bestimmen. Wenn die Person als ein Einzelwesen von vernünftiger Wesensnatur definiert wird, so wird dabei nur die numerische und die generische Identität der Person festgehalten. Aber gerade innerhalb dieser nur die allgemein philosophischen Identitätsaspekte berücksichtigenden Personbestimmung – und nur innerhalb ihrer – ist auch Platz für die verschiedenen sozialwissenschaftlichen Identitäts*stufen,* jene der natürlichen, der konventionellen und der autonomen Identität. Es wäre freilich historisch verfehlt, wollte man behaupten, beim klassischen Personbegriff sei bereits an eine Differenzierung verschiedener Person- oder Identitätsstufen gedacht worden. Seine Abstraktheit und Allgemeinheit sind immer wieder herausgestellt, ja bemängelt worden. Aber dieser Abstraktheitsgrad erweist sich nun insofern als von Vorteil, als nur ein so allgemein gefaßter Personbegriff weit genug ist, um die in der Personentwicklung unterscheidbaren Identitätsstufen in sich aufzunehmen. Durch die Aufnahme dieser Identitätsstufen kann der klassische Personbegriff konkretisiert und auf die neueren sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse abgestimmt werden.

Werden nun die durch die Identitätstheorie gewonnenen Differenzierungen in den klassischen Personbegriff aufgenommen – und für eine Anthropologie, die Aktualitätswert beansprucht, dürfte dies unerläßlich sein –, so hat dies auch für den klassischen Personbegriff Konsequenzen. Das, worin die generische Identität des Menschen begründet ist, also die geistige Wesensnatur des Menschen, dürfen wir nicht als etwas immer schon Verwirklichtes auffassen – sonst wird auch hier die Person mit der Endstufe ihrer Entwicklung gleichgesetzt. Wir müssen vielmehr diese geistige Wesensnatur als das Entwicklungs- oder Entfaltungsprinzip des Menschen denken. Sie ist « Natur » in jenem genuin aristotelischen Sinn, der die Natur zum inneren Prinzip der Bewegung,

des Wachstums auf ein Ziel hin erklärt[70]. Auf die Person gilt es neu jene Einsicht zu beziehen, die Aristoteles und Thomas von Aquin lange vor den Vertretern des strukturgenetischen Ansatzes bezüglich aller höheren Gestaltprinzipien oder «Formen» ausgesprochen haben: je höher eine Form steht, desto mehr Zwischenformen muß es geben, mittels deren der Entwicklungsprozeß stufenweise zur Endform gelangt[71]. Die höchste Exemplifikation dieses Prinzips erblickt Thomas in der menschlichen Geistseele, welche die Vernünftigkeit und damit das Personsein des Menschen begründet. Dann ist es aber nur konsequent, wenn auch das Personsein nicht als etwas Statisches, sondern als eine Existenzform mit Prozeßcharakter betrachtet wird, deren Verwirklichung stufenweise erfolgt. Wir sind, entwicklungsmäßig und lebensgeschichtlich betrachtet, aufgrund unserer Wesensnatur zwar immer schon Person, aber auch unterwegs zu unserer Personalität. Das gilt in

[70] Vgl. Aristoteles, Metaphysik V, 4. Thomas von Aquin hat freilich – wie wohl auch Boethius selbst – den Ausdruck *natura* im allgemeinen Sinn von *essentia* verstanden, aber das erklärt sich aus seinem Bemühen, den Personbegriff so zu fassen, daß er nicht nur auf den Menschen, sondern auch auf die Engel und Gott anwendbar ist (vgl. S. th. I, 29, 1, obj. 4 et ad 4). Bedenkt man, wie Thomas die menschliche Geistseele trotz ihrer Geistigkeit auch als eine Form des Natürlich-Materiellen begreift und den Menschen in einem stufenweise vor sich gehenden Generierungsprozeß entstehen läßt, so liegt es nahe, jene «Natur», welche die *menschliche* Person ausmacht, als Werdensprinzip aufzufassen – für ein strukturgenetisch inspiriertes Personkonzept scheint dies unerläßlich.

[71] «Quanto aliqua forma est nobilior (...), tanto oportet esse plures formas intermedias quibus gradatim ad formam ultimam veniatur.» Thomas von Aquin, S.c.g. II, 89 (ed. Marietti n. 1745). Die damit ausgesprochene Auffassung der Ontogenese der höheren Lebewesen und insbesondere des Menschen als eines echten Formwandlungsprozesses, für welche sich die unglückliche Bezeichnung «sukzessive Beseelung» eingebürgert hat, ist in der Neuscholastik aus vornehmlich moraltheologischen Gründen meistens zurückgewiesen worden. Es ist jedoch ein oberflächliches Mißverständnis, zu meinen, eine solche Auffassung führe notwendigerweise dazu, daß die Anfangsformen menschlichen Lebens den Stufen des vegetativen oder des tierischen Lebens gleichgesetzt werden: gerade der Umstand, daß menschliches Leben im Unterschied zu jenem des Tieres über diese Stufen hinauswächst, spricht dafür, daß es von Anfang an mehr, nämlich genuin menschliches Leben ist. Thomas und vor ihm Aristoteles haben allerdings wohl nur die biologische, nicht aber die entwicklungspsychologische Seite des Problems erkannt (wobei ihre Biologie natürlich längst überholt ist), aber die von ihnen entwickelte Prinzipienlehre ist von allgemeiner Tragweite und hinsichtlich des strukturgenetischen Ansatzes durchaus aktuell. Dabei werden Aussagen gemacht, die auch identitätstheoretisch von Interesse sind, etwa wenn Thomas in diesem Zusammenhang die Behauptung aufstellt, die jeweils gebildete Form (species formati) müsse nicht vom Anfang bis zum Ende eines solchen sukzessiven Generierungsprozesses die gleiche bleiben, wohl aber die Gestaltkraft (vis formativa), die diesen Prozeß vorantreibe (a.a.O., n. 1743): man erkennt unschwer, wie hier das einer Substanzmetaphysik gemeinhin unterstellte statische Wirklichkeitsverständnis zugunsten eines dynamischen, prozeßhaften durchbrochen wird.

besonderem Maße für das Kindes-, Jugend- und frühe Erwachsenenalter, insofern hier mit den verschiedenen Identitätsstufen das Personsein überhaupt erst entfaltet wird. Das gilt aber auch existentiell für die Lebensgeschichte des Erwachsenen, insofern auch er seine Zukunft immer wieder neu übernehmen und gestalten muß. Personsein meint also nicht das bloße Vorhandensein einer geistigen Wesensnatur im Menschen, sondern verweist auf Entfaltungsmöglichkeiten dieser Natur, die – wenn auch auf unterschiedliche Weise – in einem ganzen menschlichen Leben verwirklicht sein wollen.

Diese geistige Wesensnatur des Menschen, welche seine Personalität ausmacht, ist in der klassischen Tradition und vor allem bei Thomas von Aquin mehr als ein menschliches Phänomen: Sie ist in den konstitutiven Prinzipien des Menschen begründet und wird damit erklärt, daß dem Menschen im Unterschied zu den anderen Lebewesen eine Geistseele als Gestaltprinzip zugesprochen wird[72]. Ein solches ontologisches Erklärungsprinzip wie die aristotelisch verstandene «Form», das sich zudem im Falle der menschlichen Geistseele letztlich nicht auf der naturphilosophischen, sondern auf der eigentlich metaphysischen Ebene situiert[73], ist nicht der unmittelbaren Erfahrung zugänglich. Ontologische und metaphysische Erklärungsprinzipien müssen zwar anhand von Phänomenen und damit anhand der Empirie ausgewiesen werden können, sind aber nicht direkt phänomenal oder empirisch erfaßbar. Auf solche ontologische und erst recht auf metaphysische Prinzipien glauben die positivistisch orientierten sozialwissenschaftlichen Modelle verzichten zu können und zu müssen. Beim strukturgenetischen Ansatz, auf den wir uns vornehmlich berufen haben, verhält es sich insofern anders, als ihr Leitbegriff der Struktur eindeutig ein nicht-empirischer Begriff ist: «Strukturen» können wie die «Formen» nicht direkt beobachtet, sondern müssen im Ausgang von beobachtbaren Leistungen als deren Organisationsprinzip *erschlossen* werden. Aber auch die strukturgenetischen Theorien haben sich als sozialwissenschaftliche Theorien bisher damit begnügt, «Strukturen» als Erklä-

[72] Es ist allerdings nicht die Geistseele allein, sondern der aus diesem geistigen Formprinzip und dem Materieprinzip zusammengesetzte Mensch, der nach thomanischem Verständnis «Person» heißt, weswegen die volle Personalität der nach dem Tode getrennt vom Leibe existierenden Seele abgesprochen wird. Vgl. Q. disp. de potentia 9, 2 ad 14.

[73] Vgl. Aristoteles, Physik II, 2 194 b 9 sq.; Thomas von Aquin, Physikkommentar II, lectio 4 (ed. Marietti n. 175).

rungsprinzipien für *stufen*spezifische Leistungen anzunehmen, ohne sich der metatheoretischen, philosophischen Frage zu stellen, wie die Genese solcher Strukturen insgesamt als ein zusammenhängender Prozeß zu denken ist. Ein Erklärungsprinzip, das von vergleichbarer Radikalität wie die bei Thomas von Aquin als Wesensform des Menschen verstandene Geistseele wäre, findet sich deshalb auch innerhalb des strukturgenetischen Ansatzes nicht, obwohl sich hier die Frage nach einem solchen Prinzip auf der metatheoretischen Ebene geradezu aufdrängt.

Für uns stellt sich hier nur die spezielle Frage, welche Fundierungsfunktion ein metaphysisch begründeter Personbegriff angesichts der sozialwissenschaftlichen Identitätstheorie erfüllen könnte. Es gibt in der Tat Gründe, die einen solchen Personbegriff gerade im Hinblick auf die von ihr unterschiedenen Identitätsstufen als unverzichtbar erscheinen lassen.

Wir haben für einen Personbegriff plädiert, der begründen kann, warum das Personsein eine lebenslange Aufgabe ist, die sich je nach Entwicklungsstufe – Identitätsstufe – unterschiedlich stellt. Die «Person» ist demnach immer mehr als der momentane Mensch, mehr als der Träger einer besonderen Tat. Daß wir dem Menschen als Person gegenüber tatsächlich eine solche Haltung einnehmen, kommt darin zum Ausdruck, daß wir die Anerkennung der Personwürde weder vom Entwicklungsstand noch von der jeweiligen Leistung eines Menschen abhängig machen. Wir gehen sogar so weit, daß wir einem Menschen die Personwürde auch dann noch zuerkennen, wenn sein Leben jene «Anständigkeit» vermissen läßt, die wir im Normalfall von einer Person erwarten. Und es ist leicht einzusehen, daß ein Abrücken von diesem Prinzip der Achtung eines jeden Menschen als Person früher oder später zu einem haltlosen Relativismus führen muß. Das Festhalten an diesem Prinzip aber bürdet dem Personbegriff die Aufgabe auf, begründen zu können, warum alle Menschen trotz ihrer nicht zu leugnenden Unterschiede hinsichtlich ihrer Person-Qualitäten unterschiedslos als Personen gelten sollen.

Die sozialwissenschaftliche Identitätstheorie verschärft mit ihrer Unterscheidung von Identitätsstufen dieses Problem. Sie spitzt es auf die Frage zu: Warum müssen wir eigentlich jene Menschen, die höchstwahrscheinlich niemals zu einer autonomen Ich-Identität fähig sein werden, überhaupt noch als autonome Personen achten? Und wie steht es mit jenen «Personen», die nicht bloß eindeutig hinter der Stufe

autonomer Ich-Identität zurückgeblieben sind, sondern auch – aufgrund welcher Umstände auch immer – in ihrem bisherigen Leben keine menschliche Noblesse erkennen ließen und diese allen Prognosen zufolge auch nicht für die Zukunft erwarten lassen? Von der Virulenz solcher Fragen können eigentlich nur Sozialfürsorger berichten, die sich im vollen Wissen um menschliche Entwicklungsverläufe für jene Fälle einsetzen, die man die hoffnungslosen nennt.

Die Sozialwissenschaften geben keine Antwort auf solche Fragen. Sie haben uns gelehrt, Stufen der Personbildung zu unterscheiden, sie geben uns Kriterien und Maßstäbe in die Hände, mittels deren zwischen gelungener und mißlungener Personbildung, zwischen einer konventionellen und einer autonomen Identitätsform der Person und anderen mehr unterschieden werden kann. Aber sie können nicht begründen, warum wir einen Menschen auch dann noch als Person achten sollen, wenn er nicht den sozialwissenschaftlichen Maßstäben voller oder eigentlicher Personalität entspricht. Das legt den Schluß nahe, daß der Personbegriff zwar in den Sozialwissenschaften als Leitbegriff fungiert, aber selbst nicht ein sozialwissenschaftlicher Begriff ist. Was ist er dann?

Die Antwort, der Personbegriff sei eben ein genuin philosophischer Begriff, der in den Sozialwissenschaften als ein vorauszusetzendes normatives Prinzip fungiere, liegt auf der Hand. Diese Antwort läßt sich mit dem Hinweis begründen, daß ein philosophischer Personbegriff im Sinne Kants tatsächlich die Zielvorstellung für den Prozeß der Personbildung abgegeben hat, den die Sozialwissenschaften untersuchen.

Aber ist unser Problem durch die Berufung auf einen Personbegriff wie jenen Kants, der die Achtung vor der Person in ihrer Autonomie verankert, wirklich gelöst? Ein solcher Personbegriff scheint insofern keine Lösung zu bringen, als er *sensu stricto* nach den sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen nicht auf alle Menschen anwendbar ist, sondern eben nur auf jene mit einer autonomen Ich-Identität. Wir können zwar die Einschränkung machen, daß diese autonome Ich-Identität nicht immer schon verwirklicht sein muß, daß es genügt, wenn wir an ihr als einer sich in Zukunft verwirklichenden realen Möglichkeit festhalten können. Wie aber läßt sich diese Erwartung dort aufrecht erhalten, wo nach sozialwissenschaftlichen oder sogar medizinischen Befunden alles gegen sie spricht? Somit stellt sich erneut die Frage: Wie läßt es sich begründen, daß wir unterschiedslos alle Menschen, auch jene ohne autonome Ich-Identität, ohne gelungene Personbildung, ja ohne die

Voraussetzungen zu ihr, bei denen kein zukünftiges Gelingen dieser Personbildung erwartet werden darf, als Personen anerkennen und achten sollen?

Es gibt nicht viele Antworten auf diese Frage. Im Verlauf unserer Ausführungen sind nur zwei ansichtig geworden. Die erste ist die religiöse, speziell die christliche Antwort, die wir eingangs berührten. Sie vermag deswegen jedem Menschen ungeachtet seines Standes und Zustandes uneingeschränkte Personwürde zuzusprechen, weil sie ihn im Licht der uneingeschränkten Liebe und Heilsmöglichkeit Gottes sieht. Die zweite Antwort, die sich im Vorangehenden abzeichnete, ist eine philosophische, ist genauer die ontologisch-metaphysische Antwort[74]. Auch sie läßt sich nicht vom Erscheinungsbild des Einzelnen beirren, aber aus einem anderen Grund: sie bewegt sich als ontologisch-metaphysische Antwort grundsätzlich auf einer anderen als der phänomenalen Ebene, nämlich auf jener der konstitutiven Prinzipien. Sie blickt letztlich nicht auf die Erscheinungsform einer Person, sondern auf das, was überhaupt die Erscheinung des Menschen als Person begründet, auf die geistige Wesensnatur des Menschen und auf das ihr zugrundeliegende geistige Gestaltungsprinzip.

Die Unverzichtbarkeit eines metaphysisch fundierten Personbegriffs läßt sich somit gerade angesichts unterschiedlicher Identitätsstufen neu begründen. Nur ein metaphysisch fundierter Personbegriff läßt das, was als letzte Identitätsstufe, als Vollendung der Person erscheint, schon in der *Wesens*natur des Menschen und damit in der Natur eines *jeden* Menschen angelegt sein, und zwar in der Form eines Wirklichkeitsprinzips, dessen grundsätzliche Würde nicht davon berührt wird, ob es sich in einem Menschenleben voll zu verwirklichen vermag oder nicht. Die Personmetaphysik war nie kleinlich. Hier sei daran erinnert, daß Thomas von Aquin dem Menschen aufgrund seiner geistigen Wesensnatur prinzipiell jene Dignität zusprach, durch welche sich die

[74] Auf die Prüfung nichtmetaphysischer Antwortmöglichkeiten muß hier verzichtet werden. Vgl. insbesondere W. Marx, Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik, Hamburg 1983; ders., Ethos und Lebenswelt. Mitleiden-können als Maß, Hamburg 1986. Eine nichtmetaphysisch-kognitive Ethik wie die Diskursethik von Habermas sieht sich bei all ihrer Nähe zur Kohlbergschen Theorie der Moralentwicklung bei den hier aufgeworfenen Fragen mit der Schwierigkeit konfrontiert, wie sie jene in eine ideale Kommunikationsgemeinschaft einbeziehen will, die aller Voraussicht nach nie zu einem Dialog unter gleichen Voraussetzungen fähig sein werden.

«Würdenträger» des antiken Theaters, die *personae* in einem eminenten Sinn, ausgezeichnet hatten. Solche Personmetaphysik schreibt zuallererst der Würde der Person*natur* zu, was aufgrund ihrer als deren Vollendung in Erscheinung tritt, und sie vermag deshalb die Würde der Person auch noch in jenen Personen zu erblicken, wo diese nur unvollendet oder gebrochen hervortritt. *Magnae dignitatis est, in natura rationali subsistere*[75].

[75] Thomas von Aquin, S. th. I, 29, 3 ad 2 (wie Anm. 19). Odo MARQUARD (wie Anm. 12, bes. 358–362) hat die interessante und einleuchtende These aufgestellt, daß die «Konjunktur» des Identitätsthemas nur vor dem Hintergrund des modernen Verlustes des traditionell metaphysischen Wesensbegriffs vom Menschen und der «transzendenten Teleologie» (359) möglich geworden ist: «der Identitätsbegriff (...) macht gegenwärtig seine Karriere als Ersatzbegriff für essentia und als Begriff des Ersatzpensums für Teleologie» (362); er fungiert als «Mini-Essenz» und «Schwundtelos» (vgl. den Titel). Marquard erklärt damit auch die Schwierigkeiten der Identitätstheorien, angeben zu können, worin die Erfüllung dieses Pensums «Identität» bestehen soll; jedermann habe «irgendwie ‹zugehörig› und irgendwie ‹unverwechselbar› zu sein: irgendwie» (362). An dieser Beobachtung scheint soviel richtig zu sein, daß die meisten Identitätstheorien sich bewußt infolge der von Marquard beschriebenen modernen Situation auf einer Allgemeinheitsebene bewegen, auf der nur noch die Angabe *formaler* Bedingungen gelungener Identitätsbildung möglich ist, nicht mehr jedoch die Erörterung unterschiedlicher *materialinhaltlicher* («weltanschaulicher») Voraussetzungen solcher Identitätsbildung. Daß Weltbilder alter Kulturen vornehmlich die Funktion der Identitätssicherung hatten, ist seit E. Durkheim eine klassische, heute insbesondere von HABERMAS (Anm. 12, 69–169) vertretene These. Es gibt zudem ein reiches historisches und biographisches Anschauungsmaterial, welches für die Annahme spricht, daß die Gottesbeziehung von Personen von grundlegender Bedeutung für ihre Identität sein kann – und dies durchaus unter den Bedingungen der Moderne, d. h. der Autonomie, wofür Kant mit seiner «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» die klassische Begründungsschrift geliefert hat. Doch können wir auf diese Fragen, die auf zusätzliche mögliche Leistungen eines metaphysisch fundierten Personbegriffs hinweisen (und die natürlich vor allem für eine beim Thema «Identität» ansetzende Religionspädagogik von kapitaler Bedeutung sind), hier nicht mehr eingehen.