

Parfits Reduktionismus und die Möglichkeit struktureller Einheit: Vorarbeiten zu einer aristotelischen Theorie personaler Identität

Von Sascha Settegast, Universität Trier

Von den verschiedenen Problemen, die mit dem Begriff der Person verknüpft sind, hat in der regen philosophischen Diskussion der Nachkriegszeit vor allem das Problem der personalen Identität besondere Aufmerksamkeit erfahren. Hierbei handelt es sich um die Frage, ob wir uns im Sinne numerischer Identität als dieselbe Person im Wandel der Zeit durchhalten und wenn ja, unter welchen Umständen dies der Fall ist. Versuche, eine Antwort auf diese Frage zu finden, bestehen daher für gewöhnlich in der Suche nach einem Identitätskriterium, an dem sich ein solches Überleben festmachen lässt. In der Diskussion um dieses Problem nehmen die Beiträge Derek Parfits eine Sonderstellung ein, insofern er die radikale These vertritt, dass sowohl unsere Vorstellungen von personaler Identität als auch die alltäglichen Intuitionen, die ihnen zugrunde liegen, irreparabel inkohärent sind und deshalb aufgegeben werden sollten. In diesem Sinne unterzieht Parfit im einflussreichen dritten Teil von *Reasons and Persons* die hergebrachten Ansätze und Identitätskriterien einer systematischen Kritik und kommt zu dem Ergebnis, dass es für unser Überleben im Wandel der Zeit letztlich nicht auf personale Identität ankommt. Er entfaltet und verteidigt dieses revisionistische Programm anhand von vier Thesen:¹

These (I): Parfit zufolge erschöpft sich unser Dasein als Personen im Vorliegen gewisser, empirisch feststellbarer Tatsachen: „Our existence just involves the existence of our brains and bodies, and the doing of our deeds, and the thinking of our thoughts, and the occurrence of certain other physical and mental events.”² Damit grenzt er sich von der Auffassung ab, dass es sich bei Personen eigentlich um ‚separat existierende Entitäten‘ handelt, die z.B. in Gestalt einer immateriellen Seele oder einer *res cogitans* zu unseren empirischen Merkmalen hinzutreten und an deren Persistenz sich letztlich unsere diachrone Identität festmachen lässt. Da Parfit demnach der Überzeugung ist, dass sich Personen auf bestimmte empirische Tatsachen reduzieren lassen, möchte ich diese erste und grundlegendste These als *Reduktionismusthese* bezeichnen.

These (II): Die Welt und insbesondere die empirischen Tatsachen, die das Dasein von Personen ausmachen, können grundsätzlich auf unpersönliche Weise vollständig beschrieben

¹ Vgl. Derek PARFIT: *Reasons and Persons*. Oxford 1984, 209-217.

² Ebd., 216.

werden, d.h. ohne den Begriff der Person vorauszusetzen oder zu verwenden. Parfit zufolge handelt es sich bei diesem Begriff lediglich um eine bequeme, alltagssprachliche Konvention, die vom kognitiven Standpunkt her aber eigentlich überflüssig ist. Wir können demnach alles wissen, was es zu wissen gibt, ohne jemals über Personen zu sprechen. Diese zweite These möchte ich deshalb als Parfits *Impersonalitätsthese* bezeichnen.

These (III): Die Frage nach unserer diachronen Identität lässt sich nicht immer sinnvoll beantworten. Es gibt Fälle, in denen es keine eindeutige Antwort auf die Frage gibt, ob ich im numerischen Sinne als derselbe überlebt habe oder nicht. Die Frage erweist sich dann als eine leere, sinnlose Frage. Da unsere personale Identität in derartigen Fällen vage und unbestimmt bleibt, möchte ich diese These als die *Unbestimmtheitsthese* bezeichnen.

These (IV): Aus diesen Erwägungen ergibt sich für Parfit folgende Schlussfolgerung: „[P]ersonal identity is not what matters.“³ Für unser Überleben im Wandel der Zeit kommt es nicht auf personale Identität an, sondern lediglich auf das Vorliegen psychischer Verbundenheit und/oder Kontinuität, die eine beliebige Ursache haben kann. Diese Relation R, wie Parfit sie nennt, kann im Gegensatz zu personaler Identität (a) grundsätzlich zu mehr als einer künftigen Person bestehen, so dass wir in gewissem Sinne mehrfach überleben, und (b) auch bloß graduell vorliegen, so dass wir in gewissem Sinne nur partiell überleben. Parfit ersetzt demnach eine an numerischer Identität orientierte Konzeption unseres Überlebens durch eine Auffassung, die sich wesentlich stärker an einer lediglich qualitativen Identität orientiert.

Parfit ist nun nicht bloß der Auffassung, dass sich die vierte These aus den drei anderen Thesen ergibt, sondern auch, dass bereits die Thesen (II) und (III) notwendig folgen, wenn wir die Reduktionismusthese als wahr akzeptieren. Handelt es sich beim Begriff der Person nur um eine sprachliche Konvention, erscheint es durchaus einleuchtend, dass er nicht zwingend auch etwas Bestimmtes in der Welt erfasst und folglich auch nicht immer eindeutig auf die Tatsachen der Welt anwendbar sein muss. Fragen der personalen Identität betreffen unter dieser Prämisse lediglich die Gebrauchsweise unserer Sprache und man müsste Parfit zustimmen, dass es nicht bloß vom Gebrauch unserer Sprache abhängen kann, ob wir überleben oder nicht.

Insofern also die Thesen (II)-(IV) notwendig aus These (I) folgen, möchte ich zunächst mit Absicht auf ein Argument im *modus tollens* diese drei Thesen hinterfragen, um schließlich die Reduktionismusthese selbst in den Blick zu nehmen. Zu diesem Zweck will ich zeigen, dass sich die Gedankenexperimente, mit denen Parfit seine Thesen stützt, auf eine kohärente Weise auflösen lassen, die unsere alltäglichen Intuitionen über personale Identität intakt belässt. Ich

³ Ebd., 215.

will behaupten, dass es sich bei der Wahl zwischen Reduktionismus und ‚separat existierender Entität‘, vor die Parfit uns stellt, letztlich um eine Aporie handelt, um eine falsche Alternative, die sich jedoch im Rückgriff auf Aristoteles überwinden lässt. In diesem Sinne möchte ich im Zuge der Auseinandersetzung ein alternatives Identitätskriterium zu skizzieren versuchen, das ich an dieser Stelle etwas provisorisch als *Strukturkriterium* bezeichnen werde. Auf Grundlage dieses Kriteriums lässt sich, so meine ich, ein Ansatz zu einer aristotelisch inspirierten Theorie der personalen Identität finden, deren Grundzüge im Schlussteil meines Beitrages angedeutet werden sollen. Dabei wird sich zeigen, dass unsere personale Identität nicht an einer Tatsache hängt, die entweder vorliegt oder nicht. Es handelt sich vielmehr um eine Aufgabe, die uns als Menschen gegeben ist und die in engstem Zusammenhang mit dem guten Leben steht.

I. DIE MÖGLICHKEIT EINER UNPERSÖNLICHEN VOLLSTÄNDIGEN BESCHREIBUNG

Es gibt im Wesentlichen zwei Gründe, weshalb Parfit dafür argumentiert, dass sich die Fakten, die uns als Personen für gewöhnlich ausmachen, auf unpersönliche Weise vollständig beschreiben lassen. Erstens geht es ihm darum, die prinzipielle kognitive Überflüssigkeit des Personenbegriffs aufzuzeigen. Als Reduktionist ist Parfit der Überzeugung, dass sich Personen und ihre Identität im Vorliegen gewisser Fakten erschöpfen. Dass diese Fakten gewöhnlich als Personen beschrieben oder diesen zugeschrieben werden, hat seiner Auffassung nach mit ihnen selbst nichts zu tun, sondern beruht lediglich auf sprachlicher Konvention: „Even Reductionists do not deny that people exist. [...] This is true because of the way in which we talk.“⁴ Folglich müsste sich zeigen lassen, dass man auch ohne Rekurs auf den Personenbegriff alles über diese Fakten sagen kann, ohne dabei Erkenntnisverluste zu erleiden. Der Personenbegriff verhielte sich dann zu einer unpersönlichen Beschreibung dieser Fakten wie der Begriff des Abendsterns zu dem der Venus.⁵ Wie dieser würde er unserer Erkenntnis der Sache nichts mehr hinzufügen, sondern allenfalls der poetischen Verzierung oder der Bequemlichkeit dienen. Er wäre mithin rein kognitiv betrachtet überflüssig. Gleichzeitig spielt der Personenbegriff jedoch in unserem alltäglichen Selbstverständnis eine derart tragende Rolle, dass diese Behauptung nicht intuitiv plausibel ist, was umgekehrt die Reduktionismusthese in Zweifel zieht. Um seine Kernthese abzusichern, muss Parfit also diese Behauptung plausibel machen.⁶

⁴ Ebd., 223.

⁵ Vgl. Ebd., 212f.

⁶ In einer jüngeren Publikation hat Parfit unter dem Eindruck der Kritik vordergründig die Behauptung aufgegeben, eine unpersönliche vollständige Beschreibung der Welt sei möglich. Er schreibt diese Unmöglichkeit jedoch im Wesentlichen der kontingenten Beschaffenheit unseres Begriffsschemas zu, weshalb sie nicht im Widerspruch zu dem eigentlich ontologischen Reduktionismus stehe, den er vertritt. So können wir uns seiner Ansicht nach Wesen

Zweitens geht es Parfit darum, die von ihm als Ersatz für personale Identität eingeführte Relation R gegen zwei Einwände abzusichern. Da R laut Parfit in psychischer Verbundenheit und/oder Kontinuität besteht, ließe sich fragen, ob dieser Zusammenhang psychischer Zustände nicht das Vorliegen diachroner personaler Identität bereits voraussetzt, so dass diese Zustände gar nicht unpersönlich gefasst werden können. Denn erstens scheinen etwa unsere episodischen Erinnerungen die Annahme zu implizieren, dass auch wir selbst es waren, die die erinnerten Erlebnisse hatten, weshalb wir Zustände des Erinnerns nicht zutreffend als solche beschreiben können, ohne sie dabei wenigstens stillschweigend einer Person zuzuschreiben, die sich in der Zeit als numerisch identische durchhält. Und zweitens scheint sich auch die Einheit, zu der sich diese Zustände im Bewusstsein zusammenfügen, nur verständlich machen zu lassen, wenn man eine Person als ihren Träger oder Inhaber voraussetzt, weshalb sich diese Zustände ohne Bezug auf diese Person nicht erschöpfend beschreiben lassen.⁷ Parfit tritt beiden Einwänden jeweils mit einem Gedankenexperiment entgegen.

§1.1. Venezianische Erinnerungen. Den ersten Einwand versucht Parfit mittels des Begriffs der Quasi-Erinnerung zu entkräften. Eine Quasi-Erinnerung liegt seiner Auffassung nach vor, wenn ich mich an eine frühere Erfahrung zu erinnern scheine, diese Erfahrung tatsächlich einmal von *jemandem* gemacht wurde, und mein Erinnern auf die richtige Weise kausal durch diese Erfahrung bedingt ist. Parfit illustriert dies anhand eines Gedankenexperiments: Nehmen wir an, Erfahrungen werden im Gehirn in Erinnerungsspuren gespeichert, auf die dann im Erinnern zurückgegriffen wird. Einige Erinnerungsspuren Pauls an eine Reise nach Venedig werden nun im Rahmen einer Operation in Janes Gehirn kopiert. Nach der Operation kann Jane sich lebhaft an Venedig erinnern als wäre sie selbst dort gewesen, wobei ihre Erinnerungen kausal von Pauls vorherigen Erfahrungen abhängig sind. Da Jane weiß, dass sie selbst noch nie in Venedig war, die erinnerten Gehalte also in Kontrast zu anderen Gehalten stehen, über die sie verfügt, ist Jane in der Lage, sie als Erinnerungen an Pauls Erfahrungen zu identifizieren, obgleich ihr diese Erinnerungen vom Standpunkt der ersten Person gegeben sind, d.h. als scheinbar ‚ihrige‘.⁸

vorstellen, die mit einem anderen Begriffsschema operieren, das ohne den Begriff der Person auskomme, in der Repräsentation der Welt aber ebenso leistungsfähig sei wie das unsere. Wie Kathy Behrendt überzeugend darlegt, hat Parfit seinen Kritikern damit kein echtes Zugeständnis gemacht, sondern seine ursprüngliche Position, bei dem Begriff der Person handle es sich um eine kognitiv prinzipiell überflüssige sprachliche Konvention, lediglich neu formuliert. Im Folgenden soll die Rede von der Möglichkeit einer unpersönlichen vollständigen Beschreibung daher die prinzipielle Möglichkeit eines unpersönlichen Begriffsschemas mit einschließen. Vgl. Derek PARFIT: Experiences, Subjects, and Conceptual Schemes, in: *Philosophical Topics* 26 (1999), 217-270; Kathy BEHRENDT: The New Neo-Kantian and Reductionist Debate, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 84 (2003), 331-350.

⁷ Vgl. PARFIT: *Reasons and Persons*, 219f., 222f.

⁸ Vgl. Ebd., 220-222. Erstmals eingeführt und ausführlicher entwickelt wurde der Begriff der Quasi-Erinnerung in Sydney SHOEMAKER: *Persons and their Past*, in: *American Philosophical Quarterly* 7 (1970), 269-285.

Auf diese Weise will Parfit zeigen, dass der Umstand, dass meine Erinnerungen mir vom Standpunkt der ersten Person aus gegeben sind, allein nicht ausreichend ist, um die Überzeugung zu rechtfertigen, dass es auch *meine* früheren Erfahrungen sind, an die ich mich erinnere. Seiner Auffassung zufolge ist die Selbstzuschreibung der erinnerten Erfahrung kein notwendiger Bestandteil des Erinnerns.⁹ Der erinnerte Gehalt gestattet, ganz für sich betrachtet, zunächst nur eine unpersönliche Beschreibung: Ich erinnere mich, dass *jemand* diese Erfahrung hatte. Die erinnerte Erfahrung mir dann selbst zuzuschreiben stellt folglich einen zusätzlichen Schritt über das bloße Erinnern hinaus dar, der deshalb auch einer zusätzlichen Rechtfertigung bedarf, die nicht schon durch das bloße Vorliegen des erinnerten Gehalts geleistet wird. Bei unseren gewöhnlichen Erinnerungen handelt es sich dieser Auffassung zufolge um diejenigen Quasi-Erinnerungen, für die eine solche Rechtfertigung tatsächlich vorliegt. Sie stellen einen, wenn auch sehr verbreiteten, Sonderfall von Quasi-Erinnerung dar. Augenscheinlich setzt ein so verstandener Erinnerungsbegriff keine diachrone personale Identität voraus, weshalb wir laut Parfit Erinnerungen völlig akkurat auf unpersönliche Weise beschreiben können.

Diese Neufassung des Erinnerungsbegriffs lässt sich jedoch sowohl in formaler wie in materialer Hinsicht problematisieren. In materialer Hinsicht besteht die Schwierigkeit darin, dass mentale Gehalte zumeist andere solche Gehalte voraussetzen, ohne die sie nicht verstanden werden können, d.h. für das betreffende Subjekt leer wären. Wer etwa die Terminologie einer wissenschaftlichen Disziplin nicht erlernt hat, wird einem Fachvortrag nicht folgen können, weil die Worte für ihn keine oder zumindest eine inhaltlich nur sehr verminderte Bedeutung haben. Das Wissen um die Terminologie stellt in diesem Fall die Möglichkeitsbedingung dafür dar, dass das Subjekt die im Vortrag formulierten Gedanken erfassen, d.h. *überhaupt für sich selbst als Gehalt konstituieren kann*. Es bildet den für das Verstehen notwendigen Kontext. Geht dieser Kontext wiederum verloren, etwa weil das Subjekt die Bedeutung der Fachtermini teilweise vergisst, so verliert es auch die Möglichkeit des Zugriffs auf den Gehalt, der durch das Verständnis dieser Termini bedingt ist. Es vermag dann bestenfalls noch einen vielleicht zwar ähnlichen, aber inhaltlich doch verarmten Gehalt zu erfassen. Welchen Gehalt ein Subjekt überhaupt konstituieren kann ist letztlich eine Funktion des Kontextes, über den das Subjekt verfügt, und wo sich dieser Kontext wandelt, da wandelt sich notwendig auch der konstituierte Gehalt. Selbst die banalsten Gehalte sind auf diese Weise bedingt durch die asymmetrischen Abhängigkeitsverhältnisse, in denen sie zu anderen Gehalten stehen und die etwa evidentieller oder inferentieller Natur sein können. Entscheidend für die Auseinandersetzung mit Parfit ist

⁹ PARFIT: *Reasons and Persons*, 222: „[T]his is a separable belief. If like Jane we had quasi-memories of other people’s past experiences, these apparent memories would cease to be automatically combined with this belief.”

nun, dass sich ein bestimmter mentaler Gehalt wesentlich durch seine jeweilige Stelle in einer hochgradig komplexen, hierarchischen Struktur mentaler Gehalte konstituiert und deshalb nicht ohne weiteres intakt in einen gänzlich anderen Kontext transferiert werden kann.

Dies trifft auch auf Pauls Erinnerungen zu. Bei den Erfahrungen, die den Gegenstand des Erinnerns bilden, handelt es sich um komplexe Gehalte, die sich durch phänomenale wie begriffliche Komponenten auszeichnen. Sie umfassen nicht bloß die Sinneseindrücke, die Paul in Venedig gesammelt hat, sondern sind wesentlich durch den intellektuellen Kontext bestimmt, in den Paul diese Eindrücke einordnen konnte und der Jane möglicherweise fehlt. Wenn Jane nichts über Venedig weiß oder im Gegensatz zu Paul eine ausgesprochene Abneigung gegen die Stadt hegt, wenn ihr Pauls kunsthistorische Bildung oder seine Italienischkenntnisse fehlen, so werden sich ihr Pauls vermeintliche Erinnerungen nach der Operation völlig anders darstellen als ihm. Sie würde sie anders einordnen oder gar nicht erst verstehen. Die transplantierten Erinnerungsspuren könnten bei Jane demnach mitnichten Erinnerungen hervorrufen, die mit denen Pauls qualitativ identisch sind, sondern allenfalls in ihrem epistemischen Gehalt gegenüber Paul verarmte Zustände. Da diese Zustände den Gehalt von Pauls ursprünglichen Erfahrungen aber letztlich nicht reproduzieren, sind sie eigentlich auch nicht als Erinnerungen an diese Erfahrungen klassifizierbar.¹⁰

Das eigentliche Problem besteht jedoch nicht in dieser epistemischen Verarmung des verpflanzten Gehalts, sondern in seiner grundsätzlichen konstitutiven Abhängigkeit von anderen Gehalten Pauls. Nehmen wir an, dass Janes intellektueller Kontext demjenigen Pauls derart ähnlich ist, dass sie die übertragenen Erinnerungsspuren tatsächlich so einordnen kann, dass in ihr ein mentaler Zustand hervorgerufen wird, der dem Gehalt nach Pauls Erinnerungen qualitativ identisch ist. Selbst in diesem Fall wäre das Problem nicht gelöst, da das Vorliegen einer passenden psychischen Verfassung bei Jane letztlich ein kontingenter, der eigentlichen Quasi-Erinnerungsbeziehung extrinsischer Umstand wäre. Denn strenggenommen konstituiert Jane hier den betreffenden Gehalt aus ihrem eigenen Kontext heraus gänzlich neu, ohne dass der Beitrag, den die von Paul empfangenen Erinnerungsspuren hierzu leisten, an sich schon ausreichen würde, um die qualitative Identität der Zustände beider Personen zu gewährleisten. Da Pauls Erinnerungen auch hier letztlich nicht intakt in Jane verpflanzt wurden, kann man

¹⁰ Vgl. Marya SCHECHTMAN: Personhood and Personal Identity, in: *Journal of Philosophy* 87 (1990), 71-92, hier: 79-85; Marc SLORS: Personal Identity, Memory, and Circularity, in: *Journal of Philosophy* 98 (2001), 186-214, hier: 190-196; Rebecca ROACHE: A Defence of Quasi-Memory, in: *Philosophy* 81 (2006), 323-355, hier: 332-344. Nicht weniger problematisch wäre der Fall einer epistemischen Anreicherung der quasi-erinnerten Gehalte, etwa wenn Jane über Italienischkenntnisse verfügte, Paul aber nicht, sie also folglich im Gegensatz zu Paul in der Lage wäre, den Inhalt aufgeschnappter Konversationen zu verstehen. *Erinnert Jane sich dann an mehr als Paul? (Ich danke Dominik Zink dafür, mich auf diesen Aspekt des Problems aufmerksam gemacht zu haben.)*

selbst im Fall zufälliger qualitativer Identität der Gehalte nicht behaupten, bei Janes Zuständen handle es sich um Erinnerungen an Pauls ursprüngliche Erfahrungen.

Es gibt zwei mögliche Strategien, diesem Einwand zu begegnen. Zum einen könnte man versuchen, den Erinnerungsbegriff zu modifizieren, indem man den eigentlichen Gegenstand episodischen Erinnerns auf Erinnerungsbilder beschränkt, die die phänomenale Komponente der erinnerten Erfahrung wiedergeben, und ihre begrifflichen Komponenten als unwesentlich ausklammert, weil sie letztlich diese Erinnerungsbilder bloß interpretatorisch durchfärben. Solche ‚einfachen Erinnerungen‘ lassen sich ohne wesentlichen Gehaltsverlust transferieren, weil sie bereits *per definitionem* von jedem Kontext isoliert sind, d.h. nicht in einer internen, sondern in einer rein externen Beziehung zu anderen Gehalten stehen. Problematisch hieran ist jedoch, dass diese ‚einfachen Erinnerungen‘, obgleich sie kausal durch Pauls Erfahrungen bedingt sind, Jane letztlich keinen wirklichen Zugriff darauf gestatten, *wie es tatsächlich für Paul war*, diese Erfahrungen zu machen. Die Präsenz dieser Erinnerungsbilder lässt Jane letztlich nur erleben, wie es für sie selbst gewesen wäre, dieselben Dinge wahrzunehmen, d.h. ihr Quasi-Erinnern unterscheidet sich effektiv nicht von der Betrachtung eines Urlaubsvideos, das Paul in Venedig angefertigt hat.¹¹ Eine Revision unseres Erinnerungsbegriffs, die keine wesentliche Unterscheidung mehr zwischen genuinem Erinnern und dem Betrachten eines Urlaubsvideos zulässt, macht jedoch das eigentliche Phänomen des Erinnerns unkenntlich und sollte daher zurückgewiesen werden. Es scheint allerdings, dass Parfits Gedankenexperiment genau solch einen verflachten Erinnerungsbegriff erfordert: „Parfit’s supposition—that only the causal origins of a memory count—presupposes a psychological atomism that can be sustained only by focusing exclusively on the phenomenal aspects of memories [...] But such atomism cannot be sustained when the conceptual side of memory is taken into account.”¹² Dies weist bereits auf das formale Problem voraus.

Zum anderen könnte man versuchen, Pauls Erinnerungen derart zu verpflanzen, dass ihr Gehalt intakt bleibt, indem man nicht nur ihre phänomenale Komponente transferiert, sondern auch den intellektuellen Kontext, der für diesen Gehalt mit konstitutiv ist, und darüber hinaus auch solche Gehalte aus Janes Psyche löscht, die einer intakten Übertragung der Erinnerung im Weg stehen. Problematisch hieran ist jedoch, dass auch diese zusätzlich übertragenen Gehalte ihrerseits selbst wiederum in einen jeweils eigenen Kontext eingebettet sind, der inhaltlich für sie konstitutiv ist und ohne den sie folglich nicht intakt in die Psyche Janes transferiert werden können. Es wäre also ebenso erforderlich, auch diese weiteren Kontexte zu kopieren, woraufhin

¹¹ Vgl. ROACHE: A Defence of Quasi-Memory, 334.

¹² SLORS: Personal Identity, Memory, and Circularity, 195.

sich dasselbe Problem erneut ergäbe. Der so entstehende Regress reißt letztlich erst dann ab, wenn Janes ursprüngliche psychische Verfassung gänzlich gelöscht und durch eine exakte Kopie der Psyche Pauls ersetzt worden ist. Folglich könnte Jane allenfalls dann wirkliche Quasi-Erinnerungen an die Erfahrungen Pauls haben, wenn eine vollständige Kontinuität psychischer Merkmale zwischen beiden vorliegt, da nur in diesem Fall die Voraussetzungen dafür gegeben sind, den Gehalt dieser Erinnerungen intakt zu bewahren.¹³

Wie Marc Slors jedoch anmerkt, sind viele unserer mentalen Gehalte nicht nur durch andere Gehalte bedingt, die ihren intellektuellen Kontext ausmachen, sondern auch durch die ganz praktischen Kontexte unseres je eigenen Lebens, aus denen sie erwachsen und in denen sie fortwährend neu auf die Probe gestellt werden. Unsere Psyche ist kein isolierter, völlig in sich abgeschlossener Bereich. Dies gilt insbesondere für unsere Überzeugungen: „[B]eliefs have a mind-to-world direction of fit. Hence my environment—my family, work, neighborhood, in short ‘my life’—will put rather severe constraints on what is rationally admissible for me to believe.”¹⁴ Aus diesem Grund ist es nicht möglich, Janes Psyche gänzlich durch diejenige Pauls zu ersetzen, ohne dabei ihre Rationalität ernstlich zu gefährden. Denn Janes Lebensumstände sind konstitutiv für die Verständlichkeit vieler ihrer mentalen Gehalte, die ja wesentlich diese Umstände betreffen und die von Jane in ihnen gemachten Erfahrungen widerspiegeln. Da Pauls mentale Gehalte dies zwangsläufig nicht tun, ergeben sie für Jane im Alltag schlichtweg keinen Sinn. Die Operation hätte daher bestenfalls zur Folge, Jane in einen globalen Zustand kognitiver Dissonanz zu versetzen. Letztlich würde sie sich ihrem Lebensumfeld gegenüber wie jemand verhalten, der unter der Wahnvorstellung leidet, Paul zu sein. Will sie ihre Funktionsfähigkeit als rationaler Akteur bewahren, statt konsequent die Augen vor der Evidenz zu verschließen, die ihr Lebensumfeld ihr präsentiert, wäre Jane daher genötigt, diejenigen mentalen Gehalte zurückweisen, die nicht mit dieser Evidenz vereinbar sind. Insofern diese Gehalte jedoch den Kontext bilden, in dem andere von Paul kopierte Gehalte erst verständlich werden, würde sie damit auch diese weiteren Gehalte unterminieren, so dass es schließlich ausgehend von Janes Alltagserfahrung zu einer progressiven Zersetzung und Zurückdrängung der von Paul kopierten Psyche käme. Pauls mentale Gehalte müssen in dem lebenspraktisch fundierten Kontext Janes letztlich Fremdkörper bleiben und von ihr auch als solche eingeordnet werden: als Täuschungen, Einbildungen, Wahnvorstellungen, Irrtümer und dergleichen.¹⁵

¹³ Vgl. ROACHE: A Defence of Quasi-Memory, 344-347.

¹⁴ SLORS: Personal Identity, Memory, and Circularity, 191.

¹⁵ Vgl. Ebd., 191.

Insofern Pauls mentalen Gehalten in der Psyche Janes aber auf diese Weise notwendig der Status von nicht-veridischen Zuständen zukommt, können sie nicht auch gleichzeitig etwa als Erinnerungen klassifiziert werden, die frühere Erfahrungen Pauls *für Jane* wahrheitsgetreu wiedergeben. Der veridische Charakter eines mentalen Zustands ist offenbar derart eng an die Lebensumstände, den mentalen Kontext, und die besondere Geschichte der jeweiligen Person gebunden, dass er im Fall einer Verpflanzung des betreffenden Gehalts in eine andere Person nicht automatisch mitübertragen wird. Dies bedeutet aber, dass sich ein bestimmter Gehalt nur in Bezug auf eine bestimmte Person auch als Erinnerung klassifizieren lässt. Folglich machen die materialen Bedingungen, unter denen Gehalte überhaupt als Erinnerungen konstituiert sind, eine akkurate, unpersönliche Beschreibung von Erinnerungen generell unmöglich.¹⁶

In formaler Hinsicht lässt sich einwenden, dass Parfits Gedankenexperiment implizit eine empiristische Konzeption episodischen Erinnerns voraussetzt, die sich als problematisch erweist. Wenn Jane sich (quasi-)erinnert, dann sind ihr Parfit zufolge gewisse Erinnerungsbilder phänomenal präsent, die zusammen mit ihrem übrigen Wissen bestimmte Schlussfolgerungen über die Vergangenheit rechtfertigen können, wie etwa, dass es Paul war, der Venedig bereiste. Diese Erinnerungsbilder sind nach Auffassung Parfits kausal durch Pauls frühere Erfahrungen bedingt und repräsentieren diese letztlich, weshalb ihnen im Hinblick auf die Vergangenheit ein evidentieller Charakter zukommt. Wird Jane nach der Vergangenheit befragt, besteht ihr eigentlicher Akt des Erinnerns zunächst nur darin, sich Erinnerungsbilder zu vergegenwärtigen, um dann anschließend in einem zusätzlichen Schritt von diesen Bildern abzulesen, was damals der Fall gewesen ist. Nur weil Parfit auf diese Weise Jane in ein letztlich *rezeptives* Verhältnis zu ihren Erinnerungsbildern setzt, kann er auch behaupten, dass die Zuschreibung der erinnerten Erfahrung kein notwendiger Bestandteil des eigentlichen Erinnerns ist. Ob diese Erfahrung von Jane selbst oder von Paul gemacht wurde, ist dieser Auffassung zufolge etwas, das erst in einem weiteren Schritt und auf Grundlage eines bereits ins Gedächtnis gerufenen Bildes erschlossen werden muss. Für sich genommen scheint dieses Bild selbst, als eigentlicher Gegenstand des Erinnerns, dann aber auch auf unpersönliche Weise völlig akkurat beschreibbar zu sein.

Parfit begreift episodisches Erinnern demnach in Analogie zu einer empiristischen Konzeption der Wahrnehmung. Wie in der Sinneswahrnehmung sind dem Subjekt auch im Erinnern gewisse Gehalte phänomenal präsent, zu denen es in einer rezeptiven Beziehung steht,

¹⁶ Vgl. SCHECHTMAN: *Personhood and Personal Identity*, 84f. An anderer Stelle führt Parfit den parallelen Begriff einer Quasi-Absicht ein, um die Möglichkeit einer unpersönlichen Beschreibung von Absichten zu plausibilisieren. Vgl. PARFIT: *Reasons and Persons*, 260 f. Die hier entwickelten Einwände treffen meines Erachtens auch auf Quasi-Absichten und andere Quasi-Zustände zu. Vgl. auch SCHECHTMAN: *Personhood and Personal Identity*, 85f.

insofern diese Gehalte das Subjekt mit Evidenz im Hinblick auf die Ursache ausstatten, die ihre Präsenz im Subjekt hervorgerufen hat. Der Unterschied zwischen beiden besteht primär darin, dass Wahrnehmungseindrücke kausal durch Gegenstände in der Welt bedingt sind, während Erinnerungsbilder ihre Ursache in früheren Wahrnehmungseindrücken haben und folglich nicht den gegenwärtigen, sondern einen früheren Zustand der Welt repräsentieren. Die eigentliche Leistung des Gedächtnisses liegt folglich darin, das Subjekt im Rahmen einer Art ‚mentalen Zeitreise‘ mit unmittelbarer Evidenz im Hinblick auf Vergangenes auszustatten, auf die es sein Wissen um die Vergangenheit dann stützen kann. Demnach fungiert dieser Auffassung zufolge das Gedächtnis in Analogie zur Wahrnehmung als ein Fundament des Wissens.¹⁷

Problematisch an dieser Konzeption des Gedächtnisses und seiner epistemischen Rolle ist jedoch, dass das Gedächtnis im Allgemeinen kein Vermögen zur Retention bloßer, quasi-sinnlicher Evidenz ist, aus der ich mir dann erst ein Wissen erschließe, sondern vielmehr ein *Vermögen zur Retention von Wissen selbst*.¹⁸ Besonders offensichtlich ist dies im Fall des reinen Faktengedächtnisses. Wenn ich mich daran erinnere, dass Canberra und nicht Sydney die Hauptstadt von Australien ist oder welche Zutaten für den Kuchen nötig sind, den ich gerade backe, so habe ich weder eine Landkarte vor meinem ‚inneren Auge‘ präsent, auf der ich dann die Hauptstadt erst suchen müsste, noch die Seite des Kochbuches, in dem ich das Rezept zum ersten Mal gelesen hatte. Wenn ich sage, dass ich mich an diese Dinge erinnere, oder auch daran, dass Kant am 22. April geboren wurde, dann behaupte ich nicht, dass ich sie mir gerade erst aus einer ‚innerlich erscheinenden‘ Evidenz neu erschlossen hätte, sondern dass ich sie *weiß* und der Disposition nach auch schon gewusst habe, bevor ich danach gefragt wurde.

Dass es sich nun beim episodischen Gedächtnis nicht ähnlich, sondern anders verhalten soll, ist vor allem der Fixierung auf Erinnerungsbilder geschuldet. Dass aber auch episodisches Erinnern nicht wesentlich in der Vergegenwärtigung eines Erinnerungsbildes besteht, lässt sich etwa daran erkennen, dass es nicht notwendig immer mit einem solchen Bild einhergehen muss. Ich kann Erinnerungen an die miterlebte Vergangenheit auch rein sprachlich zum Ausdruck bringen, ohne eine bildliche Vorstellung dieser Erlebnisse präsent zu haben, indem ich einfach eine Beschreibung dessen gebe, was ich erlebt habe. Ebenso kann meine Erinnerung darin ihren Ausdruck finden, dass ich mich einer bestimmten Person gegenüber auf gewisse Weise verhalte,

¹⁷ Diese Analogie findet sich bereits bei David Hume, der ausdrücklich von „ideas of the memory, which are equivalent to [sense] impressions“ spricht und das dem Subjekt präsente Erinnerungsbild auch als “impression of the memory” bezeichnet. Vgl. David HUME: A Treatise of Human Nature. Book I, Part III, Sec. 4 & 5.

¹⁸ Vgl. Gilbert RYLE: The Concept of Mind. Oxford 1949, 272-279; Elizabeth ANSCOMBE: Memory, ‘Experience’ and Causation, in: DIES.: The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe, Band II: Metaphysics and the Philosophy of Mind. Oxford 1981, 120-130.

die mit unserer gemeinsamen Vergangenheit zu tun hat, ohne dass ich dabei jedes Mal ein Erinnerungsbild präsent haben müsste, wenn ich dieser Person begegne. Mein Erinnern kann in Fällen dieser Art nicht plausibel als Vergegenwärtigung quasi-sinnlicher Evidenz verstanden werden, sondern nur als Ausdruck eines Wissens um die miterlebte Vergangenheit.

Letzteres gilt auch in solchen Fällen, in denen episodisches Erinnern tatsächlich mit der Präsenz eines Erinnerungsbildes einhergeht. Selbst bei diesem handelt es sich nicht eigentlich um Evidenz, auf die sich unser Wissen um Vergangenes stützen würde, sondern bloß um eine mögliche Form, in der dieses Wissen präsent werden kann. Als solche ist das Erinnerungsbild *als Bild* nicht selbst der erinnerte Gehalt, sondern stellt vielmehr eine ‚Visualisierung‘ dieses Gehalts dar, die *aufgrund der Erinnerung* mittels der Einbildungskraft konstruiert wird:

But it is possible that we are constructing the image by putting into it what we remember of the past. If I am on the witness-stand and am asked to try to picture in my mind just what happened at some fateful dinner party, I may create a mental picture of the table, which I am able to do *because I remember* the room and the shape of the table. Then I think to myself, ‘John was there. Jane made fun of his funereal suit.’ So I put John at the pictured table across from Jane and I make his suit black. It is easy to suppose that this is the order of things when it comes to memory-images. It is much harder to think that I call up the image and take a close look at it and then make out John among those seated at the image-table, and ‘listen’ inwardly as Jane ridicules John’s suit, which, I observe, is black in the image.¹⁹

Damit aber ist das Verhältnis des Subjekts zu seinen Erinnerungsbildern nicht als ein rezeptives, sondern als ein wesentlich *produktives* bestimmt. Erinnerungsbilder zählen zu den Produkten der Einbildungskraft und folglich kann das Erinnern selbst nicht wesentlich in der Konstruktion solcher Bilder bestehen, wenngleich das Gedächtnis sich der Einbildungskraft bedienen kann, um dem erinnerten Gehalt einen quasi-sinnlichen Ausdruck zu geben. Letztlich *exemplifizieren* Erinnerungsbilder unser Wissen um die Vergangenheit und dies ist auch der Grund, weshalb wir überhaupt in der Lage sind bestimmte Bilder als Repräsentationen der Vergangenheit zu begreifen und als solche von bloßen Produkten der Einbildungskraft zu unterscheiden.²⁰

Die empiristische Konzeption des Gedächtnisses, wie sie von Parfit vorausgesetzt wird, hat in dieser Hinsicht Schwierigkeiten, da sie nicht überzeugend zu erklären vermag, wie der Vergangenheitsbezug des Erinnerungsbilds zustande kommt. Dieser Bezug wird häufig daran festgemacht, dass Erinnerungsbilder ihre Ursache in einer vergangenen Erfahrung haben. Diese Ätiologie vermag jedoch bestenfalls plausibel zu machen, weshalb Erinnerungsbilder einer vergangenen Erfahrung oft qualitativ ähnlich sehen. Unklar bleibt dabei jedoch, wie wir

¹⁹ Arthur W. COLLINS: Personal Identity and the Coherence of *Q*-Memory, in: Philosophical Quarterly 47 (1997), 73-80, hier: 78. Vgl. hierzu ebenfalls Robert HOPKINS: Episodic Memory as Representing the Past to Oneself, in: Review of Philosophy and Psychology 5 (2014), 313-331.

²⁰ Vgl. COLLINS: Personal Identity and the Coherence of *Q*-Memory, 78f.

dasjenige, was das Bild uns präsentiert, nun als etwas Vergangenes auffassen können. Denn die kausale Geschichte eines Erinnerungsbildes, die den Vergangenheitsbezug konstituieren soll, ist diesem Bild *extrinsisch*, d.h. sie bildet selbst keinen Bestandteil des Gehalts, der uns im Erinnern präsent ist. Die Präsenz eines solchen Bildes beinhaltet also kein Bewusstsein ihrer Ursache, weshalb sie uns auch nicht darüber in Kenntnis setzen kann, ob es sich nun um eine Erinnerung handelt oder lediglich um bloße Einbildung. Um die Präsenz eines Gehalts tatsächlich als einen Zustand episodischen Erinnerns auffassen zu können, müsste folglich der Vergangenheitsbezug dem vergegenwärtigten Gehalt *intrinsisch* sein, und dies ist nur gegeben, wenn wir episodisches Erinnern als ein Wissen um die miterlebte Vergangenheit verstehen. Die Ätiologie dieses Wissens ist für den Vergangenheitsbezug unserer Erinnerung dann aber nur insofern konstitutiv als sie garantiert, dass unser vermeintliches Wissen um die Vergangenheit tatsächlich ein Wissen ist und nicht etwa Irrtum oder Täuschung.²¹

Handelt es sich beim episodischen Gedächtnis also um ein Vermögen zur Retention von Wissen um die miterlebte Vergangenheit und nicht um ein Vermögen zur Retention bloßer Evidenz im Hinblick auf sie, dann verliert Parfits Begriff einer ganz unpersönlich fassbaren Quasi-Erinnerung seine Plausibilität. Denn in diesem Fall kann die Frage, ob eine erinnerte Erfahrung von mir selbst gemacht wurde oder von jemand anderem, nicht mehr sinnvoll als offene Frage behandelt werden, die erst noch in einem zusätzlichen Schritt zu klären wäre. Sofern es sich um einen echten Zustand des Erinnerns, d.h. des nicht-inferentiellen *Wissens* um die miterlebte Vergangenheit handelt, muss ich die Antwort bereits kennen. Zweifle ich daran, ob ich selbst die erinnerten Erlebnisse hatte, dann räume ich damit nicht die Möglichkeit ein, unter Umständen Erinnerungen an die Erlebnisse eines anderen zu haben, sondern frage mich vielmehr, ob ich mich auch tatsächlich erinnere oder in meinem vermeintlichen Wissen um diese Erlebnisse einfach nur täusche. Folglich handelt es sich bei der Selbstzuschreibung der erinnerten Erfahrung um einen notwendigen Bestandteil des Erinnerungsakts. Wo sie in Frage gestellt wird, wird letztlich bezweifelt, *ob man sich überhaupt erinnert*.²²

Echte Zustände episodischen Erinnerns zeichnen sich demnach wesentlich dadurch aus, dass die betreffende Person sich das vermeintlich erinnerte Erlebnis *berechtigterweise* selbst zuschreibt, denn ihr vermeintliches Wissen um die miterlebte Vergangenheit ist nur in diesem Fall auch ein tatsächliches. Da eine solche Selbstzuschreibung jedoch nur dann berechtigt ist,

²¹ Vgl. ANSCOMBE: Memory, 'Experience' and Causation, 128-130. Eine ausführliche Diskussion dieses Problems findet sich bei R.F. HOLLAND: The Empiricist Theory of Memory, in: Mind 63 (1954), 464-486.

²² Vgl. Gareth EVANS: The Varieties of Reference. Oxford 1982, 235-248; John MCDOWELL: Reductionism and the First Person, in: DERS.: Mind, Value, and Reality. Cambridge (Mass.) 1998, 359-382, hier: 370-374; Andy HAMILTON: A New Look at Personal Identity, in: Philosophical Quarterly 45 (1995), 332-349, hier: 332-342.

wenn die Person, die sich erinnert, auch tatsächlich dieselbe Person ist, die das Erlebnis hatte, setzt echte episodische Erinnerung notwendig die diachrone numerische Identität der sich erinnernden Person voraus. Aus diesem Grund ist es auch rein formal betrachtet nicht möglich, episodische Erinnerungen als solche akkurat auf unpersönliche Weise zu beschreiben, d.h. ohne sie wenigstens stillschweigend einer bestimmten, sich zeitlich durchhaltenden Person zuzuordnen. Parfits Versuch, diesen ersten Einwand gegen die kognitive Überflüssigkeit des Personenbegriffs zu entkräften, ist demnach nicht erfolgreich.

§1.2. Das Physikexamen. Der zweite, eingangs erwähnte Einwand gegen die Überflüssigkeit des Personenbegriffs lautete, dass mentale Zustände einen einheitlichen und sich in der Zeit durchhaltenden Träger oder Inhaber voraussetzen, ohne den weder die synchrone noch die diachrone Einheit des Bewusstseins erklärt werden kann. Es ist dann aber naheliegend, solche Erfahrungssubjekte mit Personen gleichzusetzen und die Kontinuität unseres Bewusstseins als Ausdruck unserer diachronen personalen Identität zu werten. In diesem Fall wären mentale Zustände letztlich nicht vollständig beschreibbar, ohne sie zumindest stillschweigend einem bestimmten Erfahrungssubjekt und damit einer bestimmten Person zuzuordnen.

Parfit befasst sich mit diesem Einwand zunächst unter der Voraussetzung, dass das Erfahrungssubjekt im Sinne einer immateriellen Seelensubstanz oder einer *res cogitans* zu verstehen ist, d.h. als ‚separat existierende Entität‘. Gäbe es eine solche Entität, müssten wir prinzipiell in der Lage sein, Kenntnis von ihr zu erlangen. Da dies laut Parfit jedoch weder unmittelbar noch mittelbar möglich ist, folgert er, dass es keine solchen ‚separat existierenden Entitäten‘ gibt, die als Subjekte fungieren könnten.²³ Dies ist aber nicht die einzige Möglichkeit, Erfahrungssubjekte zu verstehen. Sie können etwa auch im Sinne Kants als transzendente Subjekte gedeutet werden, die zwar nicht empirisch gegeben sind, als notwendige Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis aber doch postuliert werden müssen. Obgleich Parfit eine explizite Auseinandersetzung mit dieser Konzeption des Erfahrungssubjekts schuldig bleibt, kann sein ‚Physikexamen‘ als eine Kritik an ihr verstanden werden.²⁴

Dabei handelt es sich um ein Gedankenexperiment, das seinen Ausgang von medizinischen Überlegungen zu sogenannten Split-Brain-Patienten nimmt, bei denen das *Corpus callosum*, welches die beiden Großhirnhälften miteinander verbindet, operativ durchtrennt wurde. Eine mögliche Komplikation dieses Verfahrens besteht in einer Störung der kognitiven und behavioralen Koordination zwischen den Hirnhälften. In Fällen des

²³ Vgl. PARFIT: *Reasons and Persons*, 223-228.

²⁴ Vgl. Ebd., 225.

sogenannten Alien-Hand-Syndroms etwa erleben Patienten dies als Kontrollverlust über die eine Hand, die nun als fremd empfunden wird und scheinbar einen eigenen Willen entwickelt, insofern sie ein nicht steuerbares Verhalten an der Tag legt, das im Widerstreit zum Verhalten der anderen Hand stehen kann. Derartige Fälle veranlassen Parfit zu der Annahme, dass bei diesen Patienten eine Spaltung des Bewusstseins in zwei separate Bewusstseinsströme vorliegt, die unabhängig voneinander in demselben Körper kohabitieren. Vor diesem Hintergrund soll es nun während eines ‚Physikexamens‘ möglich sein, derartige Bewusstseinsspaltungen mittels eines Geräts, das auf Heben und Senken der Augenbrauen reagiert, absichtlich herbeizuführen und wieder zu beenden. Mittels dieses Geräts könnte ein Prüfling, der unter Zeitdruck gerät, mehrere Lösungswege gleichzeitig durchspielen, nämlich einen in jedem seiner beiden Bewusstseinsströme, die während ihrer kurzzeitigen Trennung nichts voneinander wissen und nicht introspektiv aufeinander zugreifen können. Nach der anschließenden Wiedervereinigung beider Ströme wäre der Prüfling dann in der Lage, die beste Lösung auszuwählen.²⁵

Hieraus ergeben sich nun Probleme für die Gleichsetzung von Erfahrungssubjekt und Person. Gehen wir von der Annahme aus, dass wir es auch den kurzen Zeitraum der Spaltung über mit nur einer Person und folglich auch nur einem Erfahrungssubjekt zu tun haben, das Inhaber beider Bewusstseinsströme zugleich ist, so bleibt unverständlich, wie diese Ströme unabhängig voneinander sein, d.h. eine je eigene Bewusstseinsseinheit aufweisen können. Postulieren wir hingegen je ein Erfahrungssubjekt für jeden der beiden Ströme, geraten wir entweder in die Schwierigkeit, dass wir zwei Subjekte, aber nur eine Person haben, und folglich die Gleichsetzung von Subjekt und Person aufgeben müssen, oder alternativ zu der ebenso unattraktiven Auffassung, dass hier kurzzeitig zwei verschiedene Personen in einem Körper kohabitieren, deren Beziehung zu diesem Körper und zu der einen Person vor und nach der Spaltungsphase unklar bleibt. Auch die Lösung, nur einem der beiden Subjekte Personalität zuzuschreiben, ist unbefriedigend, da sie unbeantwortet lässt, worin sich das non-personale Erfahrungssubjekt eigentlich von seinem personal verfassten Gegenstück unterscheidet.²⁶

Angesichts dieser Schwierigkeiten vertritt Parfit die Auffassung, dass wir den Versuch aufgeben sollten, die Einheit des Bewusstseins mittels personal verfasster Erfahrungssubjekte zu erklären. Die Annahme, dass mentale Zustände einen personal verfassten Inhaber benötigen und daher nicht auf unpersönliche Weise beschrieben werden können, ist seiner Ansicht nach allein unserem konventionellen Sprachgebrauch geschuldet. Bereits der Umstand, dass wir die betreffenden Phänomene als ‚Zustände‘ bezeichnen, suggeriert demnach die Notwendigkeit

²⁵ Vgl. Ebd., 245-247.

²⁶ Vgl. Ebd., 248-250.

eines Subjekts, da Zustände rein semantisch betrachtet immer Zustände von etwas oder jemandem sind, etwa einer Substanz oder eines nicht-substantiellen, transzendentalen Subjekts. Es ist Parfit zufolge jedoch möglich, die betreffenden Phänomene auch ganz unpersönlich als *mentale Ereignisse* zu fassen. Wir können Zustandsbeschreibungen wie ‚Ich erinnere mich an A‘, ‚Ich denke, dass B‘ oder ‚Ich empfinde Schmerz‘ demnach in Ereignisbeschreibungen übersetzen wie ‚Es ereignet sich ein Erinnern an A‘, ‚Denken findet statt, dass B‘ oder ‚Ein Schmerzempfinden geht vor sich‘, die kein zugrundeliegendes Subjekt suggerieren.²⁷

Parfit hält eine solche ereignisontologische Konzeption des Bewusstseins für überlegen, da sie seiner Ansicht nach unsere ‚Subjektivität‘ auch ohne die problematische Annahme eines Subjekts verständlich machen kann. So lässt sich etwa die Möglichkeit unseres erstpersionalen Selbstbezugs dadurch erklären, dass sich ereignende Gedanken ‚token-reflexiv‘ sein können. Den Gehalt eines derartig selbstbezüglichen Gedankens bildet demnach nicht etwa ein Subjekt, das ihn hat, sondern der Zusammenhang unpersönlich beschreibbarer mentaler Ereignisse, in den auch der jeweilige Gedanke gehört. Es ist folglich nicht notwendig, diesen Gehalt personal zu fassen, etwa als ‚Ich bin Derek Parfit.‘ Er kann ebenso auch unpersönlich gefasst werden als ‚In dem bestimmten Leben, das das Denken desjenigen Gedankens enthält, der Ausdruck findet in der Äußerung dieses Satzes, wird gedacht: *Dieser* bestimmte Gedanke ist Teil *dieses* bestimmten Lebens.‘ Parfit erklärt die Einheit eines solchen Lebens, und des Bewusstseins generell, nun damit, dass die mentalen Ereignisse, die in einem solchen Leben stattfinden, in bestimmten Beziehungen zueinander stehen. So erklärt sich seiner Ansicht nach die diachrone Einheit des Bewusstseins durch das Vorliegen psychischer Kontinuität, in Gestalt von Relation R. Die synchrone Einheit des Bewusstseins hingegen ist Parfit zufolge dadurch gewährleistet, dass mehrere mentale Ereignisse *ko-bewusst*, d.h. gemeinschaftlich und zugleich ‚objects of a single state of awareness‘ sein können.²⁸

Nennen wir diesen Gewährseinszustand, in dem mehrere mentale Ereignisse zu einem Bewusstseinsstrom vereinigt sind, der Einfachheit halber X. Um richtig zu verstehen, wie Parfit sich die synchrone Einheit des Bewusstseins unter ereignisontologischen Vorzeichen vorstellt, sollte man sich zunächst klar machen, dass auch X nicht als Zustand eines Subjekts, sondern ebenso als ein subjektloses mentales Ereignis gefasst werden muss. Vor diesem Hintergrund stellt sich dann aber die Frage, in welchem Verhältnis das Ereignis X zu den anderen mentalen Ereignissen steht, die in ihm vereinigt bzw. ko-bewusst sind. Offenbar denkt Parfit nicht, dass es sich bei einem mentalen Leben um ein einzelnes, ‚großes‘ Ereignis handelt. Denn eine solche

²⁷ Vgl. Ebd., 211, 224f.

²⁸ Vgl. Ebd., 226, 250-252. Zitat auf S. 250.

Position erfordert es, entweder zu verneinen, dass ein mentales Leben eine Pluralität distinkter Ereignisse umfasst, oder aber die Einheit dieser Pluralität plausibel zu machen, indem man die ereignisontologische Eigenständigkeit der betreffenden Ereignisse aufgibt, um sie als mögliche Zustände von X aufzufassen. In letzterem Fall wäre es jedoch schwierig, X noch sinnvoll von einem transzendentalen Subjekt zu unterscheiden. Es scheint daher, dass Parfit X lediglich als ein ‚kleines‘ mentales Ereignis unter anderen auffassen muss, das sich diesen gegenüber nur dadurch auszeichnet, dass es nicht eine bestimmte Erinnerung oder einen bestimmten Schmerz zum Gehalt hat, sondern vielmehr das Stattfinden anderer mentaler Ereignisse. Insofern diese Ereignisse gemeinsam den Gehalt eines bestimmten X bilden, sind sie in ihm ko-bewusst. Bei einem mentalen Leben handelt es sich also um eine bloße Aggregation ‚kleiner‘, ontologisch eigenständiger Ereignisse, die aufgrund einer derartigen Beziehung zu dem jeweils gleichen X zu einem Bewusstsein zusammengebunden sind. Das Stattfinden von Ko-Bewusstheit, d.h. von Ereignissen der Art X , ist Parfit zufolge einfach eine empirische Tatsache, die keiner tieferen Erklärung bedarf. Folglich kann die Spaltung des Bewusstseins im ‚Physikexamen‘ so gedeutet werden, dass die dort vorliegenden mentalen Ereignisse aufgrund ihrer unterschiedlichen Ko-Bewusstheit je einen Bewusstseinsstrom bilden. Die Situation des Gedankenexperiments und der in ihm stattfindenden mentalen Ereignisse kann demnach völlig akkurat auf unpersönliche Weise beschrieben werden, ohne problematischen Rückgriff auf ein Erfahrungssubjekt.

Diese Deutung der Einheit des Bewusstseins wirft jedoch ihrerseits Schwierigkeiten auf. Nehmen wir an zu einem bestimmten Zeitpunkt t finden folgende mentale Ereignisse statt: X_1 , X_2 , a und b . Hierbei handelt es sich bei X_1 und X_2 jeweils um einen Gewährseinszustand von der Art, mittels der Parfit die synchrone Einheit des Bewusstseins erklären möchte, während es sich bei a und b um mentale Ereignisse anderer Art handelt, etwa um ein Empfinden, Erinnern, Wahrnehmen oder dergleichen. Wir können diese Ereignisse nun in einer Beschreibung der sich uns darbietenden Situation unter anderem wie folgt miteinander kombinieren, wobei die jeweils zwischen zwei Klammern gefassten mentalen Ereignisse zusammen ein mentales Leben bzw. einen Bewusstseinsstrom bilden sollen: $\{X_1, a\}\{X_2, b\}$ oder $\{X_1, b\}\{X_2, a\}$ oder $\{X_1, a, b\}\{X_2\}$ oder $\{X_1\}\{X_2, a, b\}$. Nehmen wir weiterhin an, dass einzig und allein die erste dieser Beschreibungen der Situation zum Zeitpunkt t wahr ist, die anderen aber falsch sind. Die Frage nach der synchronen Einheit des Bewusstseins kann dann gefasst werden als die Frage danach, was genau die beiden Ereignispaare der ersten Beschreibung von den Ereigniskombinationen der anderen drei Beschreibungen unterscheidet. Weshalb bilden sie zusammen ein einheitliches mentales Leben, die anderen möglichen Kombinationen hingegen nicht?

Parfits Auffassung zufolge muss die Antwort lauten, dass die erste Beschreibung wahr ist, weil a den Gehalt von X_1 bildet und b den Gehalt von X_2 . Es erscheint jedoch fragwürdig, ob diese Antwort ausreichend ist. Denn insofern, wie wir vorausgesetzt hatten, Ereignisse der Art X nur ‚kleine‘ Ereignisse unter anderen ‚kleinen‘ Ereignissen sind, unterscheiden sie sich rein formal nicht von diesen, sondern nur ihrem Gehalt nach. Parfit behauptet nun aber, dass aufgrund des Gehalts von X_1 auch eine besondere formale Beziehung zwischen X_1 und a besteht, die zwischen X_1 und b nicht besteht, nämlich die der Zusammengehörigkeit in einem separaten mentalen Leben. Es bleibt dabei jedoch gänzlich offen, wie ein bloßer Unterschied dem Gehalt nach diese besondere formale Beziehung begründen können soll. Selbst wenn das Stattfinden von a den Gehalt von X_1 bildet und das Stattfinden von b den Gehalt von X_2 , so spricht unter den genannten Voraussetzungen nichts dagegen, dass auch $\{X_1, X_2\}\{a, b\}$ oder $\{X_1, X_2, a, b\}$ oder $\{X_1\}\{X_2\}\{a\}\{b\}$ völlig angemessene Beschreibungen der Situation sein könnten. In der Tat bleibt unklar, weshalb nicht letztere die eigentlich korrekte Beschreibung sein sollte.²⁹

Das Problem besteht darin, dass ‚kleine‘ mentale Ereignisse, so wie wir sie konzipiert haben, ontologisch in einer rein *externen* Beziehung zueinander stehen, unabhängig davon, worin ihr jeweiliger Gehalt besteht. Aus diesem Grund können sie sich grundsätzlich nicht zu einer echten Einheit zusammenfügen. Vielmehr müsste jedes dieser Ereignisse für sich schon als ein eigenes mentales Leben betrachtet werden, was absurde Konsequenzen hätte. Zum einen würde es die Zahl mentaler Leben ganz unplausibel vermehren, wobei sich die überwiegende Mehrheit dieser Leben als ausgesprochen arm erwiese, insofern sie nämlich jeweils nur im Stattfinden einer einzigen Erinnerung, einer einzigen Wahrnehmung, eines einzigen Gedankens und dergleichen mehr bestünden. Zum anderen gäbe es zwar auch eine beschränkte Anzahl an reichhaltigeren mentalen Leben, nämlich solchen der Art X , deren Gehalt jedoch wesentlich in dem Bewusstsein bestünde, dass andere, *separate* mentale Leben stattfinden. Da derartige Ko-Bewusstheit nicht garantiert, dass die ko-bewussten Ereignisse Bestandteile desselben mentalen Lebens sind, kann sie letztlich die synchrone Einheit des Bewusstseins nicht erklären.

Eine echte Einheit distinkter mentaler Ereignisse wäre demnach allenfalls dann gegeben, wenn diese ontologisch in einer *internen* Beziehung zueinander stünden. Wie in Abschnitt 1.1. gezeigt wurde, ist ein solches Verhältnis mentaler Ereignisse auch deshalb notwendig, weil ihre Gehalte jeweils wesentlich durch den Kontext konstituiert sind, in dem sie stehen, weshalb sich einzelne mentale Ereignisse ihrem Gehalt nach gar nicht unabhängig von anderen solchen Ereignissen und deren Gehalten spezifizieren lassen. In diesem Sinne ließe sich argumentieren,

²⁹ Vgl. Nathan OAKLANDER: Parfit, Circularity, and the Unity of Consciousness, in: *Mind* 96 (1987), 525-529.

dass X_1 und a in einer internen Beziehung zueinander stehen, weil das Stattfinden von a den Gehalt von X_1 darstellt, während X_1 und b bloß in einer externen Beziehung zueinander stehen, und dass hierin der formale Unterschied liegt, der die Zusammengehörigkeit von X_1 und a in einem mentalen Leben begründet. In diesem Fall beinhaltet X_1 a aber auf eine Weise, die den Status von a als distinktes, ontologisch gegenüber X_1 eigenständiges Ereignis infrage stellt.³⁰ Da a das mentale Leben X_1 seinem Gehalt nach qualifiziert, liegt es nahe, ‚kleine‘ Ereignisse wie a und b bloß als mögliche Zustände ‚großer‘ Ereignisse der Art X aufzufassen, die letztlich als Träger oder Inhaber der von ihnen beinhalteten mentalen Ereignisse fungieren. Als solche sind sie nicht mehr sinnvoll von transzendentalen Erfahrungssubjekten zu unterscheiden.

Parfit müsste folglich, um sie synchrone Einheit des Bewusstseins erklären zu können, stillschweigend genau die Art personal verfasster Subjektivität voraussetzen, die er explizit zu negieren sucht. Auf Grundlage der atomistischen Ereignisontologie, die Parfit heranzog, um die Möglichkeit einer unpersönlichen vollständigen Beschreibung mentaler Gehalte zu verteidigen, lässt sich diese Einheit nicht erklären. Folglich kommen wir auch in dieser Hinsicht kognitiv nicht ohne den Personenbegriff aus. Wie aber ist dann das ‚Physikexamen‘ zu deuten?

Für Parfits Deutung dieses Gedankenexperiment ist die Annahme entscheidend, dass bei Split-Brain-Patienten eine Spaltung des Bewusstseins in zwei separate Ströme vorliegt, die in demselben Körper kohabitieren. Da jedem dieser Ströme ein Erfahrungssubjekt entsprechen müsste, das ihre jeweilige Bewusstseinsseinheit erklärt, ergaben sich für Parfit unauflösliche Probleme mit dem Zusammenhang von Körper, Subjekt, und Person. Es ist jedoch fraglich, ob die Annahme separater Bewusstseinsströme gerechtfertigt ist. Parfit stützt diese Annahme auf den Umstand, dass die Einheit des Bewusstseins ihren sichtbaren Ausdruck in der gelungenen Koordination unserer kognitiven und behavioralen Vollzüge findet. Nun weisen Split-Brain-Patienten in bestimmten Fällen jedoch einen Mangel an entsprechender Koordinationsfähigkeit auf. Angesichts dieser Tatsache begnügt sich Parfit nicht mit der Schlussfolgerung, dass es dem Bewusstsein dieser Patienten in solchen Fällen einfach an Einheitlichkeit fehlt. Vielmehr sieht er sich zu der viel stärkeren These berechtigt, dass ihr Koordinationsmangel auf die Existenz von zwei Bewusstseinsseinheiten zurückzuführen ist, die in demselben Körper kohabitieren und in ihren Koordinationsbemühungen mitunter in Konkurrenz zueinander treten können. Unklar bleibt, weshalb wir diese stärkere statt der schwächeren These akzeptieren sollten.

Gegen die stärkere These spricht, dass Split-Brain-Patienten im Alltag häufig durchaus fähig sind, ihre kognitiven und behavioralen Vollzüge angemessen zu koordinieren. Setzt man

³⁰ Ein vergleichbares Argument in Bezug auf die diachrone Einheit des Bewusstseins findet sich bei Carol ROVANE: Branching Self-Consciousness, in: Philosophical Review 99 (1990), 355-395, hier: 388-393.

auch in diesen Fällen eine Spaltung ihres Bewusstseins in zwei Ströme voraus, müsste man sie so deuten, dass beide Ströme im Regelfall reibungslos miteinander kooperieren und es nur in Ausnahmefällen zu Konflikten zwischen ihnen kommt. Dies erscheint aber allein schon deshalb wenig überzeugend, da *ex hypothesi* keiner der beiden Ströme ein Bewusstsein von der Existenz des jeweils anderen haben soll. Unter dieser Voraussetzung müsste es sich bei einem derartigen Einvernehmen daher um außerordentlichen Zufall handeln.³¹ Wie Christine Korsgaard betont, lässt sich die Tatsache, dass wir unsere Vollzüge erfolgreich koordinieren können, generell nur unter der Voraussetzung überzeugend erklären, dass wir auch tatsächlich einheitliche Akteure sind. Diese Einheit als Akteur, die Korsgaard gleichsetzt mit unserer Einheit als Person, stellt ihrer Ansicht nach eine notwendige Möglichkeitsbedingung unseres Handelns dar, die sich aus unserer leiblichen Verfasstheit ergibt: „You are a unified person at any time because you must act, and you have only one body with which to act.“³² Da wir nur einen Leib haben, erfordert die angemessene Koordination unserer behavioralen Vollzüge, dass wir erstens dazu in der Lage sind, motivationale Konflikte auszuräumen und Entscheidungen zu treffen, und zweitens, unser Handeln auch an einer langfristigen Konzeption unseres Lebens und der Projekte, die es umfasst, zu orientieren. Beides setzt Korsgaard zufolge voraus, dass wir uns auch als synchron einheitlich und diachron identisch begreifen können. Dies lässt sich ihrer Auffassung nach auf die Einheit des Bewusstseins übertragen, die laut Korsgaard „in one’s ability to coordinate and integrate conscious activities“³³ im Allgemeinen besteht, wobei sie unter bewussten Vollzügen sowohl solche behavioraler als auch kognitiver (oder wie sie sagt: psychischer) Art versteht. Demnach impliziert die Tatsache, dass wir zur Koordination dieser Vollzüge wirklich imstande sind, auch die Einheit unseres Bewusstseins, die sich Korsgaard zufolge wiederum nur unter der Voraussetzung erklären lässt, dass wir in der Tat über synchrone wie diachrone Einheit als Akteur verfügen, wie sie uns unsere leibliche Verfasstheit aufnötigt. Korsgaard bindet auf diese Weise die Einheit unseres Bewusstseins, vermittelt durch unser Dasein als Akteur, eng an die Einheit des Leibes, durch den wir handeln müssen: „[T]he unity of consciousness is simply another instance of the unity of agency, which is forced upon us by our embodied nature.“³⁴

Der enge explanative Zusammenhang, der laut Korsgaard zwischen der erfolgreichen Koordination unserer Vollzüge und unserer Einheit als Akteur besteht, impliziert, dass es wenig

³¹ In diesem Sinne scheint auch Parfits Darstellung des ‚Physikexamens‘, das ja einen Fall derartiger Kooperation beinhaltet, äußerst fragwürdig. Vgl. Eli HIRSCH: Divided Minds, in: *Philosophical Review* 50 (1991), 3-30.

³² Christine KORSGAARD: Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit, in: *Philosophy & Public Affairs* 18 (1989), 101-132, hier: 111.

³³ Ebd., 118.

³⁴ Ebd., 119.

überzeugend ist, einen Koordinations*mangel* durch eine Aufspaltung und Verdoppelung dieser Einheit zu erklären. Ihre Ausführungen stützen eher die schwächere These, der zufolge es Split-Brain-Patienten in den Situationen, in denen sie Schwierigkeiten mit der Koordination haben, einfach auch an der notwendigen Einheitlichkeit mangelt. Dieser Mangel bleibt dabei auf diese besonderen Situationen begrenzt. Insofern Split-Brain-Patienten im Regelfall zu erfolgreicher Koordination imstande sind, müssen wir Korsgaards Ausführungen zufolge annehmen, dass ihr Bewusstsein im Regelfall auch die hierfür notwendige Einheit aufweist: „The ‘phenomenon’ of the unity of consciousness is nothing more than the *lack* of any perceived difficulty in the coordination of psychic functions.“³⁵ Folglich ist davon auszugehen, dass Split-Brain-Patienten, soweit sie einheitliche Akteure sind, auch über nur einen Bewusstseinsstrom verfügen.

Worum aber handelt es sich bei diesem Akteur? Korsgaard bringt ihn ins Spiel gegen Parfits Ontologie des Ereignisses, die unsere Subjektivität zu einem rein passiven Geschehen zu reduzieren droht, um letztlich im Sinne Kants die Spontaneität des transzendentalen Subjekts zu akzentuieren. Es handelt sich ihrer Auffassung nach bei diesem Akteur folglich um eine transzendente Möglichkeitsbedingung sämtlicher unserer Vollzüge, die sich zwar empirisch nicht nachweisen lässt, aber doch postuliert werden muss, wenn wir deren Wohlkoordiniertheit erklären wollen. Korsgaards besondere Betonung unserer Leiblichkeit als Ermöglichungsgrund für die Einheit des Akteurs legt jedoch nahe, dass wir diesen nicht als transzendentalen Akteur auffassen müssen, sondern mit dem Leib selbst identifizieren können.

In der Tat spielt der Leib eine ganz wesentliche Rolle in unserem Dasein als Akteur und Erfahrungssubjekt, insofern seine spezifische Verfasstheit bestimmt und begrenzt, zu welchen kognitiven und behavioralen Vollzügen wir überhaupt fähig sind.³⁶ Die Anordnung unserer Glieder und Gelenke, die Kraft unserer Muskeln, der Umstand, dass wir über Hände verfügen und bestimmte Teile unseres Körpers besonders verletzlich sind – diese Dinge sind konstitutiv für die spezifischen Möglichkeiten, die wir haben, uns in der Welt zu verhalten, aber auch für die Hindernisse, die sie gerade uns entgegensetzt und die für Lebewesen von anderer leiblicher Verfasstheit so nicht gegeben sind, etwa weil diese im Unterschied zu uns unter Wasser atmen können oder über größere Körperkraft verfügen. Auch die Gestalt unseres Wahrnehmungsfelds ist wesentlich durch die spezifische Beschaffenheit unserer Sinnesorgane bedingt, insofern ihre Leistungsfähigkeit bestimmt, welche Frequenzen wir hören und welche Farbschattierungen wir

³⁵ Ebd., 119.

³⁶ Vgl. Kim ATKINS: Personal Identity and the Importance of One’s Own Body: A Response to Derek Parfit, in: International Journal of Philosophical Studies 8 (2000), 329-349. Die besondere Rolle unserer Leiblichkeit sollte allerdings nicht im Sinne eines rein physischen Identitätskriteriums missverstanden werden. Die Frage nach einem Kriterium personaler Identität wird Gegenstand insbesondere der Abschnitte 2 und 5 dieser Arbeit sein.

unterscheiden können, und ihre Platzierung und Ausrichtung an unserem Leib der Grund dafür ist, dass wir etwa keine Sicht dessen haben, was hinter uns liegt. Folglich erschließt sich uns die Welt primär als unsere Lebenswelt, d.h. wesentlich von dem Standpunkt her, den unser Leib mit seinen Vermögen, Limitationen und Bedürfnissen in ihr einnimmt. Unsere Leiblichkeit ist allerdings nicht bloß der Grund dafür, dass wir jeweils eine ganz bestimmte Perspektive auf die Welt einnehmen, sondern auch konstitutiv für die *Form unserer Subjektivität selbst*, da uns die Welt als solche nur in Bezug auf die Beschaffenheit unseres Leibes präsent wird. Dies ist, wie etwa Kim Atkins herausgestellt hat, besonders deutlich am Beispiel des Tastsinns:

When I hold something in my hand I not only feel the texture and temperature of the object, but I gauge those qualities *against* my own skin; I feel the frailty of an eggshell against the musculature of my hand, the coolness of ice against the warmth of my blood, the sharpness of glass against the fleshiness of my palm. [I]t is through one's *own* body [...] that the world takes on its particular features.³⁷

Vor diesem Hintergrund ist es naheliegend, uns nicht nur als leibhaftige Akteure, sondern auch als *leibhaftige Subjekte* zu verstehen, die der Welt selbst immanent sind. Als solche erschließen wir uns diese Welt mittels der kognitiven und behavioralen Vollzüge, die uns unsere spezifische Leiblichkeit ermöglicht, und *machen* auf diese Weise Erfahrungen mit ihr.

Diese Erfahrungen gehen nicht spurlos an uns vorüber. Die Welt, mit der wir leiblich interagieren, wirkt auf unsere Leiblichkeit zurück und kann sie modifizieren, was wiederum Veränderungen in unserer Weltauffassung nach sich zieht. Besonders offensichtlich ist dies im Fall unserer behavioralen Vermögen. So ist der Vollzug des Klavierspiels auf eine gewisse Fingerfertigkeit angewiesen, die zu unserer leiblichen Verfassung gehört und durch Übung erworben werden kann, was uns nicht nur neue Möglichkeiten im Umgang mit dem Instrument eröffnet, sondern auch auf zuvor nicht dagewesene Weise gewahr macht, worauf es beim Spiel ankommt. Ähnliches gilt für die Steigerung unserer Muskelkraft im Sport und grundsätzlich für jede Art des Lernens, die immer auch Kultivierung unserer Leiblichkeit ist. Dies trifft selbst auf Lernerfahrungen zu, die aus kognitiven Vollzügen resultieren, insofern sie die Ausbildung von neuronalen Verknüpfungen bewirken, die uns neue Möglichkeiten der kognitiven Erschließung der Welt eröffnen. Nicht jede Modifikation unserer Leiblichkeit und der mit ihr korrelierenden lebensweltlichen Perspektive ist aber auf diese Weise freiwillig oder positiv. Die grundsätzliche Verletzbarkeit unseres Leibes impliziert, dass uns Dinge zustoßen können, die unser Vermögen zur kognitiven und behavioralen Erschließung der Welt auch vorübergehend oder dauerhaft verändern und einschränken können. Traumatische Erfahrungen, der Verlust von Gliedmaßen,

³⁷ Ebd., 336.

aber auch einfache Erkältungen modifizieren unsere Leiblichkeit und haben einen merklichen Einfluss darauf, wie sich die Welt vor dem Horizont unserer Möglichkeiten darbietet.

Diese Überlegungen zur leiblichen Konstitution unserer Subjektivität erlauben nun eine Deutung der Split-Brain-Fälle, die Parfitts Gedankenexperiment den Boden entzieht. Parfitt hatte ein Auseinanderfallen von Leib und Erfahrungssubjekt behauptet, insofern er annahm, dass wir es in diesen Fällen mit einem Leib, aber zwei Bewusstseinsströmen zu tun haben, denen er je ein Subjekt zuordnete. Diese Annahme hatten wir zurückgewiesen. Da Split-Brain-Patienten im Regelfall zur reibungslosen Koordination ihrer Vollzüge fähig sind und sich diese nur unter der Voraussetzung eines einheitlichen Bewusstseins erklären lässt, scheint es weitaus plausibler, ihnen auch nur einen Bewusstseinsstrom zu unterstellen, dem auch nur ein einziges Subjekt entspricht. Die Identifikation dieses Erfahrungssubjekts mit dem Leib gestattet es uns nun, eine Erklärung dafür zu geben, weshalb es dem Bewusstsein von Split-Brain-Patienten zuweilen an der für die Koordination ihrer Vollzüge notwendigen Einheitlichkeit mangelt: Es handelt sich um Leibsubjekte, die infolge der Operation an einer anatomischen Beschädigung ihres Gehirns und aus diesem Grund an einer *defizienten Subjektivität* leiden. Sie sind in bestimmten Fällen nicht mehr in der Lage, das zu tun, was gesunde Subjekte normalerweise zu tun imstande sind, weil der Austausch von Informationen zwischen ihren Hirnhälften aufgrund der Durchtrennung des *Corpus callosum* nur noch eingeschränkt funktioniert, etwa über das Stammhirn, das beide Hälften weiterhin verbindet, oder mittels bestimmter Kompensationsstrategien, die Split-Brain-Patienten entwickeln können, um ihre Defizite auszugleichen.³⁸

Diese Deutung der Split-Brain-Fälle hat gegenüber derjenigen Parfitts den Vorteil, dass sie ohne spekulative Annahmen über multiple Bewusstseinsströme auskommt und uns so nicht in Aporien führt, die eine signifikante Revision unserer Alltagsüberzeugungen nahelegen. Sie belässt den begrifflichen Zusammenhang von Leib und personal verfasstem Erfahrungssubjekt intakt. Dass wir im Zuge der Wahrung dieses Zusammenhangs auf einen letztlich normativen Subjektbegriff rekurriert sind, stellt dabei kein Problem dar, sondern unterstreicht vielmehr die Plausibilität unserer Deutung. Denn dieser Begriff korrespondiert einem ebenso normativen Personenbegriff, den wir ganz selbstverständlich verwenden. Wir gehen ganz alltäglich davon aus, dass sich Personen durch bestimmte Vermögen auszeichnen, aufgrund der sie über Dinge wie ethische Zurechenbarkeit und Rechtssubjektivität verfügen. Diese Vermögen können eine Einschränkung erfahren, etwa im Rahmen einer geistigen Behinderung. Wir sprechen Personen in Fällen wie diesen nicht ihre Personalität ab, zögern aber auch nicht, ihnen eingeschränkte

³⁸ Vgl. auch Charles E. MARKS: *Commissurotomy, Consciousness, and Unity of Mind*. Cambridge (Mass.) 1980; Grant GILLET: *Brain Bisection and Personal Identity*, in: *Mind* 95 (1986), 224-229.

Geschäftsfähigkeit oder mangelnde Zurechenbarkeit zuzusprechen, d.h. letztlich eine defiziente Personalität. Aus diesem Grund sollten wir nicht zögern, im analogen Fall einer Einschränkung unserer Erfahrungsvermögen auch von einer defizienten Subjektivität zu sprechen.

Dieser Rekurs auf normative Subjekt- und Personenbegriffe ist geeignet, uns auf einige Schwierigkeiten mit Parfits Methodologie des Gedankenexperiments hinzuweisen. Im Fall des ‚Physikexamens‘ besteht sein Vorgehen darin, mittels einer Stilisierung von Split-Brain-Fällen auf defiziente Instanzierungen des Subjekt- und Personenbegriffs zurückzugreifen, um eben diese, auf Grundlage normaler bzw. gesunder Instanzen gebildeten Begriffe zu kritisieren. Parfit versucht folglich, die Inkohärenz insbesondere des Personenbegriffs dadurch aufzuzeigen, dass er auf Fälle verweist, in denen dieser Begriff der Natur der Sache nach lediglich eingeschränkt anwendbar ist. Dies ist etwa dem Versuch vergleichbar, fahruntüchtige Automobile als Beweis dafür heranzuziehen, dass mit unserem Begriff des Automobils als Fahrzeug etwas nicht stimmt. Letztlich enthalten viele unserer Begriffe eine vergleichbare normative Komponente, die ihren Anwendungsbereich bestimmt und die Validität solcher Gegenbeispiele exkludiert.³⁹

Diese Problematik illustriert jedoch nur die allgemeine Strategie, die Parfit mit seinen Gedankenexperimenten verfolgt. Sie besteht grob darin, der Reihe an Instanzen, auf die unsere alltäglichen Begriffe verweisen, weitere imaginäre Instanzen hinzuzufügen, die absichtlich so konzipiert sind, dass sie durch diese Begriffe nicht wirklich erfasst werden können. Für Parfit ergibt sich hieraus die Notwendigkeit einer Revision unserer Begriffe, so dass diese zukünftig aktuale wie imaginäre Instanzen gleichermaßen erfassen können. Da eine solche Revision aber die „constraints of actuality“⁴⁰ aufgibt und unsere Begriffe an bloßen Denkmöglichkeiten neu orientiert, wirft sie die Frage auf, welche Relevanz derart revidierte Begriffe eigentlich noch für die aktuelle Welt haben. Es scheint, dass Parfits ontologischer Revisionismus Gefahr läuft, sich als Spielart einer zurecht kritisierten spekulativen Metaphysik zu entpuppen.⁴¹

§1.3. *Venus und Abendstern.* Mit den beiden vorstehend diskutierten Gedankenexperimenten will Parfit die These untermauern, dass Personen – und damit auch die Welt insgesamt – auf unpersönliche Weise vollständig und akkurat beschreibbar sind. Die besondere Problematik dieses Anliegens lässt sich durch einige Überlegungen zum Begriff der Beschreibung noch einmal zuspitzen. Wir sprechen häufig von Beschreibungen im Plural und sind dabei zuweilen

³⁹ Vgl. etwa Anselm W. MÜLLER: Was taugt die Tugend? Elemente einer Ethik des guten Lebens. Stuttgart 1998, 74-77 zur Existenz von Gütestandards und Normen, die bereits mit dem Begriff einer Sache gegeben sind.

⁴⁰ GILLET: Brain Bisection and Personal Identity, 229.

⁴¹ Vgl. auch Paul BLOOMFIELD: Let’s Be Realistic About Serious Metaphysics, in: Synthese 144 (2005), 69-90.

geneigt, einer gewissen Verdinglichung zu unterliegen, die Beschreibungen ihrem Wesen nach zu idealen Gegenständen macht. Dabei verwechseln wir Beschreibungen jedoch mit ihrem jeweiligen Gehalt und übersehen leicht, dass es sich bei Beschreibung um den Vollzug einer bestimmten Tätigkeit handelt. In diesem Sinne stellen Beschreibungen im Plural auch keine abtrennbaren Resultate oder Produkte dieser Tätigkeit dar, sondern individuelle Instanzen ihres Vollzugs, auf die wir uns sprachlich zurückbeziehen können als wären sie ein Ding.

Jede Tätigkeit zeichnet sich strukturell durch drei Momente aus, die man als Objekt, Subjekt und Zweck dieser Tätigkeit bezeichnen könnte. Dies trifft auch auf die Beschreibung zu. Jede Beschreibung ist immer Beschreibung (1) von etwas, (2) durch und für jemanden und (3) zu einem bestimmten Zweck bzw. in einer bestimmten Hinsicht. Diese drei Momente sind gemeinschaftlich konstitutiv für den perspektivischen Charakter von Beschreibungen. Parfits Anliegen erweist sich vor diesem Hintergrund als ausgesprochen ambitioniert, insofern der die Möglichkeit eines Beschreibens aufzeigen will, das nicht personal verfasst ist. In diesem Sinne sollen seine ‚Venezianischen Erinnerungen‘ zeigen, dass das Objekt-Moment derartiger Perspektivität ausnahmslos unpersönlich fassbar ist, während das ‚Physikexamen‘ mit seiner Konzeption einer ‚Subjektivität‘ ohne Subjekt darauf abzielt, auch den unpersönlichen Charakter des Subjekt-Moments plausibel zu machen. Wie die vorstehende Diskussion gezeigt hat, sind Parfits diesbezügliche Argumente nicht erfolgreich.

Hiervon abgesehen ergibt sich ein weiteres Problem für sein Anliegen aus dem Umstand, dass er das dritte Moment an der Struktur der Beschreibung weitgehend vernachlässigt.⁴² Wenn Subjekte Beschreibungen vollziehen, tun sie dies nicht um der Tätigkeit selber willen, sondern weil das Beschreiben für sie einen Zweck erfüllt und mitunter eine Funktion in ihrem Leben hat. Derartige Zwecke können etwa kognitiver oder kommunikativer Art sein und sind in der Regel direkt oder indirekt an lebenspraktische Bedürfnisse rückgebunden. Es ist vor allem diese Zweckgebundenheit der Beschreibung, die ihre Perspektivität konstituiert, insofern sie für ihren selektiven Charakter verantwortlich zeichnet. Je nachdem, welcher Zweck verfolgt wird, heben Beschreibungen andere Aspekte an ihren Objekten hervor und machen sie explizit, während sie die Aspekte, die für den jeweiligen Beschreibungszweck irrelevant sind, implizit belassen und ignorieren. Diese Selektivität unserer Perspektive auf die Welt bedeutet demnach, dass die Welt als Objekt möglicher Beschreibung notwendig immer ontisch dichter ist als jede tatsächliche Beschreibung, die wir von ihr geben können. Gerade weil es keine Beschreibung geben kann,

⁴² Parfit hat dies inzwischen selbst zugestanden. Vgl. PARFIT: Experiences, Subjects, and Conceptual Schemes, 222.

die nicht perspektivisch und damit selektiv verfasst ist, kann es auch keine Beschreibung geben, die alle potentiell erfassbaren Aspekte und Merkmale der Welt *zugleich* erfasst.

Dies wirft die Frage auf, was Parfit eigentlich meint, wenn er von der Möglichkeit einer unpersönlichen *vollständigen* Beschreibung spricht. Es gibt zwei Möglichkeiten. Zum einen könnte man die Auffassung vertreten, dass eine Beschreibung dann vollständig ist, wenn sie ausnahmslos alle artikulierbaren Aspekte an einem Objekt auch artikuliert, in diesem Fall also alles über Personen und die Welt aussagt, was überhaupt über sie aussagbar ist. Eine derartige Auffassung erscheint jedoch naiv, da sie das Zweck-Moment an der Struktur der Beschreibung ignoriert und deshalb auf die Fiktion einer ‚Gottesperspektive‘ hinausläuft, die nicht selektiv ist, sondern alles Erfassbare unvermittelt und instantan erfasst. Akzeptiert man hingegen die Zweckgebundenheit jedweder Beschreibung, bestünde die Vollständigkeit einer Beschreibung zum anderen darin, dass sie alles an einem Objekt erfasst und artikuliert, was den betreffenden Zweck erfüllt und im Hinblick auf ihn relevant ist. Es ginge also um das, was man von einem Objekt sagen muss, um etwa eine Frage hinreichend zu beantworten oder einem anderen etwas Bestimmtes zu verstehen zu geben. In diesem Sinne kann es dann von ein und demselben Objekt mehrere Beschreibungen geben, die zwar unterschiedlich, aber doch jede für sich vollständig sind, eben insofern sie auf verschiedene Zwecke hin vollzogen werden. Sollte dies die Position Parfits sein, so müsste man ihm recht geben, dass es trivialerweise *in irgendeiner Hinsicht* eine unpersönliche vollständige Beschreibung von Personen geben kann. Man braucht lediglich ein Anatomielehrbuch aufzuschlagen, um eine solche zu finden. Damit wäre für Parfits Anliegen allerdings nicht viel gewonnen, da es andererseits sicherlich auch Beschreibungszwecke gibt, im Hinblick auf die eine unpersönliche Beschreibung unterbestimmt und unvollständig bliebe, wir also personal beschreiben müssten, um adäquat zu beschreiben.

Will Parfit seine These von der kognitiven Überflüssigkeit des Personenbegriffs auf eine Weise vortragen, die weder naiv noch trivial ist, müsste er folglich entweder zeigen, dass alle überhaupt möglichen Beschreibungszwecke tatsächlich durch eine unpersönliche Beschreibung erfüllt werden können, wobei bereits ein einziges Gegenbeispiel zur Entkräftung seiner These ausreichen würde, oder aber plausibel machen, dass Zwecke, die eine personale Beschreibung zu ihrer Erfüllung erfordern, *per se* als Zwecke ungültig sind, dass also etwas Unmögliches oder Irrationales in ihrer Verfolgung liegt. Parfit erfüllt letztlich keine dieser Anforderungen, wendet jedoch eine Strategie an, die der zweiten Option sehr nahe kommt. Er behauptet, dass zumindest im Fall der Frage nach unserer personalen Identität ein ungültiger Zweck vorliegt, insofern die Frage nämlich sinnlos oder ‚leer‘ ist. Wenden wir uns vor diesem Hintergrund also nun Parfits Diskussion der hiermit verbundenen Unbestimmtheitstheze zu.

II. DIE UNBESTIMMTHEIT UNSERER IDENTITÄT

Parfit ist der Auffassung, dass die Frage nach unserer diachronen personalen Identität eine leere Frage ist. Eine leere Frage zeichnet sich dadurch aus, dass es im Hinblick auf sie nicht eine definitiv richtige Antwort gibt, sondern unbestimmt bleibt, welche von mehreren möglichen Antworten die richtige ist: Alle Kandidaten erweisen sich sozusagen als gleichermaßen (un)plausibel. Dies liegt Parfit zufolge daran, dass diese Antwortmöglichkeiten lediglich Scheinoptionen sind. Sie beziehen sich alle auf denselben Sachverhalt, beschreiben diesen aber jeweils nur verschieden, ohne dass dadurch etwas Neues über ihn gesagt würde. Wir können letztlich alles über diesen Sachverhalt wissen, ohne die Frage zu beantworten oder überhaupt in Betracht zu ziehen. Folglich erweisen sich diese Frage und ihre möglichen Antworten als kognitiv irrelevant, weshalb es Parfit zufolge irreführend wäre, von diesen Möglichkeiten als wahr oder falsch zu sprechen. Seiner Auffassung nach können wir uns, wenn wir wollen, willkürlich zwischen diesen Möglichkeiten entscheiden und so der Frage eine Antwort *geben*. Jedoch dürfen wir in diesem Fall nicht in den Irrtum verfallen zu glauben, diese Antwort würde tatsächlich etwas zu unserem Wissen über den Sachverhalt beitragen. Wir dürfen aus ihr für unsere weiteren Überlegungen über ihn keine Schlüsse ziehen.⁴³

Mit der Behauptung, bei der Frage nach unserer personalen Identität handle es sich um eine leere Frage, zielt Parfit demnach darauf ab, seine Auffassung vom Personenbegriff als bloßer sprachlicher Konvention zu untermauern und so letztlich auch die These abzustützen, dass eine unpersönliche vollständige Beschreibung von Personen möglich ist. Damit bereitet er auch seine Schlussfolgerung hinsichtlich dessen vor, worauf es letztlich ankommt. Denn wenn die Frage nach der personalen Identität eine leere ist und etwaige Antworten darauf für alles Weitere irrelevant sind, dann kann es zumindest auf personale Identität schon einmal nicht ankommen. Parfits Strategie, die Leerheit der Frage nachzuweisen, besteht nun darin, imaginäre Fälle zu konstruieren, in denen es nicht eindeutig ist, wie die Frage beantwortet werden sollte, in denen unsere Identität folglich scheinbar unbestimmt bleibt.

§2.1. Das Kombinierte Spektrum. Seine These, unsere diachrone Identität sei in gewissen Fällen unbestimmt, stützt Parfit in erster Linie auf das auch als ‚Haufenargument‘ bekannte Sorites-Paradox. Stellen wir uns ein Spektrum vor, dessen unterschiedliche Abschnitte verschiedene Kontinuitätsgrade unserer psychischen und physischen Merkmale darstellen, so dass an einem

⁴³ Vgl. PARFIT: *Reasons and Persons*, 213f. Leere Fragen sind Parfit zufolge demnach ‘merely verbal’, d.h. sie betreffen keine Tatsachen in der Welt, sondern lediglich die Gebrauchsweise unserer Sprache. Vgl. DEREK PARFIT: *The Unimportance of Identity*, in: Henry HARRIS (HRSG.): *Identity*. Oxford 1995, 13-46, insbesondere 28-33.

Ende eine vollständige Kontinuität aller Merkmale vorliegt, während am anderen keinerlei Kontinuität mehr vorliegt. An ersterem Ende halten sich unser Körper und unsere Psyche also vollständig durch, während sie an letzterem beide zerstört und durch den Körper und die Psyche einer fremden Person, etwa Greta Garbos, ersetzt werden. Zwischen diesen Extremen besteht eine partielle Kontinuität: Einige unserer Merkmale halten sich durch, andere aber werden durch die Greta Garbos ersetzt, und zwar umso mehr, je näher wir dem zweiten Extrem kommen. Parfit bezeichnet dieses Gedankenexperiment als das ‚Kombinierte Spektrum‘.⁴⁴

Sehen wir uns dieses Spektrum an, scheint die Frage nach unserer diachronen Identität zumindest an den Extremen des Spektrums eine sinnvolle Antwort zu haben. Wo alle unsere Merkmale vollständig kontinuierlich sind, halten wir uns auch als dieselben durch; wo keines unserer Merkmale fortbesteht, hingegen nicht. Für die Fälle in der Mitte des Spektrums ist die richtige Antwort jedoch weniger klar. Welcher Prozentsatz meiner Merkmale muss sich hier durchhalten, damit ich noch derselbe bin? Weshalb nicht ein Prozent mehr oder weniger? Wie bei einem Haufen Reiskörner, von dem man nach und nach einzelne Körner wegnimmt, ohne aufgrund einer einzelnen Wegnahme sinnvoll entscheiden zu können, ob es sich noch um einen Haufen handelt oder nicht, scheint es auch im Fall der personalen Identität keine definitive Grenze zu geben, an der sich festmachen ließe, ob eine Person noch dieselbe ist oder nicht. Eine solche Grenze, die eine signifikante Differenz zwischen zwei Abschnitten auf dem Spektrum markieren müsste, ist jedoch notwendig, wenn wir sinnvoll über personale Identität sprechen wollen. Denn diese besteht in numerischer Identität, welche eine Frage des Alles oder Nichts ist, nicht bloß eine des Mehr oder Weniger. Wie Parfit deutlich macht, scheint der Unterschied zwischen den Kontinuitätsgraden auf dem Spektrum jedoch jeweils nur ein trivialer zu sein, weshalb er eine solche Alles-oder-Nichts-Entscheidung nicht rechtfertigen kann. Folglich kann in der Mitte des Spektrums die Frage, ob wir noch dieselben sind, nicht sinnvoll beantwortet werden. Unsere personale Identität bleibt in diesen Fällen demnach unbestimmt.⁴⁵

Die damit behauptete Leerheit der Identitätsfrage lässt sich jedoch nicht auf die mittleren Fälle des Spektrums begrenzen. Denn wo sollten wir die Linie ziehen zwischen ihnen und den scheinbar bestimmten Fällen an den Extremen des Spektrums? Wenn sich die Frage bei 55% Kontinuität nicht sinnvoll beantworten lässt, dann auch bei 56% nicht, und so fort bis wir zu

⁴⁴ Vgl. PARFIT: *Reasons and Persons*, 236f. Parfit führt noch zwei andere Spektren an, das physische und das psychische Spektrum, mittels derer er unsere physischen und psychischen Merkmale je für sich mit dem Sorites-Paradox konfrontiert, um in Vorbereitung auf das ‚Kombinierte Spektrum‘ die entsprechenden physischen und psychischen Identitätskriterien als inkohärent aufzuweisen. Da hier nicht das Ziel verfolgt wird diese Kriterien zu rehabilitieren, lasse ich diese Spektren zugunsten des weitreichendsten Arguments aus. Vgl. Ebd., 231-236.

⁴⁵ Vgl. Ebd., 237-243.

dem Ergebnis kommen müssen, dass sie auch bei 95, 96, 97, 98, 99 und 100% Kontinuität nicht sinnvoll beantwortet werden kann. Der Unterschied zwischen den Kontinuitätsgraden ist in all diesen Fällen jeweils nur ein trivialer, d.h. es gibt keine definitive Grenze, ab der die Frage eine bestimmte Antwort hat. Gleiches gilt für das andere Extrem des Spektrums. Die Leerheit der Identitätsfrage greift demnach von der Mitte her auch auf die Enden des Spektrums über.⁴⁶ Dies mag zunächst absurd erscheinen, da es doch zumindest im Fall von 100% und 0% Kontinuität eine definitiv richtige Antwort zu geben scheint, ob wir uns als dieselben durchhalten oder nicht. Dass die Identitätsfrage dennoch auch in diesen Fällen eine leere, überflüssige Frage sein soll, unterstreicht letztlich Parfits Auffassung, dass eine Antwort auf sie unserem Wissen über den jeweiligen Fall nichts Neues mehr hinzufügt. Wir wissen bereits alles über die Beschaffenheit der resultierenden Person und den Kontinuitätsgrad ihrer Merkmale zu Greta Garbo und uns, auch ohne entscheiden zu müssen, ob es sich noch um dieselbe Person handelt oder nicht. Dies gilt auch für die Fälle an den Extremen des Spektrums, weshalb auch für sie die Identitätsfrage nicht weiter von Belang ist. Parfit scheint demnach gute Gründe zu haben, diese Frage als eine in allen Fällen leere Frage zu betrachten und folglich als kognitiv irrelevant zu verwerfen.

Dieses Gedankenexperiment ist jedoch hochgradig voraussetzungsbelastet. So fällt auf, dass Parfit die Merkmale, die jeweils eine Person kennzeichnen sollen, rein quantitativ auffasst, als eine Pluralität von Teilen, aus denen die Person zusammengesetzt ist. Diese Teile behandelt er als formal völlig gleichwertig, d.h. unter Absehung aller qualitativen Unterschiede zwischen ihnen. Dieser ‚ontologische Egalitarismus‘ ist letztlich die Voraussetzung dafür, dass Parfit im Rahmen seines Spektrums eine beliebige Anzahl an Merkmalen durch andere austauschen kann, ohne dass ihm dabei die angenommene Person an irgendeiner Stelle deutlich sichtbar zu Bruch gehen könnte. Sie erweist sich als bloßes Aggregat formal gleicher Teile, die beliebig durch andere formal gleiche Teile ersetzt werden können, eben weil es auf qualitative Differenzen zwischen ihnen nicht ankommt. Als ein solches Aggregat repräsentiert die Person natürlich kein unteilbares Ganzes, sondern erschöpft sich in einer Juxtaposition unverbundener, ontologisch an sich selbständiger Merkmale: Sie wird von vornherein als ein Haufen konzipiert. Damit setzt Parfits Gedankenexperiment letztlich bereits voraus, was es eigentlich erst zeigen sollte. Wie schon im Fall seiner Deutung der Bewusstseinsseinheit liegt auch im Fall des ‚Kombinierten Spektrums‘ ein Atomismus der psychischen und physischen Merkmale vor, der sich auf die für Parfits Reduktionismus charakteristische Ontologie des Ereignisses stützt.

⁴⁶ Vgl. Howard CURZER: An Ambiguity in Parfit's Theory of Personal Identity, in: Ratio 4 (1991), 16-24.

Jenseits der Schwierigkeiten, die sich für Parfits Ereignisontologie bereits in Abschnitt 1.2. ergeben hatten, kann uns eine Hinterfragung seines ‚ontologischen Egalitarismus‘ jedoch den Weg zu einem alternativen Identitätskriterium eröffnen. Denn die qualitativen Unterschiede, die zwischen den verschiedenen psychischen und physischen Merkmalen einer Person bestehen, sind für ihre diachrone Identität durchweg bedeutsam. Wir betrachten verschiedene Merkmale üblicherweise als unterschiedlich essentiell für die Frage, ob wir noch dieselben sind, weshalb Parfits ontologischer Egalitarismus, wie Howard Curzer anmerkt, absurde Implikationen hat: „If I forget the color of my toothbrush, it is meaningless to say that I am the same person I was before.“⁴⁷ Zwar ist es richtig, dass sich eines meiner psychischen Merkmale wandelt, wenn ich die Erinnerung an die Farbe meiner Zahnbürste verliere. Niemand würde jedoch ernstlich behaupten wollen, es sei nach einer derart trivialen Veränderung nicht mehr mit Bestimmtheit festzustellen, ob ich noch derselbe bin oder einen Bruch in meiner Identität erlitten habe. Es ist vielmehr völlig gewiss, dass ich noch derselbe bin, weil diese spezielle Erinnerung für meine Identität vollkommen unwesentlich ist. Verändern sich hingegen aufgrund eines traumatischen Erlebnisses grundlegende, eine Person in ihrer Eigentümlichkeit bestimmende Charakterzüge, Überzeugungen oder Präferenzen, so sind wir eher geneigt zu sagen, diese Person sei in einem gewissen Sinne nicht mehr dieselbe. Ein ähnlicher Unterschied in der Wesentlichkeit trifft auch auf die physischen Merkmale einer Person zu. Der Verlust einer Fingerspitze, etwa durch einen Kochunfall, mag zwar schmerzhaft sein, stellt jedoch die Fortdauer der Person als dieselbe nicht infrage. Das Versagen lebenswichtiger Organe wie Herz, Hirn oder Lunge hingegen macht ihr Fortleben gänzlich unmöglich, und damit auch ihre Fortdauer als dieselbe.

Derartigen Unterschieden in der Wesentlichkeit von Merkmalen entspricht in der Regel auch ein asymmetrisches kausales Abhängigkeitsverhältnis eben dieser Merkmale. Versagen Herz, Hirn oder Lunge, so resultiert dies gemeinhin in der Desintegration des gesamten Körpers und aller seiner Merkmale, der Fingerspitze eingeschlossen. Der Verlust der Fingerspitze zeitigt hingegen unter normalen Umständen keinen derart dramatischen Effekt. Die genannten Organe setzen das Funktionieren der Fingerspitze folglich nicht voraus; die Fingerspitze jedoch das dieser Organe. Ähnliche Asymmetrien finden sich auch bei unseren psychischen Merkmalen. So lassen sich etwa Gefühle und Absichten durch die Charaktermerkmale und Überzeugungen erklären, denen sie Ausdruck verleihen, was umgekehrt nicht zwingend der Fall ist. Und wie bereits in Abschnitt 1.1. dargelegt wurde weisen sowohl unser Wissen im Besonderen wie auch

⁴⁷ Ebd., 19.

mentale Gehalte im Allgemeinen eine hierarchische Struktur auf, insofern sie immer auf einen vorgängigen Kontext angewiesen sind, der für ihre Verstehbarkeit konstitutiv ist.

Diese asymmetrischen Abhängigkeitsverhältnisse erklären nicht nur die Unterschiede zwischen unseren Merkmalen hinsichtlich ihrer Fundamentalität und Wesentlichkeit, sondern zeigen auch, dass sich die Merkmale einer Person nicht in bloßer Juxtaposition gegenüberstehen. Vielmehr sind sie in einer bestimmten strukturellen Organisation miteinander verbunden, in der jedes dieser Merkmale einen bestimmten Platz einnimmt und durch die sich die Person als ein einheitliches Ganzes konstituiert. Insofern wir Personen in diesem Sinne nicht als Aggregate, d.h. zusammenhanglose Merkmalshaufen betrachten, sondern als *Integrate*, deren jeweilige Einheit strukturell bedingt ist, können wir auch ein Identitätskriterium formulieren, das dem Sorites-Paradox widerstehen kann. Sind konkrete Personen nämlich durch die ihnen jeweils eigene strukturelle Konfiguration ihrer Merkmale als das konstituiert, was sie sind, lässt sich auch ihre diachrone Identität an der Kontinuität eben dieser Struktur festmachen. Denn diese Struktur bleibt auch im Fall eines graduellen Austausches aller Merkmale intakt, vorausgesetzt die neu eingesetzten Merkmale sind im Hinblick auf das Gesamt der Struktur funktional äquivalent. Sie müssen nur die für den strukturellen Zusammenhang relevante Qualität ihrer Vorgängermerkmale haben, können aber in anderer, irrelevanter Hinsicht differieren. Ob ein Merkmal für die Identität einer Person oder einer anderen Entität essentiell oder akzidentell ist, hängt demnach davon ab, ob es im Rahmen der Gesamtstruktur eine Funktion hat.⁴⁸

So spielt es etwa für das berühmte Schiff des Theseus keine Rolle, ob eine neue Planke in derselben Farbe gestrichen oder aus derselben Art von Baum geschlagen ist, wie die alte, solange sie über diejenigen Qualitäten verfügt, die sie innerhalb der Schiffsstruktur als Planke funktional machen. Lässt also das Strukturkriterium, wie ich es nennen möchte, auf der einen Seite eine gewisse Flexibilität zu, was Veränderungsprozesse angeht, ohne dass die diachrone Identität einer Sache dabei schaden nähme, schließt es auf der anderen Seite einen beliebigen Austausch von Merkmalen jedoch aus. So sind etwa neue Merkmale ausgeschlossen, die sich funktional nicht integrieren lassen oder deren Einbau eine wesensverändernde Restrukturierung des übrigen Materials zur Folge hätte. Baut man Theseus' Schiff etwa von einem Zweimaster zu einem Raddampfer um, so mag zwar eine gewisse Materialkontinuität vorliegen. Man hätte jedoch gleichzeitig die partikuläre leibhaftige Struktur zerstört, die dieses konkrete Schiff als

⁴⁸ In diesem Sinne unterscheidet etwa Philippa Foot bei Lebewesen essentielle und akzidentelle Merkmale einer Spezies im Rückgriff darauf, was im Leben dieser Spezies ‚eine Rolle spielt‘, d.h. für Lebewesen dieser Art den Status einer ‚Aristotelischen Notwendigkeit‘ besitzt. Vgl. Philippa FOOT: *Natural Goodness*, Oxford 2001, 30-33.

solches konstituierte, und lediglich einige seiner Merkmale und Teile als Ausgangspunkt für den Bau eines neuen Schiffs mit ganz eigener funktionaler Struktur verwendet.

Ganz ähnlich sind die Fälle in der Mitte des ‚Kombinierten Spektrums‘ zu bewerten, in denen unsere Merkmale teilweise durch die Greta Garbos ersetzt wurden. Denn der partielle Austausch physischer und psychischer Merkmale beschränkt sich hier nicht auf funktional äquivalente, nur in akzidenteller Hinsicht differierende Eigenschaften. Vielmehr restrukturiert er das Gesamt des Materials auf derart wesentliche Weise, dass wir das Resultat als eine dritte, völlig neue Person betrachten müssen, die weder mit Greta Garbo noch mit uns identisch ist, auch wenn einige unserer jeweiligen Merkmale in diese Person eingegangen sind. Legt man das Strukturkriterium zugrunde, gibt es also auch für die mittleren Fälle des Spektrums eine definitive, von jeglicher Unbestimmtheit freie Antwort auf die Identitätsfrage: Die resultierende Person bin nicht ich, auch wenn sie mir in Manchem ähnlich sein mag. Gleichzeitig impliziert das Strukturkriterium innerhalb des Spektrums eine nicht-stipulative, definitive Grenze, ab der ich nicht mehr derselbe bin, insofern Kenntnis der für eine Person konstitutiven strukturellen Organisation ihrer Merkmale ein Wissen darum einschließt, was für ihre Identität wesentlich ist und sich nicht verändern darf, soll sie als dieselbe fortbestehen.

Parfit scheint eine derartige, qualitativ orientierte Kritik seines Gedankenexperiments antizipiert zu haben.⁴⁹ Im Fall des Strukturkriteriums ließe sich seine Antwort in etwa wie folgt formulieren: Da sich die leibhaftige funktionale Struktur, die für die Identität einer Person ja konstitutiv sein soll, selbst aus einer Pluralität essentieller Merkmale zusammensetzt, könnte man das Sorites-Paradox nicht auch hier zur Anwendung bringen? Angenommen, man würde diese Merkmale nach und nach entfernen, in welchem Ausmaß müsste sich die Struktur dann durchhalten, um noch personale Identität gewährleisten zu können? Gibt es hier einen kritischen Prozentsatz oder eine scharfe Trennlinie, und wenn ja, bräuchte man zu deren Feststellung nicht wiederum ein gesondertes Kriterium, und so *ad infinitum*?

Dieser Einwand übergeht jedoch ein bereits bei Aristoteles auffindbares mereologisches Prinzip, das auch auf die Einheit von Personen als Integrate anwendbar ist.⁵⁰ Integrate sind, weil sie Einheiten darstellen, unteilbar. Sie haben *als Einheiten* strenggenommen gar keine Teile, die man schrittweise entfernen könnte. Dass sie zugleich aus einer Pluralität an Teilen und Merkmalen zusammengesetzt sind, tut dem keinen Abbruch. Entscheidend ist, dass diese

⁴⁹ Vgl. PARFIT: *Reasons and Persons*, 235: „Perhaps there is some crucial part of my brain which is such that, if the surgeons do not replace this part the resulting person will be me, but if they do, it will be someone else. But this makes no difference. What if they replace crucial different percentages of this crucial part of my brain? We are again forced to the view that there must be some critical percentage.“

⁵⁰ Vgl. etwa Arist. *Metaphys. Z.13*, 1039a2-13.

nicht aktualiter als Teile existieren, denn dann hätten wir es erneut nur mit einem Aggregat von Merkmalen zu tun, die einander in bloßer Juxtaposition gegenüberstehen. Spricht man einem Ganzen hingegen tatsächliche Einheit zu, meint dies, dass seine Teile als Teile nur potentialiter existieren, d.h. auf Dauer der Existenz des Ganzen lediglich als abgetrennt vorstellbar sind. In diesem Sinne existiert das Ganze als Ganzes nur solange aktualiter, wie es seine Teile bloß potentialiter tun; kommen die Teile eines Ganzen hingegen zu aktuellem Sein, hört auch dieses Ganze auf aktualiter zu existieren. Vor diesem Hintergrund erscheint es zumindest fragwürdig, ob sich das Sorites-Paradox sinnvoll auf funktionale Strukturen anwenden lässt.

Erscheint es aber nicht etwas rigoristisch, die diachrone Identität einer Person von der Fortdauer aller ihrer essentiellen Merkmale abhängig zu machen, so dass sie nicht mehr dieselbe und darüber hinaus vielleicht auch gar keine Person mehr ist, wenn nur ein einziges verloren geht? Immerhin kommt es vor, dass Menschen einzelne Gliedmaßen verlieren und in diesem Sinne dann in ihrer jeweiligen leibhaftigen Struktur beschädigt oder vermindert sind, ohne dass wir behaupten würde, sie seien nicht mehr dieselben wie zuvor. Und sprechen wir, wie bereits in Abschnitt 1.2 festgestellt, nicht manchmal auch von einer defizienten Personalität, wenn ein Mensch zwar zweifelsohne nach wie vor eine Person ist, aber nicht mehr alles kann, was eine Person normalerweise wesentlich auszeichnet, weshalb wir diesem Menschen dann etwa eine nur noch eingeschränkte Geschäftsfähigkeit zubilligen? Allein schon der Umstand, dass wir zwischen normalen und defizienten Exemplaren einer Art unterscheiden können, scheint doch nahezu legen, dass weder die Identität einer Sache als das, was sie ist, noch ihre Fortdauer in der Zeit immer eine vollständig ausgebildete funktionale Struktur voraussetzen. In diesem Fall lässt sich allerdings zurecht fragen, wie viel von einer leibhaftigen funktionalen Struktur für das Vorliegen personaler Identität eigentlich vorhanden sein muss.

Was also darf fehlen? Ich denke nicht, dass sich das pauschal beantworten lässt, etwa im Sinne eines bestimmten Prozentsatzes oder einer fixen Liste an Mindestmerkmalen, die ein jedes Exemplar unbedingt haben müsste. Näher kommen wir einer Antwort, wenn wir zunächst danach fragen, wie wir etwas nicht nur als Exemplar einer Art, sondern als *defizientes* Exemplar dieser Art erkennen können. Immerhin unterscheiden sich beide signifikant hinsichtlich ihrer essentiellen Merkmale: Defizienten Exemplaren *fehlen* Merkmale, die ein normales Exemplar hat. Dass beide dennoch derselben Art zugeordnet werden können, liegt letztlich daran, dass wir fähig sind, die Logik des Funktionszusammenhangs nachzuvollziehen, durch den sich ein defizientes Exemplar auszeichnet. Dies gestattet die Erkenntnis, dass in diesem Zusammenhang seiner inneren Logik nach etwas fehlt, das da sein sollte, obwohl es nicht da ist – und folglich

auch, dass dieses defiziente Exemplar die gleiche funktionale Struktur hätte wie ein normales Exemplar der relevanten Art, wenn es nur eben nicht defizient wäre.⁵¹

Ähnlich verhält es sich mit einem Exemplar, das wir zunächst als normal ausgebildet kennengelernt hatten, das anschließend jedoch einen Schaden erlitt. Seine diachrone Identität durch diese Veränderung hindurch findet Ausdruck in der Wiedererkennbarkeit seiner Struktur, deren Funktionslogik wir trotz Beschädigung weiterhin nachvollziehen können. Was genau darf nun also an einer leibhaftigen Struktur verlustig gehen, ohne dass auch ihre diachrone Identität zu Bruch geht? Es scheint, dass gewissermaßen jedes beliebige Merkmal fehlen darf, solange die Funktionslogik der so beschädigten Struktur dadurch nicht unkenntlich wird. Dies impliziert eine definitive, wenngleich nicht allgemein spezifizierbare Grenze, über die hinaus sich eine leibhaftige Struktur nicht weiter reduzieren lässt, ohne ihre jeweilige Identität zu verlieren. Für die Auffindung dieser Grenze im Einzelfall ist jenseits eines Verständnisses der jeweiligen Funktionslogik jedoch kein zusätzliches Kriterium nötig. Es ist demnach dieselbe funktionale Struktur, die in ihrer unteilbaren und unverminderten Gänze auch im Fall defizienter Exemplare als Identitätskriterium fungiert. Der Einwand scheint damit beantwortet.

Welche Gestalt dieses Identitätskriterium im Fall von Personen genau annimmt, d.h. wie deren funktionale Struktur im Allgemeinen beschaffen ist, kann jenseits einer vollentwickelten Theorie der Personalität nicht befriedigend geklärt werden. Da eine solche den Rahmen dieses Beitrags sprengen würde, möchte ich mich in Abschnitt 5 auf einen programmatischen Ausblick beschränken. An dieser Stelle soll das Strukturkriterium lediglich als ein Ansatz vorgeschlagen werden, der einige von Parfit aufgeworfene Probleme zu umgehen vermag. In diesem Sinne bin ich der Auffassung, dass sich die Identitätsfrage unter Anwendung dieses Kriteriums nicht als eine leere Frage erweist, sondern definitiv beantwortet werden kann, wie sie auch beantwortet werden muss, wenn wir wirklich alles über einen bestimmten Fall wissen wollen. Denn weder das Vorliegen bestimmter psychischer oder physischer Merkmale noch deren Kontinuität oder Diskontinuität geben uns Auskunft darüber, ob sich die jeweilige funktionale Struktur, in der diese Merkmale angeordnet sind, wesensverändernd gewandelt hat oder nicht. Genau hierauf aber, so möchte ich behaupten, zielt die Frage nach unserer Identität ab.

§2.2. *Meine Teilung.* Dass dies tatsächlich der Fall ist, lässt sich auch in Auseinandersetzung mit einigen weiteren Gedankenexperimenten aufzeigen, anhand derer Parfit die Leerheit der Identitätsfrage demonstrieren will. Es handelt sich dabei um Fälle, in denen sich eine Person

⁵¹ Im Hinblick auf Lebewesen findet sich dieser Punkt entwickelt bei Michael THOMPSON: *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought.* Cambridge (Mass.) 2008, Part I, insbesondere 49-82.

‚verzweigt‘ oder teilt, so dass sie nicht nur zu einer, sondern gleich zu zwei zukünftigen Personen in der laut Parfit für personale Identität relevanten psychischen Kontinuitätsbeziehung steht. Aus diesem Umstand ergeben sich dann Schwierigkeiten im Hinblick darauf, wer denn nun eigentlich mit wem identisch ist, so dass sich nach Parfits Auffassung die Frage erneut als keiner kohärenten Antwort fähig erweist, und damit als sinnlos und leer. An dieser Stelle soll nur das Signifikanteste dieser Gedankenexperimente kurz angesprochen werden.

Nehmen wir an, ich bin einer von identischen Drillingen. Bei einem schlimmen Unfall werden sowohl mein Körper als auch die beiden Hirne meiner Brüder irreparabel geschädigt. Die Ärzte teilen darauf mein Hirn und pflanzen je eine, für sich völlig funktionale Hirnhälfte in die ansonsten unbeschädigten Körper meiner Brüder. Die beiden resultierenden Personen haben nicht nur eine signifikante äußerliche Ähnlichkeit mit mir, sie stehen auch psychisch in einer Kontinuitätsbeziehung zu der Person, die ich vor meiner Teilung war. Man müsste folglich schließen, dass beide zu mir in einer diachronen Identitätsbeziehung stehen. Dies scheint sich jedoch zu verbitten, da es sich bei personaler Identität um numerische Identität handelt, d.h. um eine Beziehung, die nur zwischen einer einzigen gegenwärtigen und einer einzigen zukünftigen Person bestehen kann. Und doch liegt die relevante psychische Kontinuitätsbeziehung in diesem Fall auf exakt dieselbe Weise vor, wie in Fällen, in denen ich mich nicht verzweige und folglich als derselbe durchhalte: „It cannot be the *nature* of my relation to each of the resulting people that, in this case, causes it to fail to be survival. *Nothing* is missing.“⁵² Dass die exakt gleiche Kontinuitätsbeziehung Parfit zufolge einmal diachrone Identität begründet, einmal jedoch nicht, ist dem reinen Zufall der Verzweigung geschuldet. Dass etwas derart Gravierendes wie meine diachrone Fortexistenz an einem derart trivialen Zufall hängen könnte, und damit an etwas, das der eigentlichen Kontinuitätsbeziehung extrinsisch ist, ist jedoch absurd. Betrachten wir aber die Kontinuitätsbeziehung allein, bleibt es unbestimmt, ob ich eine der beiden resultierenden Personen bin und wenn ja, welche. Hieraus schlussfolgert Parfit einmal mehr auf die Leerheit der Identitätsfrage. Seiner Ansicht nach kennen wir auch in diesem Fall bereits alle Fakten, auf die es ankommt, ohne diese Frage zu beantworten, und insbesondere, ob Relation R zwischen den betreffenden Personen vorliegt oder nicht.⁵³

Sehen wir einmal von der faktischen Unmöglichkeit ab, das Hirn vollständig zu teilen und dabei jede Hälfte funktionsfähig zu erhalten, so kann dieses Gedankenexperiment seine paradoxe Wirkung letztlich nur dann entfalten, wenn man wie Parfit die Auffassung teilt, dass es für personale Identität letztlich auf psychische Kontinuität ankommt. Legt man hingegen das

⁵² PARFIT: *Reasons and Persons*, 261.

⁵³ Vgl. Ebd., 253-261.

hier vorgeschlagene Strukturkriterium zugrunde, löst sich der Fall anders auf. Kommt es auf die Kontinuität einer leibhaftigen funktionalen Struktur an, gibt es auch hier eine definitive und kohärente Antwort auf die Identitätsfrage: die beiden, aus der Teilung resultierenden Personen sind nicht mit der ursprünglichen Person identisch. Es handelt sich bei ihnen vielmehr um zwei neue Geschöpfe, die wie Frankensteins Monster aus den Überresten verschiedener Personen zusammengeflickt wurden. Dass sie anschließend vielleicht in psychischer Kontinuität zu einer der Personen stehen mögen, die Materiallieferant war, ändert hieran nichts, da es sich bei den betreffenden psychischen Merkmalen nur um einige Teile unter anderen handelt, die in diese neugeschaffenen leibhaftigen Strukturen eingehen. Entscheidend ist, dass zwischen den beiden neuen Personen und derjenigen Person, die als Spender der psychischen Merkmale fungiert, keine Kontinuität einer partikulären leibhaftigen Struktur besteht. Die betreffende Struktur der Spenderperson ist durch den Unfall irreparabel zerstört worden, woraufhin die der beiden neuen Personen anschließend aus Einzelteilen verschiedener Spender neu zusammengeflickt wurde. Dem Strukturkriterium zufolge ist eine partielle Materialkontinuität zwischen den Personen für das Vorliegen diachroner numerischer Identität jedoch nicht ausreichend.

III. PERSONALE IDENTITÄT VERSUS RELATION R

Die These, die Parfit im Rahmen seines Ansatzes letztlich zu verteidigen sucht, lautet, dass es nicht auf personale Identität ankommt, sondern nur auf das Vorliegen von Relation R, d.h. von psychischer Verbundenheit und/oder Kontinuität mit beliebiger Ursache. Während es sich bei ersterer um numerische Identität handelt, die eine Frage des Alles-oder-Nichts ist, handelt es sich bei letzterer um bloß qualitative Identität, die graduell vorliegen kann. Parfit knüpft hieran gewichtige ethische und rationalitätstheoretische Schlussfolgerungen.⁵⁴ Ich möchte auf diese hier nicht näher eingehen, wohl aber auf die These, dass es nicht auf personale Identität, sondern auf R ankommt. In der Hauptsache stützt er diese auf die bereits diskutierten Thesen (II) und (III). Insofern diese einer kritischen Betrachtung nicht standhalten konnten, haben wir guten Grund auch die Haltbarkeit dieser weiteren These zu bezweifeln. Parfit führt darüber hinaus aber noch weitere Argumente für den Vorrang von Relation R an, die vor dem Hintergrund der bisher erreichten Ergebnisse nun einer kurzen Prüfung unterzogen werden sollen.

§3.1. Das Fundamentalitätsargument. Das erste dieser Argumente zielt auf eine Bestimmung des Verhältnisses zwischen den Beziehungstypen ‚personale Identität‘ und ‚Relation R‘ ab. Da

⁵⁴ Vgl. Ebd., Kapitel 14 & 15.

Parfit das psychische Identitätskriterium für das bestmögliche hält, liegt seiner Auffassung nach personale Identität dann vor, wenn Relation R zwischen genau einer gegenwärtigen und genau einer zukünftigen Person vorliegt, psychische Verzweigung also ausgeschlossen ist. Personale Identität ist demnach wesentlich durch R konstituiert. Angesichts von Verzweigungsfällen wie ‚Meine Teilung‘ weist Parfit jedoch darauf an, dass das Vorliegen von R nicht immer auch deckungsgleich mit dem Vorliegen personaler Identität ist. In solchen Fällen sehen wir uns zu einer Entscheidung gezwungen, auf welchen der beiden Beziehungstypen es letztlich ankommt. Da R nun konstitutiv für personale Identität ist und diese folglich von R abhängt, schließt Parfit, dass R als der fundamentaleren Relation auch der Vorrang gebührt: „[T]he fact of personal identity just consists in the holding of R, when it takes a non-branching form. If personal identity just consists in this other relation, this other relation must be what matters.“⁵⁵

Dieses Argument funktioniert jedoch offensichtlich nur unter der Voraussetzung, dass man in der Tat das psychische Identitätskriterium als das bestmögliche akzeptiert und folglich auch Parfits Deutung von ‚Meine Teilung‘ für plausibel hält. Wie die vorstehende Diskussion gezeigt hat, gibt es in Form des Strukturkriteriums jedoch ein Identitätskriterium, das auch in den von Parfit konstruierten Fällen leistungsfähig bleibt, in denen das psychische Kriterium versagt. Gehen wir vor diesem Hintergrund nun davon aus, dass personale Identität nicht im Vorliegen von R besteht, sondern in der Kontinuität einer bestimmten leibhaftigen Struktur, so kann Parfit für R auch nicht länger den Status der fundamentaleren Beziehung beanspruchen, da unsere psychischen Merkmale lediglich einen Aspekt dieser Struktur ausmachen. Das bloße Vorliegen von R erweist sich demnach als nicht ausreichend für das Überleben der Person, wie auch die durch das Strukturkriterium nahegelegte Auflösung von ‚Meine Teilung‘ gezeigt hat. Folglich kommt Relation R nicht die Bedeutung zu, die Parfit ihr zuschreibt. Vielmehr kommt es letztlich doch auf (als Strukturkontinuität verstandene) personale Identität an.

§3.2. *Williams‘ Anforderungen.* Ein weiteres Argument greift auf zwei Anforderungen zurück, die Bernard Williams zufolge jedes haltbare Identitätskriterium grundsätzlich erfüllen muss, um das Überleben einer Person über die Zeit hinweg einsichtig zu machen:

- (1) Intransitivität: „Whether a future person will be me must depend only on the *intrinsic* features of the relation between us. It cannot depend on what happens to *other* people.“
- (2) Nontrivialität: „Since personal identity has great significance, whether identity holds cannot depend on a trivial fact.“⁵⁶

⁵⁵ Ebd., 262f.

⁵⁶ Ebd., 267.

Parfit ist der Auffassung, dass es kein Identitätskriterium gibt, das diese Anforderungen auch tatsächlich erfüllt. So verletzt das psychische Kriterium etwa die erste Anforderung, insofern es Verzweigungsszenarien als denkbar zulässt, in denen psychische Kontinuität zwischen einer gegenwärtigen und mehreren zukünftigen Personen vorliegt. Würde man etwa im Zuge eines Teletransports zunächst eine Kopie meiner Person auf dem Mars anfertigen und später noch eine weitere auf Io, so läge personale Identität mit meiner Kopie auf dem Mars nur solange vor, wie die Kopie auf Io nicht realisiert ist. Da dieser Umstand der Kontinuitätsbeziehung selbst extrinsisch ist, verletzt es auch die zweite Anforderung, denn in diesem Fall hinge das Vorliegen personaler Identität von dem trivialen Unterschied ab, ob R verzweigt oder nichtverzweigt vorliegt. Ähnliches gilt laut Parfit auch für das physische Kriterium. Da es diesem Kriterium zufolge nur auf die Kontinuität einer Menge an Gehirn ankommt, die ausreicht, um ein für eine lebende Person charakteristisches psychisches Leben zu gewährleisten, besteht auch hier die hypothetische Möglichkeit eines Verzweigungsfalls, wie etwa im Fall der Transplantation der Hirnhälften in ‚Meine Teilung‘. Ob nach der Transplantation der einen Hirnhälfte zwischen Spender und Empfänger personale Identität vorliegt, hängt dem physischen Kriterium zufolge offenbar davon ab, ob die andere Transplantation ebenfalls erfolgreich war oder die zweite Hirnhälfte in ihrem Verlauf versehentlich zerstört wurde. Dies ist jedoch ein der physischen Kontinuitätsbeziehung selbst extrinsischer Umstand, weshalb das physische Kriterium die erste Anforderung nicht erfüllt. Da das Vorliegen personaler Identität in diesem Fall zudem von dem trivialen Unterschied abhängt, ob physische Kontinuität verzweigt oder nichtverzweigt vorliegt, kann dieses Kriterium auch die zweite Anforderung nicht erfüllen.⁵⁷ Parfit ist der Überzeugung, dass allein eine non-reduktionistische Position, die Personen als separat existierende Entitäten fasst, beide Anforderungen erfüllen könnte, lehnt eine solche Position allerdings ab:

If we were separately existing entities, like Cartesian Egos, our criterion might meet these requirements; but we have sufficient reason to reject this view. [...] Since we should reject the Non-Reductionist View, our criterion should be either the Physical or the Psychological Criterion. And, as I have argued, there is no plausible version of either criterion that meets both of Williams's requirements.⁵⁸

Die Krieriensuche scheint damit gescheitert. Da sich personale Identität demnach laut Parfit keiner kohärenten Auslegung fähig erweist, kann es auch nicht auf sie ankommen. Nachdem dies gezeigt ist, adaptiert Parfit anschließend beide Anforderungen für die Frage, worauf es für das Überleben einer Person letztlich ankommt, um zu der Feststellung zu gelangen, dass R diese Anforderungen in ihrer adaptierten Form erfülle. So ist das Vorliegen von R seiner Auffassung

⁵⁷ Vgl. Ebd., 266-270.

⁵⁸ Ebd., 270, 272.

nach allein durch die intrinsischen Merkmale dieser Beziehung bedingt und wird weder durch Fälle in Frage gestellt, in denen R sich verzweigt, noch durch andere triviale Unterschiede in den Tatsachen. Hieraus folgert Parfit, dass es letztlich nur auf Relation R ankommt.⁵⁹

Es lässt sich jedoch bezweifeln, ob R wirklich die zweite Anforderung erfüllen kann. In dieser Hinsicht hat Scott Campbell auf ein Problem hingewiesen, das mit der Geschwindigkeit psychischer Veränderungen zu tun hat. Nehmen wir zwei Fälle an. Im ersten Fall wird im Zuge einer zweiminütigen Operation die Psyche von Person A vollständig gelöscht und anschließend im gleichen Körper eine Kopie der Psyche von Person B erstellt. Offenkundig besteht in diesem Fall keine psychische Kontinuität zwischen A und B, d.h. Relation R liegt nicht vor. Im zweiten Fall wird nun im Zuge einer ebenso zweiminütigen Operation in zahlreichen Einzelschritten die Psyche von A graduell durch die Psyche von B ersetzt bis ein vollständiger Austausch der psychischen Merkmale erfolgt ist. Erneut hat sich die Psyche der operierten Person vollständig gewandelt, doch in diesem Fall so, dass die psychische Kontinuität zwischen A und B gewahrt blieb, da zu jedem Zeitpunkt t der Operation eine enge psychische Verbundenheit der Person zu ihrem Vorgänger und Nachfolger an den Zeitpunkten $t-1$ und $t+1$ bestand. Folglich liegt R in diesem Fall vor. Gibt es aber angesichts des kurzen Zeitraums, in dem sich ein vollständiger Wandel vollzogen hat, wirklich einen signifikanten Unterschied zwischen den Fällen?⁶⁰

[I]t would be absurd to think that whether I go out of existence during a two-minute operation to completely change my psychology depends on whether the surgeon wipes my psychology out straight away, and then spends a couple of minutes wiring up a new psychology, or whether the surgeon replaces my psychology bit-by-bit in those two minutes. [...] It cannot be the case that I have what matters in survival in one case but not the other if there is little difference between them.⁶¹

Der Unterschied zwischen den Fällen ist trivial und doch scheint Parfits Auffassung zufolge unser Überleben von ihm abzuhängen. R verletzt demnach die zweite Anforderung.

Das Problem besteht offenbar darin, dass der psychische Wandel im zweiten Fall zu schnell vor sich geht. Wie Campbell vorschlägt, könnte Parfit daher versuchen, seine Relation R dahingehend zu modifizieren, dass sie nur dann vorliegt, wenn dieser Wandel eine gewisse Geschwindigkeit nicht überschreitet. Er müsste zu diesem Zweck das Element der psychischen Verbundenheit gegenüber dem der Kontinuität stärker betonen, etwa wie folgt: „[O]ver a day (or a week, or even a month), for B to be continuous with A, there must exist between A and B at least half of the direct connections that normally exist over a day in the life of a normal

⁵⁹ Vgl. Ebd., 271.

⁶⁰ Vgl. Scott CAMPBELL: Rapid Psychological Change, in: Analysis 64 (2004), 256-264.

⁶¹ Ebd., 257f.

person.“⁶² Dieser Einschränkung zufolge würde keine psychische Kontinuität zwischen A und B bestehen, d.h. Relation R nicht vorliegen, wenn B am Ende eines Tages (einer Woche, eines Monats) eine geringere unmittelbare psychische Verbundenheit zu A aufwiese. Es lässt sich jedoch fragen, wie viel Verbundenheit nötig und ausreichend ist, um das Überleben der Person sicherzustellen. Wie langsam muss der Wandel sein? Sind 51% an unmittelbarer Verbundenheit genug? Weshalb nicht auch 50% oder 49%, angesichts der Tatsache, dass es zwischen diesen Graden an Verbundenheit jeweils nur einen trivialen Unterschied gibt? Offenkundig ergibt sich an dieser Stelle ein Sorites-Problem, so dass sich auch mit der von Campbell vorgeschlagenen Modifizierung von R keine signifikante Grenze angeben lässt, an der R in Nicht-R umschlägt. Da unser Überleben als Person folglich auch in diesem Fall von einem trivialen Unterschied in den Tatsachen abhinge, scheitert R endgültig an der zweiten Anforderung.

Das hier vorgeschlagene Strukturkriterium der personalen Identität scheint hingegen beide Anforderungen erfüllen zu können. Denn zum einen kann sich die Kontinuitätslinie einer bestimmten leibhaftigen Struktur nicht verzweigen, da eine solche Verzweigung der Zerstörung der Substanz gleichkäme, deren Struktur sie ist, und damit der Struktur selbst. Nichts anderes heißt es für diese Struktur, leibhaftig zu sein. Folglich kommt es für das Strukturkriterium nur auf den intrinsischen Charakter der Kontinuitätsbeziehung an. Zum anderen zeichnet sich eine Substanz aufgrund ihrer funktionalen Struktur durch essentielle Merkmale aus, die sie in ihrer jeweiligen Identität konstituieren und deren Aufhebung folglich auch die Substanz als *diese* Substanz zerstören würde. Wo sich diese identitätskonstitutiven Merkmale wandeln, haben wir es demnach nicht mit einem trivialen, sondern mit einem signifikanten Unterschied in den Tatsachen zu tun. Insofern das Strukturkriterium also auch den von Williams‘ gestellten Anforderungen an Identitätskriterien zu genüg vermag, sind wir zu dem Schluss berechtigt, dass es letztlich doch auf (als Strukturkontinuität verstandene) personale Identität ankommt.

§3.3. *Künstliche Augen.* Zu Beginn des dritten Teils von *Reasons and Persons* führt Parfit die Problematik der personalen Identität anhand eines Teletransportszenarios ein: Nachdem unsere physischen und psychischen Merkmale gescannt und unser Leib zerstört wurde, wird auf einem entfernten Planeten eine exakte Kopie von uns angefertigt. Wir verwenden dieses Prozedere regelmäßig, um zwischen Planeten zu reisen, einmal jedoch werden wir trotz Anfertigung der Kopie nicht zerstört, sondern erleiden lediglich einen Herzschaden, der binnen weniger Tage

⁶² Ebd., 259.

zum Tod führen wird. Wir sprechen mit unserer Kopie über einen Bildschirm und erhalten die Versicherung, dass sie unser Leben dort weiterführen wird, wo es für uns nun endet.⁶³

Angesichts dieses Szenarios fragt Parfit, ob wir das uns bevorstehende Herzversagen tatsächlich als unseren Tod betrachten sollten. Er verneint dies und argumentiert, dass uns das Fortleben unserer Kopie etwas bietet, das ebenso gut ist wie gewöhnliches Überleben, weil es das weitere Vorliegen von R und damit unsere psychische Kontinuität gewährleistet, auch wenn unsere Kontinuität in diesem Fall eine eher ungewöhnliche Ursache haben mag. Parfit versucht diese Behauptung anhand einer Analogie zu plausibilisieren: Nehmen wir an, wir sind erblindet und die Ärzte setzen uns nun ein Paar künstliche Augen ein, welche uns nicht länger mögliche visuelle Erlebnisse simulieren können. Es mag sich dabei nicht um echte Sicht handeln, insofern wir echte Sicht begrifflich von normalen Augen, d.h. von ihrer gewöhnlichen Ursache abhängig machen. Dennoch bieten uns die künstlichen Augen etwas, das ebenso gut ist wie echte Sicht und nicht dadurch gemindert wird, dass es eine ungewöhnliche Ursache hat.⁶⁴

Was aber meint hier ‚ebenso gut‘? Für wen und zu welchem Zweck? Im Fall künstlicher Augen fällt die Antwort leicht: Sie sind ebenso gut für den jeweiligen Organismus zum Zweck der visuellen Orientierung als etwas, das in seinem Leben eine wichtige Funktion erfüllt. Die künstlichen Augen sind funktional äquivalent zu echten Augen und können daher nahtlos in die funktionale Struktur des erblindeten Organismus eingefügt werden. Dass seine wiedererlangte Sicht eine ungewöhnliche Ursache hat, ist hier unerheblich, weil es einzig auf die funktionale Äquivalenz der ausgetauschten Teile im Rahmen *derselben, numerisch identischen* leibhaftigen Struktur ankommt. Folglich bildet eine bestimmte, sich diachron durchhaltende Struktur den Bezugsrahmen für unser Urteil, dass künstliche Augen in diesem Fall ebenso gut sind wie echte. Aber lässt sich dies auch ohne weiteres auf Parfits Teletransportszenario übertragen?

Interpretiert man dieses Szenario anhand des Strukturkriteriums, muss man feststellen, dass in einem entscheidenden Punkt keine Analogie zum Fall der künstlichen Augen besteht. Denn im Zuge des Teletransports wird die ursprüngliche leibhaftige Struktur zunächst zerstört und anschließend auf Grundlage des Scans eine neue leibhaftige Struktur aufgebaut, die der ursprünglichen bloß exakt ähnlich ist. Dies reicht offenkundig nicht aus, um die tatsächliche Kontinuität einer bestimmten leibhaftigen Struktur zu gewährleisten, da sie als die strukturelle Organisation einer bestimmten Materie nicht einfach von dieser abstrahiert und in eine andere Materie übertragen werden kann. Da es sich bei Kopie und Original demnach um zwei distinkte leibhaftige Strukturen handelt, bedeutet der Teletransport für das Original tatsächlich den Tod.

⁶³ Vgl. PARFIT: *Reasons and Persons*, 199-201.

⁶⁴ Vgl. Ebd., 208f.

Kann vor diesem Hintergrund der Umstand, dass die Kopie psychische Merkmale aufweist, die im Rahmen ihrer Struktur die gleiche Funktion erfüllen wie die qualitativ identischen Merkmale im Rahmen der Originalstruktur, die düsteren Aussichten *für das Original* dennoch abmildern und ihm etwas bieten, das ebenso gut ist wie tatsächliches Überleben?

Die Antwort muss offenkundig negativ ausfallen, da anders als im Fall der künstlichen Augen kein gemeinsamer Bezugsrahmen vorliegt, der ein Urteil des ‚ebenso gut‘ rechtfertigen könnte. Denn die im Zuge des Teletransports künstlich erzeugten psychischen Merkmale sind nicht als funktional äquivalente Teile in die Struktur des Originals eingebettet worden, sondern liegen an einer numerisch distinkten, letztlich fremden Struktur vor. Es bliebe Parfit allenfalls noch die Möglichkeit, einen externen Bezugsrahmen heranzuziehen, den Kopie und Original gemeinsam haben, wie etwa die Beziehungen und Projekte, die im Leben beider aufgrund ihrer besonderen Lage nicht nur qualitativ, sondern numerisch identisch sind. In diesem Sinne könnte eine exakt ähnliche Kopie Derek Parfits etwa für seine Ehefrau ebenso gut sein wie das Original, da sie in deren Leben dieselbe Rolle spielen kann.⁶⁵ Unter dieser Voraussetzung täte es im Fall des Blinden unter bestimmten Umständen allerdings auch ein Glasauge, weil es letztlich nicht darauf ankommt, wie sich die Dinge für den Blinden selbst verhalten. Parfits erklärte Position, dass das Fortleben der Kopie nicht einfach in irgendeiner Hinsicht, sondern *für das Original* ebenso gut ist wie gewöhnliches Überleben, erfordert demnach Rekurs auf einen Bezugsrahmen, der dem Original intern ist, d.h. auf dessen funktionale Struktur. Dieser Bezugsrahmen steht im Fall des Teletransports jedoch nicht zur Verfügung. Jeder andere Bezugsrahmen aber ignoriert, wie es sich für das Original selbst mit seinen psychischen Merkmalen verhält, d.h. insbesondere deren ‚Jemeinigkeit‘. Folglich versagt Parfits Analogie dabei, seine Position zu plausibilisieren. Teletransport bedeutet demnach für uns immer den Tod, egal wie es um R steht.

IV. PERSONEN ALS NATÜRLICHE EINHEITEN

Ich möchte behaupten, dass damit die Thesen (II)-(IV) widerlegt sind. Was impliziert dies für Parfits erste These, der zufolge sich die Existenz einer Person auf das Vorliegen bestimmter physischer und psychischer Tatsachen reduziert? Parfit selbst hatte die begründete Auffassung vertreten, dass diese Reduktionismusthese zwingend auch die anderen drei Thesen nach sich zieht. Insofern sich diese nun als falsch erwiesen haben, scheint uns das guten Grund zu geben, auch die erste These zurückzuweisen. Zugleich sind wir jedoch nicht in die einzige Alternative verfallen, die Parfit zu seiner Position anerkennt. Das Strukturkriterium impliziert nicht, dass

⁶⁵ Vgl. auch ebd., 293-297.

es sich bei Personen um ‚separat existierende Entitäten‘ handelt, die den empirischen Tatsachen, die Parfit zufolge Personen ausmachen, auf metaphysisch fragwürdige Weise zugrunde liegen. Dies deutet darauf hin, dass Parfits Dichotomie zwischen Reduktionismus und ‚separat existierender Entität‘ von vornherein auf einer irrigen Prämisse beruhte.

Um diese zu identifizieren ist es notwendig, sich einige grobe Gedanken um den Begriff der Einheit und um das Verhältnis, in dem *Einheit und Mannigfaltigkeit* zueinander stehen, zu machen. Der Begriff der Einheit ist für unser Anliegen zentral, da die Einheit einer Sache der Bestimmtheit ihrer Identität zugrunde liegt. Nur wenn eine Sache als solche einheitlich ist, nur wenn sie *eine* Sache ist, ist sie auch eine bestimmte Sache. Und nur insofern sie in ihrer Identität bestimmt ist, kann sie sich auch als dieselbe in der Zeit durchhalten. Um aber eine Einheit darzustellen, muss eine Sache als solche unteilbar sein. Unteilbarkeit wiederum ist vor allem dann gegeben, wenn eine Sache einfach, d.h. *nicht zusammengesetzt* ist. Einheit und Einfachheit sind auf diese Weise begrifflich eng verbunden. Das Problem besteht nun in den Implikationen, die dies für das Mannigfaltige hat. Denn das Mannigfaltige ist als solches nicht einfach, sondern zusammengesetzt und komplex. Als Zusammengesetztes ist es nicht unteilbar. Daraus scheint zu folgen, dass das Mannigfaltige weder zu Einheit noch zu Bestimmtheit fähig ist. Es kann bloß Aggregate einfacher, letztlich atomistisch gedachter Merkmale bilden.

Vor diesem Hintergrund erklärt sich die Dichotomie, mit der Parfit uns konfrontiert: Entweder Personen sind einfache Substanzen, die dank ihrer strikten Unteilbarkeit einheitlich und in ihrer Identität bestimmt sind – oder aber Personen sind mannigfaltige Merkmalsbündel, denen aufgrund ihrer Komplexität keine Einheit und folglich auch keine Bestimmtheit in ihrer Identität zukommt. Rein empirisch betrachtet sind Personen nun aber nicht einfach, sondern weisen eine Pluralität an Merkmalen auf. Wollte man dennoch behaupten, dass Personen über eine bestimmte Identität verfügen, die sich in der Zeit durchhalten kann, müsste man folglich eine empirisch nicht fassbare, einfache, immaterielle Substanz postulieren, die dann als ‚separat existierende Entität‘ auf schwer zu fassende Weise der empirischen Mannigfaltigkeit unserer Merkmale zugrunde liegen würde. Dies ist eine wenig attraktive These, die Parfit völlig zurecht verwirft: „We have sufficient evidence to reject the Non-Reductionist View. The Reductionist View is, I claim, the only alternative.”⁶⁶ Wie die bisherige Diskussion aber gezeigt hat, handelt es sich bei Parfits Reduktionismus, nicht zuletzt aufgrund der atomistischen Ontologie, die für ihn charakteristisch ist, um eine ebenso unattraktive Position. Die Wahl, vor die Parfit uns stellt, erweist sich dabei letztlich als Spezialfall einer ganz allgemein fassbaren ontologischen Aporie,

⁶⁶ Ebd., 276.

die über das eigentliche Problem der personalen Identität weit hinausreicht: Entweder es gibt transzendente, gewissermaßen ‚supernaturale‘ Einheiten, die dem Mannigfaltigen (etwa als ein selbst eigenschaftsloses Substrat) zugrunde liegen, oder es gibt im Mannigfaltigen dieser Welt überhaupt keine Einheit. Keine dieser beiden Optionen erscheint besonders attraktiv.⁶⁷

Der Fehler, auf dem diese Aporie beruht, besteht nun darin, das von Aristoteles entlehnte und bereits in Abschnitt 2.1 angeführte mereologische Prinzip zu ignorieren. Diesem zufolge kann eine Sache als solche einerseits *aktualiter* einheitlich, einfach, unteilbar und bestimmt sein, andererseits aber *potentialiter* dennoch teilbar und komplex. Hieraus folgt, dass dieselbe Sache in verschiedener Hinsicht *einfach und komplex zugleich* sein kann: der Materie nach (und damit potentialiter) Vieles, der Form nach aber (und damit aktualiter) Eines. Dementsprechend lässt sich auch unsere Aporie auflösen: Insofern eine Pluralität an Merkmalen durch ihre strukturelle Organisation zu einem Ganzen vereinigt sein kann, gibt es empirisch feststellbare, *natürliche Einheiten des Mannigfaltigen*, in Gestalt materieller Substanzen wie Aristoteles sie beschreibt. Das hier formulierte Strukturkriterium bezieht sich letztlich genau auf das Prinzip dieser Einheit und macht an ihm unsere Identität und deren Fortdauer in der Zeit fest.

V. AUSBLICK: PERSONALITÄT UND PERSÖNLICHKEIT

Ich möchte mit einigen programmatischen Bemerkungen hinsichtlich der konkreten Gestalt der Struktur abschließen, deren Kontinuität für personale Identität konstitutiv ist. Zu Beginn dieses Beitrages wurde gesagt, dass meine Ausführungen auf eine aristotelisch inspirierte Alternative zu Parfits Reduktionismus hinauslaufen sollen.⁶⁸ Es dürfte daher nicht überraschen, wenn ich jetzt sage, dass mit der Struktur, welche die Einheit und Identität einer Sache stiftet, letztlich nichts anderes gemeint ist als das, was Aristoteles mit dem Begriff der Form bezeichnet. Dabei möchte ich einer Deutung des aristotelischen Formbegriffs folgen, wonach es sich bei Formen nicht um etwas Allgemeines, sondern selbst um etwas Partikuläres handelt.⁶⁹ Die Form einer Sache ist dieser Deutung zufolge lediglich die Organisiertheit einer gegebenen Materie und als solche von der Materie, deren Organisiertheit sie ist, allenfalls gedanklich abtrennbar. Letzteres

⁶⁷ Vor dem Hintergrund dieser Konstellation entfalten dann idealistische Ansätze ihre besondere Anziehungskraft, denen zufolge sich Einheit innerhalb des Mannigfaltigen einer Syntheseleistung des Subjekts verdankt, insofern es das Mannigfaltige unter Begriffe bringt. Im Bereich der personalen Identität wird eine vergleichbare Strategie von Ansätzen ins Spiel gebracht, denen zufolge die synchrone wie diachrone Einheit der Person, und damit auch ihre Identität, wesentlich durch die narrative Tätigkeit des Subjekts konstruiert werden. Vgl. in diesem Sinne etwa die Auseinandersetzung mit Parfit in Paul RICOEUR: *Soi-même comme un autre*. Paris 1990, Kapitel 5 & 6.

⁶⁸ Für einen Überblick der Tradition, in die ich meine Position einreihen will, vgl. Berthold WALD: *Substantialität und Personalität. Philosophie der Person in Antike und Mittelalter*. Paderborn 2005, insbesondere Abschnitt III.

⁶⁹ Der *locus classicus* dieser Deutung findet sich nach wie vor bei Michael FREDE/Günter PATZIG: *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar*. 2 Bände. München 1988.

ist mit dem Ausdruck ‚leibhaftige Struktur‘ gemeint. Aufgrund dieser Partikularität fungiert die Form als das eigentliche *principium individuationis* einer Sache, d.h. als dasjenige, kraft dessen eine gegebene Materie eine bestimmte Identität annimmt.⁷⁰ Das Überdauern dieser Identität in der Zeit besteht folglich in der Kontinuität einer bestimmten strukturellen Organisation, die zu jedem Zeitpunkt ihrer Kontinuität zwar auf eine bestimmte Materie angewiesen ist, ohne dass dies jedoch einen graduell stattfindenden, vollständigen Wechsel dieser Materie ausschließen würde. Diachrone Identität ist Formkontinuität und diese ist Strukturkontinuität.

Unter dieser Voraussetzung stellt sich die Frage, wie wir die Form zu verstehen haben, die für Personen und deren Identität konstitutiv ist und folglich auch als Kriterium diachroner personaler Identität fungiert. Auch jenseits einer voll ausgearbeiteten Theorie der Personalität möchte ich mich an dieser Stelle zunächst der traditionellen Auffassung anschließen, wonach es sich bei Personen dem Begriff nach um Vernunftwesen handelt, d.h. um Wesen, die mit den zur Ausübung der Vernunft erforderlichen Vermögen ausgestattet sind, worin auch immer diese im Einzelnen genau bestehen mögen. Um die Kontinuitätsbedingungen solcher Wesen näher in den Blick zu bekommen, hilft es vielleicht, sich zunächst Aristoteles‘ Unterscheidung zwischen vegetativem, sinnlich-appetitivem und rationalem Leben ins Gedächtnis zu rufen.⁷¹ Bei diesen drei Arten von Leben handelt es sich um verschiedene Formen von Auktorialität (*agency*), d.h. um verschiedene Gestalten, nach denen sich Lebensprozesse vollziehen können. Diese Formen können dabei in den artcharakteristischen Aktivitäten von Lebewesen ganz verschiedener Art exemplifiziert sein. So handelt es sich etwa bei Kamelen und Forellen um sehr unterschiedliche Lebewesen, deren Lebensformen dennoch gewichtige strukturelle Gemeinsamkeiten aufweisen, insofern es sich jeweils um eine Manifestation sinnlich-appetitiven Lebens handelt. Ähnliches gilt für die verschiedenen Pflanzenarten, deren Lebensprozesse jeweils eine mögliche Variante vegetativen Lebens exemplifizieren. Ich möchte behaupten, dass es sich in diesem Sinne auch bei Vernunftwesen bzw. Personen lediglich um die Klasse derjenigen Lebewesen handelt, deren artcharakteristischer *modus operandi* eine mögliche Variante rationalen Lebens ist.

Sich in der Zeit als dieselbe Person, als dasselbe Vernunftwesen durchzuhalten, besteht demnach grundsätzlich darin, sich als dasselbe Exemplar einer bestimmten Art durchzuhalten, deren Lebensform eine mögliche Variante rationalen Lebens ist. Die Identitätsbedingungen für

⁷⁰ Traditionell wurde der Materie die Rolle des *principium individuationis* zugebilligt, was notwendig ist, um die Individualität einer Sache zu gewährleisten, wenn man ihre Form als etwas Allgemeines betrachtet. Diese Deutung der Form erscheint aber auch deshalb zweifelhaft, weil die Materie *als solche* ihrem Wesen nach unbestimmt ist, man ihr aber ohne bestimmte Identität auch keine Individualität zuschreiben sollte. Zwar haben die Dinge, die als Materie fungieren, selbst schon eine bestimmte Identität und in diesem Sinne auch Individualität, aber nur weil sie bereits vorgängig formal bestimmt sind. Sie haben also diese Identität und Individualität nicht *qua* Materie.

⁷¹ Vgl. etwa. Arist. De An. II.3, 414a29-414b19; Eth. Nic. I.7, 1098a1-7.

Personen reduzieren sich demnach auf die Identitätsbedingungen bestimmter Lebewesen, wie dies auch bei Wesen, die die beiden anderen Formen von Auktorialität exemplifizieren, der Fall ist. Was es heißt, sich als dieselbe Manifestation vegetativen oder sinnlich-appetitiven Lebens durchzuhalten, lässt sich nicht unabhängig von einer bestimmten Lebensform sagen, die eine mögliche Variante solchen Lebens darstellt, da der Begriff vegetativen und sinnlich-appetitiven Lebens ja nur auf gewisse strukturelle Ähnlichkeiten verweist, die verschiedene Lebensformen gemein haben können. Nach Kontinuitätsbedingungen für ‚reine Vegetativwesen‘ oder ‚reine Sinnenwesen‘ schlechthin und *in abstracto* zu fragen, käme am Ende bloß einer Hypostasierung dieser Ähnlichkeiten gleich. Es wäre, als würde man nach den Kontinuitätsbedingungen einer Sache als dasselbe Möbelstück fragen, ohne dabei in Betracht zu ziehen, ob es sich um einen Stuhl oder einen Sekretär handelt. Gleiches gilt meiner Auffassung nach auch für sogenannte ‚reine Vernunftwesen‘, was vielleicht durch den Umstand verdeckt wird, dass der Mensch die bis *dato* einzige uns bekannte Lebensform ist, die sich durch Personalität auszeichnet. Sind aber mit dem Begriff der Person allgemein Lebewesen gemeint, deren artcharakteristischer *modus operandi* Vernunft ist, dann sind die Kontinuitätsbedingungen solcher Personen identisch mit denjenigen ihrer jeweiligen biologischen Artzugehörigkeit. Für rationale Lebewesen wie uns liegt das Kriterium personaler Identität folglich in der Lebensform des Menschen.

Dies rückt die hier vertretene Auffassung in die Nähe einer Position, die in der aktuellen Diskussion als ‚Animalismus‘ firmiert und deren Kernthese ebenfalls lautet, dass sich unsere Kontinuitätsbedingungen als Personen auf die Kontinuitätsbedingungen einer bestimmten Art von Lebewesen reduzieren. Diese Kernthese ist für sich genommen allerdings nicht besonders aussagekräftig und gestattet durchaus sehr unterschiedliche Spezifizierungen dessen, worin die betreffenden Kontinuitätsbedingungen bestehen.⁷² Diejenigen Spielarten des Animalismus, die die Diskussion besonders bestimmt haben, scheinen dabei letztlich auf eine Neuformulierung des physischen Kriteriums hinauszulaufen und sind in diesem Sinne auch, unter anderem von Parfit selbst, ausgiebig kritisiert worden.⁷³ Letztlich begehen die Vertreter dieser Position den Fehler, die diachrone Identität einer menschlichen Person an der *materiellen* Kontinuität eines menschlichen Organismus festzumachen, statt an der Kontinuität seiner Form oder leibhaftigen Struktur, welche in der fortlaufenden Exemplifizierung unserer Lebensform besteht.

⁷² Vgl. Allison KRILE THORNTON: Varieties of Animalism, in: Philosophy Compass 11 (2016), 515-526.

⁷³ Vgl. Derek PARFIT: We Are Not Human Beings, in: Philosophy 87 (2012), 5-28; Derek PARFIT: Persons, Bodies, and Human Beings, in: Theodore SIDER/John HAWTHORNE/Dean ZIMMERMANN (HRSG.): Contemporary Debates in Metaphysics. Malden (Mass.) 2008, 177-208.

Lebensformen sind in erster Linie Prozessformen. Mit ihnen ist jeweils eine bestimmte Struktur oder Gestalt gemeint, die der Lebensprozess annehmen kann, in dem ein Lebewesen seine Materie fortlaufend organisiert. Die Lebensform des Menschen bezeichnet demnach die Struktur dieses Prozesses, die für Lebewesen wie uns charakteristisch ist. Unsere Identität als Mensch, auch über die Zeit hinweg, konstituiert sich folglich im mehr oder minder gelingenden Vollzug eines Prozesses dieser Art. Insofern es sich dabei um eine mögliche Variante rationalen Lebens handelt, besteht dieser Prozess nicht nur in etwa rein vegetativen Vollzügen, sondern schließt auch solche ein, die wesentlich Ausdruck von Vernunft sind. Der Mensch verfügt über ein Vermögen, aus Gründen zu handeln, das ihn insbesondere befähigt, eine begründete Wahl zwischen alternativen Möglichkeiten zu treffen. Dieses Vermögen liegt nicht nur der enormen kulturellen Vielfalt menschlichen Lebens zugrunde, sondern auch dem hohen Maß an Variation, das sich von einem Individuum zum nächsten findet. In diesem Sinne zeichnen sich Menschen nicht bloß durch Personalität aus, sondern auch durch eine je eigene Persönlichkeit.

Die Personalität eines Menschen besteht darin, dass er über die Vermögen verfügt, die für seine Vernunftfähigkeit konstitutiv sind und es ihm damit ermöglichen, die für Menschen charakteristische Variante rationalen Lebens zu exemplifizieren. Mit seiner Persönlichkeit ist wiederum der distinktive, für ihn als Individuum charakteristische Modus oder Stil gemeint, in dem er diese Vermögen habituell ausübt. Diese Distinktion verleiht nun der Frage nach unserer personalen Identität eine gewisse Ambiguität, insofern sie uns gestattet, eine formale von einer materialen Seite dieser Frage zu unterscheiden. Sich formal als dieselbe Person durchzuhalten meint lediglich, sich im Sinne der Personalität als ein Lebewesen durchzuhalten, das über die relevanten Vermögen verfügt, unabhängig davon, wie diese ausgeübt werden. Formale Identität ist demnach vereinbar selbst mit drastischen Veränderungen der Persönlichkeit, die allerdings die materiale Identität der Person unterbrechen würden. Denn sich material als dieselbe Person durchzuhalten heißt, über die Zeit hinweg und in verschiedenen Situationen denselben Stil der Vernunftausübung an den Tag zu legen, d.h. eine letztlich synchron wie diachron einheitliche Persönlichkeit. Nun handelt es sich bei personaler Identität im eigentlichen oder starken Sinne nicht bloß um formale, sondern um materiale Identität, insofern wir nämlich nicht nur als eine Person, sondern als die bestimmte Person überleben wollen, die wir sind. Folglich betrifft auch die Frage nach der Kontinuität unserer Identität ganz wesentlich die Bedingungen, unter denen die hierfür erforderliche Einheitlichkeit unserer Persönlichkeit gewährleistet ist.

Insofern mit der Persönlichkeit der individuell charakteristische Stil gemeint ist, in dem eine Person ihren jeweiligen Lebensprozess vollzieht, manifestiert sich ihre Einheitlichkeit in der Einheitlichkeit dieses Lebensprozesses selbst. Gelingt es uns das Prinzip zu benennen, das

es der Person gestattet, ihre Lebensvollzüge auf eine synchron wie diachron einheitliche Weise zu organisieren, haben wir folglich auch eine wesentliche Bedingung ihrer materialen Identität identifiziert. Die organisatorische Einheit eines Prozesses ist nun für gewöhnlich durch das Ziel bedingt, auf das hin dieser Prozess vollzogen wird. Da mit dem Lebensprozess das Gesamt aller Vollzüge eines Lebewesens gemeint ist, liegt nahe, dass seine Einheit durch das Letztziel all dieser Vollzüge gestiftet wird. Ich möchte daher behaupten, dass es sich bei dem gesuchten Organisationsprinzip um das *Gedeihen der Person* handelt, dessen Erfordernisse insbesondere dem Handeln der Person eine Ordnung und Orientierung geben, insofern sie den Maßstab ihrer praktischen Rationalität inhaltlich bestimmen und der Person auf diese Weise anzeigen, welche Gründe gut und welche unter den möglichen Alternativen rational wählbar sind.

Das Gedeihen menschlicher Personen, d.h. ihre *eudaimonia*, besteht nun wesentlich im erfolgreichen Vollzug der menschlichen Lebensform. Wir haben es folglich zunächst mit einem rein formalen Prinzip zu tun, das für sich genommen noch nicht viel darüber aussagt, worin nun genau das gute Leben für uns eigentlich besteht. Es spezifiziert noch nicht, welche Zwecke wir verfolgen und welche Güter wir realisieren müssen, damit unser Leben gelingt. Eine derartige substantielle Konzeption des guten Lebens bieten uns erst die Tugenden, insofern sie wesentlich ein Wissen darum einschließen, welche Zwecke und Güter im menschlichen Leben allgemein erstrebenswert sind, d.h. als konstitutive Bestandteile in das wahrhaft gute Leben eingehen. So weiß etwa der Mutige, wofür es sich lohnt, ein Risiko einzugehen, und von welchem Ausmaß; der Besonnene, dass Alkoholkonsum nur insoweit ein Gut ist, wie er zum Genuss beiträgt und nicht die Gesundheit oder, in manchen Fällen, die Fahrtüchtigkeit beeinträchtigt, usw. Da menschliches Gedeihen substantiell in der gemeinschaftlichen Verwirklichung dieser Zwecke und Güter besteht, ist es uns nur dann möglich, wenn wir auch fähig sind, die unterschiedlichen Anforderungen der Tugenden angemessen miteinander zu koordinieren. Dass dies (zumindest unter normalen Umständen) der Fall ist, ist eine Behauptung, die mit der traditionellen, jedoch nicht unumstrittenen These verbunden ist, dass die Tugenden eine Einheit bilden.⁷⁴

Vergegenwärtigt man sich allerdings, was mit dieser These letztlich gemeint ist, wirkt sie weitaus plausibler, als es zunächst erscheinen mag. Ich hatte behauptet, dass das Gedeihen der Person als Organisationsprinzip ihrer Lebensvollzüge auch den Maßstab ihrer praktischen Rationalität inhaltlich bestimmt. Die Tugenden, insofern sie nun das Gedeihen des Menschen

⁷⁴ Für eine gründliche Diskussion dieser These, vgl. Daniel RUSSELL: *Practical Intelligence and the Virtues*. Oxford 2009, Kapitel 11. Eine ausführliche Verteidigung der verwandten These, dass die Tugenden miteinander harmonisierbar sind, findet sich bei Micah LOTT: *Does Human Nature Conflict with Itself? Human Form and the Harmony of the Virtues*, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 87 (2013), 657-683.

näher spezifizieren, liefern uns folglich auch eine materiale Konzeption der Gründe, die Wesen wie wir berechtigterweise als gut ansehen können. Im Hinblick hierauf bedeutet die Einheit der Tugenden lediglich, dass gute Gründe sich im Normalfall tendenziell gegenseitig stützen, statt uns mit unauflösbaren Dilemmata hinsichtlich dessen zu konfrontieren, was wir tun sollten. So betrachtet meint die Einheit der Tugenden nichts anderes als die Einheit und Konsistenz unserer praktischen Vernunft selbst, insofern diese auf das gute Leben hin orientiert ist.⁷⁵

Die Einheit der Tugenden findet demnach Ausdruck in der synchronen wie diachronen Einheitlichkeit unserer Vernunftausübung. Da nun mit dem Begriff der Persönlichkeit der Stil gemeint war, in dem eine Person ihre Vernunft charakteristischerweise ausübt, ist damit aber auch gesagt, dass die Kultivierung der Tugenden eine notwendige Bedingung dafür darstellt, dass unsere Persönlichkeit die synchrone wie diachrone Einheitlichkeit aufweist, in der unsere materiale Identität besteht. Eine Person hält sich folglich material nur dann als dieselbe in der Zeit durch, wenn ihre Persönlichkeit in irgendeiner Form die Tugenden exemplifiziert.

Dies bedeutet nicht, dass alle Personen, die sich durch diachrone Identität auszeichnen, auch eine qualitativ vollkommen identische Persönlichkeit haben müssen. Denn die Tugenden beschreiben lediglich die allgemeine Gestalt der menschlichen Lebensform, die erst noch der Anwendung auf die Lebensumstände des Einzelnen bedarf. Ein wesentlicher Aspekt dieser Anwendung besteht in der weiteren inhaltlichen Spezifizierung der Zwecke und Güter, die für das gute Leben konstitutiv sind. Hierbei zeigt sich, dass es für viele dieser Zwecke und Güter mehrere, gleichermaßen valide Spezifizierungen gibt. Wir haben es folglich mit einer gewissen Optionalität im Hinblick darauf zu tun, worin konkret ihre Verwirklichung besteht. So verlangt etwa die Besonnenheit eine gesunde Ernährung, die jedoch durchaus mit sehr unterschiedlichen Essgewohnheiten und Zusammenstellungen des Speiseplans vereinbar ist. Ebenso mag es ein Erfordernis unseres Gedeihens sein, einer produktiven Tätigkeit nachzugehen, was jedoch nicht bedeutet, dass jeder auch denselben Beruf ausüben muss. Vielmehr lässt sich dieses Erfordernis auf ganz verschiedene Weisen gleichermaßen gut erfüllen, sei es als Koch, als Landwirt oder als Ingenieur. Was diese Optionen jeweils zu legitimen Varianten menschlichen Lebens macht, ist der Umstand, dass sie im Rahmen der funktionalen Struktur unserer Lebensform problemlos dieselbe Stelle einnehmen können.⁷⁶ Folglich lässt die Optionalität, die unsere Lebensform in

⁷⁵ Dieser Zusammenhang zwischen der Einheit der praktischen Vernunft und der Einheit der Tugenden wird auch von Julia Annas besonders betont. Vgl. Julia ANNAS: *Intelligent Virtue*. Oxford 2011, Kapitel 6 & 7.

⁷⁶ Zum Thema legitimer Optionalität in der Exemplifizierung unserer Lebensform vgl. auch Sascha SETTEGAST: *Das Relativismusproblem in der Tugendethik*, in: Dominic HARION/Peter WELSEN (HRSG.): *Der lange Weg der Interpretation. Perspektiven auf Paul Ricoeurs hermeneutische Phänomenologie*. Regensburg 2015, 37-70, hier: 60-64.

weiten Bereichen kennzeichnet, ganz verschiedene Stile der Lebensführung zu und ermöglicht so die Ausbildung individuell durchaus sehr unterschiedlicher Persönlichkeiten, insofern sie nämlich einen Spielraum für persönliche Präferenzen eröffnet, die ein bestimmtes Individuum eben gerade auch als Individuum charakterisieren und nicht mehr nur als reines Exemplar seiner Art. Dieser Spielraum hat jedoch Grenzen, da ein bestimmter individueller Lebensstil nur dann auch eine erfolgreiche Vollzugsvariante der menschlichen Lebensform darstellt, d.h. die für das Gedeihen der Person notwendige Wohlkoordiniertheit aufweist, wenn er *tugendhaft* ist. Dies bedeutet allerdings auch, dass unbeschadet des erheblichen Spielraums für individuelle Varianz letztlich nur Persönlichkeiten, die in diesem Sinne *gut* sind, zu der synchronen wie diachronen Einheitlichkeit fähig sind, die für materiale Identität erforderlich ist.

Schlechte, weil lasterhafte Persönlichkeiten sind hierzu letztlich nicht imstande, da ihre Laster keine Einheit bilden können, die der Einheit der Tugenden analog wäre. Auch wenn man die aristotelische *mesôtês*-Lehre insgesamt für nicht sehr überzeugend halten sollte, weist sie doch zurecht darauf hin, dass es viele Weisen gibt, das Gute zu verfehlen, die einander mitunter auch ausschließen können. Es ist schwierig gleichzeitig feige *und* tollkühn, promisk *und* prüde, geizig *und* verschwenderisch zu sein. Dies hat zur Folge, dass vollkommene Lasterhaftigkeit nicht in Analogie zu vollkommener Tugendhaftigkeit verstanden werden kann, als Einheit aller nur erdenklichen Laster in einer Person. Sie ist vielmehr privativ zu verstehen, als Abwesenheit jeglicher Tugend, was jedoch offen lässt, welche Laster genau solch eine Person besitzt.

Dass Laster sich auf diese Weise wechselseitig ausschließen können, hat seinen Grund darin, dass sie kein gemeinsames, ihnen übergeordnetes Letztziel haben, im Hinblick auf das sie sich kohärent organisieren ließen. Das schlechte Leben fällt als ein solches Ziel weg, nicht nur, weil der Lasterhafte es nicht als solches intendiert, sondern auch, weil es letztlich keinen positiven Begriff des einen, wahrhaft schlechten Lebens gibt. Ähnlich wie bereits im Fall der vollkommenen Lasterhaftigkeit handelt es sich um einen reinen Privationsbegriff, d.h. um ein Leben, in dem es nichts oder doch zumindest nicht viel Gutes gibt. Dies ist jedoch ein Mangel, der viele Formen annehmen kann. So kann der Lasterhafte etwa das gute Leben verfehlen, weil er Dinge erstrebt, die gar nicht erstrebenswert sind, oder weil er Gütern, denen eine tatsächliche Bedeutung im menschlichen Leben zukommt, das falsche Gewicht beimisst, oder weil er seine Zwecke auf eine Weise verfolgt, die auf Kosten anderer Aspekte des guten Lebens geht. Laster zeichnen sich demnach wesentlich dadurch aus, dass derjenige, der sie besitzt, Dinge erstrebt und Zwecke verfolgt, die aus dem Zusammenhang des wahrhaft guten Lebens herausgerissen

sind. In diesem Sinne richten sich Laster nicht auf ein einheitliches Letztziel, sondern auf eine Reihe unterschiedlicher Einzelziele, die nicht miteinander vereinbar sein müssen.⁷⁷

Dies erklärt nicht nur, weshalb sich manche Laster derart ausschließen, dass man nicht beide zugleich haben kann, sondern auch, weshalb sich diejenigen Laster, die man hat, in ihren Zielsetzungen widersprechen und einander so motivational in die Quere kommen können:

[T]he disunified way in which vices can develop in the person means that the life of the vicious can be internally conflicted in ways that have nothing to do with the internal conflicts of the enkratic and the akratic. Cowardice will tend to interfere with cruelty, arrogance with ambition, stinginess with greed.⁷⁸

Die Gründe, die der Lasterhafte anerkennt, haben demnach keine natürliche Tendenz dazu, sich gegenseitig zu stützen. Da er diese Gründe von den unterschiedlichen Einzelzielen her bezieht, auf die sich seine Laster richten und die nicht durch ein übergeordnetes Letztziel miteinander verbunden sind, können sie ihn mit motivationalen Konflikten konfrontieren, die nicht rational lösbar sind. Seine Gründe erweisen sich in solchen Fällen als inkommensurabel, da es ohne ein übergeordnetes Letztziel kein *tertium comparationis* gibt, anhand dessen ihr relatives Gewicht objektiv bestimmt werden könnte. Insofern sich die praktische Vernunft des Lasterhaften damit als *uneinheitlich und inkonsistent* erweist, bleibt ihm im Konfliktfall nichts anderes übrig, als bestimmten Gründen und Zielsetzungen mehr oder minder *willkürlich* den Vorrang zu geben, d.h. ihnen subjektiv ein Gewicht beizumessen, das sie objektiv betrachtet gar nicht haben.

Die praktische Vernunft des Lasterhaften untersteht folglich keinem rationalen Prinzip, das die Einheitlichkeit ihrer Ausübung in verschiedenen Situationen und über die Zeit hinweg gewährleisten könnte. Dies bedeutet aber, dass seine Persönlichkeit letztlich nicht die Art von Einheitlichkeit aufweist, die für materiale Identität erforderlich ist, d.h. der Lasterhafte verfügt in gewissem Sinne *nicht* über diachrone Identität als dieselbe Person. Dies ist durchaus mit dem Umstand vereinbar, dass sich seine verschiedenen Charakterzüge als zeitlich konstant erweisen können, da dies für sich genommen noch nicht ausreichend für die Konstanz, d.h. die diachrone Einheitlichkeit seiner Vernunftausübung *insgesamt* ist. Insofern seine verschiedenen Laster ihn mit motivationalen Konflikten konfrontieren, bleibt es aufgrund der Inkommensurabilität seiner Gründe in der jeweiligen Situation letztlich dem psychologischen Zufall überlassen, welches seiner Laster zum Tragen kommt. Unter diesen Voraussetzungen verhindert jedoch nichts, dass seine Laster durch die Zeit hindurch selbst in vergleichbaren Situationen ganz unterschiedlich wirksam werden könnten, womit sich seine Lebensführung als inkonsistent erweise. Ohne einen nicht bloß zufällig konsistenten, einheitlichen Stil der Lebensführung kann man dem

⁷⁷ Vgl. hierzu auch Julia ANNAS: Virtue, Skill and Vice, in: *Etica & Politica* 17 (2015), 94-106.

⁷⁸ Ebd., 106.

Penultimate Draft! Please cite published version.

Published in: S. Gäb, D. Harion, P. Welsen (eds.): Person und Identität. Regensburg 2018, 109-170.

Lasterhaften aber auch keine stabile, sich zeitlich durchhaltende Persönlichkeit zuschreiben. Damit erweist sich der Begriff der schlechten Persönlichkeit selbst als ein Privationsbegriff, insofern der Lasterhafte letztlich kein voll entwickeltes, stabiles Selbst hat. Er bleibt auf gewisse Weise selbstlos.

Unsere jeweilige Identität als Person, d.h. der für uns als Individuum charakteristische Stil unserer Vernunftausübung und Lebensführung, konstituiert sich demnach wesentlich in der *ethischen* Ausrichtung unseres Lebens. Diese Ausrichtung ist nicht selbstverständlich; sie muss vielmehr durch die Kultivierung der Tugenden sichergestellt werden. Entsprechend handelt es sich auch bei unserer personalen Identität nicht einfach um eine Tatsache, die entweder vorliegt oder nicht, sondern letztlich um eine Aufgabe, die uns als Menschen gegeben ist und wesentlich darin besteht, durch die Kultivierung einer tugendhaften Persönlichkeit ein je eigenes Selbst allererst auszubilden. Ein solches Selbst zu besitzen, das dann den Bezugspunkt von Liebe und Freundschaft bilden kann, ist selbst ein wesentlicher Aspekt des guten Lebens, wie es für uns Menschen möglich und charakteristisch ist.