

Roland Kipke · Nele Röttger
Johanna Wagner
Almut Kristine v. Wedelstaedt *Hrsg.*

ZusammenDenken

Festschrift für Ralf Stoecker

 Springer VS

ZusammenDenken

Roland Kipke · Nele Röttger ·
Johanna Wagner ·
Almut Kristine v. Wedelstaedt
(Hrsg.)

ZusammenDenken

Festschrift für Ralf Stoecker

 Springer VS

Hrsg.

Roland Kipke
Universität Bielefeld
Bielefeld, Deutschland

Nele Röttger
Universität Bielefeld
Bielefeld, Deutschland

Johanna Wagner
Zentrum für ethische Bildung und
Seelsorge in der Polizei NRW
Selm, Deutschland

Almut Kristine v. Wedelstaedt
Universität Bielefeld
Bielefeld, Deutschland

ISBN 978-3-658-33463-5

ISBN 978-3-658-33464-2 (eBook)

<https://doi.org/10.1007/978-3-658-33464-2>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Der/die Herausgeber bzw. der/die Autor(en), exklusiv lizenziert durch Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2021

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung der Verlage. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geographische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Lektorat: Frank Schindler

Springer VS ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature.

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Vorwort

In seinem langjährigen philosophischen Einsatz für die menschliche Würde hat sich Ralf Stoecker verschiedenen Lebenszuständen und -phasen zugewandt. So auch dem Alter. „In Würde altern“ lautet der Titel eines Aufsatzes, in dem er auf die Gefahren der Entwürdigung hinweist, die alten Menschen in Heimen und Kliniken droht, und dafür argumentiert, auch das hohe Alter mitsamt seinen Einschränkungen nicht als ein „Bergab“ zu verstehen, sondern als Entwicklungsphase eigenen Werts ernst zu nehmen (Stoecker 2019, S. 308). Wann diese Phase genau beginnt, hat er natürlich nicht geschrieben. Vermutlich aber ist es mit 65 Jahren noch nicht Zeit, in diesem Sinne in Würde zu altern. Doch ein Alter, um gewürdigt zu werden, ist es allemal.

Im Juni 2021 ist es so weit: Ralf Stoecker feiert seinen 65. Geburtstag. Dazu überreichen wir ihm mit Freuden diese Festschrift als Geschenk und Würdigung – eine Würdigung seiner Person und seines vielfältigen philosophischen Wirkens in den letzten Jahrzehnten. Dieses Wirken ist davon geprägt, bei aller nötigen Differenzierung zusammenzudenken, was zunächst oft getrennt erscheint, seien es traditionell unverbundene Themen, Fragen aus der praktischen und theoretischen Philosophie oder auch abstrakte Überlegungen und lebensweltliche Praxis. Vor allem aber denkt Ralf Stoecker mit anderen zusammen, ist stets aufs Neue im Gespräch engagiert und am Austausch interessiert. Philosophieren ist bei ihm etwas, das Menschen gemeinsam tun, wobei es ihm darauf ankommt, die Themen ernst zu nehmen – wenn auch nicht zu ernst – und alle Beteiligten gleichermaßen wertzuschätzen.

Ralf Stoeckers Weg in der akademischen Philosophie begann mit seinem Studium in Hamburg und Heidelberg. 1990 folgte die Promotion an der Universität Bielefeld, die auch später seine Heimatuniversität blieb und erneut werden sollte. Schon zu dieser Zeit kennzeichnete der Brückenschlag zwischen Themen

praktischer und theoretischer Philosophie seine Arbeit. Das wird etwa in seiner Dissertation erkennbar, in der er sich mit der vornehmlich ontologischen Frage „Was sind Ereignisse?“ beschäftigte, dabei aber von einem Interesse an menschlichen Handlungen ausging. Institutionell beheimatet war er von 1990 bis 1997 an der Universität Bielefeld am Lehrstuhl von Rüdiger Bittner. Von 1997 bis 1998 und 2000 bis 2003 war Ralf Stoecker als wissenschaftlicher Mitarbeiter bei Jens Kulenkampff an der Universität Erlangen-Nürnberg tätig. Beide waren und sind, wie viele andere, wichtige Gesprächspartner für ihn.

Nach der Promotion traten die Themen Tod und Hirntod in den Fokus seines philosophischen Denkens. Die Frucht dieser Auseinandersetzung stellte 1999 seine Habilitation dar: „Der Hirntod. Ein medizinethisches Problem und seine moralphilosophische Transformation“. Mit dieser Arbeit konnte er in der damals aufblühenden bioethischen Debatte zeigen, welch enormen Erkenntnisgewinn eine luzide philosophische Analyse der angewandten Ethik zu verschaffen vermag. Die Leistungskraft dieser im besten Sinne praktischen Philosophie stellte Ralf Stoecker in den folgenden Jahren noch oft unter Beweis, wenn er sich etwa mit der Frage nach dem moralischen Status menschlicher Embryonen, mit dem assistierten Suizid, mit der Todesstrafe oder mit der Ethik der Psychiatrie beschäftigte. Zugleich und mit diesen Themen eng verwoben trat ein anderes zentrales Motiv in den Vordergrund: die Würde. In zahlreichen Beiträgen entwickelte er seine Theorie der Menschenwürde, die er nicht etwa als Gegensatz zu der sogenannten kontingenten Würde und Identität des Einzelnen versteht, sondern als ihre Garantin: Die universale und unverletzliche Menschenwürde ist der Schutzanspruch für eine je individuelle und verletzbare Würde.

In die Zeit dieser neuen Schwerpunktsetzung fiel seine erste Berufung auf eine Professur: Nach Vertretungs- und Gastprofessuren an verschiedenen Universitäten wurde er 2005 zunächst Professor mit dem Schwerpunkt Angewandte Ethik an der Universität Potsdam. 2013 nahm er dann den Ruf auf die Professur für Praktische Philosophie an der Universität Bielefeld an.

So sehr sich Ralf Stoecker mit der kontingenten Würde beschäftigte, hat ihn jedoch die althergebrachte professorale Würde nie sonderlich interessiert. Eine weltabgewandte, gravitatische Gelehrsamkeit ist seine Sache nicht. Den philosophischen Lehnstuhl schätzt er zwar als bequemes Sitzmobiliar, gewiss aber nicht als Thron eines exklusiven Zugangs zur Weltdeutung. Ralf Stoecker ist kein Philosoph, wie sich manche Menschen heute noch einen Philosophen vorstellen mögen, sondern ein Philosoph, wie er sein muss: weltzugewandt, aufgeschlossen und durch Tatsachen belehrbar. Die Grenzen der eigenen Einsicht zu markieren, wird oft gefordert. Ralf Stoecker tut es. Nicht nur im Gespräch, sondern auch

in seinen Schriften räumt er mit einer keineswegs selbstverständlichen Ehrlichkeit ein, wenn er vorerst argumentativ nicht weiterweiß. Mit dieser Souveränität kann er ebenso andere Positionen gelten lassen, sofern sie gut durchdacht sind. Ideologisches Beharren auf dem Eigenen ist ihm fremd.

Seine Offenheit und der fragende Zugang zu Phänomenen des menschlichen Lebens prägen nicht nur sein universitäres Forschen und Lehren, sondern führten auch zu unzähligen Vortragseinladungen in nicht-akademische Einrichtungen, von Kliniken über Schulen bis zur Wohnungslosenhilfe. Philosophie ist für Ralf Stoecker nichts, was nur an der Universität geschieht, sondern weit darüber hinaus wirksam sein kann. So äußert sich sein ausgeprägtes Interesse an Fragen der Medizinethik nicht zuletzt in seinem langjährigen Engagement im Vorstand der Akademie für Ethik in der Medizin. Auch in anderen Funktionen ist Ralf Stoeckers Expertise geschätzt, wie etwa als Mitglied des Fachkollegiums Philosophie der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Dabei sieht er seine Aufgabe als Philosoph nicht darin, andere zu belehren, sondern vielmehr darin, gemeinsam mit anderen zu denken und zu lernen. Philosophie und der Rest des Lebens sind für ihn nicht getrennte Welten. So gründet sein Interesse an der Philosophie der Psychiatrie nicht zuletzt in dem Austausch mit seiner Frau, der Psychiaterin Steffi Koch-Stoecker, die nach seinem eigenen Bekunden überhaupt einen wichtigen Einfluss auf sein Denken hat. Auch darf man annehmen, dass er als engagierter Vater nicht zufällig unter anderem über die Würde von Kindern nachgedacht hat.

Wer ihn auf Tagungen erlebt hat, kennt die angenehme Erfahrung, wie er in verworrenen Diskussionen durch einen erhellenden Vortrag wieder für klare begriffliche Sicht sorgt, oft mit einer ausgeklügelten Präsentation. Klarheit und Verständlichkeit zeichnen auch sein philosophisches Schreiben aus. Seine Texte sind im besten Sinne unpräzise und zugänglich, zugleich prägnant und entschieden, wo Entschiedenheit möglich und angebracht ist. Obwohl er klar in der analytischen Tradition verwurzelt ist, laden seine Texte auch ein nicht-analytisches Publikum ein. Und noch etwas bleibt den Lesern und Leserinnen im Gedächtnis: Ralf Stoecker betreibt Philosophie stets mit dem Ernst von jemandem, für den ethische Überlegungen kein akademisches Glasperlenspiel sind, sondern der jederzeit darum weiß, dass es letztlich um konkrete, verletzte Menschen geht.

So war es kaum überraschend und dennoch sehr erfreulich, dass alle Autoren und Autorinnen dieser Festschrift rasch ihre Zusage für einen Beitrag gaben. Es soll ja Leute geben, die eine Festschrift für einen Friedhof von Texten halten, die sonst keinen Platz gefunden haben. Nichts ist der Wirklichkeit dieses Buches ferner. Wer in seine Beiträge schaut, findet sich nicht auf einem intellektuellen Gräberfeld wieder, sondern auf einem quicklebendigen Marktplatz interessierter

Fragen und frischer, hellwacher Gedanken und Argumente. Dafür und für die gute Zusammenarbeit danken wir allen Autoren und Autorinnen vielmals. Sie alle sind dem Jubilar aus unterschiedlichen Kontexten verbunden, und die Vielfalt ihrer Perspektiven und Professionen spiegelt die Vielfalt seines Denkens und seines interdisziplinären Wirkens wider.

Ebenso danken wir dem Verlag, dass er diese Festschrift von Anfang an so entschieden unterstützt hat. Und wir danken von Herzen, auch im Namen aller Autoren und Autorinnen dieses Buches, Ralf Stoecker selbst, dem geschätzten akademischen Kollegen, Autor, Lehrer, Förderer, Redner und Gesprächspartner.

Roland Kipke
Nele Röttger
Johanna Wagner
Almut Kristine v. Wedelstaedt

Literatur

Stoecker, Ralf. 2019. *Theorie und Praxis der Menschenwürde*. Münster: mentis.

Inhaltsverzeichnis

Identität und Selbstverhältnis

Hume über das Selbst, die Person und die Identität der Person 3

Jens Kulenkampff

In eigener Sache 19

Arnd Pollmann

Kompromisse mit sich selbst 35

Nele Röttger und Véronique Zanetti

Gründe, Pflichten, Supererogation

Gründe und Ursachen – eine erneute Betrachtung 59

Ansgar Beckermann

Moralische Pflichten und Gründe 75

Peter Schaber

Samariter*innen in Weiß? 89

Marie-Luise Raters

Handeln

Handlungstheoretische Voraussetzungen deontologischer Ethik 119

Markus Rothhaar

Davidson über Alles-in-allem Urteile und das Kontinenzprinzip 139

Thomas Spitzley

Können nichtmenschliche Tiere handeln?	159
Geert Keil	
Verständnis und Verletzung der Menschenwürde	
Welcher Menschenwürde-Begriff taugt für Kinder?	181
Claudia Wiesemann	
Inwiefern verletzt Folter die Menschenwürde?	205
Roland Kipke	
Drohen mit dem Einsatz von Künstlicher Intelligenz neue Menschenwürdeverletzungen?	227
Eva Weber-Guskar	
Grundlagen des Zusammenlebens	
Achtung und Verachtung	251
Christian Neuhäuser	
Verzeihen, ohne sich zu versöhnen	275
Martina Herrmann	
Menschen essen	295
Johann S. Ach	
Recht und Ethik	
Utilitarismus und Grundgesetz – Nutzen oder Würde?	317
Dieter Birnbacher	
Versari in re illicita	337
Jan C. Joerden	
Theorie und Ethik der Medizin	
Krankheit – ein toter Begriff?	355
Thomas Schramme	
Sollen wir geschäftsmäßig betriebene Sterbehilfe zulassen?	365
Rüdiger Bittner	

Lasst das Los entscheiden? Zum Losverfahren in Triage-Situationen während der COVID-19-Pandemie	379
Johanna Wagner	
Selbstbestimmung und Würde	401
Bettina Schöne-Seifert	
Philosophie in der Anwendung	
Die Ethikberater*in als Ethik-Scout – Wie Ethikberatung zu verantwortlichem Handeln in Einrichtungen des Gesundheitswesens beitragen kann	421
Alfred Simon	
Vorsagen gilt nicht! – Denk-Scouts als Vorbilder für schulisches Lernen	433
Matthias Althoff	
Selbst und selber. Zum Begriff und Phänomen der Identität	453
Almut Kristine v. Wedelstaedt	

Autorenverzeichnis

PD Dr. Johann S. Ach Centrum für Bioethik, Universität Münster, Münster, Deutschland

Dr. Matthias Althoff Fachleiter für Philosophie, Bielefeld, Deutschland

Prof. Dr. Ansgar Beckermann Abteilung Philosophie, Universität Bielefeld, Bielefeld, Deutschland

Prof. Dr. Dr. h. c. Dieter Birnbacher Institut für Philosophie, Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, Düsseldorf, Deutschland

Prof. Dr. Rüdiger Bittner Abteilung Philosophie, Universität Bielefeld, Bielefeld, Deutschland

Dr. Martina Herrmann Institut für Philosophie und Politikwissenschaft, Technische Universität Dortmund, Dortmund, Deutschland

Prof. Dr. Jan C. Joerden Juristische Fakultät, Europa-Universität Viadrina, Frankfurt/Oder, Deutschland

Prof. Dr. Geert Keil Institut für Philosophie, Humboldt-Universität zu Berlin, Berlin, Deutschland

Dr. Roland Kipke Abteilung Philosophie, Universität Bielefeld, Bielefeld, Deutschland

Prof. i.R. Dr. Jens Kulenkampff Institut für Philosophie, Universität Erlangen-Nürnberg, Erlangen, Deutschland

Prof. Dr. Christian Neuhäuser Institut für Philosophie und Politikwissenschaft, Technische Universität Dortmund, Dortmund, Deutschland

Prof. Dr. Arnd Pollmann Alice Salomon Hochschule Berlin, Berlin, Deutschland

Prof. Dr. Marie-Luise Raters Institut für Philosophie/Institut für LER, Universität Potsdam, Potsdam, Deutschland

PD Dr. Markus Rothhaar FernUniversität Hagen, Hagen, Deutschland

Nele Röttger Abteilung Philosophie, Universität Bielefeld, Bielefeld, Deutschland

Prof. Dr. Peter Schaber Philosophisches Seminar, Universität Zürich, Zürich, Schweiz

Prof. Dr. Bettina Schöne-Seifert Institut für Ethik und Geschichte der Medizin, Universität Münster, Münster, Deutschland

Prof. Dr. Thomas Schramme Department of Philosophy, University of Liverpool, Liverpool, Großbritannien

Prof. Dr. Alfred Simon Akademie für Ethik in der Medizin, Universität Göttingen, Göttingen, Deutschland

Prof. Dr. Thomas Spitzley Universität Duisburg-Essen, Essen, Deutschland

Dr. Almut Kristine v. Wedelstaedt Abteilung Philosophie, Universität Bielefeld, Bielefeld, Deutschland

Johanna Wagner Zentrum für ethische Bildung und Seelsorge in der Polizei NRW, Selm, Deutschland

Prof. Dr. Eva Weber-Guskar Institut für Philosophie, Ruhr-Universität Bochum, Bochum, Deutschland

Prof. Dr. Claudia Wiesemann Institut für Ethik und Geschichte der Medizin, Georg-August-Universität Göttingen, Göttingen, Deutschland

Prof. Dr. Véronique Zanetti Abteilung Philosophie, Universität Bielefeld, Bielefeld, Deutschland

Identität und Selbstverhältnis



Hume über das Selbst, die Person und die Identität der Person

Jens Kulenkampff

Zusammenfassung

Wie es scheint, hat Hume in *Of personal identity* die Identität der Person bestritten. Tatsächlich hat er lediglich eine falsche Auffassung von Person und Selbst kritisiert und daran anschließend zu erklären versucht, durch welche psychischen Mechanismen es zur Bildung dieser *falschen* „idea of self“ kommt. Diese Erklärung ist misslungen und von Hume im *Appendix* revoziert worden. Hume selbst hat dagegen einen vollkommen unspektakulären und alltäglichen Begriff der Person vertreten, wie in *Of pride and humility* so beiläufig wie überzeugend deutlich wird.

Schlüsselwörter

Hume • Selbst • Person • Identität der Person

Wie es scheint, hat Hume im ersten Band seines *Treatise of Human Nature* (Band I und II 1739) im Kapitel „Of personal identity“ (Hume 1978, S. 251–263)¹ die Identität der Person bestritten. Allerdings herrscht unter den Hume-Interpreten bis heute keine Einigkeit, wie das Kapitel genau zu verstehen ist, zumal Hume in einem *Appendix* zum dritten Band des *Treatise* (Band III 1740) bekennt, ein Problem nicht lösen zu können, das er im Kapitel über die Identität der Person

J. Kulenkampff (✉)

Institut für Philosophie, Universität Erlangen-Nürnberg, Erlangen, Deutschland

E-Mail: Jens.Kulenkampff@fau.de

¹Zitate aus dem *Treatise* werden durch die Sigle T + Seitenzahl nach der Ausgabe (Hume 1978) nachgewiesen.

gelöst zu haben glaubte (T 633–636).² Und weil Hume in seinen späteren Schriften nie wieder auf das Thema zurückgekommen ist, scheint offen zu sein, was er schlussendlich über das Selbst, die Person und die Identität der Person dachte. Tatsächlich aber liefert der *Treatise* im zweiten Band ein passantes eine befriedigende, wenn auch völlig unspektakuläre Antwort. Im Folgenden wird zuerst erläutert, worin die Identität der Person, nach Humes Meinung, *nicht* besteht und welche Konsequenzen sich daraus ergeben. Weiter geht es um das Problem, das Hume zunächst glaubte lösen zu können, dessen Lösung er dann aber verworfen hat. Im zweiten Teil wird dargelegt, welcher Begriff der Person sich aus Humes Aussagen über bestimmte Formen selbstbezogener Gefühle ergibt.

1.

Vorweg zwei Bemerkungen zu Humes Sprachgebrauch. Als Hume seinen *Treatise* in den 1730er Jahren verfasste, ist das Substantiv ‚self‘ als ein anderes Wort für ‚person‘ bildungssprachlich bereits fest etabliert, obwohl der substantivische Gebrauch des emphatischen Pronomens ‚self‘ in dieser Bedeutung erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts auftaucht.³ Hume hält sich durchgängig an diesen Sinn des Substantivs ‚self‘ (vgl. z. B. „self or person“, „our self or person“ – T 251, 253, 262, 265; „present self ... same person“ – T 262). Weniger klar ist die Wendung „idea of self“. Damit kann, gemäß Humes extrem weitem Gebrauch des Wortes ‚idea‘, die Vorstellung oder der Begriff des *Selbst* gemeint sein (z. B. T 251), aber auch einfach der Selbstbezug, der darin liegt, wie jemand *sich selbst* fühlt (z. B. T 278, 336). Natürlich besteht der Gebrauch von ‚self‘ als verstärkendes Pronomen wie in ‚myself‘ oder ‚himself‘ fort. Manchmal gebraucht Hume in diesem Kontext anstelle von ‚self‘ oder ‚person‘ auch das Wort ‚soul‘ (T 253 f., 261).

Häufig gebraucht Hume das Wort ‚mind‘, dessen Übersetzung notorisch schwierig ist. Oft lässt es sich durch ‚Bewusstsein‘ wiedergeben, obwohl Hume auch den Terminus ‚consciousness‘ verwendet. Oft aber bezeichnet ‚mind‘ die Gesamtheit unserer (aktiven und passiven) psychischen Fähigkeiten oder auch das Subjekt unserer psychischen Operationen und wäre dann am ehesten mit ‚Geist‘ zu übersetzen. Andererseits bedeutet die in Humes Schriften unendlich oft vorkommende Rede davon, dass etwas ‚in the mind‘ sei oder dass z. B. eine Perzeption „enters into the composition of the mind“ (T 259), wiederum nichts weiter, als dass es sich um etwas Bewusstes handelt (eine Wahrnehmung, eine Empfindung, ein Gefühl beispielsweise). Im Kontext von Humes Auseinandersetzung mit einer bestimmten

²Die beste Analyse dieser beiden Texte sowie ausführliche Informationen über die philosophisch-geschichtlichen Zusammenhänge bietet Udo Thiel (2011).

³Der früheste Nachweis im OED stammt aus dem Jahr 1674.

Theorie der Person fungiert ‚mind‘ manchmal – etwa in Wendungen wie „the identity, which we ascribe to the mind of man“ (T 259), „the identity, which we attribute to the human mind“ (T 259), „mind or thinking person“ (T 260), „mind or thinking principle“ (T 260) – als ein anderes Wort für ‚person‘.

Die Frage nun nach der Identität der Person ist als die ontologische Frage zu verstehen, was das für eine Entität ist, die garantiert, dass wir, die wir uns geistig und körperlich verändern, zeit unseres Lebens ein und dieselbe Person sind. Eine Auffassung besagt, dass es an oder in uns etwas gibt, eben das Selbst, welches unser Person-sein ausmacht und das einfach und unveränderlich ist und in dem Sinne Identität aufweist, dass es zu keinem Zeitpunkt seiner Existenz anders ist oder wird, als es jemals war. Eine solche Auffassung zitiert Hume, wenn er das Kapitel „Of personal identity“ mit den Sätzen eröffnet:

There are some philosophers, who imagine we are every moment intimately conscious of what we call our SELF; that we feel its existence and its continuance in existence; and are certain, beyond the evidence of a demonstration, both of its perfect identity and simplicity. The strongest sensation, the most violent passion, say they, instead of distracting us from this view, only fix it the more intensely, and make us consider their influence on *self* either by their pain or pleasure. To attempt a farther proof of this were to weaken its evidence; since no proof can be deriv'd from any fact, of which we are so intimately conscious; nor is there any thing, of which we can be certain, if we doubt of this. (T 251)

Wenn Hume ferner anmerkt, die Frage nach der Identität der Person sei in den letzten Jahren besonders in England zu einer großen Sache geworden (T 259), ist klar, dass er in die lebhafteste Debatte eingreifen will, die sich an Lockes These anschloss, dass die Identität der Person durch Bewusstsein konstituiert werde, genauer: durch die Erinnerung an die Taten, für die die betreffende Person verantwortlich ist und zur Verantwortung gezogen werden kann.⁴ Nicht ganz klar ist, wen Hume hier mit den „some philosophers“ genau im Auge hat.⁵ Klar dürfte allerdings wiederum sein, dass Hume an Locke-Kritiker denkt und dass die von ihm skizzierte Position von „metaphysicians“ (T 252) vertreten wurde, die an einem bestimmten Beweis für

⁴Zu Lockes Position, ihren Hintergründen und zur Reaktion auf Locke vgl. (Thiel 2011). Zu Lockes Begriff der Person vgl. ferner (Kulenkampff 2001).

⁵Nach Thiel (2011, S. 386) spricht alles dafür, dass Hume auf Butlers Abhandlung „Of personal identity“ (von 1736) abzielt. Möglicherweise hatte Hume aber auch den 1728 anonym erschienenen Essay on Consciousness im Auge, in dem eine Konzeption des Selbst vertreten wird, welche der von Hume skizzierten Auffassung ähnelt, vgl. (Anonym [Zachary Mayne?] 1998, S. 214 f.) Allerdings stimmen beide Texte nicht genau mit Humes Formulierungen überein. Wahrscheinlich hat Hume hier nah miteinander verwandte Positionen verschiedener Autoren mit eigenen Worten zusammengefasst.

die Unsterblichkeit der Seele interessiert waren. Denn wenn jenes Selbst vollkommene Identität und Einfachheit aufweist, dann kann es nicht sterblich sein, weil, was nicht zusammengesetzt ist und keine Veränderungen erleidet, nicht untergehen kann, sofern Sterben und Tod Zerfall bedeuten. Überdies hätten wir, da wir von der Existenz unseres Selbst jederzeit unüberbietbar gewisse Kenntnis haben sollen, damit auch die Gewissheit unserer eigenen Unsterblichkeit. Klar ist ferner, dass Hume bestreitet, was für einen solchen Unsterblichkeitsbeweis in Anspruch genommen wird, wenn er fortfährt: „Unluckily all these positive assertions are contrary to that very experience, which is pleaded for them, nor have we any idea of *self*, after the manner it is here explain'd.“ (T 251) Denn es müsste gezeigt werden, auf welcher Erfahrung diese „idea of self“ beruht, wenn sie als „clear and intelligible“ durchgehen soll (T 251). Eine solche Erfahrung aber gibt es nicht. Denn da das Selbst nicht selbst Erfahrung („any one impression“) ist, könnte es uns nur als Gehalt einer kontinuierlich präsenten und unveränderlichen Erfahrung, das heißt, als Gehalt einer unser ganzes Leben andauernden Bewusstseinsperiode gegeben sein. Aber eine solche „impression constant and invariable“ (T 251) gibt es nicht. „It cannot, therefore, be from any [...] impressions [...] that the idea of self is deriv'd; and consequently there is no such idea.“ Denn:

when I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch *myself* at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception. (T 252)

Hume weiß, dass eine solche Beteuerung, dass es sich in *seinem* Falle nicht so verhalte, wie die kritisierten „some philosophers“ behaupten, kein zwingender Beweis, sondern allenfalls ein empirisches Argument ist, ja vielleicht sogar nur ein Appell zur erneuten Selbstprüfung: Wer nach reiflicher und unvoreingenommener Überlegung dabei bleibe, dass er von sich selbst eine andere Vorstellung habe als er, Hume, den werde er nicht widerlegen können, sondern dem werde er zugestehen müssen, in dieser Hinsicht wesentlich anders zu sein als er selbst: „He may, perhaps, perceive something simple and continu'd, which he calls *himself*; tho' I am certain there is no such principle in me.“ (T 252) Dieses Zugeständnis Humes klingt wie eine bescheidene Selbstbeschränkung, ist aber in Wahrheit vernichtend. Denn mit der unübertrefflichen und für jeden immer gegenwärtigen Evidenz des Selbst kann es nicht so weit her sein, wenn es auch nur *einem* ernsthaft sich selbst betrachtenden Denker *nicht* gelingen will, zu sehen, was angeblich unübersehbar ist. Und Hume will natürlich signalisieren, dass es in Wahrheit *uns allen* genauso geht wie ihm. Hume muss dabei keineswegs bestreiten, dass wir uns auf uns selbst beziehen,

wenn wir uns als irgendwie oder irgendetwas (Hitze oder Kälte, Liebe oder Hass, Lust oder Schmerz – was es auch sei) empfindend oder wahrnehmend erfassen. Nur bedeutet das eben nicht, dass wir uns dabei auf ein Selbst im kritisierten Sinne beziehen. Damit sind die „some philosophers“ und „metaphysicians“ widerlegt und ist Humes negatives Beweisziel erreicht.

Hier stellt sich die Anschlussfrage, was für den Geist oder das Bewusstsein folgt, wenn es sich so verhält, wie Hume behauptet. Er hat die Konsequenz in die berühmte These gekleidet, dass unser Bewusstsein lediglich ein Bündel verschiedener Perzeptionen sei, also eine Kollektion von Bewusstseinsepisoden verschiedener Art, die sich beständig verändert, weil ein kontinuierlicher Abgang und Zugang von Bewusstseinsepisoden stattfindet:

The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations. There is properly no *simplicity* in it at one time, nor *identity* in different [...]. The comparison of the theatre must not mislead us. They are the successive perceptions only, that constitute the mind [...]. (T 253)

Die Seele, heißt es an späterer Stelle, sei mit nichts so gut vergleichbar wie mit einem Gemeinwesen,

in which the several members are united by the reciprocal ties of government and subordination, and give rise to other persons, who propagate the same republic in the incessant changes of its parts. And as the same individual republic may not only change its members, but also its laws and constitutions; in like manner the same person may vary his character and disposition, as well as his impressions and ideas, without losing his identity. (T 261)

Es ist ohne weiteres klar, welche Botschaft diese Metaphern transportieren sollen: Wir sind mit Blick auf das, was man Geist, Bewusstsein oder Seele nennen mag, nichts Einfaches und weisen keine Identität über die Zeit auf. Andererseits bleibt es natürlich vollkommen richtig zu sagen, dass wir bei aller Veränderung, die wir durchmachen, zeit unseres Lebens ein und dieselbe Person sind und unsere Identität nicht verlieren. Daher können die schönen Metaphern nicht das letzte Wort sein. Denn es fragt sich, was das sich ständig verändernde Bündel von Bewusstseinsepisoden zum Bewusstsein einer bestimmten Person macht und vom Bewusstsein einer jeden anderen Person unterscheidet. Worin besteht das personale Gegenstück zur Einheit der Bühne in der Theater-Metapher? Was entspricht aufseiten der Person

jener Einheit, die einem Gemeinwesen Identität verleiht und es von anderen Gemeinwesen unterscheidet? Mit anderen Worten: Worin besteht denn nun das Person-sein und mit ihm die Identität der Person?

Wie es scheint, greift Hume genau diese Frage auf, wenn er fortfährt: „What then gives us so great a propension to ascribe an identity to these successive perceptions, and to suppose ourselves possess of an invariable and uninterrupted existence thro’ the whole course of our lives?” (T 253) und wenn er sich sodann anschickt, diese Frage zu beantworten. An dieser Stelle ist es von äußerster Wichtigkeit, sich vor Augen zu halten, dass Humes anschließende Überlegungen der Versuch einer Erklärung sind, wie es zu jener (seinerzeit anscheinend) weit verbreiteten, aber *falschen* Vorstellung von uns selbst kommen kann. Hume verhält sich hier genau wie in anderen Zusammenhängen, in denen er zu Auffassungen gelangt, die allgemein verbreiteten Vorstellungen widersprechen, und wenn er dann über die Kritik hinaus den Versuch unternimmt zu erklären, wie es kommt, dass man z. B. an die Freiheit des Willens glaubt, obwohl es diese Freiheit nicht gibt, oder dass man glaubt, zwischen Ursache und Wirkung bestehe eine notwendige Verknüpfung, obwohl es eine solche kausale Notwendigkeit nicht gibt. Humes Antwort auf die Frage, was uns geneigt macht, „to suppose ourselves possess of an invariable and uninterrupted existence thro’ the whole course of our lives” (T 253), ist also durchaus *nicht* als die Konzeption von Person und Identität der Person aufzufassen, die man Hume selbst zuschreiben kann.

Im Ergebnis besagt Humes Erklärung, dass es sich bei der *falschen* „idea of self“, der zufolge das Selbst ein unveränderliches, kontinuierlich existierendes und einfaches Etwas ist, dem die diversen Perzeptionen inhärieren, sodass sie Perzeptionen eben genau dieser Person sind, um eine Fiktion handelt: „The identity, which we ascribe to the mind of man, is only a fictitious one [...]“ (T 259)⁶ Was dieser Erklärung in Humes Augen Plausibilität verleiht, ist der Umstand, dass sich eine solche Fiktion von Identität, wo im strikten Sinne keine Identität besteht, seiner Meinung nach in verschiedenen, ganz gewöhnlichen Zusammenhängen findet und dass sie dort durch Funktionen unseres psychischen Apparates auf natürliche

⁶Butler kritisiert Locke und die Lockeaner dahin gehend, dass sie die Identität der Person auflösen mit der absurden Folge, dass jemand heute eine andere Person ist als gestern und morgen wieder eine andere Person sein wird als heute. Nun redeten diese Leute aber weiterhin von der Identität der Person. Wenn sie jedoch mit sich selbst einstimmig sein wollen, dann – so hält Butler ihnen entgegen – scheinen sie zu meinen, dass eine Person nicht wirklich, sondern nur „in a fictitious sense“ Identität besitzt (Butler 2006, S. 307). Hume, der weder Lockes noch Butlers Auffassung teilt, könnte aber durch diese Bemerkung Butlers auf die Idee seiner Erklärung gekommen sein, dass die (falsch verstandene) Identität der Person in der Tat, und zwar auf nachvollziehbare Weise eine Fiktion ist.

Weise zustande kommt. Humes Beispiele sind (T 255 ff.): der Klumpen eines festen Stoffes (etwa ein Stein), der immer noch als derselbe angesprochen wird, auch wenn er einige Partikel verloren hat, oder Artefakte wie etwa Schiffe, die auch beim Austausch vieler ihrer Teile ihre Identität nicht verlieren, solange das Ganze seine Funktion erfüllt, ferner Pflanzen und Tiere, die durch Wachstum und Stoffwechsel erhebliche Veränderungen durchmachen, aber trotzdem zeit ihres Lebens dieselben sind, und natürlich der Fluss, dessen Wasser beständig wechselt und der doch derselbe Fluss bleibt. Ja selbst zwei numerisch verschiedene Töne werden, etwa wenn es sich beide mal um Fis handelt, als dieselben bezeichnet, und eine Kathedrale, die nach Abbruch oder Zerstörung wiedererrichtet wird, werde immer noch als dieselbe Kathedrale angesprochen. In allen diesen Fällen, in denen Identität fingiert werde, wo an sich keine besteht, soll es sich zwar strenggenommen um einen Fehler im Denken handeln, aber pragmatisch oder denkökonomisch um einen Vorteil: Es wird Umständlichkeit vermieden und unsere kognitiven Operationen werden erleichtert, wo es auf begriffliche Übergenaugigkeit nicht ankommt. In analoger Weise soll unsere Neigung zustande kommen, „to ascribe an identity to these successive perceptions, and to suppose ourselves possess of an invariable and uninterrupted existence thro’ the whole course of our lives”. (T 253) Die Identität, die hier fingiert werde, soll – wie in den anderen Fällen auch – ein Produkt unserer Einbildungskraft sein, die aufgrund gewisser Eigenschaften der Perzeptionen zur Bildung jener *falschen* „idea of self“ geführt werde. Zum einen sollen es Ähnlichkeiten zwischen diversen Bewusstseinsepisoden sein, die dafür verantwortlich sind, dass numerische Verschiedenheit vernachlässigt wird (z. B., wenn das jetzt präsenste Erinnerungsbild als dieselbe Vorstellung angesprochen wird wie jene, die sich ehemals der entsprechenden aktuellen Wahrnehmung verdankte). Zum andern sollen es, da der menschliche Geist seinem wahren Begriffe nach nichts anderes sei als ein „system of different perceptions or different existences, which are link’d together by the relation of cause and effect“ (T 261), eben solche kausalen Beziehungen sein, die dafür verantwortlich sind, dass „the mind“ als ein identisches Eines aufgefasst wird, obwohl er an sich keine Identität aufweist.

Genaugenommen ist allerdings, was so zustande kommen mag, noch keineswegs jene falsche „idea of self“, deren Bildung doch erklärt werden soll. Was durch die Wirksamkeit gewisser Mechanismen der Einbildungskraft allenfalls erklärt werden kann, ist, was das Viel unserer Perzeptionen zu einem Bündel zusammenbindet. Genauer gesagt, ist es ja nicht unplausibel, dass alle unsere Bewusstseinsepisoden über diverse inhaltliche Beziehungen und Assoziationen (aber eher nicht über Kausalbeziehungen) miteinander zusammenhängen und so das Gewebe unseres Geistes bilden, welches wir uns reflektierend bewusst machen können. Der entscheidende Schritt wird erst getan, wenn jemand den Sachverhalt ausdrücklich so auffasst, dass

das Bewusstsein („the mind“) nur als ein zusammenhängendes Ganzes erscheint, an sich aber ein veränderliches Viel von „different perceptions or different existences“ ist. Dann:

In order to justify ourselves this absurdity, we feign some new and unintelligible principle, that connects the objects together, and prevents their interruption or variation. Thus we often feign the continu'd existence of the perceptions [...] and run into the notion of a *soul*, and *self*, and *substance*, to disguise the variation. (T 254)

Man möchte einwenden, dass wir diese Überlegung gewöhnlich gar nicht anstellen und auch jene starke Neigung nicht besitzen „to suppose ourselves possess of an invariable and uninterrupted existence thro' the whole course of our lives“ (T 253), sondern dass es wohl eher die Philosophen sind, die sich durch ihre eigenen Begriffe in eine Absurdität verwickelt sehen, aus der sie sich durch ein gewagtes Postulat zu befreien suchen.

Aber wer nun auch immer den problematischen Schritt macht oder gemacht haben mag, Hume selbst hat ja später diese Erklärung für das Zustandekommen der *falschen* „idea of self“ widerrufen. Im *Appendix* bekennt er, dass er in diesem Fall zwei Prinzipien nicht zusammenbringen könne, nämlich zum einen, dass es sich bei den verschiedenen Perzeptionen um „distinct existences“ handle, und zum andern, „that the mind never perceives any real connexion among distinct existences“, um dann fortzufahren: „Did our perceptions either inhere in something simple and individual, or did the mind perceive some real connexion among them, there would be no difficulty in the case.“ (T 636) Wäre das Erste der Fall, so gäbe es mit der Identität der Person zwar keine Schwierigkeiten, aber so ist es ja eben nicht: Es gibt keine einfache, individuelle Personsubstantz, der die einzelnen Perzeptionen inhärierten. Dass aber auch die zweite Möglichkeit ausscheiden soll, hängt in der Tat an den beiden Prinzipien der Humeschen Psychologie, nur dass das erste dieser Prinzipien, welches man als Humes psychologischen Atomismus bezeichnen kann, sicher falsch ist: Jemandes Bewusstsein ist keine Ansammlung von verschiedenen und an sich unabhängigen „existences“, und all das Viele und Verschiedene, welches es umfasst, kann überhaupt nur in gekünstelter Weise als eine Menge von einzelnen Entitäten angesprochen werden. Und das zweite Prinzip, das unsere Erkenntnismöglichkeiten massiv einschränkt, ist sicher nicht generell gültig und kann daher nicht schematisch angewendet werden. Verleitet durch diese beiden Prinzipien verkennt Hume, dass die zweite Möglichkeit sehr wohl gegeben ist. Hume selbst hat im Kapitel über die Identität der Person ganz richtig festgestellt, dass z. B. unsere „passions“ Beziehungen zwischen verschiedenen Bewusstseinsepisoden stiften „by the making our distant perceptions influence each other, and by giving us a present concern for

our past or future pains or pleasures“ (T 261), dass also etwa die Erinnerung an schlechte Erfahrungen unsere Erwartungen trübt und unsere Wünsche beeinflusst. Und offensichtlich können wir uns solche Zusammenhänge klarmachen und damit die roten Fäden nachvollziehen, die das Gewebe unseres Geistes bilden, nur dass dabei jenes Selbst weder entdeckt noch in Form der Bildung jener *falschen* „idea of self“ fingiert wird.

Ziemlich am Anfang von „Of personal identity“ stellt Hume fest, dass wir zwischen „personal identity, as it regards our thought or imagination, and as it regards our passions or the concern we take in ourselves“ unterscheiden müssen, und weiter: „The first is our present subject.“ (T 253) Dieses erste Projekt, nämlich die *falsche* Vorstellung von der Identität der Person aus Mechanismen des Denkens und der Einbildungskraft zu erklären, ist gescheitert. Um aber über unsere Identität unter dem Gesichtspunkt unserer Gefühle oder des Interesses an uns selbst etwas zu erfahren, muss man das zweite Buch des *Treatise* zu Rate ziehen, welches die „passions“ zum Gegenstand hat.⁷

2.

Hume unterteilt die Gefühle in selbstbezogene („pride and humility“) und auf andere bezogene Gefühle („love and hatred“). Die Gefühle „pride“ und „humility“ sind in unserem Kontext genau deshalb interessant, weil sie *selbst*bezogen sind. Aus den Konnotationen beider Begriffe ist ohne weiteres klar, dass mit „pride“ (Stolz) ein positiv gefärbtes Selbstwertgefühl und mit „humility“ (Niedergeschlagenheit) ein negativ gefärbtes Selbstwertgefühl bezeichnet wird. Hume unterscheidet an diesen Gefühlen drei Elemente: neben der „passion“ selbst („pride“ oder „humility“)

⁷Gegen diese Interpretation scheint zu sprechen, dass Hume in „Of personal identity“ diesen zweiten Aspekt kurz aufgreift mit der Behauptung, dass „our identity with regard to the passions serves to corroborate that with regard to the imagination“ (T 261). Und weil Hume nie wieder *expressis verbis* auf diesen Punkt zu sprechen gekommen ist, scheint dies alles zu sein, was er zu diesem zweiten Aspekt von „personal identity“ zu sagen hatte (vgl. Thiel 2011, S. 396-398). Aber zum einen sagt Hume an dieser Stelle nichts darüber, worin denn „our identity with regard to the passions“ besteht, und zum andern muss man im Auge behalten, dass seine Aussage in den Kontext der gescheiterten Erklärung der falschen „idea of self“ gehört und folglich durch Humes Selbstkritik ebenfalls der Revokation verfällt. Und tatsächlich stimmt es ja, dass unsere Gefühle und die Identität, die darin liegt, dass wir ein und dieselben sind, die wir uns um unsere gehabten Schmerzen und um unsere künftigen Freuden kümmern, nun einmal nichts zur Bildung jener falschen „idea of self“ beiträgt. Aber richtig ist eben auch, dass unsere Gefühle Zusammenhänge stiften, die für „the concern we take in ourselves“ wichtig sind, sodass die Frage, was es mit unserer Identität unter diesem Aspekt auf sich hat, durch das Kapitel „Of personal identity“ nicht erledigt ist.

das, was er ihr „subject“ nennt, und drittens das, was er ihr „object“ nennt. Während letzteres stets dasselbe ist, nämlich derjenige selbst, der diese Gefühle hat („Tis always self, which is the object of pride and humility“ (T 280)), ist mit „subject“ das gemeint, worauf jemand stolz ist oder weswegen sich jemand in seinem Selbstwertgefühl beeinträchtigt findet, und das kann sehr viel Verschiedenes sein.

Humes Beispielliste für die „vast variety of *subjects*“ (T 279) im Fall des Stolzes ist eindrucksvoll: Stolz mögen wir sein auf geistige Vermögen wie Phantasie, Urteilskraft oder Gedächtnis, auf unsere Gemütsart, auf Persönlichkeits- und Charaktereigenschaften wie Witz, Geist, geraden Verstand, Wissen, Mut, Gerechtigkeit und Integrität oder auf körperliche Vorzüge wie gutes Aussehen, Kraft und Wendigkeit oder auf die gute Figur, die wir beim Tanzen, Reiten oder Fechten abgeben, oder auf geschickte Hände und handwerkliche Fertigkeiten oder auf unser Land, unsere Familie, unsere Kinder und Freunde, auf Reichtümer, Häuser, Gärten, Pferde, Hunde, Kleider: All das und noch unabsehbar viel mehr kann ein Gegenstand unseres Stolzes sein.

Hume sucht die Bedingungen für das Zustandekommen dieses Gefühls näher zu bestimmen. Diese Bedingungen lassen sich am besten an seinem eigenen Beispiel (T 279) ablesen: Jemand ist stolz auf ein schönes Haus, das seines ist oder das er selbst gebaut oder selbst entworfen hat. Offensichtlich ist das Haus der Gegenstand seines Stolzes. Aber ebenso offensichtlich ist es, dass das Haus diese Rolle nur spielen kann, wenn zwischen ihm und dem, der darauf stolz ist, eine bestimmte *Beziehung* besteht, etwa (wie im Beispiel) dass letzterer der Eigentümer, der Erbauer oder der Architekt des Hauses ist. Es ist nicht a priori ausgemacht, welche Beziehungen hier infrage kommen. Hume sieht, dass Spezifikationen erwünscht sind, und schreibt später, um zwischen der bloßen Freude an etwas und Stolz auf dasselbe unterscheiden zu können, es müsse sich um eine „very close relation to ourselves“ (T 291) handeln. Damit mag zugegebenermaßen nicht viel gesagt sein; so viel ist aber aus dem Beispiel klar: Schöne Häuser, die mir nicht gehören und mit denen ich auch sonst nichts weiter zu schaffen habe, als dass ich davorstehe und sie betrachte, mögen mir gefallen und mögen mich erfreuen, Gegenstände meines Stolzes werden sie ohne eine besondere Beziehung zu mir nicht sein können. Das ist die erste Bedingung.

Eine zweite Bedingung sieht Hume darin, dass es auf bestimmte *Qualitäten* ankommt, die der Gegenstand des Stolzes hat. In unserem Beispiel soll dieser Aspekt die Schönheit des Gebäudes sein. Und das leuchtet ja ein: Nicht das Werk schlechthin lobt seinen Meister, sondern ein Werk, sofern es schön, gelungen, funktionsgerecht, energiesparend oder einmalig ist etc., etc. Außerdem sieht man sofort, dass die beiden genannten Bedingungen zusammenspielen: Die Beziehung des Gegenstandes zu einer Person genügt alleine nicht, um daraus einen Gegenstand des Stolzes zu

machen, denn von den tausend Dingen, die mir gehören, macht mich, wenn überhaupt etwas, allenfalls ein kleiner Teil stolz. Und Schönes oder Wohlgelungenes, bloß für sich genommen und ohne Bezug auf mich, ist ebenfalls kein Gegenstand meines Stolzes. Der Hinweis darauf, dass etwas nur aufgrund einer bestimmten Qualität zum Gegenstand des Stolzes wird, lässt es allerdings offen, welche Qualitäten das sind. Mehr, als in der Aussage steckt, dass alle potentiellen Gegenstände des Stolzes „some general quality that naturally operates on the mind“ (T 281) besitzen müssen, lässt sich nicht sagen. Es ist eine empirische Frage, welche Qualitäten das jeweils sind.

Eine dritte Bedingung wird von Hume nicht eigens herausgestellt, wohl aber stillschweigend berücksichtigt: Damit das schöne Haus aus dem Beispiel auch tatsächlich ein Gegenstand meines Stolzes sein kann, muss es nicht nur meines und muss es nicht nur schön sein, sondern muss ich mir dieser Sachverhalte auch *bewusst* sein.⁸

Genügen die genannten drei Bedingungen als eine Erklärung von Stolz? Ist jemandes Zustand, wenn es ihm zu Bewusstsein kommt, dass er ein schönes Haus besitzt, bereits ein Fall von Stolz? Wohl nicht, wenn ihm dieser Sachverhalt nur bei-läufig durch den Kopf gegangen ist. Es fehlt offenbar noch das Moment, das aus der ganzen Angelegenheit eine „passion“ macht und aufgrund dessen „pride“ eine spezifische Lust und „humility“ ein spezifischer Schmerz ist. Wie kommt dieses Element ins Spiel? Humes offizielle, reichlich verwickelte und teilweise manifest falsche Erklärung arbeitet mit Lehrstücken seiner mechanistischen Assoziationspsychologie und ist allein schon aus diesem Grund obsolet. Aber aus Humes Äußerungen lässt sich auch eine sozusagen inoffizielle Erklärung entnehmen, die vernünftig und nachvollziehbar ist. Hume sagt, wir müssten annehmen, dass die Organe des menschlichen Geistes von der Natur mit einer gewissen *Disposition* ausgestattet seien, jene spezielle Emotion zu produzieren, die wir Stolz nennen (T 287). Das bedeutet nun gewiss nicht, dass wir von Geburt her z. B. mit der Disposition ausgestattet wären, auf das Bewusstsein, ein schönes Haus zu besitzen, mit Stolz zu reagieren. Es bedeutet vielmehr nur die Feststellung, dass Menschen generell zu solchen Gefühlen wie Stolz oder Niedergeschlagenheit disponiert sind. Für positiv oder negativ gefärbte Selbstwertgefühle empfänglich zu sein, gehört zur menschlichen Natur.

⁸Deutlich etwa T 278 „The first idea, that is presented to the mind, is that of the cause or productive principle“ oder T 279 „The quality is the beauty, and the subject is the house, consider'd as his property or contrivance“ (meine Hervorhebungen).

Wenn man sagt, dass Menschen generell eine solche Disposition besitzen, dann ist damit gleichwohl nicht gesagt, dass diese Disposition nicht unter den Menschen variieren kann, und nicht einmal gesagt, dass ihre konkrete Ausformung ein Leben lang stets dieselbe sein muss. Hume weiß das und er berücksichtigt, dass die Momente, die die Spezifität dieser Dispositionen prägen, sozialer Art sind und sich allein aus dem konkreten gesellschaftlichen Milieu ergeben, in dem man lebt. Würde, so sagt er, eine erwachsene und ihrer *natürlichen* Ausstattung nach uns gleiche Person plötzlich aus der Fremde in unsere Welt gestellt, so würde sie durch alles und jedes in Verlegenheit gesetzt werden und nicht so schnell herausfinden, welcher Grad an „love or hatred, pride or humility, or any other passion“ (T 293) jeweils angemessen wäre. Gewohnheit und Übung („custom and practice“ – T 294) schaffen hier Abhilfe. Der Newcomer weiß nicht, worauf es in dieser Gesellschaft ankommt, wenn es um den Wert von Personen und damit auch um die Selbstwert-schätzung geht. Im Laufe seiner Sozialisation erfährt er die Wertvorstellungen, und schließlich weiß er, wann, worauf und in welchem Maße mit „pride“ oder „humility“ zu reagieren angemessen und richtig ist. Freilich, und das ist hier wichtig, weiß er alle diese Dinge in jenem uneigentlichen Sinne von ‚wissen‘, in dem dieses Wort einfach erworbene Dispositionen und Reaktionsbereitschaften bezeichnet. Er weiß es in der Form von „habits“. Erfahrung, genauer: das Leben in der Gemeinschaft mit anderen, prägt die affektiven Reaktionsprofile der Individuen. Diese Reaktionsprofile repräsentieren die jeweils geltenden Maßstäbe dafür, was in der betreffenden Gesellschaft oder in einem bestimmten sozialen Umfeld als wichtig und erstrebenswert gilt. Offensichtlich wissen wir im und durch das Gefühl des Stolzes (oder auch durch das ihm entgegengesetzte Gefühl) etwas von uns selbst, und „according as our idea of ourself is more or less advantageous, we feel either of those opposite affections, and are elated by pride, or dejected with humility.“ (vgl. T 277).⁹

Hume fragt sich, in welchem Verhältnis die drei Stücke zueinander stehen, die er unterschieden hat: die „passion“ (Stolz oder Niedergeschlagenheit), das in beiden Fällen gleiche „object“ und das unendlich variable „subject“, und er beschreibt die

⁹Davidson hat mit „Hume’s Cognitive Theory of Pride“ (1976) (vgl. Davidson 1980, S. 277-290) eine sehr bedenkenswerte Rekonstruktion vorgelegt, die allerdings insofern von Hume abweicht, als Davidson einräumt, zu entwickeln „what he should have meant“ (ebd., S. 277). Davidson interpretiert Stolz als eine komplexe propositionale Einstellung, die als das Resultat eines Syllogismus verstanden werden kann, in dem aus einem allgemeinen Werturteil und der Meinung, selbst die für dieses Werturteil relevanten Eigenschaften zu besitzen, eine entsprechende Selbstbilligung oder Selbstwertzuschreibung abgeleitet wird, die Stolz genannt werde (vgl. ebd., S. 284). Aus Humes Sicht wäre gegen diesen Vorschlag meines Erachtens einzuwenden, dass er gewissermaßen zu kognitiv ausgefallen ist. Die Momente des impliziten Wissens und der sozial geformten Disposition gehen dabei verloren sowie ferner auch dies, dass die Affekte spontane Reaktionen sind.

Struktur beider Gefühle folgendermaßen: „Here [...] is a passion plac'd betwixt two ideas, of which the one produces it, and the other is produc'd by it.“ (T 278), wobei es sich bei der ersten Idee um eine Vorstellung vom Gegenstand des Gefühls und bei der zweiten Idee um die „idea of self“ handelt.¹⁰ Demnach scheint Hume eine doppelte Kausalbeziehung anzunehmen: Die erste Idee löst den Affekt aus und dieser produziert die „idea of self“. Diese Auffassung ist allerdings allenfalls teilweise richtig. Denn während es zumindest nicht unplausibel ist, die Auslösung dieser Gefühle durch die Vorstellung von einem passenden „subject“ als einen kausalen Vorgang aufzufassen, ist es falsch, auch das Verhältnis dieser Gefühle zu ihrem „object“ als ein kausales Verhältnis zu beschreiben. Denn es handelt sich beim Verhältnis dieser Gefühle zu demjenigen, der sie hat, um eine begriffliche Relation: Stolz und Niedergeschlagenheit sind eben *selbstbezogene* Gefühle; sie wären nicht, was sie sind, ohne diesen Bezug. Hume hat zwar zu Recht unterstrichen, dass das Objekt dieser Gefühle, also derjenige, der sie hat, ein Strukturmoment von „pride“ und „humility“ ist („'Tis always self, which is the object of pride and humility“ (T 280)), weil wir gewöhnlich nur auf den Gegenstand dieser Gefühle abheben und ihren stets involvierten Selbstbezug nicht erwähnen. Aber dieser Selbstbezug ist ein Konstituens dieser Gefühle und kann nicht erst durch sie erzeugt werden. Einige Passagen sprechen allerdings dafür, dass Hume selbst gesehen hat, dass die Beziehung zwischen diesen Gefühlen und ihrem Objekt eine andere ist als die zu den auslösenden Gegenständen. Am deutlichsten ist vielleicht folgende Stelle: „'Tis evident in the first place, that these passions are determin'd to have self for their *object*, not only by a natural but also by an *original* property.“ (T 280) An anderer Stelle behilft sich Hume mit einer Metapher: „'Tis always self, which is the object of pride and humility; and whenever [these] passions look beyond, 'tis still with a view to ourselves [...]“ (T 280) Durch diese und ähnliche Formulierungen¹¹ sucht Hume dem Sachverhalt gerecht zu werden, dass der Selbstbezug eine begrifflich notwendige Komponente der selbstbezogenen Gefühle ist und nicht ihr kausaler Effekt.

Wenn das aber so ist, worauf bezieht sich dann das Wort ‚self‘ in der ‚idea of self‘, die das Objekt dieser Gefühle bezeichnet? Natürlich kann man für ‚self‘ auch ‚person‘ setzen: Das Objekt dieser Gefühle ist die Person, die diese Gefühle hat. Aber ist die Person oder ist das Selbst tatsächlich nichts anderes als „that succession of related ideas and impressions, of which we have an intimate memory and

¹⁰An einer zweiten Stelle heißt es über die Emotion des Stolzes: „To this emotion she [nature] has assign'd a certain idea, viz. that of self, which it [the emotion] never fails to produce.“ (T 287)

¹¹Z.B. 277 „When self enters not into the consideration, there is no room either for pride or humility.“

consciousness“? (T 277) Wäre es so, dann wäre die Selbstbeziehung von Stolz und Niedergeschlagenheit nicht verständlich. Denn dann gäbe es nichts, was der „idea of self“ entspräche. Die richtige Antwort liegt aber offen zutage, wenn man an die „vast variety of subjects“ denkt, die Gegenstände dieser Gefühle sein können: Zwar muss der Betreffende sich seiner selbst und etlicher Dinge bewusst sein, um stolz auf etwas zu sein oder sich niedergeschlagen zu fühlen, aber das beraubt natürlich weder die Gegenstände noch ihn selbst der Körperlichkeit in all den vielen verschiedenen Relationen zu seiner Umwelt, die bei all dem involviert sind, wovon in „Of pride and humility“ gesprochen wird. Konsequenterweise, oder sollen wir sagen: geleitet durch die Sache selbst, fließt Hume einmal, wenn auch ganz beiläufig folgende Formulierung in die Feder: „[...] pride and humility have the qualities of our mind and body, that is *self*, for their natural and more immediate causes [...].“ (T 303) „Mind and body, that is *self*“: Bewusstsein und Körper zusammen, das ist das *Selbst*! Weder allein das Bewusstsein noch natürlich allein der Körper machen eine Person aus, sondern eben beide zusammen. Mit der Identität der solchermaßen körperlich verstandenen Person, deren Bewusstsein (in Humes Terminologie) in der Tat nichts weiter ist als eine „succession of related ideas and impressions“ (T 277), gibt es in zweifacher Weise kein Problem. Nicht freilich, weil wir uns im Fall der Körper (wie Hume im ersten Buch des *Treatise* meinte) eine Identität fingierten, die diese in Wahrheit gar nicht besitzen, sondern weil wir für verschiedene Typen von Entitäten sachangemessen verschiedene Identitätsbegriffe und Identitätskriterien zur Verfügung haben. Hume selbst hat ja darauf hingewiesen, dass für die Identität etwa von Artefakten andere Aspekte eine Rolle spielen als z. B. für Pflanzen und Tiere, die ein und dieselben sind, solange ihr Lebensprozess dauert. Dasselbe gilt auch für Menschen, die ein und dieselben und überdies nur Personen sind, solange sie leben und die mit dem Körper das besitzen, was die flüchtige Folge ihrer Vorstellungen und Gedanken zusammenhält. Und mit der „personal identity“ gibt es zweitens deshalb kein Problem, weil in all den Fällen, in denen der Selbstbezug ein begrifflich notwendiges Moment ist, die Frage der Identität gar nicht auftritt. Denn bei „pride“ oder „humility“ z. B. beziehen wir uns nicht derart auf uns selbst, dass wir uns selbst als den Bezugspunkt erst identifizieren und über die Zeit hinweg festhalten müssten, um zu wissen, dass wir es sind, die da stolz oder niedergeschlagen sind. Im Kapitel „Of personal identity“ macht Hume eine völlig richtige, geradezu Wittgensteinsche Bemerkung: „all the nice subtile questions concerning personal identity are never possibly decided, and are to be regarded rather as grammatical than as philosophical difficulties.“ (T 262) Unter dem Aspekt der „passions or the concern we take in ourselves“ (T 253) zeigt sich also auf höchst unspektakuläre Weise, was Personen sind. In allen seinen Texten gebraucht Hume das Wort ‘person’ (oft in der Bedeutung von ‚jemand‘ oder ‚Mensch‘) in genau dieser ganz alltäglichen Bedeutung, außer an

Stellen, an denen er sich mit jenen Philosophen und Metaphysikern herumschlägt, die sich zu jener *falschen* „idea of self“ haben verleiten lassen.

Literatur

- Anonym [Zachary Mayne?]. 1998. *Two Dissertations concerning Sense, and the Imagination. With an Essay on Consciousness*. Reprint der Ausgabe London 1728. Bristol: Thoemmes Press.
- Butler, Joseph. 2006. *The works of Bishop Butler*. Hrsg. David E. White. Rochester: University of Rochester Press.
- Davidson, Donald. 1980. *Essays on actions and events*. Oxford: Clarendon Press.
- Hume, David. 1978. *A treatise of human nature*. Hrsg. L. A. Selby-Bigge. 2. Aufl. Hrsg. P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.
- Kulenkampff, Jens. 2001. Was das Wort ‚Person‘ bedeutet. Überlegungen im Anschluß an John Locke. In *Von der Antike bis zur Gegenwart. Erlanger Streifzüge durch die Geschichte der Philosophie*. Hrsg. J. Kulenkampff und Th. Spitzley, 61–78. Erlangen und Jena: Palm und Enke.
- Thiel, Udo. 2011. *The early modern subject. Self-consciousness and personal identity from descartes to hume*. Oxford: Oxford University Press.



In eigener Sache

Warum man mit der Würde anderer Menschen auch die eigene antastet

Arnd Pollmann

Zusammenfassung

Angesichts von Menschenwürdeverletzungen stellt sich die philosophisch bislang kaum behandelte Frage nach der Würde der Täterinnen und Täter: Kann man der jeweils eigenen Würde schaden, indem man die Würde anderer verletzt? Im Anschluss an Pufendorf und Kant wird folgende These vertreten: Die Menschenwürde basiert auf der Überzeugung menschlicher Gleichwertigkeit. Wer die Würde anderer missachtet, deren Gleichwertigkeit als Mensch bestreitet und sich damit über diesen Menschen erhebt, kann entsprechend auch kein Gespür für die eigene Gleichwertigkeit und damit die eigene Würde haben. Entweder haben *alle* Menschen den gleichen Wert, bloß weil sie Menschen sind – oder sie haben alle gleichermaßen *keinen*.

Schlüsselwörter

Würde • Menschenwürde • Selbstpflichten • Kant • Pufendorf

In der philosophischen Debatte um die Menschenwürde gibt es zwar nach wie vor zahllose Meinungsverschiedenheiten, aber kaum mehr echte Desiderate oder Forschungslücken. So sehr sich die Fachwelt im Einzelnen auch über konkrete Aspekte der menschlichen Würde uneinig sein mag, etwa mit Blick auf deren ideengeschichtliche Wurzeln, in Bezug auf ihre vermeintliche „Absolutheit“ oder „Unantastbarkeit“, ihre normative Tauglichkeit bei der Begründung von Grund-

A. Pollmann (✉)

Alice Salomon Hochschule Berlin, Berlin, Deutschland

E-Mail: pollmann@ash-berlin.eu