

Robert Spaemann: *Personen* –
Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'

Dies Buch des Münchener Ordinarius (heute Emeritus) für Philosophie von 1996 hat mich bei meiner ersten Lektüre ziemlich bald nach seinem Erscheinen, als ich noch dogmatischer sprachanalytisch orientiert war, nicht sonderlich beeindruckt. (Ich war während der Lektüre auch mit den Fahnen meines dritten Wittgenstein-Buches beschäftigt.) Spaemann bietet eine metaphysische Theorie der Person in einer spezifisch deutschen Variante, die begriffsgeschichtlich und hermeneutisch argumentiert und die gesamte philosophische Tradition in der Absicht auf apologetische Integration ihrer angeblichen Wissens- oder jedenfalls Einsichtsfortschritte zu berücksichtigen sucht. Die einzige Tradition, die ihr nur sehr aus der Ferne bekannt ist, ist die sprachanalytische von Frege und Wittgenstein her – und das, wie zu sehen sein wird, sehr zu ihrem Schaden. Sie selbst würde sich wohl als „philosophisch-phänomenologische“ Theorie vorstellen (vgl. 257).

Das Buch prozediert in 18 'Versuchen', die nicht im Inhaltsverzeichnis, aber im Anmerkungsteil (265-275) auch als nummerierte Kapitel figurieren. Es gibt kein Register.

Der Aufbau der Argumentation ist nicht völlig durchsichtig, weil das Buch auch einen polemischen, Kultur- und Zeitgeist-kritischen Skopus hat (vgl. 10 f., 98 ff., 207 ff.) – es wendet sich gegen die im Kontext moderner ethischer Debatten über Abtreibung, Euthanasie, Sterbehilfe u.ä. vorgeschlagene Einschränkung der so genannten Menschenrechte auf „Personenrechte“, insofern als Kriterium für ihre Zubilligung die Verfügung über Rationalität und Selbstbewusstsein gelten müsse.¹ Spaemann hält aber, anders als Generationsgenossen von ihm aus der Ritter-Schule, angesichts der Herausforderung kultureller Selbstverständlichkeiten (hier: dass Grundrechte dem Menschen als Menschen zukommen) nicht nur „Verblüffungsresistenz“ (Lübbe), sondern auch Argumentation für erforderlich. (S. 10 f.) Seine Verteidigung der Position, dass Menschenrechte dem Mitglied der Gattung homo sapiens sapiens durch Geburt zukommen, weil es von vornherein Person ist, sieht er dennoch nicht als Apologie der Tradition, weil diese auch die Mittel zu ihrer eigenen Destruktion bereitgestellt habe, insbesondere dadurch, dass sie Bewusstsein und Subjektivität in der Neuzeit vom Begriff des Lebens abgelöst und isoliert habe. Folgerichtig läuft seine Argumentation auf die Apologie nur eines Teils der Tradition hinaus, der vormodernen und spezifisch katholischen Tradition der Metaphysik – zentrale Berufungsinstanzen sind außer Platon (5 Anführungen) und Aristoteles (20) Boethius (3), Augustin (5), Thomas von Aquin (11), Richard von St. Viktor und andere mittelalterliche Autoren, in der modernen Philosophie Descartes (>10), und vor allem Max Scheler, aber auch Kant (12; vor allem mit seiner Moralphilosophie, weniger mit Logik und Erkenntnistheorie), sowie Helmuth Plessner mit seinem zentralen Gedanken der exzentrischen Positionalität des Menschen (vgl. 96, 239)² – dieser übersetzt sich bei Spaemann in den Gedanken, dass Personen keine natürliche Art sind, sondern sich zu der ihnen gegebenen Natur³ verhalten können. Häufiger als alle philosophischen Autoren wird freilich die Bibel zitiert (33), besonders Paulus-Briefe und das Johannes-Evangelium.

I.

Die Themen der 18 Versuche/ Kapitel sind folgende:

¹ Peter Singer, Norbert Hörster; dass der Skopus subtil polemisch ist, könnte man auch daraus vermuten, dass nicht jedem Kontrahenten sein Vorname zugebilligt wird, manchem auch der falsche gegeben wird – *David* statt *Derek* Parfit auf S.10, anders und richtig S. 148.

² „...Plessners Gedanken, der mit dem hier entwickelten so verwandt ist ...“ (97)

³ Spaemann meint am Ende, wir könnten vielleicht entdecken, dass Delphine auch Personen sind (vgl. 264); das können wir aus begrifflichen Gründen ebenso wenig bei Delphinen wie bei Computern; aber das zu begründen wäre weitläufig.

Warum wir von Personen sprechen (13-24);
Warum wir Personen 'Personen' nennen (25-42);
Über das Identifizieren von Personen (43-49);
Das Negative (50-56);
Intentionalität (57-70);
Transzendenz (71-90);
Fiktion (91-101);
Religion (102-110);
Zeit (111-122);
Tod und futurum exactum (123-133);
Kontextunabhängigkeit (134-143);
Das Sein von Subjekten (144-157);
Seelen (158-174);
Gewissen (175-190);
Anerkennung (191-208);
Freiheit (209-234);
Versprechen und Verzeihen (235-251);
Sind alle Menschen Personen? (252-264)

Ich habe die Seitenzahlen der Versuche/Kapitel hinzugefügt, damit Leser mit dem Folgenden durch die Aufsuchung zumindest der Andeutung seines Kontextes verfahren können. Ich werde nämlich den Text Spaemanns jetzt auf gleichsam Definitionen des Begriffs Person hin sampeln⁴ – diese eher impressionistische Verfahrensweise soll mir die Grundlage für die begriffsanalytische Kritik im Folgenden liefern. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit habe ich nach bestem Vermögen alle mit „Die Person ...“ oder vergleichbar beginnenden Sätze im Text aufzuführen versucht, in denen sich nach meinem Eindruck seine Argumentation verdichtet.

Personen bilden nicht miteinander eine natürliche Art (9).

Personen gibt es nur im Plural. (9)

'Person' ist seit Boethius ein nomen dignitatis. (10)

Personen sind auf unvergleichliche Weise Individuen. (11)

Personen sind Lebewesen. (11, 52; Variante: lebendige Menschen, 78)

Personalität ist ein Status (der 'Unantastbarkeit'), der niemandem von anderen verliehen wird. (25-6)

Personen sind als Individuen Totalitäten. (28-9)

Personen werden geboren und „mit einem Eigennamen oder einem Personalpronomen benannt“. (37)

Personalität ist ein modus existentiae. (39; Richard von St. Viktor)

'Person' ist allgemeiner Eigename. (41; Thomas von Aquin)

Jede Person steht zu jeder anderen a priori in einer Beziehung. (47)

Die Person ist weder innen noch außen. (48)

⁴ Eine Technik in neuerer Pop-Musik (vor allem dem Hiphop), Zitate aus dem Zusammenhang zu reißen und in neuem zu verwenden. Ich stelle die Zitate immerhin erst einmal hin.

Die Rede von Personen gewinnt ihr theoretisches Gewicht im Zusammenhang mit Intentionalität. Personen ... sind uns nur gegeben zusammen mit einer gemeinsamen Welt. ... Personen sind Subjekte verschiedener und voneinander deutlich getrennter Aktarten. (67)

Personen haben das Personsein nicht so miteinander gemeinsam wie Menschen das Menschsein. 'Person' ist kein Wesensmerkmal, sondern bezeichnet ein 'individuum vagum', also die jeweilige Einzigkeit eines Lebensvollzugs. 'Person' ist deshalb wie 'Sein' ein analoger Begriff. Personen heißen 'Personen', wie alle Familienmitglieder denselben Familiennamen haben. Für jeden bedeutet der Name etwas anderes ... Sie fallen nicht unter den Namen wie unter einen gemeinsamen Oberbegriff ... Der Name selbst weist vielmehr jedem, der ihn trägt, einen bestimmten Platz innerhalb einer Familienstruktur zu. So hat jede Person für immer ihren eigenen, nur durch sie definierten Platz in der Personengemeinschaft. (77)

Personen sind nicht eine 'Weise zu sein' (wie Menschsein, Löwesein etc.), sondern verhalten sich zu ihr, vollziehen sie oder lehnen sie ab – das ist gemeint, wenn Personen 'jemand' und nicht 'etwas' genannt werden. (81)

Das Pronomen ('ich') hat immer einen Referenten. (81)

Wenn „der Blick des Anderen ... dem eigenen Blick in Gegenseitigkeit begegnet, dann konstituiert sich für das Erleben beider, was wir Personsein nennen. Denn Person gibt es nur im Plural.“ (87)

In dieser Gegenseitigkeit gründet „der metaphysische Realismus, der für die Person konstitutiv ist und für den Intentionalität zwar eine notwendige Bedingung, aber nicht auf sie reduzierbar ist.“ (88; vgl. 76)

Person sind selbst Seiende, die sich zugleich zeigen und verbergen. (89)

Person ist nicht das Resultat einer Identitätsstiftung, „nicht das Ende des Weges, sondern der Weg selbst, das Ganze einer Biographie, deren basale Identität biologisch gesichert ist.“ (94; vgl. 115, 140)

Der Mensch „ist nicht unwiderruflich, was er ist, d.h. er ist Person.“ (101)

Religion ... ist undialektisch. Die ursprüngliche Einheit von Sein und Denken, von Macht und Sinn, wird in ihr nicht primär gedacht, sondern als das verehrt, was wir selbst nicht sind, aber, indem wir Subjekte sind, voraussetzen. Der Gedanke kann diese Einheit auflösen, und er löst sie notwendigerweise auf. Aber das Denken fällt in Bewusstlosigkeit, ins Vergessen dessen, was es selbst ist, wenn es diese Voraussetzung seiner eigenen Tätigkeit vergisst. (104)

Personen sind nicht nur Bewusstseinssubjekte, sondern solche ..., die sich zugleich als natürliche Dinge in der Welt wissen, wenngleich sie nicht notwendig wissen müssen, welches ihre Natur ist. (112)

Die Wirklichkeit besteht aus erlebten Inhalten von wechselnder Dauer. Personen sind, indem sie solche Inhalte aufeinander beziehen, selbst Zeitgestalten. (121)

Personen existieren zwischen dem Bewusstsein des ständigen Vernichtetwerdens durch die Zeit und dem Bewusstsein der Nichtigkeit der Zeit selbst auf dem Hintergrund einer Idee des Nunc stans. (122)

Durch den Menschen ist der Tod in die Welt gekommen. Nur Personen sterben. (123)

Der Gedanke 'Das Leben geht weiter' ist ein Flucht in die Täuschung über das, was der eigene Tod bedeutet: Ende der Welt. Denn die Welt ist nur als jemandes Welt. Als die meine geht sie zu Ende. (124)

Mit dem Auftreten von Trieb entstehen monadische Zentren des Seins, die nicht primär Träger von Bedeutsamkeiten sind, sondern selbst Bedeutsamkeit stiften, ... Personen wissen sich als lebendige Innerlichkeit neben anderer lebendiger Innerlichkeit, die ihrerseits einen eigenen Erfahrungskontext stiftet. (134)

Die Region der Personalität ist durch keinen übergreifenden Kontext definiert und durch keinen Kontext ihrer Unbedingtheit zu berauben. (142-3)

Die Identität der Person ist eine Funktion der Identität des Lebewesens. (147)

Die Nötigung, Lebendiges – also Seelen – anzunehmen, ist dem moralischen Anspruch, der von Personen ausgeht, verwandt, aber nicht mit ihm identisch. (167)

Wir erfahren, was Leben ist, indem wir Leben als unser *Sein*, also als Sein von Personen erfahren. Es ist unser Sein so, dass wir es *haben*. Da das Sein der Person aber das Haben eines beseelten Körpers ist, vernichtet sie sich mit der Vernichtung dieses Körpers selbst. Aber eben dies, das eigene Leben aufs Spiel setzen und für etwas 'hingeben' zu können, ist das wohl wichtigste Merkmal der Person... (168)

Personen als Wesen der Transzendenz denken sich einerseits notwendig als sterblich; und doch können sie offenbar sich selbst so wenig wie andere Personen, die sich ihnen in spezifischer 'Du-Evidenz' zeigen, so denken, dass sie durch das zeitliche Ende einfach 'vernichtet' werden. Denn ihre Realität war gar nicht 'in der Zeit'. (171)

Wir nennen Menschen Personen, weil sie auf andere Weise als jene Lebewesen, die es sonst gibt, das sind, was sie sind. Was sie sind, setzt sich zusammen aus Eigenschaften, die sie größtenteils mit anderen teilen. Die individuelle Kombination dieser Eigenschaften wird wahrscheinlich immer einzigartig sein. Aber was Personen zu Personen macht, ist nicht ihre Einzigartigkeit, sondern ihre *Einzigkeit*. (175)

Gewissen zu haben, ist das eindeutigste Signum der Person. (178)

Das Gewissen macht deshalb die Würde der Person aus, weil es allein den Menschen zum Richter letzter Instanz in eigener Sache macht. (181)

Personen sind im Unterschied zu Individuen nie Teile eines übergreifenden Ganzen, sondern jede Person ist selbst ein alles übergreifendes Ganzes. (184)

Personen sind Wesen, *mit* denen andere Personen sprechen können. (194)

Die Pflichten von Personen gegen andere Personen ergeben sich aus der anerkennenden Wahrnehmung dieser Personen. (195)

Personen sind überhaupt nicht addierbar. (196)

Personen .. sind ... in einem äußersten Sinn Einzelne. (199)

Personen sind und bleiben gefährlich. (203)

Die Ehre, die dem Toten, jedem Toten erwiesen wird, gilt ihm in seiner numerischen Identität, ihm als Person. (205)

... einzelne Handlungen sind ... zusammengenommen das Ganze unseres Lebens. (217)

Im Unterschied zur Achtung fürs Gesetz ist Liebe nicht Ausdruck der 'Vernunftnatur' des Menschen, sondern seiner Personalität. Sie ist die Öffnung der Person in der spontanen Bejahung aller anderen Mitglieder der apriorischen universalen Gemeinschaft von Personen. Diese Öffnung geht allen einzelnen Willensakten voraus, qualifiziert unmittelbar das Sein der Person ... (229)

Der Gedanke der Autonomie der Person scheint in Widersprüche zu führen. (229)

Freiheit als Autonomie ist die Freiheit zur grundlosen Weigerung ins Freie zu treten. Weil es diese Möglichkeit gibt, kann der Schritt ins Freie selbst mit Autonomie assoziiert werden. Wer ihn tut, erlebt ihn allerdings genau umgekehrt, nämlich, wie Platon, als ein Aufwachen zum Licht. Aufwecken aber kann man sich nicht selbst. (232)

Personen sind Wesen, die versprechen können. (235)

Die Person ist ein Versprechen. (237)

... was die Person ausmacht, ... (dass sie) sich zu ihrem naturalen Bestand in der Weise des Habens verhält. (239)

... als Person ... als Wesen der Transzendenz ... Die Person des anderen wird nur anerkannt, wenn wir die eigene Personalität aktualisieren. Aber auch umgekehrt: nur in der Anerkennung von Personen realisieren wir uns selbst als

Person. (241)

Die Person als solche ist nicht geschlechtlich. Sie ist nur a priori auf andere Personen bezogen. (244)

II.

Dass die Theorie der Person von Spaemann normativ metaphysisch und ethisch ist, unterliegt m.E. nach der Reichweite der gesampelten 'Definitionen' keinem Zweifel. Aber ausweislich ihres Untertitels verspricht sie logisch-grammatisch anzusetzen, indem sie Aufklärung über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand' ankündigt. Merkwürdiger Weise wird über diese Ausdrücke ungeachtet ihres Auftritts in einfacher Anführung im Untertitel logisch-grammatisch gar nicht gehandelt. Das weist auf einen fundamentalen Mangel der begriffsgeschichtlich-hermeneutisch argumentierenden Theorie hin: dass sie von der begrifflichen Revolution, die in der sprachanalytischen Wende der Philosophie bei Wittgenstein vorliegt, nur sehr ungefähre Vorstellungen hat und dass ihr ein internes theoretisches Verständnis vom Funktionieren der Sprache im Bereich von Anthropologie und philosophischer Psychologie weitgehend abgeht. Das betrifft sowohl deskriptive Einzelheiten als auch den Problem-wahrnehmenden Rahmen der Theorie. Ich bewege mich auf diesen Rahmen hin durch scheinbare Einzelheiten.

Was also wäre über die Ausdrücke 'etwas' und 'jemand' deskriptiv zu sagen? Es sind zwei indefinite Pronomina der natürlichen Sprache. Nach Einsicht der logisch-grammatischen Analyse bei Frege, Wittgenstein, Quine u.a. sind die indefiniten Pronomina die natürlich-sprachlichen Vorformen der gebundenen Variablen in der quantorenlogischen kanonischen Notation, wie Quine sie genannt hat (der Prädikatenlogik 1. Stufe). Und da ist es eine wichtige Beobachtung, dass die natürliche Sprache (nicht nur) zwei solche indefiniten Pronomina enthält. Das weist daraufhin, dass die quantorenlogische Rede von Gegenständen (Quine's *Speaking of objects*) eine für die Analyse der normalen Sprache zu weitgehende Abstraktion vornimmt, indem sie Personen ('jemand') von Gegenständen ('etwas') nicht unterscheidet. Daraus darf man freilich nicht nur den Schluss ziehen, dass die 'Ontologie' der normalen Sprache ausweislich des Vorkommens der Variable 'jemand' nur eine zusätzliche ontologische Kategorie enthält, von der man nur zu logischen Zwecken absehen darf. Tatsächlich ist die Ontologie der natürlichen Sprache noch viel reicher: Von Dingen, auf die Ausdrücke mit geteilter Referenz gehen, unterscheidet sie Massen (Schnee, Regen, Wasser etc.), denen zum Erreichen einer geteilten Referenz quantifizierende Ausdrücke hinzugefügt werden müssen. Dem Unterschied Dinge/Massen im Räumlichen entspricht im Zeitlichen die Unterscheidung Ereignisse/Prozesse und im Praktischen die von Tätigkeiten und Handlungen, auf die schon Aristoteles aufmerksam gemacht hat.⁵ Grundlegend für diese Entsprechung ist die Unterscheidung zwischen Räumlichem und Zeitlichem, die in der normalen Sprache auch durch indefinite Pronomina markiert ist ('irgendwo', 'irgendwann'), die über Örter und Zeiten⁶ rangieren. Und zusätzlich zu diesen vier ontologischen Kategorien gibt es eben, worin ich Spaemann nachdrücklich zustimme, eben auch Personen, über die 'jemand' rangiert.

Wenn das der logisch-grammatische Kontext ist, in den 'etwas' und 'jemand' gehören, dann folgt daraus aber schon etwas für die logische Grammatik von 'Person'. Was folgt, ist genau parallel zu dem, was über 'etwas' gesagt werden muss und gesagt worden ist. Dem Ausdruck 'etwas' ('x') entspricht der Ausdruck 'Gegenstand', der einen formalen Begriff ausdrückt⁷, der in der kanonischen

5 Vgl. das Kapitel über 'Zeit' in meinem *Das verstandene Leben* (hier auf der website).

6 Von sachlich erforderlicher weiterer Differenzierung im Zeitlichen sehe ich hier ab.

7 Über formale Begriffe vgl. Wittgenstein: *Logisch-Philosophische Abhandlung* 4.122 bis 4.128. „So ist der variable Name 'x' das eigentliche Zeichen des Scheinbegriffs *Gegenstand*. Wo immer das Wort 'Gegenstand' ('Ding', 'Sache') richtig gebraucht wird, wird es in der Begriffsschrift durch den variablen Namen ausgedrückt. ... Wo immer es anders, also als eigentliches Begriffswort gebraucht wird, entstehen unsinnige Scheinsätze. ... es ist unsinnig, von der *Anzahl aller Gegenstände* zu sprechen. Dasselbe gilt von den Worten 'Komplex', 'Tatsache', 'Funktion', 'Zahl'

Notation durch eine Variable darzustellen ist und sich von daher als Scheinbegriff(swort) erweist (weil es grammatisch, wie eigentliche Begriffswörter, den bestimmten und unbestimmten Artikel zulässt und Quantoren zuzulassen scheint). Ein Satz 'In diesem Raum befinden sich n Gegenstände' sagt nur scheinbar, was sich im Raum befindet, es ist nur scheinbar ein (deskriptiver) Satz. Ebenso ist 'Person' der substantivische Ausdruck, der der Variablen 'jemand' entspricht. Und insofern drückt auch 'Person' einen formalen Begriff aus, der mit jedem Ausdruck, der unter ihn fällt – u.a. den Personalpronomina, den psychologischen und normativen Charakteristiken, den Namen und Kennzeichnungen von Personen – bereits gegeben ist. Trotzdem sind deskriptive Sätze, in denen 'Person/Personen' auftreten, anders als Sätze, in denen 'Gegenstand' als eigentliches Begriffswort verwendet wird, nicht unsinnig. Aber der Grund dafür ist, dass der Ausdruck 'Person' für seine logischen Charakteristika in Verwendungen als Begriffswort parasitär zum Ausdruck 'Mensch' ist – dass so-und-so viele Personen im Raum sind, bestimmt die Anzahl der (menschlichen) Personen (der Ausdruck wird hier als Zählwort, das eine numerische Identität mit sich führt, verwendet). Spaemann gibt das auch zu, wenn er einräumt: „Die Identität der Person ist eine Funktion der Identität des Lebewesens.“ (147) Aber er sieht nicht, dass dieses Zugeständnis hinsichtlich des Sinns, der Verständlichkeit begrenzt, was phänomenologisch aus der (1. Person)-Perspektive des Erlebens anders als nur expressiv gesagt werden kann. Und gewisse Behauptungen, die er aufstellt, sind rundheraus sinnlos (unverständlich), z.B. „Personen sind überhaupt nicht addierbar.“ (196) Wenn 'Person' in bestimmten Kontexten (vgl. 13) als Zählwort für Menschen verwendet wird und 'Mensch' ein sortaler Begriff mit teilender Referenz ist (der ein Identitätskriterium und Zählbarkeit mit sich führt), dann sind Personen genauso wie Menschen zählbar und also auch addierbar (Zahlen sind elementar Exponenten von Zählhandlungen⁸).

Wenn der Ausdruck 'Person' logisch parasitär zum Ausdruck 'Mensch' ist, dann steht zu erwarten, dass er eine bestimmte 'Gegebenheitsweise' (Frege) von Menschen bezeichnet – ich habe vorgeschlagen, er bezeichne die Gegebenheitsweise von Menschen (oder: den 'Aspekt' auf Menschen) als 'handelnde, sprechende und sich darum wesentlich selbst bewertende Lebewesen'. Natürlich kommen alle diese Züge auch bei Spaemann vor, aber ihren internen Zusammenhang kann er nicht durchsichtig machen. Dieser interne Zusammenhang ist in folgender Skizze angedeutet: Handeln ist Verhalten aus einem Grund⁹, ein Grund ist, was sich für eine Handlungsweise unter Berücksichtigung der oder aus der Perspektive des Handelnden *sagen* lässt. Daraus folgt, dass im Vollsinn nur sprechende Lebewesen handeln. Das Sprechen einer Sprache ist ja selbst eine Tätigkeit, die sich in (Sprach-) Handlungen vollzieht. Dabei sind Sprechäußerungen grundlegend nach richtig vs. falsch beurteilbar, d.h. bewertbar. Und ein in die Sprache Hineinwachsender beherrscht sie in dem Maße, in dem er lernt, sich selbst zu korrigieren, also sich selbst zu bewerten. Noch bevor Handlungsnormen in Moral und Recht ins Spiel kommen, muss die Fähigkeit zur Selbstbewertung schon im Meistern der Sprache eingeübt werden. (Die frühen Versuche des Lernenden, die wir mit 'hier sagt man nicht, sondern', 'das ist nicht richtig, sondern ...' o.ä. korrigieren, dürften zwischen Sprach- und anderen Normen auch noch kaum zu differenzieren erlauben.) Und auch das nicht-sprachliche Handeln steht in internem Zusammenhang mit dem (sich) Bewerten, insofern die eine Tätigkeit oder Handlung bestimmende Absicht ihrer logischen Form nach als Konklusion eines praktischen Schlusses die positive deiktische Bewertung

etc.“ (4.1272) Es gilt, außer für den Operator 'die Anzahl aller', nicht von dem Wort 'Person' aus im Text erläuterten Gründen. Wohl aber gilt auch: „Der formale Begriff ist mit einem Gegenstand, der unter ihn fällt, bereits gegeben.“ (4.12721)

8 *Log.-Phil. Abh.* 6.021. - Was Spaemann mit der unverständlichen These der Nicht-Addierbarkeit meint, ist vielleicht das, was im ordinalen Utilitarismus die Nicht-Vergleichbarkeit individueller Nutzenfunktionen, die deshalb nicht aggregiert werden können, genannt wird.

9 Ich sehe hier ab von der sehr wichtigen, schon aristotelischen Unterscheidung zwischen Tätigkeit und Handlung. Ich habe dazu z.B. in meiner Kritik an Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns* (hier auf der website) geschrieben.

einer Handlungsmöglichkeit ist (: 'Diese Handlung ist wünschenswert.'¹⁰ Handlungen werden zumeist aus einer Menge von Optionen auf diese Weise gewählt, aber auch Tätigkeiten stehen mindestens in der Polarität von Tun vs. Unterlassen.) Nicht nur das moralische Gewissen, wie Spaemann will (178), sondern die viel-dimensionale Fähigkeit zur Selbstbewertung¹¹ ist ein „Signum“ der Person, ist auf der Grundlage der zentralen Fähigkeit zum Gebrauch der Sprache einer der wesentlichen Gründe, warum wir von Menschen als 'Personen' sprechen.

Auch Spaemann führt die Zentralität des Verfügens über eine Sprache für das Personsein im Munde, aber er beachtet durchgängig nicht, dass über die Sprache philosophisch nur reflexiv gesprochen werden kann, eben weil je schon gesprochen wird, wenn die Sprache Thema wird. Sprache ist daher das philosophische Thema par excellence, wenn anders Philosophie mit Augustin, Kant und Wittgenstein, aber im Grunde schon seit Platon, reflexive begriffliche Klärung ist und der Philosoph „nur gegebene Begriffe deutlich“¹² zu machen hat. Reflexiv über die Sprache sprechen muss aber heißen, die eigene 'Reflexivität' der Sprache aufzuklären – ich ziehe es vor, von ihrem universellen Charakter zu sprechen. Der besteht darin, dass die Sprache dazu verwendet werden kann, ihre eigene Elemente und Formen zu erklären.¹³ Wenn es konsequent durchdacht wird, erweist sich ein sprachanalytisches Vorgehen für philosophische Begriffsklärung als alternativelos, weil uns Begriffe intersubjektiv zugänglich und nachprüfbar nur in der Sprache gegebene sind. Wenn Spaemann (192) als Begründung für eine selbst problematische These sagt, die Sprache und ihre Struktur seien weder 'innen' noch 'außen', dann gestikuliert das in die richtige Richtung – weil sich dann ja Reflexion nicht 'nach innen' wenden kann, wenn sie sich 'auf sich' zurückwendet. – Zunächst sagt Spaemann über die Sprache u.a. Folgendes:

„Herausgetreten aus ihrer organische Mitte, stehen Menschen in einer Dimension, in der über das, was Bedeutsamkeit hat, und das, worin sie besteht, nicht schon 'von Natur' entschieden ist. Bereits das Medium der Verständigung hierüber ist kein natürliches. Es gibt keine natürliche menschliche Sprache. Sie ist immer schon vorausgesetzt, wenn Menschen in jenes Kommunikationsgeschehen eintreten, durch das sie sich realisieren als das, was sie sind, als Personen.“ (24)

Ferner hält er den metaphorischen (und 'poetischen') Sprachgebrauch für der anfänglichen Funktion der Sprache entsprechend und primär gegenüber dem Gebrauch der Sprache, „der mittels Definitionen die Ober- und Untertöne zugunsten der Eindeutigkeit eliminiert. 'Dichterisch wohnt der Mensch'...“ (98, Zitat: Hölderlin); glaubt, dass die Wahrnehmung einer alle Lebewesen als Triebzentren charakterisierenden Innen-Außen-Differenz (vgl. 159) der Sprache zugrunde liege, aber selbst so wenig innen oder außen sei wie die Struktur der Sprache selbst (192); und behauptet, dass man das Verstehen der Worte, also ihre Auffassung als Worte, gar nicht lehren könne, weil Symbolverstehen in jedem Erklären ja schon vorausgesetzt sei (257).

Ich glaube, dass deutlich ist, inwiefern in diesen Auffassungen 'von außen' über die Sprache gesprochen wird. Obwohl ich das für philosophisch unangemessen halte, will ich die Punkte kommentieren. Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass der Ausdruck 'natürliche Sprache' eine eingebürgerte Verwendung hat. Der Gebrauch der Sprache: „befehlen, fragen, erzählen, plauschen

10 Vgl. Donald Davidson: 'How is Weakness of the Will possible?', in: Ders.: *Essays on Actions and Events*, Oxford 1982, 33. Auch Spaemann beruft sich auf Davidsons Einsicht, „dass ... die Interpretation von Handlungen als Handlungen immer schon ein Bewertungselement enthält.“ (258)

11 Oder Plural: die Fähigkeiten zur Selbstbewertung in verschiedenen Dimensionen

12 Kant: *Logik*, ed. Jaesche, A 95.

13 Ich füge in anderen Kontexten regelmäßig hinzu (und begründe es), dass das einen Universalitätsanspruch der Sprache in Klärungen begründet, weil die Sprache das einzige Ausdrucks- und Darstellungsmedium ist, das diese Möglichkeit der 'Selbsterklärung' gibt.

gehören zu unsere Naturgeschichte so wie gehen, essen, trinken, spielen.“¹⁴ Dass die Sprache konventionell ist, *thesei* und nicht *physei*, ist äußere Reflexion. Ferner kann man die Bedeutung von Wörtern auf der Basis eines gewissen, durch Nachahmung, Beobachtung und Abrichtung gelegten Fundaments sehr wohl erklären und analytischer Weise ist die Bedeutung eines Wortes das, was die Erklärung seiner Bedeutung erklärt.¹⁵ Auch die Verknüpfungsformen von Wörtern in Sätzen können (unter derselben Kautele) sehr wohl erklärt werden. Spaemann hat aber recht, wenn er meinen sollte, dass die Sprache nicht von Grund auf durch explizite Erklärungen gelernt werden kann. Was in Bedeutungserklärungen erklärt wird, ist 'wörtliche' Bedeutung, die beherrscht sein muss, wenn Metaphern verstanden werden sollen. Die Reihenfolge der Erklärung kann nicht von Metaphern zu wörtlicher Bedeutung führen. (Die metaphorisch psychologisch 'kalte Atmosphäre' setzt die meteorologisch kalte Atmosphäre voraus, in Bezug auf sie oder andere beobachtbare Sachverhalte muss der Ausdruck 'kalt' zunächst verstanden sein.) Die Innen-Außen-Differenz mag Lebewesen als solche charakterisieren oder nicht, sie hat für sprechende Lebewesen zunächst einen sprachlichen Sinn ('innen' ist, was ausgedrückt werden kann, aber nicht muss, was verheimlicht und verschwiegen werden kann¹⁶). Spaemann weiß aufgrund seiner Konzeption sehr viel über Tiere und ihr Innenleben zu sagen, ihm scheint die Einsicht Strawsons nie gekommen zu sein, dass „we lack words to say what it is to be without them.“¹⁷ Schließlich betont Spaemann richtig den Vorrang des Satzes als kleinster sprachlicher Einheit, mit deren Gebrauch etwas *gesagt*, zu verstehen gegeben werden kann und besteht zu Recht auf der kontextunabhängigen Wahrheitsfähigkeit von Sätzen. Aber dass jeder falsche Satz einen Satz, in den er als Teil eintritt, falsch macht, gilt (contra Spaemann 138) natürlich nur für extensionale Kontexte, nicht für intensionale. Die Rede schließlich von „wahrheitsfunktionalen Gesprächen“ (139) ist entweder renommistischer Unsinn oder verwendet 'wahrheitsfunktional' sehr idiosynkratisch. Die neuere Logik hat nämlich sogar gezeigt, dass die in der Logik Wahrheitsfunktionalität begründenden logischen Verknüpfungen in der Umgangssprache Vorgänger haben, die nicht wahrheitsfunktional funktionieren.¹⁸ Das sind z.T. Adiphora, aber der fundamentale Fehler von Spaemanns 'äußerlich'-theoretischen Auffassungen über die Sprache betrifft den Rahmen seiner Problem-Wahrnehmung. Spaemann gibt eine metaphysische Theorie der Person vor allem mit Mitteln einer phänomenologischen Theorie über Bewusstsein und Intentionalität, für die aus der Klärung der Sprache gewinnbare Einsichten keine Rolle spielen. Er glaubt das tun zu müssen, weil er, wie Descartes den Wirklichkeitsbezug des Bewusstseins (vgl. 45), den Wirklichkeitsbezug der Sprache letztlich nur theologisch gesichert sieht.¹⁹ Denn philosophische Klärungen (bewusstseinstheoretischer und phänomenologischer Provenienz) bleiben in einer Dialektik zwischen Realismus und Idealismus, Naturalismus und Spiritualismus (vgl. 104) befangen, für Personen ist aber ein metaphysischer Realismus konstitutiv (vgl. 76, 88), den nur die Annahme Gottes garantieren kann. Hier ist Spaemanns philosophisches

14 Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* Abschnitt 25.

15 Ebd. Abschnitt 560.

16 Auch Spaemann meint: „Personen sind selbst seiende, die sich zugleich zeigen und verbergen.“ (89) Sie tun *nicht in der Regel beides zugleich*, aber sie können beides tun – das aber nur, weil sie sich *äußern* können und ihre allgemein verständliche Äußerungsweise das *Sprechen* (der Gebrauch der Sprache) ist.

17 Peter F. Strawson: *The bounds of Sense*, London 1975, 273. (vgl. meine Übersetzung: *Die Grenzen des Sinns*, Meisenheim 1981, 237). - Spaemann über Tiere: 21. 40, 67 f., 71, 84, 90, 91 f., 112, 123, 126, 135.

18 Vgl. Michael Wolff: *Abhandlung über die Prinzipien der Logik*, Frankfurt 2004, ²2008 (?), Erster Abschnitt. - Ein einfaches Beispiel: Die aussagenlogische Konjunktion ist kommutativ, aber umgangssprachlich ist 'John Wayne schoss und zog (seinen Revolver)' Unsinn.

19 Ich habe hier einige Ecken abgekürzt. Die Hintergrundargumentation scheint folgende zu sein. Nach der johanneischen Theologie ist Gott Liebe und wer nicht liebt, kennt ihn nicht (1. Joh. 4,8). Personen öffnen sich einander in Liebe (223, *amor benevolentiae* im Unterschied zu *amor concupiscentiae*) und Anerkennung (241), sind nur so einander gegeben und werden nur so für einander wirklich. Das begründet den metaphysischen Realismus als ihr Verhältnis zueinander. (88, vgl.76) Wenn man zudem unter 'Liebe' von vornherein *wechselseitige* Freude am Dasein des Anderen versteht (was Spaemann nicht erkennbar tut), lässt sich dieser Gedankengang noch in Verbindung mit dem Theologoumenon einer dritten Person der Trinität als der nachösterlichen Präsenz Gottes in der Welt bringen. 'Geist' (z.B. in 'Geist einer Mannschaft') ist wirklich zunächst ein intersubjektives Medium.

Glaubensbekenntnis:

„Religion dagegen ist undialektisch. Die ursprüngliche Einheit von Sein und Denken, von Macht und Sinn, wird in ihr nicht primär gedacht, sondern als das verehrt, was wir nicht selbst sind, aber, indem wir Subjekte sind, voraussetzen. Der Gedanke kann diese Einheit auflösen, und er löst sie notwendigerweise auf. Aber das Denken fällt in die Bewusstlosigkeit, ins Vergessen dessen, was es selbst ist, wenn es diese Voraussetzung seiner eigenen Tätigkeit vergisst.“
(104)

Durch diesen Rahmen seiner Problem-Wahrnehmung muss Spaemann folgerichtig skeptische Hypothesen ernst nehmen und für mit rein rationalen Mitteln nicht auflösbar halten (vgl. 73). Aber der Skeptizismus bzgl. der Außenwelt ist nicht möglicherweise wahr oder falsch, er ist sinnlos.²⁰ Das gezeigt zu haben, ist der wesentliche, auf die Problematik der neuzeitlichen Philosophie bezogene Ertrag der begrifflichen Revolution durch die sprachanalytische Wende der Philosophie bei Wittgenstein. Sein Argument gegen Descartes' skeptische Traum-Hypothese ist ganz einfach: „Das Argument 'Vielleicht träume ich' ist darum sinnlos, weil dann eben auch diese Äußerung geträumt ist, ja auch *das*, dass diese Worte eine Bedeutung haben.“²¹ Wenn aber auch die Bedeutung der Worte der skeptische Hypothese geträumt sein muss, wenn der Skeptiker konsequent ist, dann *sagt* sie gar nichts, ist sie sinnlos. Der Wirklichkeitsbezug der Worte der Sprache ist eine Voraussetzung schon ihres bloßen Sinns, ihrer Verständlichkeit, und kann deshalb in der Dimension wahr vs. falsch nicht mehr sinnvoll in Frage gezogen werden.²² Ausgewiesen wird diese These, indem gezeigt wird, wie durch insbesondere ostensive Bedeutungserklärungen, in den Wirklichkeitselemente zu Mustern gemacht werden, auf die die Ausdrücke geeicht sind (was die Muster zu 'Instrumenten der Sprache' werden lässt²³), ein internes (wesentliches, Sinn konstituierendes) Verhältnis zwischen Sprache und Welt (oder Wirklichkeit) gestiftet wird. Die Alternative zwischen Idealismus und Realismus löst sich vor dem Hintergrund der Anerkennung des internen Verhältnisses von Sprache und Welt folgendermaßen auf: Der Idealist meint, die Welt sei nur 'unsere Vorstellung'. Der Realist, sie sei von uns wesentlich unabhängig. Der Idealist beruft sich darauf, dass uns die Wirklichkeit nur in von uns gemachten Begriffen gegeben ist. Der Realist darauf, dass, ob die mit Hilfe dieser Begriffe gebildeten Sätze wahr oder falsch sind, von der Wirklichkeit abhängt und nicht von uns. Aber die beiden Kontrahenten können ihre Auffassungen nur deshalb für schlechthin unvereinbar halten, weil sie eine gemeinsame Voraussetzung teilen: die Voraussetzung, es könne nur entweder das eine oder das andere richtig sein. Diese Voraussetzung ist aber unbegründet (und unbegründbar). In verschiedenen Hinsichten kann durchaus beides zugleich richtig sein: für die Dimension des Sinns, für Begriffsbildung und Bedeutungserklärung, hat der Idealist ganz recht, für die Dimension von Wahrheit vs. Falschheit bzw., allgemeiner, Erfüllung vs. Nicht-Erfüllung unserer Sätze hat dagegen der Realist recht. Der Rahmen von Spaemanns Problem-Wahrnehmung ist also bzgl. dieser Alternative widerlegbar.²⁴ Für

20 Vgl. schon Wittgenstein: *Logisch-Philosophische Abhandlung* 6.51.

21 *Über Gewissheit* Abschnitt 383.

22 Das erklärt auch, dass über sie nicht in wahrheitsfähigen Argumenten sinnvoll gestritten, geschweige denn die Frage entschieden werden könnte. Hans Friedrich Fulda hat mir auf die Darlegung dieser meiner Gedanken (die Explikationen von Gedanken Wittgensteins sind) einmal trocken geantwortet: Genügt es nicht, dass Solipsismus und Skeptizismus jedenfalls *sehr unvernünftig* sind? Wenn 'Vernunft' 'vernehmende Einsicht' ist, dann ist die in der Frage angedeutete scheinbare Alternative zum Verdikt der Sinnlosigkeit gar keine.

23 Vgl. *Philosophische Untersuchungen* Abschnitt 16. Ich habe diese Problematik in *Wittgensteins Revolution* und zuletzt in meinem Artikel 'Sprache/eine Sprache – Bemerkungen zum Netz sprachreflexiver Begriffe' behandelt. (beides hier auf der website)

24 Natürlich muss das Argument in dialogischer Sinn-Klärung akzeptiert werden. Ich erkenne an, was Spaemann (252) über die Nichterzwingbarkeit der Anerkennung von Argumenten ausführt. Anerkennung, nicht nur von Personen, ist das Resultat freier und verantwortlicher Stellungnahme. 'Verantwortlich' heißt hier, auf die Frage nach Gründen

den Realitätsbezug der Sprache, deren Intentionalität (: auf Erfüllung vs. Nichterfüllung bezogen zu sein) und die des Handelns für alle Intentionalität von 'Bewusstseins-Akten' grundlegend ist, braucht es keine theologische Garantie.

III.

Bevor ich in der Sache, und das wird heißen: mit einer Rekapitulation des Standes der Kontroverse fortfahre, sollte ich ausdrücklich erklären, dass trotz aller Bemühung meine Beschäftigung mit und Kritik an Spaemann nur insofern beanspruchen kann, immanent zu verfahren, als wir uns beide im selben logischen Raum bewegen. Wir sprechen bzw. schreiben beide deutsch und sollten einander insofern verstehen. Aber unsere Philosophie-Auffassungen sind sehr weit voneinander entfernt. Spaemann denkt mit großen Teilen der Tradition, die Philosophie sei „Begriffswissenschaft“ (71); ich denke, Philosophie als begriffliche Klärung ist rational und sollte es sein, kann aber nicht Wissenschaft sein. Spaemann denkt, die Begriffsgeschichte sei für Philosophie wichtig. Ich denke, Begriffsgeschichte ist eben das, was der Ausdruck sagt, Geschichte, Erzählung, und gerade nicht Philosophie, argumentierende begriffliche Klärung. Es wäre wichtig, dass der begriffliche Grund für meine Auffassung (die auch die Kants²⁵ und Wittgensteins war) verstanden würde. Als begriffliche Klärung setzt die Philosophie die Bedeutungserklärungen, die im Gebrauch der Sprache nur bei Missverständnissen erforderlich sind und also auch nur dann gegeben werden, *methodisch* fort. Bedeutungserklärungen aber sagen, wie Ausdrücke *zu verstehen sind*, sie sind, auch wenn sie deskriptiv (den Sprachgebrauch beschreibend) ansetzen, *normativ*, sie *stiften* Sprache und Sinn. Deshalb beginnt die Sprache im Ausmaß und im Umfang der Bedeutungserklärungen, die ein Sprecher zu geben bereit ist und an die er sich zu halten bekundet, mit jedem Sprecher gleichsam neu und von vorne, so, wie nach Kant das Philosophieren, weil es wesentlich Selbstdenken ist, mit jedem Philosophierenden gleichsam von vorne beginnt. Und daher ist für begriffliche Klärung das, was zu Olims Zeiten gewesen ist, irrelevant. Ich habe den Ausdruck 'Person' benutzt und mir über seine Bedeutung/(Er-)Klärbarkeit Gedanken gemacht, lange bevor ich Spaemanns Buch bzw. den entsprechenden Artikel im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (an dem er sich orientiert und den er gelegentlich auch anführt) gelesen habe. Erst in diesen Texten habe ich interessante Auffassungen zum Personenbegriff in Antike und Mittelalter kennen gelernt, die deshalb für mein Verständnis mindestens vor dem Zeitpunkt der Lektüre keinerlei Rolle gespielt haben können. Ein Sprecher und Argumentierender macht genau die Voraussetzungen, die er ausdrücklich macht oder für die er/es Evidenz (Belege) gibt, dass er sie macht. Alles andere kann nicht interessieren, wo es darum geht, ihn zu verstehen und sich mit ihm zu verständigen. Anderes zu glauben, hieße, an Fernwirkung zu glauben, die es im Geistigen so wenig gibt wie im Physischen. Und dieser Glaube wäre Aberglaube.

Aber das ist nur ein methodischer Gegensatz, dem ein weiter reichender doktrinaler folgt.

Spaemann konstruiert seine Metaphysik der Person begriffsgeschichtlich – weil er Begriffsklärung für Wissenschaft hält, unterstellt er auch Erkenntnisfortschritt und integriert seiner Auffassung (in 'Ja' und 'Nein') daher die Geschichte des Umgangs mit dem Personbegriff. Der sprachanalytischen Auffassung gilt Metaphysik als Missverständnis des Sinns und der Reichweite von Begriffsklärung – in Wittgensteins Ausdrucksweise ist sie nur der Schatten der (logischen) Grammatik und trennt dabei nicht genügend zwischen begrifflichen und sachlichen Untersuchungen.²⁶ Ich muss daher

Gründe geben.

25 Ich denke an Kants Ausführungen im Kontext seiner Auffassung, dass man „niemals aber Philosophie (es sei denn historisch), sondern ... höchstens nur *philosophieren* lernen“ könne (*Kritik der reinen Vernunft* B 865/A 837). Ausführlicher und deutlicher vgl. *Logik*, ed. Jaesche A 26 f. Es gereicht der deutschen Philosophie nicht zur Ehre, dass in ihr so weitgehend Philosophiegeschichte und das Interpretieren der Texte der Tradition mit Philosophie verwechselt wird.

26 Vgl. *Zettel* 459: „Philosophische Untersuchungen: begriffliche Untersuchungen.. Das Wesentliche der Metaphysik: dass sie den Unterschied zwischen sachlichen und begrifflichen Untersuchungen verwischt.“

Spaemanns Theorie der Person für interessant irreführend und irreführt halten. Er würde umgekehrt, wenn er mich wahrnehme, meine Auffassung für szientistisch beschränkt halten, obwohl ich mit den Wissenschaften – gerade wegen der strikten Unterscheidung zwischen begrifflichen und sachlichen Untersuchungen – viel weniger zu tun habe als er. Wenn es ihm gelegen kommt, argumentiert er ungeniert szientistisch, z.B. in der die normalen Begriffe von 'Familie' und 'Verwandtschaft' missbrauchenden Auffassung, alle Menschen seien miteinander verwandt und bildeten ein Familie, weil die Befunde der Genetiker zeigten, dass „alle heute lebenden Menschen Nachkommen einer Frau (sind), die vor rund 200 000 Jahren gelebt hat.“ (255) Wo befinde ich mich in meiner Kritik an Spaemann? Ich habe seinen von mir in Hiphop-Manier gesampelten Erklärungen zu 'Person' die Erklärung entgegengesetzt, als 'Personen' würden Menschen bezeichnet, insofern und weil sie 'handelnde, sprechende und darum sich wesentlich selbst bewertende Lebewesen' sind. Dabei sehe ich besonders in dem pervasiven (Selbst)-Bewertungs-Aspekt dieser Erklärung Spaemanns zentrale 'sachliche' Auffassung, Menschen seien Personen, weil sie in ihrer Natur nicht aufgehen, sondern sie 'haben', in begrifflicher Kargheit rekonstruiert. Menschen 'haben' ihre Natur, indem sie ihre unmittelbaren Wünsche, Interessen und Auffassungen (!²⁷) bewertend übernehmen oder distanzieren können. Zusammen mit der erklärten Auffassung der logischen Grammatik des Ausdrucks²⁸ erlaubt diese Erklärung, eine Reihe von weiteren Zügen von Spaemanns Auffassung rational²⁹ zu rekonstruieren.

Zunächst unterschreibt Spaemann die thomistische Auffassung, dass der Ausdruck 'Person' „eigentlich kein Begriff“ sei, „sondern ein Name ... für ein 'individuum vagum', ein unbestimmtes Individuum.“ (41) Er bringt diese Deutung mit Thomas von Aquin auf die *contradictio in adjecto* „*allgemeiner Eigenname*“. Diese These ist verständlich, wenn man die Variablen-Auffassung – 'Person' als das Substantiv zu 'jemand' – mit der Namenstheorie der Wortbedeutung kombiniert, der zufolge eigentlich alle Ausdrücke der Sprache Namen sind. Wittgenstein hat diese Auffassung zum 'augustinischen Bild der Sprache' erklärt und zum kritischen Hintergrundthema seiner *Philosophischen Untersuchungen* gemacht.²⁹ Auch Spaemann selbst scheint der semantisch naiven Namenstheorie der Wortbedeutung, die mindestens auf die aristotelische Psychologie und den semantischen Mentalismus von *De Interpretatione* zurückgeht (Platon war differenzierter)³⁰, noch anzuhängen, wenn er mehrfach schreibt, Personen würden „mit einem Eigennamen oder mit einem Personalpronomen *benannt*“ (37, 41; m. Hervorhebung.). Dazu wird das Erforderlich ad vocem 'ich/Ich', zu dem sich Spaemann mehrfach äußert, gleich noch zu sagen sein. Die Variablen-Auffassung macht auch Spaemann wiederholte These verständlich, dass es Personen nur im Plural gäbe (10, 144). Eine Variable rangiert unvermeidlich über einer Vielheit. Aber der Begriff nur einer (der letzten oder der ersten z.B.) Person ist nicht widersprüchlich, der Ausdruck 'Person' hat auch Verwendung im Singular. Außerdem ist begrifflich, was es wirklich gibt, ganz unerheblich, Begriffe sind Möglichkeiten (etwas zu charakterisieren, auszudrücken und darzustellen), die nicht erfüllbar sein müssen. Wenn die Riesenschildkröte Lonesome George, die kürzlich auf der Galapagos-Insel Santa Cruz als vermeintlich letzte ihrer Art verstorben ist, eine Person gewesen wäre (und nur Schildkröten Personen wären), dann wäre sie die letzte Person (und schon seit langer Zeit allein) gewesen. (Natürlich hätte dann niemand das berichten und trauern können.)

Vor der Rekonstruktion weiterer Züge von Spaemanns Auffassung ist die Kommentierung seiner Ausführungen zu 'ich' am Platze, weil vieler dieser Züge auf die Erlebensperspektive der grammatischen 1. Person bezogen sind.

27 Nietzsche hat ganz zu Recht auch von 'intellektuellem Gewissen' bezüglich der eigenen Überzeugungen geschrieben.

28 Gemeint ist die Erklärung: In seiner Form als sortales Substantiv (ein Ausdruck mit teilender Referenz, der ein Identitätskriterium und Zählbarkeit mit sich führt) verschleiert der Ausdruck 'Person' seine logische Form, die die einer einen formalen Begriff ausdrückende Variable ist.

29 Vgl. *Philosophische Untersuchungen* Abschnitte, 1, 4, 32.

30 Dieser Einschub ist natürlich nur eine historische Verzierung, wichtig ist nur, dass Spaemann Evidenz dafür gibt, die Auffassung zu übernehmen (Bemerkung zur philosophischen Relevanz von 'Begriffsgeschichte' an einem konkreten Beispiel).

Die erste Ausführung Spaemanns zu 'ich' gibt einen *locus communis* der semantischen Analyse wieder und ist doch problematisch: „Es gehört zu den Eigentümlichkeiten des Personalpronomens 'ich', dass niemand sich mit ihm, falls er es *in intentione recta* verwendet, auf ein imaginäres Individuum bezieht. Das Pronomen hat immer einen Referenten.“ (81) Man möchte fragen, was mit dem Schauspieler ist, der in seiner Rolle 'ich' als der von ihm darzustellende Charakter verwendet. Wie Spaemann richtig sagt, ist der Ausdruck ein Pro-Nomen, er vertritt einen Namen (als eine der Formen gegenstandsbezeichnender Ausdrücke). Für 'ich' ist zunächst charakteristisch, dass es in grammatisch 2. Person durch 'du' ersetzt werden muss, in grammatisch 3. Person durch 'er/sie' oder einen Namen oder eine Kennzeichnung für den sich mit 'ich' äßernden Sprecher. Erst dieses durch Ersetzbarkeitsrelationen zusammenhängende Ensemble von Sprachmitteln sichert 'Referenz'. Und in diesem Ensemble spielen keineswegs alle Ausdrücke dieselbe Rolle, die Rolle 'zu referieren'. Wie die Semantik expressiver Ich-Äußerungen zeigt, fährt man mit der Auffassung besser, dass die Personalpronomina für sich nur 'indizieren' (Indikatorausdrücke sind), nicht schon abschließend referieren³¹ – schließlich sagt z.B. jeder zu oder von sich 'ich'. (Wenn zu Referenz Bestimmtheit und (Re-) Identifizierbarkeit gehören, dann referieren die Pro-Nomina gerade noch nicht. Wenn eine Person im Dunklen auf die Frage 'wer ist da?' nur 'ich' antwortet und man sie nicht – z.B. an der Stimme – erkennt, weiß man noch nicht, wer da ist. Wenn sie nicht erkannt wird, müsste die Person ihren Namen nennen und selbst unter diesem müsste sie dem Frager nicht bekannt sein. Aber er hätte jetzt ein sprachliches Instrument, mit dem er den Unbekannten *anreden* könnte. Spaemann bemerkt selbst: „Personen sind Wesen, mit denen andere Personen sprechen können.“ Aber Tierliebhaber sprechen auch mit ihren Haustieren. Also ist doch fundamental, dass Personen Lebewesen sind, die selbst sprechen und daher auf Fragen antworten können. Z.B. auf die Frage „Kennen wir uns? Und wenn ja, woher?“ usw. usw.)

Mindestens genauso wichtig wie die Einbettung in das System der Anrede und Rede mit Personen ist für den Indikator 'ich', dass durch ihn, wie die neuere Grammatik sagt, die „Origo“ eines Raumes der Deixis, das „Zentrum der in Raum und Zeit situierten Äußerungssituation“ gegeben ist. ... **Ich**, **hier** und **jetzt** sind die urdeiktischen Ausdrücke“.³² Dabei können 'hier' und 'jetzt' auch anaphorisch verwendet werden, 'ich' aber indiziert immer. Das ist die Wahrheit des von Spaemann gebrauchten Gemeinplatzes.

Der angedeutete Einwand gegen eine Referenz-Deutung für 'ich' stützt sich auf das, was Davidson den 'Holismus der Sprache' genannt hat, den auch Wittgenstein in seiner berühmten Erklärung von 'Bedeutung' für 'eine große Klasse von Fällen, nicht alle' investiert hat: „Gebrauch *in der Sprache*“.³³ Von einer nicht differenzierenden Konzeption der Referenz kann man nur im Rahmen des 'augustinischen Bildes der Sprache', der Namenstheorie der Wortbedeutung, überzeugt sein. Aber schon grammatisch, geschweige denn semantisch, sind keineswegs alle Wörter der Sprache Namen (wie hier die Möglichkeit der Variablen-Auffassung für 'Person' gezeigt haben sollte. Dieses Substantiv kann nur dann als Name verstanden werden, wenn man sich zu der widersprüchlichen Charakterisierung '*allgemeiner Eigenname*' verstehen möchte. Aber Philosophen sollen nicht Paradoxa produzieren, sondern sie nach Möglichkeit auflösen.)

IV.

Die weiteren Äußerungen Spaemanns zu 'ich' verstehen sich aus der Begriffsgeschichte integrierenden Form seiner metaphysischen Theorie der Person. Sie hat Verwendung nicht nur für den Ausdruck 'Person', sondern auch für die Ausdrücke 'Subjekt' (144 f.) und 'Seele' (158 ff.)³⁴ Denn unter dem Titel *De Anima* handelten die antiken Philosophien über rationale Psychologie und deren

31 Vgl. dazu meinen Artikel über 'ich/selbst' auf dieser website im Register online-Originale, Rubrik 'Versuche'.

32 Peter Eisenberg: *Grundriss der deutschen Grammatik*, Stuttgart ³1994, 186-189.

33 *Philosophische Untersuchungen* Abschnitt 43, m. Hervorhebung.

34 Vgl. „Geistseele“, 162; inklusive Spekulation über die Unsterblichkeit der Seele als „Postulat der Liebe“, 173; und der Annahme eines „Auferstehungsleibes“, 159, über dessen Lebensalter man gern etwas genauer belehrt wäre.

Konzeption von Seele als Lebensprinzip, Lebens'hauch', der mit dem letzten Atemzug im Tode ausgehaucht wird. Das wird von Spaemann in dem Aspekt seiner Theorie integriert, der betont: „das Sein von Personen (ist) das Leben von Menschen“. (78) Die neuzeitliche Erkenntnistheorie von Descartes über Kant zu Husserl gebraucht den Begriff des „Subjektes“ und handelt dabei bekanntlich vielfältig vom 'Ich' ebenso wie die empiristischen Diskussionen über Persönliche Identität bei Locke, Hume und Reid. Ferner berücksichtigt Spaemann die Phänomenologie des 'inneren' Zeitbewusstseins und wichtig ist für ihn Schellers Erklärung von „Personen als Subjekte verschiedener Arten intentionaler Akte“ (9), weil er glaubt: „Die Rede von Personen gewinnt theoretisches Gewicht im Zusammenhang mit Intentionalität, mit intentionalen Akten.“ (67) Auf alle diese Heranziehungen kritisch eingehen zu wollen, hieße einen Kommentar in Buchlänge³⁵ schreiben zu müssen. Nicht, dass sich das nicht lohnte, aber ich will das nicht tun. Ich gehe nur auf die vier oder fünf Stellen noch ein, die 'ich' thematisieren oder zu thematisieren scheinen. Tatsächlich ist der Indikator nur noch an einer Stelle wirklich thematisch, die im Text spät steht, die ich aber wegen ihrer entfernt sprachreflexiven Konkretheit vorziehe. Spaemann schreibt:

„Ehe Kinder 'ich' sagen lernen, sprechen sie von sich in der dritten Person. Diese Wendung ist fundamentaler als das 'Ich'-Sagen. Denn in ihr verlässt der Mensch das einfache System-Umwelt-Schema. Er tritt aus der Zentralperspektive heraus und nimmt sich erstmals als einen unter anderen wahr. So erst kann er ein Verhältnis zu sich gewinnen. Wie lernen wir aber, das Wesen, das wir zunächst mit dem Eigennamen benennen, mit dem die anderen es nennen, mit jenem Wesen zu identifizieren, dessen Erleben uns unmittelbar zugänglich ist, also mit uns selbst? Das Kind erlebt, dass es angeblickt wird. Es erfährt sich als den Adressaten der Rede anderer: und zwar so, dass ein bestimmter Eigenname oder aber das Personalpronomen 'du' immer genau dann benannt wird, wenn es um den Komplex des Erlebens geht, der als *der eigene* erfahren wird. Oder besser gesagt: als der eigene wird dieser Komplex des Erlebens erfahren, wenn er mit einem Eigennamen oder einem Personalpronomen benannt wird.³⁶ So lernt das Kind, sein Erleben als das seine und sich als Subjekt dieses Erlebens zu verstehen. So wie es selbst Menschen und Dinge identifizierend wiedererkennt, so erfährt es sich selbst als wiedererkennbaren und identifizierbaren Jemand. Das Erleben, mit dem es bis dahin identisch war, wird nun zu seinem Erleben. Erst indem der Mensch aufhört, bloß Beseeltes zu sein, gewinnt seine Seele eine eigene innere Einheit, die Einheit meines Erlebens, 'meiner Seele'.“ (169 f.)

Das ist ein Stück normativer Lerntheorie a priori aus dem Lehnstuhl. Man sollte doch meinen, dass eine Theorie des Lernens empirischen Anspruch stellen müsste und nicht dekretieren sollte, wie die Dinge sich zutragen sollen. (Zugleich ein schönes Beispiel für das Verwischen der Grenze zwischen sachlichen und begrifflichen Untersuchungen, das Wittgenstein für die Metaphysik kennzeichnend gehalten hat.) Ich halte Spaemanns Schilderung für in Teilen möglicherweise zutreffend, aber im Ganzen für eine groteske kognitivistische Verzeichnung der beim Aufwachsen von Kindern zu beobachtenden Lernprozesse (wenn ich mich auf meine Erfahrungen mit dem Aufwachsen dreier eigener Töchter berufen darf). Man kann allgemein vier Quellen des Lernens der Sprache plausibel vermuten: Nachahmung, Beobachtung, Schlussfolgerung und Abrichtung. Aber die konkreten Wege des Lernens sind unendlich verschiedenartig und sie sind auch unwichtig, weil wir Lernprozesse nach ihrem Erfolg beurteilen. Das erste 'ich'-Sagen dürfte bei den allermeisten Kindern ein Nachplappern sein. Ich finde auch aufschlussreich, dass in Spaemanns Skizze ein Sachverhalt,

35 Es gibt schon einen von Holger Zaborowski (bei Oxford UP 2010), den ich noch nicht angesehen habe.

36 Das hatten wir schon, vgl. oben S.12

dessen Beobachtbarkeit ein Kind unzählige Male ausgesetzt sein dürfte, fehlt: dass die anderen, die es anreden (nicht nur 'nennen' – die verfluchliche Namenstheorie der Wortbedeutung), immer wieder 'ich' sagen. Da Kinder generell so *werden wollen wie die* mit ihm umgehenden *Erwachsenen* (minimal: sprechende Lebewesen), haben sie ein überragendes Motiv, das nachzumachen und sich durch Bestätigung oder Korrektur der Erwachsenen er- oder entmutigt zu fühlen. Und dann dauert es noch sehr lange, bis die erworbene Praxis auch nur annähernd kognitiv bewältigt wird. Die Rede von 'Identifizieren', 'Wiedererkennen', 'als das eigene erleben' sind in der hypothetischen Beschreibung von Sprachlernprozessen einfach fehl am Platze. Aber jetzt habe ich mich selbst, wenn auch nur weil herausgefordert, in spekulativer Lerntheorie ergangen. Wichtiger ist das 'Ich', das Subjekt der Erkenntnistheorie. Spaemann geht sowohl auf das *Cogito* Descartes als auch das 'Ich denke' Kants ein. Zu Descartes heißt es, dass sein *Cogito* nur unterstellt, „dass Bewusstsein immer schon die Form eines Bewusstseins von sich hat, einer Vertrautheit mit sich selbst.“ (111) Und er sympathisiert mit dem Einwand Lichtenbergs und schon Avicennas, angesichts dessen, dessen wir uns unmittelbar gewiss seien, müsste es eher 'es denkt' (wie 'es blitzt') oder *cogitatur* heißen. Nicht mit jedem Bewusstsein sei zugleich „die Kenntnis des Individuums verbunden ..., dem dieses Bewusstsein gehört“:

„Die Bedeutung des 'Ich' im cartesischen *cogito* ist zunächst die einer reinen Form. Im Unterschied zu den meisten lebenden europäischen Sprachen benennt das lateinische Verb in der ersten Person sein Subjekt gar nicht ausdrücklich. Es steckt in der Form des Verbs. Und wenn das Bewusstsein nur aus einer einzigen Art von intentionalen Akten oder sogar nur aus einem einzigen intentionalen Akt bestünde, dann bliebe es bei dieser rein formalen Struktur. Das Bewusstsein wäre sich seiner als Bewusstsein bewusst, ohne dass es Sinn hätte, aus ihm so etwas wie ein Subjekt zu extrapolieren. Mehr Gewicht gewinnt das 'von sich' dadurch, dass wir uns zugleich als fühlend, denkend und strebend bewusst sind, und zwar so, dass es 'derselbe' ist, der Hunger hat, sich seines Hungers als des seinen bewusst ist, und seinen Hunger durch Essen zu stillen wünscht. Subjektivität kann nicht nur als ein Strukturmoment intentionaler Akte, sie muss diesen Akten gegenüber als selbständig gedacht werden.“ (111)

In den letzten beiden Sätzen haben wir das Theorem, in dessen Kontext Spaemann meint, dass die Rede von Personen theoretisches Gewicht gewinnt (67). Aus sprachanalytischer Sicht ist folgendes zu sagen. *Cogito* heißt gar nicht 'ich bin (mir meiner) bewusst', sondern 'ich denke'. Und nun kommt zu dem von Spaemann ausgedrückten Zweifel am Gegebenheit des Sachverhalts 'Selbstbewusstsein' (im empirischen Sinn der Vertrautheit mit sich) im *Cogito* noch die sprachliche Beobachtung, dass das Verb 'denken', dem grammatisch ein 'dass'-Satz folgen kann, in der normalen Sprache, anders als seine Einsetzungsinstanzen 'überlegen/nachdenken', 'annehmen/vermuten', 'schlussfolgern' etc. etc., gar keine 1. Person Präsens hat³⁷ (denn in der den 'dass'-Satz regierenden Verwendung kann es stets durch 'behaupte', 'meine (will sagen)', 'urteile' o.ä. Sprachhandlungs-

37 Auch diese Beobachtung stammt von Wittgenstein: „Es ist, glaube ich, wichtig zu bemerken, dass das Wort (sc. 'denken') eine erste Person der Gegenwart (in der Bedeutung, auf die es uns ankommt) nicht hat. Oder sollte ich sagen: dass seine Verwendung in der Gegenwart nicht mit der z.B. des Verbuns 'Schmerz fühlen' parallel läuft?“ *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* II, 231; vgl. 12. Wittgenstein will sagen, dass es keine expressive, Erleben ausdrückende 1. Person Präsens hat und dass das nicht nur am Unterschied der 'Seelensphären' liegt. Wie gleich gezeigt wird, ist das nicht bloß ein Fall von willkürlicher sprachlicher Gesetzgebung. – Spaemann dagegen meint, dass sogar 'denken', der 'Vollzug' intentionaler Akte, „erlebt wird.“ (63) Die Auffassung verfällt dem Mythos des Verbes, demzufolge alles, was durch ein Verb bezeichnet wird, eine Tätigkeit sein muss. Die meisten Verwendungen von 'denken' – in 3. Person, die semantisch primär ist – sind aber vielmehr dispositionell zu verstehen.

Verben ersetzt werden). Wenn die Beobachtung akzeptiert wird, verstärkt sich der Zweifel, ob beim 'Ich' der Erkenntnistheorie wirklich 'ich' gesagt wird. Dieser Zweifel lässt sich an Kants Aufnahme des *Cogito* im 'Ich denke, das alle meine Vorstellungen muss begleiten können' substantiieren. Zu Kants Theorem sagt Spaemann:

„Dieses 'Selbst' ist für die Konstitution des Bewusstseins unverzichtbar, ohne dass doch ihrer transzendentalen Funktion der ontologische Status einer selbständigen Einheit unterstellt werden müsste. An die Stelle der ontologischen Deutung kann eine systemtheoretische treten: die Emergenz eines Ichbewusstseins als strikteste Form der Etablierung jener Innen-Außen-Differenz, die für systemische Gebilde konstitutiv ist.

....

Das Subjekt der weltkonstituierenden Intentionalität ist für Kant wie Husserl nicht eine individuelle Person, sondern ein 'transzendentes Ego', das gerade nicht individuell ist.“ (158/159)

Das letzte ist ganz richtig. Aber dann muss doch die Frage, ob im 'Ich' der Erkenntnistheorie wirklich 'ich' gesagt (der Indikator verwendet wird), verneint werden, nicht nur, wenn gelten sollte: „Das unaussprechliche Empfinden, mit 'ich' etwas Einmaliges, aber in seiner Einmaligkeit Unaussprechliches und nicht Mitteilbares zu bezeichnen, ist eine der wichtigsten Quellen der Religion.“ (159)³⁸ Sondern schon, weil der Indikator, kombiniert mit einem psychologischen Verb aus den sehr verschiedenartigen Klassen psychologischer Verben, einheitlich expressiven Sinn hat und die Verben, nicht der Indikator, für den deskriptiven Gehalt des differenzierten Selbstaussdrucks der sich äußernden Person aufkommen müssen.

Was aber ist dann das 'Ich' der Erkenntnistheorie, wenn es erkennbarer Weise nicht einer individuellen Person dazu dient, sich auszudrücken und darzustellen? Ich habe vorgeschlagen, das 'Ich' als sprachliche Innovation aufzufassen und als eine Fusion von 'ich' und 'er' zu deuten.³⁹ Meine Gründe dafür sind komplex. Aber einfach ist die Beobachtung, dass das 'Ich' der Erkenntnistheorie jedenfalls aus dem Kontext des Systems der Anrede von und Rede mit Personen isoliert worden ist, in den es in der normalen Sprache eingebettet ist und eine indizierende Funktion ausübt, und deshalb anders funktionieren muss als 'ich'. (Wenn für Bedeutung des Ausdrucks konstitutive Ersetzbarkeitsrelationen ersatzlos entfallen, muss der Ausdruck eine andere Bedeutung haben.) Um das etwas konkreter werden zu lassen: Kants 'Ich denke' soll der höchste Punkt des Verstandesgebrauchs sei, an dem sogar die Logik aufgehängt ist.⁴⁰ (Da die Logik die allgemeinste Bedingung des Sinns, der Verständlichkeit ist, spricht einiges dafür, dass das 'denken' in Kants 'Ich denke' eigentlich durch 'verstehen' ersetzt werden kann und dann die auch sprachanalytisch gültige Einsicht ausdrückt, dass Sinn/Verständlichkeit den Alternativen Wahrheit/Erfüllung vs.

38 Ich glaube an diese Quelle der Religion schon deshalb nicht, weil sie etwas sprachlich und kognitiv Unmögliches in Anspruch nimmt. Es gibt für sprechende Wesen im Gebrauch ihrer Sprache nichts wesentlich Unaussprechliches (principle of expressibility), es wird ja gesprochen und (in der Regel) etwas *gesagt*, das nur dann Sinn hat, wenn es *verständlich* ist (denn 'Sinn' bedeutet allgemein 'Verständlichkeit/Verstehbarkeit'.) Manchmal hat es aber nur den Anschein, als ob etwas gesagt sei, z.B. in Descartes' Traum-Argument. (s.o.) – Was die Quelle der subjektiven Religiosität angeht, scheint mir Schleiermacher mit dem 'Gefühl der unendlichen Abhängigkeit' das Richtige getroffen zu haben. Hegel hat dagegen sinngemäß eingewendet, dann müssten auch Hunde religiös sein. Die polemische Bemerkung hat einen sachlichen Kern: Wenn 'Gott' (jedenfalls auch) das Ganze der Wirklichkeit ist, dann müssen zu seiner Bestimmung auch alle Bestimmungen gebraucht werden, insbesondere die polaren Gegensätze, in denen Ausdrücke oft ihren Sinn gewinnen. Schleiermacher hätte also von dem Gefühl der unendlichen Abhängigkeit und der unendlichen Geborgenheit, der selbständigen Freiheit und der unselbständigen Unfreiheit usw. usw. ad infinitum sprechen sollen.

39 In einem Artikel über *Solipsism*, der in einem von Glock und Hyman herausgegebenen *Blackwell Companion to Wittgenstein* voraussichtlich 2013 (2016-17) erscheinen wird.

40 *Kritik der reinen Vernunft* B 134 Anm.

Falschheit/Nichterfüllung vorauszusetzen ist.⁴¹⁾ Nun ist der Verstand kantisch das Vermögen zu urteilen, also könnte der Denker des 'Ich denke' im Kontext seines Verstandesgebrauchs auch sagen 'ich urteile, ich behaupte'. Was sagte er damit? In Wittgenstein'scher Perspektive mindestens, dass er mit dem folgenden 'dass'-Satz den Regeln des Urteilsspiels folgt. Welches sind diese Regeln? Da hat Kant selbst einen attraktiven Vorschlag gemacht, wenn er in § 40 seiner *Kritik der Urteilskraft* drei Maximen des aufgeklärten Denkens formuliert: Selbst denken; an der Stelle jedes anderen denken; mit sich einstimmig denken. Der Urteilende muss bereit sein, für seine Behauptung einzustehen, sie gegen Einwände zu verteidigen und sie bei Widerlegung zurückziehen: darin besteht selbst zu denken im Urteilsspiel. Ferner ist der Urteilende gehalten, nur solche Behauptungen aufzustellen, die jeder andere Urteilende bei gutem Willen, gleicher Informiertheit und unter denselben situativen Voraussetzungen auch aufstellen könnte: darin besteht das an der Stelle jedes anderen denken, das die Perspektive der anderen übernehmen, im Urteilsspiel. Und schließlich: Sich selbst nicht zu widersprechen, ist eine Bedingungen schon des Sinns, der Verständlichkeit, und das nicht nur im Urteilsspiel. Wenn das eine entfernt richtige Angabe der allgemeinen Regeln des Urteilsspiels ist, dann kann leicht gesehen werden, inwiefern das 'Ich' der Erkenntnistheorie eine Fusion von 'ich' und 'er' ist: Ihm kann gar nicht widersprochen werden, es wird sich nicht selbst korrigieren, seine Verkikte ergehen völlig einseitig – so als ob in 3. Person ratifizierend festgestellt würde, 'er urteilt richtig' oder jedenfalls in distanzierender Zuschreibung 'so urteilt er eben'. Und diese Beschreibung zeigt auch schon die grammatische Unhaltbarkeit der Konstruktion eines 'transzendentalen Egos' – niemand und auch keine theoretische Konstruktion kann der Stellungnahme anderer unabhängiger Teilnehmer am Urteilsspiel einseitig vorgreifen, auch Behauptungen im Bereich des Apriorischen bedürfen der Ratifikation durch andere, wenn sie Grundlage eines fortzuführenden Diskurses sein sollen.⁴²

Ich war in der Skizze dieser dekonstruktiven Konzeption zu einem fundamentalen Theorem der neuzeitlichen Erkenntnistheorie dadurch behindert, dass ich mir angewöhnt habe, den Ausdruck 'Bewusstsein' tunlichst zu vermeiden. Ich kenne nur eine umgangssprachliche Verwendung für den Ausdruck, die unverzichtbar zu sein scheint – die Wendung 'wieder zu Bewusstsein kommen/wieder bei Bewusstsein sein', gebraucht, nachdem jemand ohnmächtig oder nicht wach war. Und die Situation der Verwendung weist auch schon auf den Sinn, die Verständlichkeit der Wendung hin – der zu Bewusstsein Gekommene ist wieder ansprechbar, kann sein Benehmen wieder selbst kontrollieren, ist wieder seiner selbst 'mächtig' (ausdrucks-, auskunfts- und handlungsfähig). Ich weiß daher nichts über die 'Konstitution des Bewusstseins' als nur: Wir finden uns, wenn wir wach sind, eben so vor, dass wir ansprechbar, der Selbstkontrolle und auskunfts-fähig sind. Auch das noch nicht sprachfähige Kleinkind schläft und wacht auf, aber was ihm im Wachzustand 'präsent' sein könnte, das dürfte sehr verschieden sein von dem, was einem sprachfähigen Erwachsenen 'präsent' ist. Dass das Kind *mit sich*, seinem Erleben je schon vertraut ist, können wir nur mutmaßen, niemals wissen. Wie für Tiere, Lebewesen, zu denen wir sprechen, die uns aber nicht antworten können, gilt hier that we lack words to say what it is to be without them (Strawson). Und auch bei Erwachsenen können wir, was ihnen wirklich 'präsent' ist, nur erfahren, wenn sie es uns sagen, wenn sie es in 'ich'-Äußerungen bekunden. Die vielen esoterischen Geheimnisse der Bewusstseinsphilosophie, all das Wunderbare aus dem „Schreine ihres inneren Anschauens“ (Hegel), sollten einfach vergessen werden.

41 Für den Fall einer Frage hat das Kant an einer der wenigen witzigen Stellen seines Hauptwerkes ausdrücklich festgestellt: „Denn wenn die Frage an sich ungereimt ist, und unnötige Antworten verlangt, so hat sie, außer der Beschämung dessen, der sie aufwirft, bisweilen noch den Nachteil, den unbehutsamen Anhörer derselben zu ungereimten Antworten zu verleiten, und den belachenswerten Anblick zu geben, dass einer ... den Bock melkt, der andre ein Sieb unterhält.“ (*Kritik der reinen Vernunft* B 82 f./A 58)

42 Wittgenstein hat daher im Kontext der Betonung, dass die Philosophie a priori ist, erklärt, dass er in philosophischen Klärungsdialogen jede Behauptung, die dem anderen nicht einleuchtet, um der Argumentation willen sofort zurückzuziehen bereit ist, „denn für unsere Diskussion wäre sie ohne Bedeutung.“ (*Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1984, 271)

Der Grund für diese Empfehlung ist der folgende: Diese Theorien müssen unvermeidlich aus der Perspektive der 1. Person sprechen und können deshalb die Gefahr des Solipsismus nicht definitiv bannen. Der Solipsismus ist aber als radikalisierte Skeptizismus (nicht nur die 'Realität der Außenwelt', auch die anderer 'Bewusstseine' wird bezweifelt) genauso sinnlos (oder mit Fulda: sehr unvernünftig) wie der Skeptizismus selbst. Daher sind Theorien aus 1. Person immer wieder versucht, Unsinn zu reden. Für Verstehen und Verständnis/Verstehbares ist aber kriteriell, was mit der Zustimmung anderer Beteiligter (idealer Weise: aller anderen) aus der Perspektive der 3. Person gesagt werden kann. Die expressive 1. Person ist nämlich semantisch an die 3. Person gekoppelt: 'ich'-Äußerungen sind nicht direkt wahr oder falsch, sondern wahrhaftig oder unwahrhaftig, und die Wahrhaftigkeit eines 'ich'-Äußerers muss für die Wahrheit des von ihm Geäußerten *bürgen*⁴³, weil das, was ein Ich-Äußerer über sich sagt, eben nicht unabhängig überprüft werden kann.

V.

Für die Versuchung von Theorien aus 1. Person, Unsinn zu reden, möchte ich einige Beispiele aus aus meiner Sample-Liste von Spaemanns Definitionen für 'Person' anführen und kurz kommentieren.

Die Wirklichkeit besteht aus erlebten Inhalten von wechselnder Dauer.
Personen sind, indem sie solche Inhalte aufeinander beziehen, selbst
Zeitgestalten. (121)

Personen existieren zwischen dem Bewusstsein des ständigen
Vernichtetwerdens durch die Zeit und dem Bewusstsein der Nichtigkeit der
Zeit selbst auf dem Hintergrund einer Idee des Nunc stans. (122)

Durch den Menschen ist der Tod in die Welt gekommen. Nur Personen sterben.
(123)

Der Gedanke 'Das Leben geht weiter' ist eine Flucht in die Täuschung über das,
was der eigene Tod bedeutet: Ende der Welt. Denn die Welt ist nur als
jemandes Welt. Als die meine geht sie zu Ende. (124)

Diese Thesen scheinen mir sämtlich nur aus der Perspektive der 1. Person verständlich, müssten für einen allgemeinen Geltungsanspruch umformuliert werden, wenn das möglich sein sollte. Dass die Wirklichkeit aus erlebten Inhalten bestehe, ist die These des Idealismus. Wir nennen aber Wirklichkeit das, worin wir uns je schon vorfinden und was uns gemeinsam für das Verständnis gegeben und für das Tätigsein/Handeln aufgegeben ist. In einem strikten Sinn ist uns die Wirklichkeit (oder die Welt) überhaupt nur in wahren Sätzen der gemeinsamen Sprache gegeben. Allenfalls aus 1. Person könnte expressiv gesagt werden: Für mich ist wirklich wirklich nur, was ich erlebe. Erwiderte ein anderer, ich erlebe aber etwas anderes, dann müssten die Dialogpartner sich über das Gemeinsame einigen und die Äußerung wäre ausdrücklich als expressive depotenziert.

43 „Für die Wahrheit des *Geständnisses*, ich hätte das und das gedacht, sind die Kriterien nicht die einer wahrheitsgemäßen *Beschreibung* eines Vorgangs. Und die Wichtigkeit des wahren Geständnisses liegt nicht darin, dass es irgendeinen Vorgang mit Sicherheit richtig wiedergibt. Sie liegt vielmehr in den besonderen Konsequenzen, die sich aus einem Geständnis ziehen lassen, dessen Wahrheit durch die besonderen Kriterien der *Wahrhaftigkeit* verbürgt ist.“ (Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* II, S. 566. (stw 501)) Wahrhaftigkeit ist eine Disposition, Dispositionen können nicht am Einzelfall verifiziert werden; man muss mit Personen vertraut sein, um ihre Wahrhaftigkeit beurteilen zu können. Erst im Maße wachsender Vertrautheit können zunächst expressiv aufzufassende Ich-Äußerungen anderer (über sich selbst) für uns kognitiven Gehalt annehmen. Ein großer Teil der psychologischen Charakterisierungen uns nicht näher bekannter Anderer im sozialen Verkehr und in der Öffentlichkeit und ihren Medien sind vielleicht plausibel gemutmaßte rationale Zuschreibungen, bleiben aber in Ermangelung ausreichender Evidenz (Belegen, d.h. glaubhaften Selbstbekunden) normativ und hypothetisch. Die pervasive Assimilierung der (psychologischen) Sprache, die uns als erwachsene Sprecher auszeichnet, lässt uns nur selten bemerken, von wie wenigen Anderen wir psychologisch wie wenig wirklich wissen.

Dass Personen erlebte Inhalte aufeinander beziehen und so selbst Zeitgestalten sind, ja das „Zeit entsteht, indem Subjektivität sich Sein aneignet“ (117), lehnt sich an die Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins an. Wenn es das überhaupt gibt, ist es derivativ – schon immer ist gegen Husserls Analyse einzuwenden gewesen, dass sie objektive Zeitbestimmungen voraussetzt. Auch die zweite Anführung bezieht sich auf Zeit. Auch sie ist nur expressiv sinnvoll. Personen sind sich wesentlich selbst bewertende Wesen. Wie sie Zeit erleben, ob sie das Bewusstsein ständigen Vernichtetwerdens haben, auf das sie mit der Annahme der Nichtigkeit der Zeit reagieren, hängt z.T. von ihnen selbst ab. Wir leben immer in der Gegenwart und uns kann unsere Zukunft und noch mehr unsere Vergangenheit egal sein. (Semantisch: Die zeitliche Modalisierung der Sätze, mit denen wir das uns je Gegebene zunächst beschreiben könnten, ist ein neues Gelenk im Sprachspiel⁴⁴ und nicht 'immer schon' wirksam – das grammatische Präsens indiziert nicht 'immer schon' zeitliche Gegenwart, denn auch in der Grammatik gibt es keine Fernwirkung)⁴⁵.

Die beiden anderen Zitate betreffen den 'eigenen' Tod. Wenn unter 'Tod' das Ereignis (das datierbare zeitliche Vorkommnis) verstanden wird, in dem ein Leben endet und unter 'Sterben' der Prozess, der zu diesem Ereignis führt, dann sterben nicht nur Menschen, sondern alle Lebewesen. Dass der Tod mit dem Menschen in die Welt gekommen ist, ist also, wörtlich zu verstehen versucht, Unsinn, es ist unverständlich. Nur einer philosophischen Theorie, die über die Erlebensperspektive der 1. Person glaubt theoretisieren zu können, kann das verständlich *erscheinen*. Dass diese Perspektive investiert ist, zeigt das letzte Zitat, in dem von meinem Tod als dem Ende meiner Welt die Rede ist. Die These ist übrigens mit der ersten über die Wirklichkeit als Insgesamt der erlebten Inhalte unvereinbar, denn im Unterschied zum eigenen Sterben erlebt man den eigenen Tod nicht, wenn man der Logik der Ausdrücke folgt, und doch wird er absolut gewiss ein wirkliches Ereignis sein. Die Rede von 'meiner Welt' mit ontologischem Anspruch ist nach dem über Wirklichkeit/Welt Angedeuteten übrigens (entgegen Wittgensteins erster Position) auch sinnlos, weil der Egozentrismus, mit dem Wittgenstein in *Log.-Phil. Abh.* den Solipsismus sprachlich berichtigen wollte, ebenfalls, wie er selbst später eingeräumt hat, semantisch und kognitiv unhaltbar ist.⁴⁶

... dass Leben als solches ein einmaliges Geschehen ist, ein Ereignis, nicht eine Gestalt, deren Existenz sich ereignen oder nicht ereignen kann. (80)

... einzelne Handlungen sind ... zusammengenommen das Ganze unseres Lebens. (217)

Person ist nicht das Resultat einer Identitätsstiftung, nicht das Ende des Weges, sondern der Weg selbst, das Ganze einer Biographie, deren basale Identität biologisch gesichert ist. (94; vgl. 115, 140)

Diese drei Zitate fordern dazu auf, sich über die Semantik von 'leben', 'tätig sein' und 'handeln' sowie den Sinn der Rede von einem 'Ganzen der Biographie' klar zu werden. Wichtig wird hier die aristotelische Unterscheidung zwischen *praxis* und *poiesis*, von der ich schon geschrieben habe, dass sie im Praktischen der für die Zeitsprache allgemein zu machenden Unterscheidung zwischen Prozessen und Ereignissen entspricht (die wiederum der im Räumlichen zu machenden Unterscheidung zwischen Massen und Dingen/Körpern entspricht). Aristoteles hat die Unterscheidung ganz klar logisch-grammatisch markiert: Praxeis/Tätigkeiten haben kein aus ihrer Logik folgendes zeitliches Ende, poiesis/Handlungen terminieren in einem datierbaren

44 Vgl. meine Beschreibung und Analyse unseres gewöhnlichen Zeitverständnisses im entsprechenden Kapitel von *Das verstandene Leben* sowie die Kritik einer phänomenologischen Zeitanalyse am Beispiel Heideggers (im Anhang desselben Textes).

45 Eingefügt 2016: Die neuere Grammatiktheorie fasst diesen Sachverhalt mit dem Begriff der 'Markiertheit', der auf Roman Jakobson zurückgeht. Vgl. Eisenberg, op.cit, 38. Das grammatische Präsens ist „als unmarkierte Tempuskategorie anzusehen“ (ib., 123 f.), indiziert also nicht notwendig *zeitliche* Gegenwart.

46 Vgl. meine Artikel 'ich/selbst' und 'Solipsismus' a.a.O.

Endzustand. In der nicht ganz genauen Formulierung eines Beispiels in seiner *Metaphysik*: „denn einer kann nicht zugleich gehen und gegangen sein, oder bauen und gebaut haben ... Dagegen kann dasselbe Wesen zugleich sehen und gesehen haben, zugleich denken und gedacht haben.“ (1048 b 30 ff.) Im ersten Satz müsste es (wie Aristoteles selbst in seiner *Physik* anerkannt hat) heißen: Er kann nicht einen Weg oder zu einem Ort gehen und schon gegangen sein, oder nicht ein bestimmtes Haus bauen und schon gebaut haben. 'Leben' und 'Tätigkeiten' sind logisch-grammatisch *praxeis*, Handlungen *poiēseis*. Und Aristoteles hat selbst auch behauptet, dass Leben eine *praxis* sei (*Met.* 1048 b 25; *Pol.* 1254 a 5 ff.). Spaemann schließt sich ihm implizit an, wenn er im zweiten Zitat sagt, einzelne Handlungen seien zusammengenommen das Ganze unseres Lebens. Er sollte das aber angesichts seiner Einsicht in den Widerfahrnis-Charakter des Lebens und vieler seiner Gegebenheiten nicht tun. Das Leben ist jedenfalls nach seinem Beginn mit der Geburt und seinem Ende in Sterben und Tod logisch ein Widerfahrnis. Es vollzieht sich in Tätigkeiten und Widerfahrnissen, und auf dem Hintergrund von Tätigkeiten gibt es im Leben immer wieder Handlungen. Das Leben ist die Voraussetzung von Tätigkeiten und Handlungen, aber selbst im ganzen nicht nur Tätigkeit. Was schließlich das zeitliche, durch Geburt und Tod begrenzte Lebensganze angeht ('das Ganze einer Biographie'), so versteht sich von selbst, dass es uns zu Lebzeiten, 'bei Leib und Leben', nicht gegeben ist, insofern ist die These des letzten Zitats unverständlich oder wenigstens sehr ungenau formuliert. (Hier unterläuft eine Äquivokation zwischen 'leben' als 'lebendig sein' und 'Leben' als 'Biographie'. Das Lebensganze, dass uns als Lebendigen gegenwärtig ist, ist ein struktureller Tatbestand: das Ganze unserer Lebensbezüge und Lebensvollzüge.) Wieder kann dieser Formulierung aber ein expressiver Sinn aus der Perspektive der 1. Person gegeben werden, weil man in 1. Person auf sein bisheriges Leben zurück- und auf sein künftiges bis zum Tod vorausblicken *kann* (und, wie erwähnt, *nicht muss*).

- Gewissen zu haben, ist das eindeutigste Signum der Person. (178)
- Das Gewissen macht deshalb die Würde der Person aus, weil es allein den Menschen zum Richter letzter Instanz in eigener Sache macht. (181)
- Personen sind im Unterschied zu Individuen nie Teile eines übergreifenden Ganzen, sondern jede Person ist selbst ein alles übergreifendes Ganzes. (184)
- Die Pflichten von Personen gegen andere Personen ergeben sich aus der anerkennenden Wahrnehmung dieser Personen. (195)
- Personen ... sind ... in einem äußersten Sinn Einzelne. (199)
- Personen sind und bleiben gefährlich. (203)
- Die Person ist ein Versprechen. (237)

Diese Thesen gehören sämtlich zum ethischen Aspekt von Spaemanns *Metaphysik der Person*. Der Autor war schon mit der These hervorgetreten, dass es keine Ethik gäbe ohne *Metaphysik*.⁴⁷ Und seine *Metaphysik der Person* hat letztlich eine ethische Absicht, auf die ich im letzten Abschnitt eingehe. Die These, es gibt keine Ethik ohne *Metaphysik*, ist, wenn sie implizieren sollte, dass nicht-metaphysische Ethiken (wie die von Günter Patzig, Thomas Scanlon und Ernst Tugendhat⁴⁸) keine Ethiken seien, ein Machtanspruch, denn deskriptiv ist sie ersichtlich falsch. Die erste These zum Gewissen ist nur dann deskriptiv korrekt, wenn unter 'Gewissen' nicht von vornherein 'moralisches Gewissen' verstanden wird, denn zweifellos hat der Ausdruck 'gewissenlose Person' eine Verwendung. Es gibt Personen, die an einem 'lack of moral sense' leiden, aber es gibt keine Personen, denen jegliche Fähigkeit zur Selbstbewertung abgehen könnte.⁴⁹ Denn diese ist schon vor aller Moral im Handeln und im Sprechen der Sprache erforderlich. Was die

47 Vgl. *Glück und Wohlwollen* Stuttgart 1989.

48 Patzig: *Ethik ohne Metaphysik*, Göttingen 1971; Scanlon: *What We Owe to Each Other*, Harvard UP 42000; Tugendhat: *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main 1993.

49 Diese Ermäßigung der These hätte im Übrigen den Vorteil, die Theorie nicht in die Verlegenheit zu bringen, das Böse für gänzlich unerklärlich halten zu müssen – wie Spaemann 231.

zweite These angeht, so ist ihr erster Teil eine normative Bewertung, der zweite irreführend – ich würde es vorziehen zu sagen, die Person *macht* sich, *wenn* sie sich auf ihr Gewissen beruft, zum Richter letzter Instanz in eigener Sache. Die nächste These versteht sich daraus, dass unsere Lebensform und Rechtsordnung Personen zubilligt, sich auf ihr Gewissen zu berufen, leider tun das noch längst nicht die Gesellschaften aller Staaten. Und nur, wo Personen sich auf ihr Gewissen berufen können, um gewisse soziale Zumutungen abzuweisen, sind sie in 'einem äußersten Sinne' Einzelne, insofern sie sich gegen alles sozial Gebilligte stellen können.

Spaemann hält die gemachten Einschränkungen für unnötig, weil er die schon erwähnte These vertritt, alle Menschen seien eigentlich Verwandte und Mitglieder einer Familie. Dann ist die Differenzierung der Menschheit in Gesellschaften und Staaten nur Erscheinungsoberfläche vor der Tiefe des Wesens oder jedenfalls ethisch unerheblich. Ich habe zu dieser These schon bemerkt, dass wir gemeinhin die Ausdrücke 'Familie' und 'Verwandte' enger begrenzt verwenden und dass insofern ein Missbrauch der Ausdrücke vorliegt. Aber es ist noch anzuführen, dass in einer der Formulierungen der These auch ein leicht einsehbarer deskriptiver Fehler unterläuft. Spaemann schreibt: „Personen heißen 'Personen', wie alle Familienmitglieder denselben Familiennamen haben. Für jeden bedeutet der Name etwas anderes ... Sie fallen nicht unter den Namen wie unter einen gemeinsamen Oberbegriff ... Der Name selbst weist vielmehr jedem, der ihn trägt, einen bestimmten Platz innerhalb einer Familienstruktur zu. So hat jede Person für immer ihren eigenen, nur durch sie definierten Platz in der Personengemeinschaft.“ (77) Die Basis des Vergleichs von Familie und Menschheit ist falsch beschrieben. Erstens bedeutet der Familienname gar nichts, wie man sich am besten an Namen, die auch als deskriptives Begriffswort eine Verwendung haben oder hatten, klar machen kann – ein 'Herr Schuster' ist nicht unbedingt Schuhmacher. Sein Name ist der Ausdruck, durch den andere den von ihm verwendeten Indikator 'ich' ersetzen können, wenn sie ihn nicht duzen. Er hat eine pragmatische Funktion (und, von dieser abgeleitet, dann auch eine semantische in Verwendungen der 3. Person – man *kann* den Namen als Ersatz für Kennzeichnungen in Beschreibungen verwenden, *wenn* den Hörern bekannt ist, über wen geredet wird), die der Anrede, aber er bedeutet nichts. Zweitens weist der Name – und nehmen wir hier aus Gründen hermeneutischer Billigkeit einen Vornamen (denn der Familienname unterscheidet Familienmitglieder trivialer Weise nicht voneinander) – ihm und für Familienmitglieder nur dann einen bestimmten Platz in der Familie zu, wenn es ihn in der Familie nur einmal gibt. Oft ist das nicht der Fall, weil jüngere Familienmitglieder nach älteren und zu ihrer Ehrung benannt worden sind, und dann muss zur Unterscheidung der genealogisch bestimmende Ausdruck dem Namen hinzugefügt werden – wenn Großvater und Enkel beide 'Jan' heißen, dann sind sie nur durch ihr Alter und durch ihren Ort in der Genealogie zu unterscheiden. Diese Möglichkeit affiziert selbstverständlich die Übertragung des Modells auf die Menschheitsfamilie, weil in dieser bei Namensgleichheit in den meisten Fällen überhaupt keine genealogischen Kenntnisse, die zur Unterscheidung benutzt werden können, zur Verfügung stehen. Wieder ist das ganze Theorem am besten normativ-expressiv zu lesen: Oh' dass sich doch die Menschen als Mitglieder einer großen Familie betrachten und behandeln wollten!

Bleiben noch die 'Gefährlichkeit' von Personen und ihr 'ein Versprechen sein'. Die Gefährlichkeit versteht sich wohl aus der Möglichkeit der radikalen Entgegensetzung des sich auf sein moralisches Gewissen Berufenden zu allen anderen. Aber in diesem Fall berührt es merkwürdig, dass der Anwalt des Gewissens als Signum und Würde der Person sie aus der Sicht der anderen beschreibt, ohne festzuhalten, dass es für den Gewissenstäter selbst gefährlich ist, sich radikal zu isolieren, dass *er sich* in den allermeisten sozialen Zusammenhängen *gefährdet*.⁵⁰ Dass die Person ein Versprechen

50 Dieselbe Schlagseite findet sich in Spaemanns Wiederholung des traditionellen Topos: „... das eigene Leben aufs Spiel setzen und für 'etwas' hingeben zu können, ist das wohl wichtigste Merkmal der Person.“ (168). Immerhin wird uns nicht mit Horaz versichert, dass es süß und ehrenvoll ist, fürs Vaterland zu sterben, sondern nur mit Hegel, dass, wer von seinem Leben abstrahieren kann, Herr sei. Diese Meinungen vom philosophischen Stammtisch, zu denen auch die Ausführungen über Sterben als *actus humanus* gehören (131-3), zu kommentieren, habe ich mir erspart.

ist und nicht nur geben kann, wird an anderer Stelle dadurch erklärt, dass das Gewissen „innerhalb des seelischen Bedingungsgefüges selbst als Faktor (wirkt)“ (240). Das verstehe, wer kann. Was verspricht die Person als ein Gewissen habend, das in ihm wirkt? Versprechen alle Personen das Gleiche, weil sie alle Personen sind, oder verspricht jede etwas anderes, weil sie sich in der Berufung auf ihr Gewissen radikal vereinzeln kann? Nicht-stehende Metaphern funktionieren nur, wenn der Hörer dem Äußerer spontan zustimmen kann, dass mit dem die Metapher konstituierenden abweichenden Gebrauch etwas Zustimmungsfähiges zu verstehen gegeben wird. Ich kann nicht spontan zustimmen und bleibe daher ratlos.

VI.

Spaemann hat seine metaphysische Theorie der Person auch entwickelt, um den Angriff auf kulturelle Selbstverständlichkeiten des jedem Menschen Geschuldeten abwehren zu helfen, den er in aktuellen moralphilosophischen Debatten um Abtreibung, Euthanasie und Sterbehilfe vorgetragen sieht. Er denkt, dass der Vorschlag, statt von Menschen- von Personenrechten zu sprechen, weil für ihre Wahrnehmung doch Selbstbewusstsein, Handlungs- und Sprachfähigkeit zu unterstellen sind, insofern er Personen-theoretisch fundiert ist, nur mit einer anderen, eben metaphysischen Theorie der Person zurückgewiesen werden kann. Er billigt seinen Kontrahenten die Autonomie von Theoriebildung auch gar nicht zu, sie sei gar nicht „philosophisch- phänomenologische, sondern eine praktische Theorie, die die Praxis unmittelbar verändern will.“ (257) Müsste auf eine praktische Theorie nicht mit einer ebenfalls praktischen geantwortet werden? Da kommt Spaemann der normative Aspekt einer metaphysischen Theorie zur Hilfe – die Metaphysik der Person ist eben immer schon intern auf Ethik bezogen.

Ich finde, dass deskriptive Klärungen von normativen Vorschlägen strikt zu trennen sind, weil aus ihnen ja stets nur in Kombination mit praktischen Zielsetzungen etwas Praktisches zu folgern ist. Ich meine, dass Spaemanns Theorie trotz vieler Übereinstimmungen, die ich mit (rekonstruierten) Zügen in ihr habe, nicht davon überzeugen kann, dass Föten, völlig Debile und völlig Altersdemente (schon/noch) Personen sind. Aber aus dieser meiner Überzeugung folgt praktisch noch gar nichts, auch nicht, dass wir sie nicht *wie* Personen behandeln sollten, weil sie Personen werden oder hätten werden können oder waren ... Ich glaube, dass rechtspolitische und generalpräventive Gründe immer dagegen sprechen werden, Euthanasie und (gewerbliche) Sterbehilfe zu legalisieren. Aber Abtreibung ist in engen Grenzen legalisiert worden und dafür waren ebenfalls rechtspolitische und sozialpolitische Gründe ausschlaggebend. Weder für noch gegen die Straflosigkeit von Abtreibung oder (nicht gewerblicher) Sterbehilfe (durch Verwandte und enge Vertraute) braucht es die Fundierung auf metaphysische oder andere philosophische Theorien. Das muss unter Berücksichtigung aller Aspekte im gesellschaftlichen Diskurs geklärt und gegebenenfalls demokratisch entschieden werden. An dem Diskurs können und sollen sich Philosophen beteiligen, wenn sie das wollen, aber sie werden das zum Nutzen aller nicht nur mit ihren Philosophien tun können, weil die den meisten anderen unverständlich bleiben müssen. Philosophie kann nicht mehr *theoria* im Sinne von Platon und Aristoteles sein, Selbstzweck bleibt sie doch. Man will sich in ihr über sein Verständnis und dessen Begründbarkeit klar werden, nicht mehr und nicht weniger.

© E.M. Lange 2012
revidiert 2016