

heißt: „Der Theologe ist hier gebunden, so schwer ihm das fallen mag. Die Schrifttexte legen uns eine Grenze auf, die zu respektieren ist.“) Ob freilich Heine und Roths Rebell Andreas die rechten Vorbilder sind – während K. die „Kreuzesnachfolge bis hin zur Leidensmystik“ (252) nur unter theologisch nicht ausgeschlossene „*Bewältigungsmodelle* [Hervorhebung J. Sp.] des Leidens“ reiht? (Nicht geklärt ist so für mich die Frage nach *Jesu Christus*.) Von Jesu Gestalt und der Kraft seines Geistes spricht nochmals der *Hrsg.* in einem kurzen Nachwort: „Alles mit Gott, alles gegen Gott, nichts ohne Gott“ sei die Logik von Israels Glauben, Jesu und der Christen. *Ausdrücklich* christlich würde die Meditation dieses Wortes in trinitarischem Aufblick.

J. SPLETT

SPAEMANN, ROBERT, *Personen*. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘. Stuttgart: Klett-Cotta 1996. 275 S.

Angestoßen durch die These (D. Parfit, P. Singer, N. Hoerster), nicht alle Menschen seien Personen, verteidigt das Buch gleichwohl nicht schlicht die dadurch angegriffene Tradition; sie selbst nämlich habe den Boden ihrer Destruktion bereitet, indem sie Bewußtsein/Subjektivität vom Leben isolierte. Demgegenüber ist es das Grundanliegen Spaemanns, Personen als Lebewesen zu sehen; Lebewesen freilich, die in einer eigentümlichen Distanz zu sich selbst existieren, sich zu ihrer „Natur als zu einer Rolle“ verhalten (32). Dies aber nicht im Namen einer allgemeinen Vernunft (wir können – für Platon undenkbar – unvernünftig sein *wollen*), sondern als unvertretbar „Einzelne“. Den Blick hierfür und darum auch die Begrifflichkeit verdanken wir der Reflexion auf Erfahrungen mit Jesus Christus; aber was sich hier zeigt, begegnet in menschlichem Miteinander: in der wechselseitigen Anerkennung als Person. Und nur so; Personen bilden nicht eine an deskriptiven Merkmalen identifizierbare Klasse; sie sind als solche weder von außen noch in innerer Wahrnehmung zu erkennen (48), sondern einzig anzuerkennen. Ihr Einzel- und Einzig-sein besagt so zwar eine „ultima solitudo“ (44 – Duns Scotus), doch wird hier zugleich (anders als bei Denken und Bewußtsein) der Solipsismus undenkbar. „Wenn später die Neuscholastik lehrte, die ‚natürliche Vernunft‘ könne es zum Gedanken eines einpersönlichen Gottes bringen, so ist diese Lehre unvereinbar mit dem Gedanken einer freien Schöpfung. Ein einpersönlicher Gott hätte nämlich endliche Personen zu seinem notwendigen Korrelat.“ (36). „Der philosophische Monotheismus ist daher immer ambivalent. Wenn er nicht trinitarisch wird, dann tendiert er notwendigerweise zum Pantheismus“ (49).

Erkennbar muß freilich sein, wo solche Anerkennung ansteht. S. handelt vom Negativen, von Intentionalität und Transzendenz. Zum Leben gehört die Innen-Außen-Differenz (dann von Systemen, simuliert); Negativität erscheint hier als Schmerz, das wesentlich Anomale (was Humes Trennung von Sein und Sollen falsifiziert – 55) gegenüber einem – triebhaft fraglosen – Aus-sein-auf. Personen können sich dazu unterschiedlich verhalten. Versucht man nun solches Aus-sein-auf zu beschreiben, muß man – mangels spezifischer Kategorien – (sub)traktiv die Sprache bewußter Intentionalität benutzen. Intentionalität ist mehr als Teleologie, doch auch nicht völlig davon abzuheben (als „Geist in der Maschine“); in ihr kommt sozusagen jene zu sich. Darum müssen wir sie in einem ersten Grade bereits höheren Tieren zuschreiben, allerdings in lebensweltlicher Gebundenheit. Demgegenüber bildet die Isolierbarkeit von Akten praktischer und theoretischer Intention, die Pluralität unabhängiger Aktarten, „vielleicht das eindeutige Merkmal für Personalität“ (68). Damit zeigt sich eine Distanz, deren abstrakteste Stufe im Begriff „Sein“ erreicht wird. Noch demgegenüber kann man sich distanzieren: in Descartes' Zweifel. Als dessen Grenzen benennt Verf. den Anderen. „Es gibt kein Kontinuum vom Wissen des einen zum Wissen des Anderen ... aber es gibt das Wissen eines jeden, daß dies so ist. Es gibt das Wissen, daß es den Anderen als Anderen gibt. Denn ich weiß, daß ich selbst der Andere des Anderen bin und nicht aufgehe in dem, als der ich von dem Anderen gewußt werde“ (75). Derart bilden (= errichten, nicht füllen) Personen einen Raum (der Anerkennung). Und innerhalb dessen ist ihr Leben nicht eine „Weise zu leben“ (eine Weise, die realisiert sein kann oder nicht), vielmehr *haben* sie eine Weise des Lebens, verhalten sich zu ihr. „Das meinen wir, wenn wir sagen, Personen seien nicht etwas, sondern jemand“ (81). Das gesprochene „ich“ bezieht sich nie auf

Imaginäres. So ist hier der Ort von Kontingenz im Vollsinn: als Differenz von So- und Dasein (die Aristoteles noch nicht kennt, erst Avicenna artikuliert 79/81): Person staunt über ihr So-sein wie über ihr Daß. Und dies elementar in der sich an-vertrauenden Selbst-Transzendenz des Ineinanderblicks („Wenn ich nicht ein ‚Du‘ bin, kann ich auch nicht ‚ich‘ sein“ – 88).

Fiktion, Religion sind die beiden folgenden Kapitel überschrieben. (Das Buch macht es dem Rez. ähnlich schwer wie der Vorgänger von 1989 [vgl. ThPh: 67 (1992) 147–150]: unmöglich, die Fülle an Einsichten und Ausblicken zu referieren; vielleicht nicht unmöglich, doch ungehörig, aus der durchmessenen Denklandschaft den – mitunter in Tunneln verschwindenden – Gleisstrang der zielstrebigten Argumentation rein für sich herauszupräparieren. Darum wählt Rez. die Methode eklektischen Durchgangs.) Spiel und Rolle werden bedacht, Selbststilisierung („Der humane Rang einer Zivilisation zeigt sich darin, ob in ihr die Heuchelei gedeiht, die ‚Verbeugung des Lasters vor der Tugend‘...“ 96), Metaphorik als nicht nachträglicher, sondern ursprünglicher Wortgebrauch und das neuzeitliche Vorurteil, etwas sei „um so objektiver, je weniger subjektiv es ist“ (99). Wie Wittgenstein nimmt Verf. Dostojewskijs Satz auf, ohne Gott wäre alles erlaubt (195): 1. können nicht wir selbst das Wovon unserer Verantwortung sein; 2. entlastet nur Religion von lähmend universaler Verantwortung; 3. stellt einzig sie Verzeihung in Aussicht und schenkt so Zukunft. Das führt weiter zur Zeit sowie zu *Tod und Futurum exactum*. Bewußtsein als solches ist zeitlos, doch Person hat eine „Außen-seite“: „Natur“; sie lebt im Prozeß des Sich-äußerlich-Werdens durch die Zeit – als Bedingung für Intersubjektivität, doch um den Preis, daß Vollendung Vergangensein heiße. Im Todesbewußtsein erscheint jenseits vitaler Bedeutsamkeit der Horizont eines „Sinnzusammenhangs“, der Nichtigkeit in Kostbarkeit verwandeln kann (128f.). Erst solche Antizipation ermöglicht „jenes Haben des Lebens, das das Sein der Person ist“ (131). Und nur ein Leben, das man hat, kann hingegeben werden (ja, Hergeben ist die „eigentliche Bewahrung wirklichen Habens“ – 133). Steht Lebendiges im Lebenskontext (Leidvermeidung als bestimmende ethische Perspektive), so zeigt sich innerhalb seiner das Gesicht von Person in eigentümlicher *Kontextunabhängigkeit* (das gilt ebenso für eine wahre Behauptung – während der Lügner sich um Kohärenz sorgen muß – welche indes gerade ein falscher Satz sprengt). Doch ist eben Person zugleich lebendig.

Zum *Sein von Subjekten* steht so die Diskussion mit jener Tradition an, in der die eingangs genannten Autoren argumentieren, der Bewußtseinstheorie von Person, die auf John Locke zurückgeht (dort schon sind der schlafende und der wache Sokrates nicht dieselbe Person – 153) und bei David Hume bereits die Konsequenzen eines solipsistischen „Instantanismus“ zeitigt. Gegen dessen These: „We never really advance a step beyond ourselves“, beruhen personale Existenz wie Wahrheit „immer auf einem ‚Sich-Verlassen‘ auf etwas, auf jemanden oder auf sich selbst“ (157). Bewußtsein und Leben müssen wir in ihrer Kohärenz wahrnehmen. Darum ist auch der aristotelische *Seelen*-Begriff zurückzugewinnen, gegen die Verdrängung des Lebensprinzips nicht erst durch Descartes' *res cogitans*, sondern schon vorher in der christlichen Tradition durch die Geist-Seele. S. ficht also an beiden Fronten, gegen Dualismus wie Monismus, und hier gegen Idealismus wie Materialismus. Seelisches Erleben ereignet sich in der Zeit; aber wie Erleben als solches einer anderen Ordnung angehört als die es induzierenden materiellen Vorgänge, so sind die intentionalen geistigen Akte (die es nur als erlebte gibt) nach ihrem So-sein zeitlos und nicht einmal als physisch induziert zu denken. Dies trägt den Gedanken der Unsterblichkeit der Seele: ein Postulat der Liebe; das an Stimmigkeit gewinnt, sobald sich ihm der Gedanke einer neuen Leiblichkeit verbindet, in Erwartung eines Lebens jenseits triebhafter Vital-„ego“-zentrik: „*zoe* anstelle von *bios*“ (174). Dessen naiver Egozentriertheit entreißt uns schon jetzt, uns zugleich radikal vereinzeln, „das eindeutige Signum der Person“ (178), das *Gewissen*. Es gibt uns die Würde des Richters letzter Instanz in eigener Sache und verbietet zugleich, unsere Einzigkeit als Einzigartigkeit zu mißdeuten; gründet in der Vernunft und macht eben so allem „Vernünfteln“ ein Ende. „Autonomie“ schließt Gehorsam nicht aus; vielmehr mag es gerade (zumal wenn man selbst involviert ist) Gewissenspflicht sein, dem Urteil eines anderen zu folgen. Und zwar darf man niemals gegen sein Gewissen handeln, doch ihm zu folgen ist nicht in jedem Fall gut. Gegen „eine Art ‚moralischen Hedonismus‘“ (187) besteht. S. mit dem

Aquinate auf der Schuld dessen, der „guten Gewissens“ in *ignorantia iuris* handelt. Alle Gewissens-Pflicht gegen Personen nun läßt sich auf den Nenner bringen, sie als solche wahrzunehmen. Das geschieht – wie eingangs schon gesagt, doch jetzt in einem eigenen Kapitel entfaltet – nicht als Erkennen, sei es auch auf dem Wege von Vermutung oder Analogieschluß, sondern nur als *Anerkennung* (die weiß sich geschuldet, doch dies Wissen ist, statt ihr vorausgehend, mit ihr eins – 195). Deren praktische Relevanz wird zu meist über- oder unterbestimmt. Das Verfolgen eigener Zwecke erlauben wir bereits Tieren; Verzicht auf jegliche Instrumentalisierung machte ein Zusammenleben unmöglich; das Ideal reiner Kooperation in gemeinsamem Interesse hat bisher ungleich mehr Opfer gefordert als jeder Interessenkonflikt. Also ist der Kampf legitim. Politik sucht ihn zu domestizieren; doch muß die Anerkennung von Person als unbedingte sich selbst mit dem Kampf auf Leben und Tod vereinbaren lassen. Das spezifische Verhältnis zwischen Personen heißt freilich Frieden, als geschlossener ein Rechtszustand. S. selbst spricht an, daß im Zeitalter globaler Systeme derlei unwirklich klingt; doch können Personen sich nochmals frei dazu verhalten, daß sie nicht mehr Herr der Lage sind. Notierend wert sein Protest gegen das „penetrante personalistische Vokabular“ (z. B. Vorschriften in Form des Danks für ihre Befolgung – 207) zu reibungsloserem Funktionieren.

Das führt zum Thema *Freiheit*. Es meint mehr als jene Distanz zur eigenen Natur und Situation, die der stoische Weise der Vernunft dankt. Er identifiziert sich mit dem Kosmos; der Christ steht ihm gegenüber, indem er sich zu dessen personale Schöpfer verhält. Das eröffnet die Alternative von Selbstbehauptung und Selbsttranszendenz – und *agere sequitur esse*. Warum aber ist jemand so, wie er ist? Das Patt in der endlosen Diskussion läßt vermuten, daß die Frage falsch gestellt ist (nicht ein Selbst [in mir], ich selbst bin verantwortlich). S. unterscheidet ein Mit-sich-zu-Rate-gehen von Entscheidungen um Gut und Böse. Zu ersterem mündet seine Argumentation gegen den Determinismus (*reductio ad absurdum*; kein psychisches Kräfteparallelogramm; ‚Notwendigkeit‘ setzt ‚Möglichkeit‘ voraus, die wir im Können erfahren) in das Fazit: „Das Wissen um Ursachen kann nicht Wirkung eben dieser Ursachen sein“ (227). Das zweite kannte die Antike nicht; in der Tat nicht als Willensakt denkbar. „Was wir lieben, darüber entscheidet nicht das Wollen, aber was wir wollen, darüber entscheidet die Liebe“ (228). Und diese erfahren wir als spontane Antwort; Freiheit darin als „Freiheit von uns selbst“ (230). Wir öffnen uns nicht in einem Entschluß, können uns jedoch der Eröffnung (der Wirklichkeit für uns bzw. unser für sie) verweigern – in (bei allen Gründen letztlich grundloser) Ratifizierung des natürlich ‚Egoismus‘; daher die Rede von „Autonomie“. Vermag nun mein primäres Wollen (H. Frankfurt: die „secondary volitions“) mein konkretes Wollen zu bestimmen oder ist es nur ohnmächtiges Reflektieren? Der Alternative begegnet S., im Rückgriff auf William James, mit der These, es gehe um Lenkung der Aufmerksamkeit. Dafür das Beispiel *Versprechen und Verzeihen*. Zeigt sich sittliche Verpflichtung nicht gerade im Verbot einer „Reflexion, mit der Personen sich aus jeder Verbindlichkeit herausreflektieren können“ (237)? Exemplarisch das Eheversprechen („die Entwicklung der eigenen Persönlichkeit ... nicht mehr als unabhängige Variable zu verstehen“ – 242). Wenn solch personale Identitätsstiftung im Bruch des Versprechens scheitert, dann heißt den Schuldigen darauf nicht festzulegen, sondern ihm zu erlauben, sich bezüglich des Getanen neu zu definieren: verzeihen. Das kann weder der Sokratiker noch jener, der das Böse dämonisiert („Niemand weiß, wenn er das Schlechte tut, vollkommen, was er tut“ – 251); es gründet in der „ontologischen Verzeihung“ (Glück und Wohlwollen 242) angesichts der Tatsache, daß wir einander nie „gerecht“ werden können, und erfüllt sich in der Symmetrie von Versöhnung.

Zum Schluß erneut die Frage: *Sind alle Menschen Personen?* Stiftete erst Anerkennung Personalität, dann wäre deren Verweigerung nicht rechtfertigungsbedürftig. Schon das Sprachliche gibt zu denken; weder „Wann ist *etwas* jemand?“ läßt sich fragen noch „Wann ist *jemand* als Person anzuerkennen?“ 1. Art bei Lebewesen besagt Verwandtschaft. 2. Als jemand erkennt sich nur, wer als jemand behandelt wird. 3. Das Nichtvorliegen von Intentionalität ist nie so gewiß wie das Vorliegen. 4. Auch schwer Debile sind nicht, sondern haben ihre Natur. 5. Personen besitzen Potenzen, doch es gibt keine potentiellen Personen. 6. Der Anspruch auf Anerkennung als unbedingter kann nicht an stets nur hypothetischen empirischen Voraussetzungen hängen.

Es folgt der Anmerkungsteil zu den oft eindrucksvoll prägnanten Zitaten (wobei der Prägnanz mitunter nachgeholfen wird). Hier mag Rez. seinen Unmut nicht verschweigen, zu oft beim Nachschlagen düpiert. Es geht noch, wenn der Fundort in der Nähe liegt wie 266²⁶: Art. 1 statt 2 (außerdem sind hier ²⁵ und ²⁶ zu tauschen); 269 (8.)¹: 68 statt 69; 271²⁰; § 19 statt 18; 272²⁰; 114d statt 115a; 274 (18. Kap.)²: Art. 1 statt 3; oder wenn 270 (11. Kap.)⁹ das S.th. I jeweils in I-II zu korrigieren ist; aber „Forma dat esse“ (268⁶)? (De princ. nat 1, Nr. 339f.; in etwa S.th I, 14, 2 ad 2; 75, 5 ad 3?) oder die „ultima solitudo“ (267 [3. Kap.][?]) (Op. Ox. III, d. 1, 1, Nr. 17?) 272[?] (76, 1?). Für eine Folgeaufgabe seien gleich noch weitere Corrigenda benannt (außer dem durchgängig entfallenen E bzw. Eu bei den französischen Werkausgaben): 10 13 v.u.: Derek (?); 46: *identitas*; 60 (mitte): systematisches Selbstmißverständnis (?); 85 10: *als* statt *an*; 126 (Abs. 2) 3: *unvernünftig* (?); 141 12 v.u.: *Pseudo-Dionysius* statt *Boethius*; einmal der falsche Dativ nach *als*: 186 12 v.u. (unabhängige Größen); 203 7: beziehen; 194 9: Gegebensein; 195 (mitte): Wahrnehmung; 268¹²: IV § 13; 271 (11. Kap.)¹⁰: Philosophie; ⁷: Brief; ²¹: Treatise of: 274 (17. Kap.)⁴: I, 115, 4. Doch noch dies möchte Rez. als eine Weise seines Danks verstanden wissen für ein Werk, in dem der Autor Wortmeldungen der letzten Jahre systematisch situiert und unterfängt und das seinerseits eine Wortmeldung – eben nicht bloß humaner Vernunft, sondern – vernünftiger Humanität bedeutet. Über Einzelnes sei jetzt bewußt nicht disputiert. Daß aber hier disziplinen-übergreifend gedacht und argumentiert wird, sollte man nicht als Weg zur Aufhebung „erkenntnisgewinnbringende[r] Arbeitsteilungen“ sehen (U. J. Wenzel); es will nur den Ausweg verlegen, solche Arbeitsteilung als Alibi für den Verzicht auf ganzmenschliches Beanspruchsein zu mißbrauchen. Das gilt vor allem für S. offen bekundete Orientierung am „Paradigma“ der christlichen Religion. Sie besagt keineswegs, daß schließlich auch „die Schranke zwischen Philosophie und Theologie fallen“ müßte. Das Verhältnis von Philosophie und Theologie ruft in der Tat nach Klärung. Doch ist das eine eigene andere Frage. Hier sollte man der Auseinandersetzung nicht dadurch auszuweichen versuchen, daß man die vorgetragenen – philosophischen – Argumente immunisierend als christlich-theologisch generalisiert.

J. SPLETT

BRÜNTRUP, GODEHARD, *Das Leib-Seele-Problem*. Eine Einführung. Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1996. 160 S.

Godehard Brüntrup, Dozent für Metaphysik an der Hochschule für Philosophie in München, legt mit diesem Buch erstmals im deutschen Sprachraum eine einführende Übersicht zum gegenwärtigen Stand der Diskussion um das Leib-Seele-Problem (LSP) vor. Dieses Problem besteht in der Frage, wie mentale Prozesse auf physische Prozesse bzw. mentale Zustände auf physische Zustände bezogen sind. – Durch die Erfolge der Biowissenschaften hat das LSP in den vergangenen Jahren eine besondere Aktualität gewonnen. Nobelpreisträger wie Francis Crick versprechen die Lösung dieses Problems durch die empirische Forschung. B. zeigt mit seinem Buch, daß dieses Versprechen vorzeitig ist und die Philosophie zur Klärung dieses Problems einen wesentlichen Beitrag leistet. Da sich die derzeitige Diskussion fast ausschließlich in der analytisch geprägten angelsächsischen Philosophie abspielt, stellt B. vornehmlich Positionen englischsprachiger Philosophen dar. Er orientiert sich dabei an der Frage mentaler Verursachung, also der Frage, ob mentalen Zuständen bzw. Prozessen eine kausale Kraft zugesprochen werden kann.

Im ersten Kapitel entwickelt B. eine erste Systematisierung an Hand der Dualität in unserer Erfahrung. Dabei ordnet er dem mentalen Bereich die Begriffe subjektiv, privat, unkorrigierbar, temporal, intentional und frei zu, dem Bereich des Physischen die Gegenbegriffe objektiv, öffentlich, korrigierbar, spatio-temporal, nichtintentional und determiniert. Das führt ihn zur Standardformulierung des Problems, die Bieri 1981 in die deutschsprachige Diskussion eingeführt hat (20): – [I] Die physische Welt ist kausal lückenlos geschlossen. – [II] Aus der kausalen Geschlossenheit der physischen Welt folgt die kausale Wirkungslosigkeit mentaler Entitäten. – [III] Mentale Entitäten sind kausal wirksam.

Diese drei Prinzipien sind nicht miteinander in Einklang zu bringen. Sie ermöglichen