

Zur personalen Identität (praxeologisch)

VON JÖRG SPLETT

„*Mein Name ist Legion; denn wir sind viele.*“
Mk 5,9

*Ich-Zwiebel: Schale um Schale ...
Was bleibt, ist zum Heulen
nach G. Wohlfahrt*

1.

„Identität“ ist ein Beziehungs-Begriff, als Resultat von Identifikation = In-eins-Setzen¹. Identifiziert wird etwas / jemand mit etwas / jemand – in Raum und / oder Zeit. Durch Identifikation von verschiedenen Benanntem wird der bezeichnete Gegenstand als „ein und derselbe“ behauptet („Der Morgenstern ist der Abendstern.“), oder verschiedene Gegenstände werden als „das selbe“ bestimmt („Dies wie das ist ein Apfel.“ – „Dieser Apfel wie jene Birne sind Obst.“)². „Etwas ganz anderes meint der Identitätsbegriff, der bei der Frage, wer jemand ist, ins Spiel kommt. Hier bezeichnet ‚Identität‘ keine logische Relation, was man daran sieht, daß die adjektivische Form ‚ist identisch mit‘ wegfällt.“³ Uns soll hier nicht die Identifizierung von Dingen im Raum beschäftigen, sondern die Identität einer Person in der Zeit.

Die sich in der Zeit durchhaltende Identität stellt schon bzgl. des Apersonalen vor Probleme⁴. „Persistenz“ realisiert sich hier auf zwei verschiedene Weisen: Geschehnisse laufen – in Phasen, zeitlichen Teilen – ab, in (D. Lewis) „perdurance“; Dinge sind jeweils als ganze präsent: in „endurance“. Darum kann man bei ihnen (nicht bei Ereignissen) von Veränderung sprechen. Wie weit aber können Veränderungen gehen, ohne die Identität zu zerstören, indem das Anders-Werden umschlägt zum Ein-Anderes-gewordensein?

Existentiell wird diese Frage angesichts der Person; denn hier tritt zum Identifiziertwerden durch andere die Selbst-Identifikation. Damit ist das Identitätsproblem zugleich als Sinnfrage zu verstehen⁵. Diese besondere Lage hat in der Neuzeit dazu geführt, die Identität der Person überhaupt als Ich-Identität zu verstehen, also die personale Identität mit dem Bewußtsein personaler Identität gleichzusetzen (J. Locke, D. Hume ...)⁶. Oder vielmehr: „An die Stelle der Einheit des Bewußtseins tritt das Bewußtsein der Einheit.“⁷

¹ In der Regel natürlich nicht deklretorisch, sondern als Behauptung dessen, „was ist“: einer Selbigkeit (Identität [ohne ‚ ‘]) als Voraussetzung dieses Resultats.

² Identität, in: HWP 4, 144–148 (O. Muck, K. Lorenz).

³ „Das ‚ist‘, das wir verwenden würden, um die Frage nach der Identität von A zu beantworten, ist bloß die Kopula ...“ Identität Leiblichkeit Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens (Hg. A. Barkhaus u. a.), Frankfurt/M. 1996, 19 (Einleitung, N. Roughley) – Zum zweiten Motto: G. Wohlfahrt, Zen und Haiku, Stuttgart 1997, 36.

⁴ E. Runggaldier, Von der zeitlichen Dauer der Gegenstände, in: PhJ 99 (1992) 262–286.

⁵ G. Scherer, Identität und Sinn, in: Ders. u. a., Studien zum Problem der Identität (Forschungsberichte des Landes Nordrhein-Westfalen Nr. 3098), Opladen 1982, 1–203. – Damit verbietet es sich, Person als Ereignis(kette) zu denken. Siehe L. Honnefelder, Person und Menschenwürde, in: Philosophische Propädeutik, 2: Ethik (Hg. L. Honnefelder/G. Krieger), Paderborn 1996, 213–266, 246–248.

⁶ R. Spaemann, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘, Stuttgart 1996, bes. Kap. 12: Das Sein von Subjekten (meine Rez. in ThPh 72 [1997] 453–456).

⁷ H. M. Baumgartner/L. Honnefelder/W. Wickler/A. G. Wildfeuer, Menschenwürde und Le-

Dies Bewußtsein ist nicht monolithisch; entsprechend vervielfacht W. James die Rede vom Selbst und führt das „soziale Selbst“ ein, das aus den Anerkennungen anderer resultiert. Die Mehrdimensionalität bringt G. H. Mead dann in seinen Begriff des (einen) „self“ ein. Dessen Spontanitäts-Instanz („I“) kann nicht aus der Selbst-Übernahme der Außen-Sicht auf sich (= „me“) erklärt werden, setzt aber diese „Institution“ voraus.

Die deutschen Übersetzer geben „self“ mit „Identität“ wieder⁸, wohl aufgrund des Wortgebrauchs bei E. Erikson. Der spricht dem adoleszenten Ich Identität zu, „wenn es zwischen früheren Identifikationen, in deren Medium sich die Triebentwicklung des Individuums vollzog, und hierarchisch geordneten Rollen in der sozialen Umwelt sowie nach Prinzipien verarbeiteten Informationen eine stabile Synthese aufgebaut hat“⁹.

Solche Mehrbezüglichkeit wird in der Dualität von Bewußtsein und Körper, besser: Leib gelebt; darum (D. Wiggins) Identitätssorge als Überlebenssorge.¹⁰ Sie greift zurück bis vor die Geburt (nicht nur: „Ich wurde dann und dort geboren“; es läßt sich auch sagen: „Ich wurde ... gezeugt“) – und voraus nicht bloß bis zum Tod, sondern auch über diesen hinaus. Im Blick auf die anderen (und deren Sicht meiner) wie auf mich selbst.

2.

Diese Spannung von „Außen-“ und „Innen-Sicht“ im Selbst-Verständnis verweist nun auf einen Doppel-Sinn von ‚Selbst‘ und eine Zweiheit in der personalen Identität, auf deren Differenzen P. Ricœur das Augenmerk gelenkt hat, nämlich Selbigkeit und Selbstheit¹¹.

Zur Selbigkeit (des *idem*) = Beständigkeit in der Zeit gehört entscheidend der Begriff des „Substanziellen“ (als des bleibend „Selben“). Doch wäre ein Modell von „bleibendem Kern“ und „wechselnden Hüllen“ dem Veränderungsgeschehen unangemessen. Anstatt daß jener sich gleich bleibt und diese andere werden, wird in Wahrheit ein und dasselbe – anders: das identische Ganze ändert (nicht etwas an sich, sondern) sich.¹² In diesem Sinn gilt schon hier, was Ricœur (11) für die Selbstheit (Selbsthaftigkeit, Selbstsein – *ipse*) betont: daß sie „keinerlei Behauptung eines angeblich unwandelbaren Kerns der Persönlichkeit impliziert“¹³.

Wie also bleibt nun Person dieselbe/sie selbst in der Zeit? Ontologisch stehen wir vor

bensschutz: Philosophische Aspekte, in: Beginn, Personalität und Würde des Menschen (Hg. G. Rager), Freiburg/München 1997, 161–242, 176. Ebd. 177: „Mit der Einführung des Personbegriffs in den ethischen Diskurs hat Locke mehr als nur eine folgenreiche terminologische Erweiterung vollzogen. Da er den Personbegriff aus der Sprache des Rechts, nicht der der Ontologie übernimmt ... Das in der aristotelischen Tradition als Gewissen gedeutete Selbstverhältnis des sittlichen Subjekts erscheint nun als Selbstbewußtsein, und zwar als eine in der Zeit sich vollziehende Selbstidentifikation, der sich die Identität des Selbst verdankt. Und nicht nur die Deutung des sittlichen Subjekts erfährt eine Änderung, auch die Begründung verschiebt sich auf bezeichnende Weise: Es ist nicht nur das moralische Sollen und die rechtliche Verpflichtung, die die Annahme des Subjekts als Person im beschriebenen praktischen Verständnis notwendig machen, vielmehr ist es die Sorge um seine Zukunft, das Interesse an seiner Selbsterhaltung und seinem Gelingen, die das handelnde Subjekt zu dem beschriebenen praktischen Selbstverhältnis zwingen ...“ (meine Rez. in: ThPh 73 [1998] 144–147). Siehe auch J. Splett, „Person und Funktion“, in: ThPh 72 (1997) 360–380.

⁸ Identität, Ich-Identität, in: HWP 4 (H. Dubiel).

⁹ D. Henrich, „Identität“ – Begriffe, Probleme, Grenzen, in: Identität (Hg. O. Marquard/K. Stierle), München 1979, 133–186, 135.

¹⁰ Honnfelder (Anm. 5) 248–254.

¹¹ P. Ricœur, Das Selbst als ein Anderer, München 1996.

¹² Das Schiff bleibt dasselbe, auch wenn nach und nach alle Planken ausgetauscht sind.

¹³ O. Marquard bemerkt zum „Personkern“, daß er „immerhin nicht das meint, was die Menschenfresser ausspucken müssen“ (Identität: Schwundtelos und Mini-Essenz, in: Identität [Anm. 9] 347–369, 348). Andererseits ist die Substanz-Kategorie wohl unaufgebar. Gegenüber einem reinen Aktualismus ist festzuhalten, daß es zwar keine potentielle Person geben kann, sehr wohl aber Personen in Potenz = realer Anlage zu bewußtem Vollzug.

der Aporie, Substanz weder materialistisch noch idealistisch denken zu dürfen, sodann weder bloß als teleologisch sich „entfaltend“ noch als bloß leeren Bezugspunkt. Und mit R. Schaeffler läßt sich fragen, ob hier nicht allein die Theo-logie eine Antwort anbieten kann: vom anrufenden Gott und dem Seins-Gehorsam des Geschöpfes her¹⁴.

In unserer ethischen Perspektive realisiert diese Seins-Antwort sich als „Bodennehmen (sub-sistere, ὑφιστάναι in der Gottesbegegnung, die [den Glaubenden] nicht aus Welt und Zeit entrückt, sondern ihn teilnehmen läßt an der Gleichzeitigkeit Gottes mit allen Augenblicken der Weltzeit, die freilich auch dann noch trägt, „wenn Himmel und Erde vergehen“ (214). Derart ethisch akzentuiert, hat auf die Frage nach personaler Identität durch die Zeit (vor zwanzig Jahren bei den Salzburger Hochschulwochen) H. Krings mit der Sentenz geantwortet: „Der Preis der Freiheit ist die Treue.“¹⁵ Und diese Antwort gebe auch ich¹⁶.

Krings nutzt den Doppelsinn von ‚Preis‘. Als „Kosten“ der Freiheit benennt er den riskanten Verzicht auf volle Sicherheit – im Blick schon auf die eigene, erst recht auf die Freiheit des/der anderen; als „Lohn/Gewinn“ zeigt sich ein neues freies Miteinander (im jetzigen Kontext: gemeinsame Identität).

Nun begegnet hierzu nicht selten die Rückfrage: Treue zu wem? Zu anderen, denen man etwas zugesagt hat, oder zu sich selbst? Implizit geben Krings' Reflexionen natürlich eine Antwort darauf (im Sinn des Zusammengehörens von „me“ und „I“); doch ausdrücklich geht er auf sie nicht ein. Dafür wären Unterschiedenheit wie Unscheidbarkeit der Bezugs-Dimensionen im einzelnen zu entfalten – wozu auch hier nicht der Platz ist. Unter dem Stichwort ‚Identität‘ sei nur ein Aspekt daraus aufgegriffen: die Strukturiertheit schon der Treue zu sich¹⁷.

3.

Dafür beziehe ich mich auf Ricœur. Er untersucht zwei Zeitbeständigkeits-Modelle der Person: Charakter und gehaltenes Wort. Mit der Hypothese (147), „daß die Beständigkeit des Charakters die fast vollständige gegenseitige Deckung der Feststellung des *idem* und des *ipse* ausdrückt, während die Treue zu sich selbst im Einhalten des einmal gegebenen Wortes einen extremen Abstand zwischen der Beständigkeit des Selbst und derjenigen des Selben ausdrückt“. Darin erblickt er die Unrückführbarkeit der beiden Sichten/Fragestellungen aufeinander. Als Vermittlung schlägt er eine „narrative Identität“ vor.

‚Charakter‘ nennt Ricœur (148) die „Gesamtheit der Unterscheidungsmerkmale, die es ermöglichen, ein menschliches Individuum als dasselbe zu reidentifizieren“, numerische und qualitative Identität, ununterbrochene Kontinuität und Beständigkeit in der Zeit zusammengefaßt¹⁸; die (150) „Gesamtheit der dauerhaften Habitualitäten eines Menschen“: „das ‚Was‘ des ‚Wer‘“ (152).

In polarem Gegensatz zu dieser Beständigkeit steht bei ihm die „Selbst-Ständigkeit“

¹⁴ Religiöse Gottesnamen und philosophische Gottesbegriffe, in: Religion als Gegenstand der Philosophie (Hg. G. Wieland), Paderborn 1997, 197–217, 212–215.

¹⁵ System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg/München 1980, 209–230. Freiheit – im Aufstieg vom Wählen über die Entscheidung zur Entschiedenheit (J. Splett, Freiheits-Erfahrung, Frankfurt/M. 1996, Kap. 4) – meint ja nichts anderes als Identität.

¹⁶ Als wohl einzig mögliche Alternative zu A. Rimbauds berühmtem Wort „JE/Je est un autre“ – oder eher der geläufigen Berufung darauf. Rimbaud meint ein „großes Ich“, das durch ihn spreche (an G. Izambard, 13. 5. 1871, drei Tage später an P. Demeny; Briefe und Dokumente [C. Och-wadt], Heidelberg 1961, Nr. 9 u. 10 [240, 242]); zitiert wird er immer wieder für das von den Böen des Zeitgeists verwehte Ich des Subjekts. (Dazu Ricœur 165: „Kann man ohne semantischen Verlust ‚ich denke‘ durch ‚es denkt‘ [oder ‚Das Denken läuft ab‘] ersetzen?“)

¹⁷ „Es ist dies eine Frage der Selbststachtung, ja der Selbstliebe, und das treue Stehen zur Lebenswahl soll auf dieses Verlangen eine Antwort bereithalten.“ K. Demmer, Treue zwischen Faszination und Institution, in: FZPhTh 44 (1997) 18–43, 19.

¹⁸ Siehe: Beginn, Personalität ... (Anm. 7) 232–236: Das Kontinuitätsargument: die Frage nach dem eigenen Ursprung als notwendiges Ingrediens des eigenen Identitätsbewußtseins.

(M. Heidegger¹⁹) des Worthaltens. Für den Bestand von Selbigkeit lassen sich Kriterien suchen, doch nicht für die Selbstheit, die „Je-meinigkeit“. Zu meinem Versprechen stehen will/soll ich ja gerade über Kontinuitätsbrüche hinweg. Als Aussage-Form für solche Ständigkeit des Selbst schlägt Ricœur die Kategorie „Bezeugung“ vor.

Versprechen begründet eine Erwartung, ja einen Anspruch (Spaemann [Anm. 6] 235 f). Setzt der ersteren die Erfahrung („realistisch“) Grenzen, so besitzt dieser „eine eigentümliche Unbedingtheit“. Nicht aufgrund einer zusätzlichen Selbstverpflichtung (man muß / kann nicht noch eigens versprechen, sein Versprechen zu halten) oder dank einer erreichten „Letztbegründung“, vielmehr – im Verzicht darauf, sich aus der Situation hinauszureflekieren – aus dem Vollzug von Person-sein als solchem; denn (237) „Person ist ein Versprechen ... Die Autonomie der Person ist selbst nicht autonomen Ursprungs.“

„Das Versprechen entzieht den Entschluß, der in ihm ausgedrückt wird, der Veränderung“ (240), und zwar so (241), „daß wir den Inhalt des Versprechens [das wir geben] unmittelbar mit jenem Versprechen verknüpfen, das wir als Person sind. Um jenes Versprechen zu brechen, muß ich dieses brechen. Ich bringe mich als Person zum Verschwinden.“²⁰

4.

So verlangt die Treue zum Versprochenen (Ricœur) „Charakter“: Eheversprechen wie religiöse Gelübde setzen (Spaemann 243) die „Fähigkeit voraus, unabhängig von allen unvorhersehbaren Widerfahrnissen dem eigenen Leben eine Struktur zu geben, die über die Weise des Umgangs mit diesen Widerfahrnissen ein für allemal vorentscheidet und sich darin vom Zufall unabhängig macht.“

Andererseits gibt im Versprechen das Ich sich gerade (zum Teil) aus der Hand (245): es vertraut und anvertraut sich: der eigenen wie der anderen Freiheit (dem *ipse*), dem eigenen wie dem anderen Sein (dem *idem*). Dies eingegangene Risiko kann zur Zerreißprobe werden.

Für die moderne Literatur beobachtet Ricœur eine „Entblößung der Selbstheit durch den Verlust der sie unterstützenden Selbigkeit“ (184). Deren Stärke hat den Helden ausgemacht. Während es in D. Parfits „puzzling cases“ (von Fortleben oder Verdoppelung durch beaming etwa: Science fiction) um die Selbigkeit von Individuen geht, bildet das Thema der Literatur – wie im Leben – die Identität des Selbst. Die Selbigkeit der Figur wird von ihrer Selbst-Ständigkeit getragen, so daß andere auf sie zählen können (202 – Verlässlichkeit in der Spannung [205] zwischen dem stolzen „Hier bin und stehe ich“ und der Demut des: „Wer bin ich, daß du auf mich zählst?“). – Wobei eben deren Erwarten [409] zum Halten des Wortes erkräftigt.

Und nur sie. Der Denker der Treue in unserem Jahrhundert, Gabriel Marcel, nennt so Programme eigenmächtiger Lebensverfügung nicht bloß Hochmut, sondern unmöglich²¹. In solchem Gelöbnis „behaupte ich entweder willkürlich eine Unveränderlichkeit meiner Stimmungen, was ich tatsächlich nicht kann, oder ich gebe schon im voraus zu, in einem bestimmten Augenblick einen Akt erfüllen zu müssen, der im Augenblick der Erfüllung in keiner Weise meine inneren Stimmungen widerspiegelt. Im ersten Fall belüge ich mich selbst, im zweiten billige ich es schon im voraus, den anderen zu belügen.“ Aus dem Dilemma befreit nur die Einsicht: „Jedes Engagement ist eine Antwort“ (49). An die Stelle hochmütigen Ehrgeizes treten Gehorsam, Geduld und Demut (59 f)²².

¹⁹ Sein und Zeit, 322.

²⁰ Nicht schon – wäre zu differenzieren – durch den Bruch als solchen, den ich ja – als ausdrücklichen Widerruf – mit zurechnen kann (begründend wie dann auch bereuend), sondern durch die Verweigerung der Verantwortung dafür, mit der bloßen Feststellung, man „sei inzwischen anderen Sinnes geworden“.

²¹ Sein und Haben, Paderborn 1954, 54

²² K. Demmer (Anm. 17: 26) zur Berufung: „sie ist alles andere als eine dumpfe Last, sollte sie

Im Blick auf das heute vorherrschende Verständnis von Ehe, Priestertum und Ordensleben und die davon geleitete Vorbereitung darauf²³ habe ich den Eindruck, das *ipse* sei weithin vergessen. Was man im Blick hat, ist das *idem*. Das *idem* aber als Ganzheit.²⁴ Und dies im „griechisch“ weisheitlichen Sinn von „*teleios*“ = unverkürzt, nicht fragmentarisch, vollumfassend – „rund“, statt im biblischen von „*tam/tamim*“ = ungeteilt und rückhaltlos im Gegenüber – womit das *ipse* ins Spiel käme.

Das richtet sich nicht gegen eine vertretbare, ja unerläßliche Rede vom Glück²⁵. Wohl aber dagegen, daß – obzwar nicht ohne Grund (100) – „in der moraltheologischen Literatur das Wort von der Selbstverwirklichung die Runde macht“.²⁶ Es geht um die Frage: „Was bedeutet das Wort Glück eigentlich im Munde eines Christen, und wie wirkt es sich auf seinen ethischen Diskurs aus?“ (ebd.)²⁷

Am auffälligsten spricht dafür die fast unangefochtene Geltung von C. G. Jungs gnostischer Welt- und Menschen-Sicht, deren entscheidender Zielbegriff „Integration“ heißt, man könnte auch sagen: statt Entweder/Oder Sowohl-Als-auch. Auch dies, angesichts der um sich greifenden Fragmentierung in allen Lebensbereichen, nur zu verständlich. Wie aber, wenn es, statt heilsam, nur heillos komplementär dazu wäre?

Da unser heutiges Leben von einem raschen Wechsel seiner äußeren wie inneren Umstände geprägt ist – und dies obendrein bei erhöhter Dauer des Lebens –, scheint Verlässlichkeit sich immer weniger noch auf ein durchtragendes *idem* stützen zu können (so nötig es wäre, eine Lebenswelt aufzubauen, „die dem getreuen Durchstehen der getroffenen Wahl kongenial ist“²⁸); vielmehr steht sie wohl immer entschiedener auf dem Wort des unfaßlichen *ipse*²⁹.

Nicht von ungefähr spitzt sich die Problematik vor allem bei der Geschlechtlichkeit zu; denn dort suchen die Menschen in besonderem Maße „Ergänzung“ (Platon)³⁰. Von modischen Redeweisen zu schweigen, wonach der Zölibat „ebensoviel Spaß“ machen solle wie die Ehe³¹, kann ich in der Gleichstellung nur (Selbst-)Betrug erblicken. Wer heiratet, „verzichtet“ im Normalfall nicht auf die anderen Frauen (oder er ist nicht recht ehereif und -fähig – unbeschadet der Bräuche zum Abschied von der „Junggesellenfreiheit“) – auch wenn das Leben ihm später solche Verzichte abfordern mag (weil kein Mensch dem anderen genügt); wohl aber verzichtet (wenn selbstverständlich auch nicht bloß dies), wer Ehelosigkeit gelobt, darin besteht ja das Zeugnis (sonst ist er nicht gelöbnis-fähig [was man nicht hat, kann man nicht opfern]):

auch Leiden an ihr und um ihretwillen mit sich bringen. Wie auch immer das Blatt des Lebens sich wendet, eine Berufung wird zur Quelle des Glücks, sie lädt dazu ein, in immer neuen Anläufen daraufhin bedacht und erschlossen zu werden. Man gelangt mit ihr an kein Ende, sollte sich auch Müdigkeit einstellen, die alles andere als Verdrossenheit ist.“ (Siehe ontologisch nochmals Anm. 14)

²³ Soweit bei der Ehe davon die Rede sein kann (vgl. *Demmer*, 42 f.).

²⁴ Leben als Mit-Sein, Frankfurt/M. 1990, Kap. 3: Ganzheit?

²⁵ *K. Demmer*, Das vergeistigte Glück, in: *Gregorianum* 72, 1 (1991), 99–115.

²⁶ Vgl. *J. Splett*, Selbstverwirklichung in sozialer Verantwortung?, in: *StZ* 200 (1982) 409–420.

²⁷ Ricœur, (Anm. 11: 362⁵⁰) Geglücktes Leben „bewegt sich in dem engen Zwischenraum, in dem der Satz, daß es keine Ethik ohne Glück gebe, wahr bleibt, aber der Satz, daß das Glück das Leiden ausschließt, falsch ist“. *Demmer* (102f) verweist einmal auf die Leiden des Gerechten und die Freude in der Trübsal (Seligpreisungen), sodann auf das Ziel der ewigen Seligkeit, das/die auch von den sublimsten Formen des Egoismus reinige.

²⁸ *Demmer*, (Anm. 17), 25.

²⁹ Der Person statt der Persönlichkeit, ließe sich mit *R. Guardini* sagen (*J. Splett*, Zum Personbegriff Romano Guardinis, in: *ThPh* 54 [1979] 80–93).

³⁰ Siehe als ein kleines Resümee meiner wiederholten Stellungnahmen dazu – vor: Anthropologische Überlegungen zum Verhältnis von Mann und Frau, in: *Frauen in der Kirche – Eigensein und Mitverantwortung* (Hg. *G. L. Müller*), Würzburg 1999, 126–140: Geschlechtlichkeit in christlich-philosophischer Anthropologie, in: *LS* 43 (1992) 83–88.

³¹ Hier wie dort gilt Senecas „*magnam gaudium res severa*“ (ad *Lucil.* III 2 [23]).

Wenn Paulus meint, die Christen wären – gäbe es die Auferstehung nicht – „erbärmlicher daran als alle anderen Menschen“ (1 Kor 15, 19), dann ist ihm m. E. zu widersprechen – außer man liest ihn im Geiste von K. Rahners „anonymem Christentum“; denn nicht bloß Christen, jeder Gewissenhafte findet sich dann in der selben Lage³². Wirklich ärmer als alle anderen, auch die Märtyrer des Gewissens, sind vielmehr nur jene, die sich zum besonderen Lebens-Zeugnis einer Hoffnung auf eschatologische Ganzheit gerufen finden.

Doch wird hier nur unübersehbar, was tatsächlich für alle gilt, also auch für die Ehe und jede Lebensgestalt: die Ganzheit von „Tugend und Glück“ ist hienieden nicht zu erwarten. So daß es Identität nur in Nicht-Identität gibt. Es stellt sich (schematisch zugepitzt) die Entscheidung: Identität im *idem* auf Kosten des *ipse* oder im *ipse* auf Kosten des *idem* – obwohl auch der *idem* Sorge verdient³³. Paulus unterscheidet den „äußeren“ und den „inneren“ Menschen (2 Kor 4, 16).

Hierbei ruft die Rede vom *ipse*/Selbst nochmals nach Klärung. In westlicher „Selbstverwirklichung“ etwa wie in östlichem Freiwerden(-wollen) von „Ich“ und „Selbst“ geht es – der Wort-Wahl zuwider – weniger um den *ipse* innerhalb der *idem-ipse*-Spannung als eigentlich um den *idem*: die Persönlichkeit (Anm. 29), welche man als Eigengestalt gewinnen – oder ob ihrer Begrenztheit loswerden möchte. Ausdrücklich als *ipse* genommen, blickt das Selbst zwar selber (nicht jemand/etwas durch es); doch sieht es nicht (auf) sich³⁴, sondern in selbstvergessenem Erwidern sein Du und dessen An-blick. Ihm dankt es sich, hat doch ein jedes Ich nur als Du eines Du sich erstlich gefunden, – und könnte es nun auf andere Weise Ich sagen/sein, als indem es zu jemandem spricht, also seinerseits Du sagt?

Demgemäß ist die „Seins-Formel“ des Ich, seiner Identität in der Zeit, ein Du-Ich-Du (das meint Ricœur mit dem Buchtitel *Das Selbst als ein Anderer*³⁵). Das Ich ist/weiß sich als Du – und es sagt selber Du: im Antwort-Fächer von Selbstannahme, Rechenschafts-ablage über Hilfersuchen und Hilfsangebot bis hin zu selbstvergessenem Entzücken. Derart, statt sich – imponierend – durchzusetzen, setzt es sich aus³⁶: dem Blick, den es – und der es – aufnimmt. In solcher Breite und Vielfalt zeigt die gesuchte Identität sich als die seiner unverbrüchlichen Antwort. Und damit wird das Selbst ganz: nicht „an und für sich“, sondern aufgetan – „ganz Auge und Ohr“.

³² I. Kant (R 4256): „Wenn ich das Daseyn Gottes leugne, so muß ich mich entweder wie einen Narren ansehen, wenn ich ein Ehrlicher Mann seyn will (oder bin), oder wie einen Bösewicht, wenn ich ein kluger Mann seyn will.“

³³ So schreibt Demmer eigens für den Ehelosen, dessen Lebensentwurf wie kein anderer „von Grenzhaftigkeit gezeichnet ist“ (Anm. 25: 113), er sei „mehr als jeder andere gehalten, für sein Glück bereits in Gedanken Verantwortung zu tragen, er muß sich in ihrer Stille wohl fühlen, er darf keine egotistische Empfindsamkeit, und schon gar keine Anwendungen des Neids, des Gefühls, das Leben gehe an ihm vorbei, aufkommen lassen, denn das ist der stille Tod eines Lebensziels, an dessen Anfang unberechnete Hochherzigkeit stand.“

³⁴ Gerade neuestens wieder empfohlen, im Rückgriff auf den (doch echten?) Platonischen Dialog *Alkibiades I*, von V. Gerhardt, *Wer liebt wen in Platons Symposion?*, in: PhJ 104 (1997) 225–240, 239f: dem Gegenüber nah ins Auge blicken, um darin sich gespiegelt zu finden.

³⁵ Als „Dreifuß der Passivität, mithin der Andersheit“ (384) behandelt er das Binnenverhältnis zum eigenen Leib, den Bezug zum Anderen im Gegenüber, schließlich die Gewissenserfahrung. Darin gipfelt in der Tat das Du-sein und (ver-antwortliche) Du-sagen des Ich.

³⁶ Vgl. P. Celan, *Ges. Werke III*, Frankfurt/M. 1983, 181: „La poésie ne s'impose plus, elle s'expose.“ (Dazu ein Notat von E. Benyoët: „Wer sich aussetzt, erliegt nicht“ [Variationen über ein verlorenes Thema, München 1997, 54].)