

Identität und Relation im Begriff der Person

In Schelers Personbegriff bemerken wir neben dem allmählich zunehmenden Einfluß eines metaphysischen Dualismus eine seine mittlere Werkphase bestimmende phänomenologische Ausrichtung, die die korrespondierende Auffassung besonders prägt. Unsere Darlegung sieht möglichst vom späteren Dualismus ab, um einige bedeutsame Implikationen von Schelers phänomenologischen Einsichten hervorzuheben und zu fragen, inwiefern die »Person« dieser Behandlung sich unterwerfen läßt. Folglich stellt das Problem der Person die Aufgabe, diejenigen Akte zu analysieren, in denen die Person adäquate Erfüllung erlangt. Die Person verschafft in Schelers Sicht den abstrakten Aktwesen die Fülle ihrer Konkretion: »Jeder Zusammenhang bleibt ein bloßer Zusammenhang abstrakter Aktwesen, sofern nicht die Person selbst gegeben ist, in der ein Zusammenhang ist« (GW II, 384). Den Extrema eines leeren Ausgangspunkts von Akten und einer Aktsumme gegenüber erhält die Person ihre Eigenart allein in und durch ihre Akte, die sie durchdringt und in ihren qualitativen Richtungen bestimmt. Nur so ist der einheitliche Aktvollzieher imstande, den eigenen Aktarten ihre jeweilige irreduzible Singularität zu verleihen.

Für eine nähere Ausführung dieser Denkweise sind drei Hauptabschnitte zu umreißen. Erstens: Wie läßt sich eine solche einheitliche und zugleich nur in ihren Akten lebende Person auffassen? Zweitens: In welchen Aktarten tritt die Einzigartigkeit der eigenen oder fremden Person zutage? Und im Zusammenhang damit macht die dritte Frage die angemessene Erfassensart der konstitutiven Identität und Relationabilität der Person zum Problem. Dies ist der Leitfaden für unsere nachfolgenden Ausführungen. Und endlich kommt es darauf an, die Genauigkeit, aber auch die mit dieser Behandlungsart verbundenen spezifischen Schwierigkeiten einzuschätzen.

I. Charakterisierung der Person

Für Schelers Personbegriff gilt folgender Grundsatz: »Die einzige und ausschließliche Art ihrer Gegebenheit ist allein ihr Aktvollzug selbst« (GW II, 386). Keine Wissenschaft, die sich äußerlichen oder innerlichen Geschehnissen widmet, könnte demnach die Person als solche erfassen. Beobachtung, Erklärung, Induktion und alle übrigen Verfahren, die die Psychologie gewöhnlich anwendet, können nicht umhin, fehlzuschlagen, wenn es sich um das Wesen der Person und ihrer Akte handelt. »Niemals kann mithin ein Akt in irgendeiner Form der Wahrnehmung (oder gar Beobachtung) – sei es der äußeren oder inneren Wahrnehmung – gegeben sein« (GW II, 386). Schon in seiner Jenaer Periode trat Scheler der damals verbreiteten Tendenz zur Naturalisierung und Psychologisierung des Bewußtseins und der Werte entgegen. Die Person ist ein privilegiertes Thema im Streit um die Entpsychologisierung des Bewußtseinsbereichs.

Andererseits fügt der Aktvollzieher bei nachfolgender Reflexion seinem Aktwesen nicht etwas Wesentliches hinzu. Das Ergebnis der phänomenologischen Reflexion ist nämlich kein anderes als der schon vollgezogene – nicht im Vollzug befindliche – Akt und zugleich das die verschiedenen Akte begleitende, inadäquat mitgegebene Ich. Für eine Vergegenständlichung der Person aufgrund von Reflexion bedürfte man zwar eines umgrenzenden Horizonts, der die gemeinten Profile skizzieren und die entsprechenden Richtungen zwecks ihrer ganzen Gegebenheit vorschreiben würde – wie in den Fällen, in denen es um räumliche und zeitliche Gegenstände geht. Aber es hat keinen Sinn, so verschiedenartig auch die Akte sein mögen, von einer inneren Variation in der Selbigkeit der Person zu sprechen. Jeder Akt ist vielmehr einer der identischen Person zugehörigen Reihe protentionaler und retentionaler Momente eingeordnet, und alle Akte ordnen sich einem Sinneszusammenhang ein: Nur in diesem Rahmen gewinnt jeder einzelne Akt Perspektive und Verständlichkeit. Dies gilt nicht für die Einheit der Person, die sich in ihrer Ganzheit durch jeden ihrer Akte ausdrückt.

In einem gewissen Sinn steht das Ich in Parallellität zur Person und erlaubt so eine erste Annäherung. Denn Scheler findet im Ich dasselbe Ineinander von Erlebnissen, womit er auch die Person kennzeichnet. Das scheinbare Nacheinander der Erlebnisse innerhalb des Ich ist in der Tat Ergebnis ihres Aussehens in der inneren Wahrnehmung mittels der Einschaltung des Leibs, analog wie ein Licht be-

stimmte Wandteile sukzessiv aufhellt, ohne daß deshalb den aufleuchtenden Wandteilen Sukzessivität zukommt. Ebenso führt die Zuordnung psychischer Zuständlichkeiten zu Leibzuständen die zeitliche Variation in den wahrgenommenen Gehalten ein, die von sich aus dieser Dimension entbehren. Übertragen wir aber die Eigenschaften des psychischen Wahrnehmungsmodus in den internen Seinsbestand der Inhalte, so verfallen wir einem *quid pro quo*. Die Erlebnisse verflechten sich innerhalb des Ich, ohne sich voneinander abzugrenzen.

In dieser Hinsicht ist zu beachten, daß das Leibbewußtsein als ein allen Organempfindungen vorhergehendes Schema fungiert, insofern der Leib stets Hintergrund und Verknüpfungspunkt aller besonderen Empfindungsgruppen ist. Ich sehe z. B. die Glätte oder Rauheit einer Figur, betaste ihre optischen Qualitäten, etwa ihre glatte Oberfläche. Beide Möglichkeiten zeigen, daß wir nicht auf Beobachtung, geschweige denn auf induktive Erfahrung zurückgreifen müssen, um das Bewußtsein von der Ganzheit unseres Leibs als unseres eigenen zu besitzen. Es zeigt sich »die unumstößliche Tatsache, daß der Leib uns sowohl in innerer wie äußerer Wahrnehmung gegeben und unmittelbar, nicht durch Zuordnung, uns als ›derselbe‹ gegeben ist: Es ist ›dieselbe Hand‹, die ich hier *sehe* und in der ich diesen *Schmerz vorfinde*« (GW III, 242 f.). Und so wie der Leib in der äußeren Wahrnehmung mitgegeben ist, ist auch das Ich für die inneren Wahrnehmungen gegenständlich anwesend. »Ganz analog wie alle seelischen Erlebnisse nur als zusammen in einem ›Ich‹ erlebt werden, in dem sie zu einer Einheit besonderer Art verbunden sind, so sind auch alle Organempfindungen als ›zusammen‹ in einem Leibe notwendig gegeben« (GW II, 401). Das ist der Grund, weshalb Wahrnehmungsinhalte kraft der Dazwischenstellung des Leibs auch gestellt werden können.

Ebensowenig – und hier liegt die Parallellität – läßt sich die Beziehung der Person auf ihre Akte nicht durch räumliche und zeitliche Bilder erläutern. Diese Repräsentationen verfälschen den Umstand, daß die Person in jedem ihrer Akte ganz ihrer selbst inne ist, ohne deshalb in ihnen aufzugehen. Statt einem unveränderlichen Substrat zu entstammen, gründet die Individuierung der Akte in der schon in ihrem konstitutiven Dynamismus individuierten Person. »Die Identität liegt hier allein in der qualitativen Richtung dieses puren Anderswerdens selbst« (GW II, 385). Es ist die Person selbst, die, in jedem ihrer Akte lebend, auch jeden voll mit ihrer Eigenart durch-

formt. Die Differenz zwischen gegenständlichem Ich und tätiger Person liegt jedoch in folgendem: Während das Ich ein okkassioneller Ausdruck ist, der jeweils ein Agens im Austausch mit der Umwelt und anderen Ichen bezeichnet, vollzieht die Person ihre Akte, einschließlich der Akte der eigenen Wahrnehmung als Ich im Menschen, selbständig, als eine aktive und unabhängige Totalität. »Umgekehrt kann die Person zwar ihr Ich wahrnehmen, desgleichen ihren Leib, desgleichen ihre Außenwelt; aber absolut ausgeschlossen ist es, daß die Person Gegenstand, sei es der von ihr selbst vollzogenen, sei es der von einem anderen vollzogenen Vorstellung oder Wahrnehmung wird« (GW II, 389).

Diese identische Einheit der Person spiegelt sich von der gegenständlichen Seite her in dem ihre Akte umfassenden Sinn wider. Die persönlichen Akte sind nicht wirklich durch kausale Beziehungen verkettet, sondern sie werden sinngemäß verstanden. In diese Richtung zielt folgende Aussage Schellers: »Person ist jedenfalls als Vollzieher intentionaler Akte gegeben, die durch die Einheit eines Sinnes verbunden sind« (GW II, 471). Die Mündigkeit der Person liegt gerade in den Fällen vor, in denen sie eigene und fremde Akte ihrem jeweiligen Sinn gemäß ohne Hinblick auf ihre Äußerung durch den Leib unterscheidet (auf diese Unabhängigkeit der eigenen mit Sinn begabten Akte beruht die Herrschaft der Person über ihren Leib, denn trotz der unmittelbaren Bekundung der Person in leiblichen Ausdrücken bleibt ihr immer die Möglichkeit offen, sie zurückzuhalten oder sie zu gebrauchen). Was aber besagt die Sinneinheit in den Akten? Welche weltlichen Bedingungen ermöglichen die Beziehung auf den Gegenstand nur durch den Sinn oder die Bedeutung, so wie von einem logischen Standpunkt aus Frege und Husserl dies betont haben?

Die erste Frage führt zur zweiten hin. Scheler grenzt die Akte von den der Wechselwirkung mit der Umwelt unterworfenen Funktionen ab. Die Funktionen verlaufen ohne persönlichen Vollzieher, da die Triebe ein an sie gebundenes umweltliches Gebiet betreffen, wofür die psychophysischen Gesetze zur Erklärung des biologischen Verhaltens ausreichend sind. Bedeutsame Elemente der Umwelt und das System der instinktiven Kräfte korrelieren miteinander und stiften einen wiederholbaren Zyklus. Die Akte dagegen meinen etwas vermittelt eines verschiedene Objekte erfassenden Sinnes und stehen von sich her untereinander in einem Sinnzusammenhang, indem sie sich nicht in der Realisierung einer vitalen Funktion (bzw. Sehen,

Hören, Beachten) erschöpfen. Das schließt nicht aus, daß die Akte die leiblichen Funktionen einbeziehen und ausrichten können¹. Die Unterscheidung zwischen Sinn und Gegenstand durchzieht mithin die verschiedenen Aktarten und scheidet sie scharf vom Funktionsgebiet. Mit anderen Worten: Es kann keine biologisch vorbestimmten Grenzen bezüglich der Offenheit der Welt geben, in der die Gegenstände zum Vorschein kommen und ihrem Sinn gemäß sich gruppieren.

Bezüglich der subjektiven Seite dieses Tatbestands scheint es, daß allein ein dem eigentümlichen Kern der Person entspringender Akt fähig ist, dem mit Sinn belegten Ansich der Dinge zu begegnen. So ergibt sich, daß der Sinn zweideutig wird. Ein bezeichnender Sinnzusammenhang entsteht nämlich sowohl zwischen den variablen Akten als auch zwischen den in infinitum erweiterten weltlichen Objekten: kein Akt ohne Sinn als Motiv und kein Objekt ohne Sinn als verschiedenen Objekten gemeinsam zugehöriger Hintergrund. Und der objektive Sinn schließt auch die Anerkennung eines Objekts als ›dasselbe‹, ›verschiedenes‹, ›ähnliches‹ usw. ein. Scheler zufolge stellen diese abstrakten Prädikate nicht einem schon vorhandenen Objekt zukommende Merkmale in dem Sinn dar, daß sie ihm innewohnen. Denn die Sinnzusammenhänge lösen sich nicht in eine Summe konkreter Korrelate der Erlebnisse und ihrer zeitlichen Bestimmungen auf, wofür eine vorgängige zeitliche Auseinanderlegung der Erlebnisse erforderlich wäre. Gewiß zerlegen wir nicht die Akte, um sie dann aufgrund von Assoziation miteinander zu verknüpfen, wie wir auch nicht die Inhalte vereinzeln, um sie dann zu vergleichen und als identisch bzw. unterschiedlich zu bestimmen. Die Aussage, etwas sei dasselbe oder nicht dasselbe wie jenes andere, setzt mithin nicht die Wiedergabe eines vorigen Erlebnisses noch der zugehörigen Aktart voraus. »Die natürliche Erfahrung von seelischem Sein als solche weiß von der assoziationspsychologischen Auflösung der lebendigen Ichheit in nur objektiv-zeitlich geschiedene Momente [...] nichts« (GW II, 428).

Die Einheit der Person erhält durch den Sinn jedoch einen anderen Ausdruck, der als System der Wesenheiten ein eigentümliches Korrelationsverhältnis zwischen ihr und der persönlichen Welt stiftet.

¹ »Funktionen werden nicht vollzogen, sondern vollziehen sich [...] Aber die Funktionen gehören, vom echten Akt und seinen inneren Qualitäts-, Form-, Richtungsunterschieden aus gesehen, selbst noch zu den Gesamtmaterialien der Akte, welche Materie also selbst wieder in Funktionen und Erscheinungen zerfallen« (GW III, 234 f.).

tet. Scheler bezeichnet mit »ordo amoris« die diesen beiden Seiten gemeinsame Struktur. Der ordo amoris stellt einen Bezugspunkt dar sowohl für die eigentümliche Welt, die die einzelne Person stets in sich mitbringt, als auch für diejenigen Bestimmungen, die von den variablen anziehenden bzw. abstoßenden Begegnungen mit den Dingen abhängig sind. Den zufälligen, unvorhersehbaren Wandlungen in der individuellen Seele liegt der strukturelle Kern der Person zugrunde, den Scheler an die Stelle der unveränderlichen dinghaften Substanz setzt. Wie immer die Person sich wandelt, sie nimmt jene Wertordnung mit sich, die in einem deskriptiven Sinn untrennbar von ihrer Eigenart ist und den einzelnen Wollungen, Äußerungen, Bräuchen usw. die echte wertobjektive Richtung vorschreibt. Der ordo amoris »ist eine von Wollen, Absicht, Wunsch, aber auch vom zufälligen objektiv realen Geschehen und beider Verbindung und Wechselwirkung ganz unabhängige Zusammenstimmung von Welt und Mensch, die sich uns in dieser Einsinnigkeit des Ablaufs eines Lebens verrät« (GW I, 350).

Wir können auf die Frage nach der eigentümlichen Einheit der menschlichen Person und ihrer Vereinbarkeit mit der konstitutiven Aktmehrheit bereits eine Antwort geben. Das Nebeneinander der Aktmannigfaltigkeit und ihres einheitsstiftenden Substrates wäre nicht möglich, wenn die Individuation der Person nicht einem ihr zukommenden existenziellen Prinzip entstammte; vielmehr entspricht ihre Individuierung ihrem Sosein, das jede Person unverwechselbar macht. »Die geistigen Personsubstanzen oder Aktsubstanzen sind also die *einzig* Substanzen, die ein individuelles echtes Wesen besitzen und deren Daseinsverschiedenheit aus ihrem in sich individuierten Sosein allererst folgt« (GW VII, 131). Nachdrücklich und wiederholt hat Scheler in *Wesen und Formen der Sympathie* diese Individuierung der Person in ihrem Sosein und zugleich ihre Unabhängigkeit von allen inneren und äußeren Umständen hervorgehoben: »Personen sind, auch wenn wir von ihren Leibern und deren Verschiedenheiten im Raumzeitsystem absehen, ferner absehen von allem, was ihren möglichen Bewußtseinsinhalt in sich verschieden macht, immer noch durch das *Sosein ihrer Selbst* als konkrete Aktzentren verschieden« (GW VII, 76). Oder: »Also ist die Person »erhoben« und in ihrer Reinheit »erhaben« über ihren Leib und über ihr und jedes andere »Leben«, das nur irdische Daseinsbedingung und zugleich Materie ihrer Gestaltung ist« (GW VII, 86).

Die Aktreihe beeinträchtigt jene Einheit nicht, da jeder Akt des-

sen inne ist, daß er von einem Aktvollzieher vollzogen ist und der einheitliche Träger nicht von außen her die mannigfachen Akte vereinheitlicht. Auch löst sich das Bewußtsein in seinem Ausgerichtetsein nicht auf – in solcher Deutung würde ein empiristischer Aktualismus vorliegen –, sondern es ist ein übergreifendes Bewußtsein von den Objekten. Gerade im Aktvollzug erwirbt die Person ihr einheitliches Bewußtsein: »Es gibt ein sozusagen übergreifendes Bewußtsein von den Gegenständen, das sich erst sekundär in die Weisen des Bewußtseins, in Wahrnehmen, Erinnern, Erwarten scheidet, das allen unseren Akten und Funktionen eine ursprüngliche Einheit des Meinens gibt, die niemals ein Ergebnis von Entwicklung ist« (GW VII, 471).

II. Die Gegebenheitsart der Person

Der *ordo amoris* liefert uns schon einen entscheidenden Schlüssel für die Freilegung der Gegebenheitsart der eigenen und fremden Person. Wann immer der Mensch die Rangordnung des *ordo amoris* als objektiven Maßstab für die Beurteilung des persönlichen Verhaltens übernimmt, erhebt er sich Scheler zufolge auf das persönliche Niveau im ethischen Sinn. Die subjektive Seite des *ordo amoris* bezeichnet Scheler als »individuelle Bestimmung«. Dem Schicksal gegenüber »ist die individuelle Bestimmung eine an sich zeitlose Wertwesenheit in der Form der Personalität« (GW I, 353). Die Tendenz auf Vollkommenheit bezüglich des Wertes der Person führt diese zur Teilnahme an der Weltordnung als einer Gottesordnung. Diese Tendenz ist unbegrenzt und widersetzt sich aller Stagnation in diesem oder jenem erkannten endlichen Guten. Der *ordo amoris* fordert vielmehr die Anmessung an eine an sich bestimmte Ordnung, so wie sie vor der Erschaffung der Welt im göttlichen Geist bestand. So wird die persönliche Liebe zu einer Teilnahme am Absoluten, das den gesamten *ordo amoris* vorbestimmt und in sich aufgenommen hat.

Im Gegensatz zu anderen Wertbereichen liegt in der Gegebenheit des Personwertes nicht eine Trennung in Sosein und Realität vor, sofern die Individualität, wie oben gezeigt, der Person selbst in ihrem *ordo amoris* zukommt. Die Verwirklichung eines natürlichen oder historischen Gutes setzt zwar bezüglich seiner Erlangung eine Mitwirkung von außen voraus, wobei der dem Ding entsprechende Wert ohne seine ganze Verkörperung im Guten erfaßt werden kann. Da-

gegen sind im *ordo amoris* die wesentliche Hinordnung und der existentielle Träger zusammen gegeben. »Zur Liebe gehört gerade jenes verstehende ›Eingehen‹ auf die andere, von dem eingehenden ›Ich‹ soseinsverschiedene Individualität als auf eine andere und verschiedene, und eine trotzdem emotionale restlos warme Bejahung ›ihrer‹ Realität und ›ihres‹ Soseins« (GW VII, 81)². Die persönliche Liebe setzt mithin ihren Adressaten nicht in Bezug zu einem abstrakten ideellen Vorbild, sondern sie enthüllt in ihrem Ablauf die in ihm bereits vorhandenen und jene anderen noch zu verwirklichenden möglichen Werte, alle im einmaligen Personwert ruhend – statt zu blenden, wie es manchmal im Sprachgebrauch heißt, erweckt die Liebe den Blick auf die ihrem Träger innewohnenden Werte.

Der Individualität der Person in und durch ihre Akte entspricht ihr unmittelbares Gegebensein in und durch ihre Handlungen und Äußerungen als Ausdruckssymbole. Wir brauchen nicht einer Spur nachzuschreiten und vermittels ihrer Deutung das persönliche Erlebnis abzulesen, um die Erkenntnis des Soseins des Anderen zu gewinnen. Wenn auch die Äußerung bzw. die Zurückhaltung von Erlebnissen vom fremden Willen abhängen, so ist doch für uns das Verstehen der Erlebnisse in leiblichen Kundgebungen als eines Ganzen in den Teilen zu vergegenwärtigen. Im Unterschied zu kulturellen und sprachlichen Zeichen, die oftmals nur mit gewissem Risiko den Übergang zu dem in ihnen ausgeprägten Sinn erlauben, führt im Fall der persönlichen Ausdrücke das Ausdrucksfeld zum gemeinten Sinn der Erlebnisse: »Daß die Existenz fremder Personen und das Verstehen ihres Erlebens nicht irgendwie aus ihrem körperlichen Dasein und des Körpers Beschaffenheit ›erschlossen‹ wird [...], sondern so *unmittelbar gegeben* ist wie das Dasein einer Körperwelt selbst« (GW I, 64). Mögen wir auch dem Körper für das Verstehen des in den Erlebnissen Einheit stiftenden Sinnes eine unentbehrliche Rolle zuschreiben, so tritt doch ebenso die Unfähigkeit dieser Vermittlung zutage, aus ihr den Sinn herauszulösen. Ich sehe vielmehr die Müdigkeit *im* Gesicht, den Schmerz in seinem Ausdruck, sein Nachdenken in der Haltung der Hand an der Wange usw.

Der Sinn schließt also stets seinen individuellen Träger mit ein; die Erkenntnis seiner Existenz ist gleichzeitig mit dem Sinnverständ-

² Im selben Sinn: »Dagegen ruht Liebe ganz im Sein und Sosein ihres Gegenstandes, sie will ihn nichts anderes als er ist, und sie wächst, indem sie tiefer in ihn dringt« (GW VI, 13).

nis gegeben, aber sie ist anders als dieses. Wie ist es dann möglich, auf ein nie zu vergegenständlichendes und einmaliges Dasein einzugehen? Die Person gibt sich in ihren Ausdrücken nicht gleichsam automatisch und wahllos kund, vielmehr dirigiert sie, ganz und unteilbar, diese räumlich und zeitlich ausgedehnten Ausdrücke, indem sie ihnen freien Lauf lassen oder sie hemmen kann. So entzieht sich die Person stets der unmittelbaren erkenntnismäßigen Teilhabe an ihrem Sosein von seiten einer anderen Person, sofern ihre Entscheidungen gegenstandsunfähig sind. Folglich vermag dem in seinen Leibäußerungen verborgenen Aktvollzieher als einzige Gegebenheitsart der Mit- oder Nachvollzug entsprechen.

Damit zeigen sich gewisse Grenzen, auf die die Erkenntnis der Person stößt. Je weiter wir vermittels der Spontaneität der Liebe oder der reaktiven Sympathie in die andere Person eindringen, desto mehr tritt die Sphäre ihrer eigenen Entschlüsse zutage und entzieht sich so ihrer Abgeschlossenheit. Der Personalismus hat im allgemeinen betont, daß die Person sich nur als diejenige, die sich in sich selbst vollzieht, zu erkennen gibt; anders würde sie sich in etwas Starres, Unlebendiges verwandeln. Hinsichtlich der Selbsterkenntnis liegt die entsprechende Begrenzung darin, daß die sittlichen Prädikate nie als schon besessene zu erkennen sind. Wie Scheler behauptet, fallen sie der Erkenntnis *a tergo*, rückwärts, zu, wenn der Handelnde nach anderen objektiven Wertbereichen strebt. Die sittlichen Werte sind nicht gleichsam Objekte eines von Hause aus sichergestellten Besitzes. Angemessen übertragen gilt diese Begrenzung für die fremde Erkenntnis. Das Prinzip besagt, »daß alles endgültige Richten endlicher Personen über sittlichen Fremdwert und -unwert widersinnig in sich ist. Denn es fehlt ihnen je notwendig die Erkenntnis der absolut intimen Personosphäre des anderen, die zum Mitträger der sittlichen Werte wesentlich gehört« (GW II, 557).

III. Identität und Relation der Person

Ein Überblick über die Geschichte des Personbegriffs, von seiner Entstehung im Denken der Römer bis zu den jüngsten Identitätstheorien, zeigt eine bezeichnende Spannung zwischen Selbständigkeit und Relationsfähigkeit als schwer miteinander zu vereinende, einander entgegengesetzte Pole. Je mehr die griechische Kategorie der ›hypostasis‹ in den Vordergrund tritt, desto dunkler bleiben die rela-

tionalen konstitutiven, unentbehrlichen Aspekte der Person. Umgekehrt sieht man, daß die Deutung der Offenheit der Person dem anderen und ihr selbst gegenüber bei zeitgenössischen Autoren neben anderen Vorgängern die von Boethius betonte individuelle und spezifische Substantialität der Person durchaus verdunkelt. Auch die griechische Metapher des Schauspielers vermag die adäquate Synthesis von beiden Aspekten nicht befriedigend herzustellen: obwohl der Schauspieler in den mannigfachen Repräsentationen seine Identität durchhält, handelt es sich dabei um eine Identität, die schon vor und außerhalb seines Auftretens auf der Bühne besteht; und die Reflexion auf die Rolle trägt ihrerseits nicht dazu bei, die eigentliche Identität des Trägers zu erhellen, vielmehr geht sie von einer schon vorausgesetzten und ausgebildeten Identität aus.

Wendet Scheler die begrifflichen Werkzeuge auf eine gelungene Zuordnung der substantiellen Identität der Person und ihrer konstitutiven Beziehung zum Äußeren und zu den anderen Personen an? Auf den ersten Blick hin scheint es zwar, als ob die Schelersche Aktsubstanz sowohl die dauernde persönliche Identität als auch die in ihr sich abspielenden kontinuierlichen Verwandlungen und Bezüge zu Genüge gewährleisten würde. Prüfen wir zuerst die Tragweite der Identität bei unserem Autor.

Einer bloßen Reihe von Entwicklungsstufen, die sich erst ihrer Sukzession gemäß verknüpfen würden,³ hält Scheler das einheitliche Aktzentrum entgegen. Daß das Aktzentrum mit seinen zufälligen Vollzügen nie gleichzusetzen ist, belegt für Scheler den wesentlichen Charakter des *principium individuationis* in der Person. Was eine Person zu dieser oder jener macht, das sind weder die besonderen, von wechselnden Umständen abhängigen Einwirkungen der Umwelt noch ihre je variablen, nicht vorherbestimmbaren Akte; vielmehr besitzt jede Person ihre wesentliche, ihren Akten zugrundeliegende und

³ Auf diese Weise bildet Habermas den Begriff eines identischen Ich. »Die Identität des Ich bezeichnet die Kompetenz eines sprach- und handlungsfähigen Subjekts, bestimmten Konsistenzforderungen zu genügen [...] Ich-Identität ist natürlich von bestimmten kognitiven Voraussetzungen abhängig, aber sie ist keine Bestimmung des epistemischen Ich; sie besteht vielmehr in einer Kompetenz, die sich in sozialen Interaktionen bildet. Die Identität wird durch Vergesellschaftung erzeugt, d. h. dadurch, daß sich der Heranwachsende über die Aneignung symbolischer Allgemeinheiten in ein bestimmtes soziales System erst einmal integriert« (Jürgen Habermas, *Moralentwicklung und Ich-Identität*, in: Jürgen Habermas (Hg.), *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt/M. 1976, S. 68).

in ihnen zu erfassende Bestimmung, die alle Personen voneinander trennt. »Die geistigen Personsubstanzen oder Aktsubstanzen sind also die *einzigsten* Substanzen, die ein individuelles echtes Wesen besitzen und deren Daseinsverschiedenheit aus ihrem in sich individuierten Sosein allererst folgt. Aus diesem Wesen heraus aber hat auch jede geistige Substanz ihre individuelle Bestimmung, gegenüber der der Mensch, dessen Zentrum sie hat, freilich in beliebigem Maße willentlich und tätig zurückbleiben kann« (GW VII, 131). Deshalb setzen Liebe und Haß als ursprüngliche Phänomene die Unverwechselbarkeit der betroffenen Personen voraus im Gegensatz zum Verhalten zu jemandem als Mitglied irgendeiner Gruppe oder einer amorphen Kollektivität. Denn die möglichen höheren Werte können für eine Person nur insofern aufblitzen, als sie ein identisches Plus über ihre Akte hinaus erhält, wenn auch die eigenen Akte das einzig verfügbare Anzeichen dieses wesentlichen Plus für die Anderen und für sie selbst darstellen.

Der identische Personkern enthüllt sich in der Liebesrichtung, besonders wenn es sich um das Einlassen auf einen weniger begabten Wertträger handelt. Die niedrigere Verfaßtheit des Trägers in diesem Fall macht offenkundig, daß der Wert seiner Individualität seine vorgegebenen Qualitäten übersteigt und daß die Liebe auf jene noch nicht errungenen, aber als zum Träger gehörig aufgedeckten Werte zielt. Von hier aus bahnt sich ein Weg zur Gottesliebe, worauf die echte Personliebe beruht, zumal sich die für die endlichen Personen erstrebaren Werte sich in Gott als Person der Personen in Vollkommenheit vorfinden. Die Identität der Person ist nicht schlechthin vorhanden als ein Fixiertes, sondern in ihrer endgültigen Gestalt etwas noch zu Verwirklichendes, da nur die unendliche Person mit der Fülle aller Werte, unter Einschluß der jeder einzelnen menschlichen Person entsprechenden Werte übereinstimmt.

Eine neue Bestätigung für die Beständigkeit der Person ist an das Kriterium der Tiefe in der Befriedigung bezüglich der Werthöhe geknüpft. Dementsprechend ist jener Wert höher, der die Person selbst ohne Rücksicht auf oberflächlichere Schichten des Lebens betrifft. Die wesensnotwendige Korrelation zwischen Wert und Fühlen verlangt in dieser Situation das Verwurzelte sein des Fühlens in der absoluten persönlichen Ebene. Die Erreichung dieser persönlichen Schicht kommt für Scheler einer Entbundenheit von sinnlichen und vitalen Funktionen gleich. »So hat im echten reinen Liebesakt zu einer Person schon in seinem Erleben [...] der *Wert* dieser

Person eine Abgelöstheit von allen gleichzeitig bestehenden, im Gefühl gegebenen Wertschichten unserer persönlichen Wertewelt, sofern wir sie noch an unsere Sinne und unsere Lebensgefühle gebunden erleben« (GW II, 116). In den Analysen über Scham und Schamgefühl findet Scheler in diesem Gefühl einen Beweis für die Überlegenheit des persönlichen Werts über die Werte, die den reaktiven vitalen Stufen entsprechen, insofern die Person die Nichtangepasstheit zwischen beiden Werten vor dem fremden und sogar dem eigenen Blick schützt. Während im Tier die Scham in der Form einer organischen Bedeckung auftritt, wird sie im Menschen zum Schamgefühl, welches die offensichtliche Endlichkeit der intimen Person kaschiert.

Die oben angeführten Stellen legen schon nahe, welchen Weg Scheler einschlagen sollte, um die relationalen Züge der Person hervorzuheben. Der Ausdruck ›Aktsubstanz‹ – bei Scheler manchmal durch die Begriffe ›Aktzentrum‹ oder ›Aktzusammenhang‹ ersetzt – schließt aus, daß die Relation einer schon fixierten Substanz zukäme; ebenso wenig besteht die Relation in einem Bestandteil, der erst von der Substanz seine erforderliche Ergänzung erhielte. Die Ablehnung dieser Zusammensetzung aus Substanz und Relation ist gleichbedeutend mit der phänomenologischen Aussage der ganzen und unteilbaren, aber auch ausschließlichen Anwesenheit der Person in jedem ihrer Akte.

Im Gegensatz zu den Autoren (D. Parfit, A. Quinton, H. P. Grice etc.), die in Verbindung mit Locke die persönliche Identität durch assoziative relationale Gedächtnisakte zu erklären versucht haben, vertritt Scheler als unabweisbares Datum die originäre relationale Identität der Person. Eine mittels gewisser Akte erzeugte Identität, so wie in den Redenweisen »Er ist nicht derselbe wie vorher« oder »Er ist ein anderer geworden«, ist zu schwach, um die konstitutive Identität der Person auszulegen, und kann nicht eigentlich Rechenschaft über das unmittelbare Personbewußtsein in und durch die Akte ablegen. Der Gedächtnisakt setzt schon die notwendige persönliche Identität für die Identifizierung der eigenen Erinnerungen im Unterschied zu den anderen voraus⁴. Zugleich erhebt J. Perry gegen eine solche Argumentation den Vorwurf der Zirkularität, zumal diese Ar-

⁴ Bernard Williams, *Personal Identity and Individuation*, in: Bernard Williams (Hg.), *Problems of the Self*, Cambridge, 1973.

gumentation im voraus mit dem Unterschied zwischen den eigenen und den fremden Erfahrungen rechnen muß.⁵

In Erwiderung auf die Annahme von Arten des Selbstbewußtseins als Kriterium der Identität haben J. Butler, Th. Reid und in unserer Zeit P. Strawson, R. Schwinburne oder G. Madell behauptet, daß der Kontinuität der eigenen Erinnerungen die Identität des Subjekts zugrunde liege. Denn die bloße Erinnerung eines Geschehnisses G offenbart nicht, daß S das Subjekt von G ist, es sei denn, daß wir schon implizit über die entsprechende Identität verfügen. Andernfalls müßte zu den neutralen und deskriptiv festgestellten Tatsachen von Anbeginn an die persönliche Identität als eine neue Tatsache hinzukommen, aber dies widerstreitet der Zusammengehörigkeit der identischen Person und ihrer verschiedenen Akte. Scheler hat ausdrücklich diese Erklärung der persönlichen Einheit abgelehnt. »Unser Selbstbewußtsein ist nicht eine nachträgliche Synthesis von den in Momentzuständen enthaltenen Einzelheiten durch das Band der Erinnerung. Auch hier geht die *Persongestalterfassung* der Erfassung der Fundamentalinhalte der Gestalt vorher« (GW VI, 130).

Während der »Complex View« in seiner Anwendung auf die Identität der Person nur auf die graduellen Verbindungen in ihrer bezüglich der Gedächtnis-, Motivations- oder Charakterinhalte trifft, besitzt die ontologische und ethische Person eine derartige Identität, die sich einfach, ohne Stufen (»Simplex View«) erschließt. So hängt die Gültigkeit sittlicher Akte wie Versprechen, Danken usw. nicht von einer zunehmenden Disposition durch eine Skala ab, sondern sie besteht oder besteht nicht mit exklusiver Disjunktion.

»Relation« heißt in diesem Rahmen im allgemeinen eine intentionale Richtung, welche den jeweilig erkannten Gegenstand oder Wert oder die anderen Personen oder vorgesetzte Ziele zum Vorschein bringt. Relation heißt so Korrelation, wobei der Akt nur der vollzogene, nicht intendierte Terminus darstellt. Die Intentionalität kennzeichnet auch die virtuellen, noch nicht in Akte verwandelten Fähigkeiten, wie Tugenden, Gesinnungen, Absichten etc. Nach dem Aktvollzug verbleiben nämlich in der Person die zurückgehaltenen, eventuell wiederzuerlebenden Dispositionen und Eigenschaften mit derselben singulären Prägung, womit die Person alle eigenen Vollzüge durchformt. In anderen Fällen gehen die Gesinnungen den von

⁵ John Perry, Personal Identity. Memory and Circularity, in: John Perry (Hg), Personal Identity, Berkeley/Los Angeles/London 1975, S. 135–155.

ihnen bedingten Absichten und Handlungen voraus, wie Scheler im *Formalismus* eingehend ausgeführt hat.

Die Relation drückt sich in der Person durch diese in ihr angelegten Qualitäten aus. Was die Tugend angeht, so hat Scheler ihr altes Ansehen rehabilitiert, indem er in ihr ein Zeichen der sittlichen Vertiefung der Person sieht. Wie die anderen sittlichen Dispositionen wird sie nicht um ihrer selbst willen praktiziert, sondern zwecks jenes sittlichen Wertes, dessen befriedigender Besitz die Tugend indendiert. Ihre jeweilige spezifische Richtung unterscheidet die Tugend, die Gesinnung, die Absicht und die Handlung voneinander. Keine von ihnen geht aus der anderen hervor. Die Gesinnung eröffnet den Spielraum, innerhalb dessen die bestimmten Absichten gebildet werden. Aber es handelt sich um je verschiedene Wertträger. Analoges gilt für die Beziehung der Vorsätze auf die Handlungen, da im Vorsatz die mit der Handlung verwirklichten Werte nicht enthalten sind. Die intentionale Richtung erstreckt sich nicht von der Gesinnung zur Handlung wie in einem graduellen Kontinuum, sondern durch qualitativ verschiedene Schritte.

IV. Schlußfolgerung

Zu den Errungenschaften von Schelers phänomenologischem Standpunkt zur Person zählt zweifellos die Bestimmung des Verhältnisses von ihrer Identität und Relation, sofern Identität in ihrer Selbständigkeit nicht die Abgelöstheit allen Bezugs auf das Andere bedeutet und ebensowenig die Relation einer Zerstreuung in einer Reihe von Etappen gleichkommt. Diese mangelhaften extremen Deutungen entstammen der griechischen Kategorie der Substanz und der Entleerung des Personseins im Empirismus. Die Intentionalität des Bewußtseinsakts hingegen erlaubt das Festhalten sowohl an der Mehrheit der Relationsarten als auch an dem einzigen Subjekt jeder Aktart. In dieser Hinsicht ergeben sich die sozialen Akte, wie Bitten, Versprechen, Gehorchen usw. nicht aus empirischen und zufälligen Gesellschaftsformen, sondern sie sind in der intentionalen Ausrichtung des Bewußtseins verankert.

Im folgenden werden wir zwei mit diesem Ansatz verbundene Schwierigkeiten erörtern. Im allgemeinen betreffen die Einwände gegen Schelers Charakterisierung der Person unserer Meinung nach die Grenzen einer ausschließlich phänomenologischen Betrachtung,

die nur imstande ist, die sich zeigende Identität und Relation zu erfassen, indem sie die konstitutive Verwurzelung dieser Eigenschaften in der Person beiseite läßt.

Erstens gibt es Merkmale in der Person, die mit ihrer alleinigen Erscheinung in den Akten unvereinbar sind und einen Beleg für ihre eigentümliche Identität darstellen. Prüfen wir z. B. die Bedeutsamkeit der Zukunft bezüglich ihrer Selbsterkenntnis. Erfährt die Person die Erfüllung ihrer früheren Entwürfe, so belegt dies, daß sie schon im voraus identische Einheit besaß, nämlich daß sie erst plante und dann ihrem Vorhaben wirkliche Gestalt gab. Meine Entwürfe begegnen mir nicht erst, sondern umgekehrt identifiziere ich mich mit ihnen schon vor ihrer Verwirklichung und später bestätige ich mich als denjenigen, der sie zuvor gefaßt hatte. In diesem Sinn gibt es korrelative Anzeigen für eine persönliche Identität, so wie die Angst vor einer zukünftigen Bedrohung, die nicht erst der entsprechenden Erfüllung bedarf, um die Einheit der Person aus dem Aggregat der Erwartung und ihrer Erfüllung zusammenzusetzen. Von dieser Erfahrung her zieht man den Schluß, daß die persönliche Identität nicht abgelöst von ihrem konstitutiven Außer-sich-Sein in Richtung auf die Zukunft festgestellt werden kann. Ein nur aktuelles Wesen könnte seine noch nicht vollzogenen Akte nicht vorwegnehmen und durch sie sich selbst anerkennen. Die Potentialität der Person bezüglich ihrer selbst ist untrennbar von der Ungewißheit der Zukunft und von den notwendigen Berechnungen ihrer Inhalte. In diesem Sinn überschreitet die Person ihre Selbstgegebenheit.

Ein zweiter Einwand gründet in der Trennung von Ich und Person auf Grund ihrer jeweilig verschiedenen Gegebenheit. Scheler hat das Ich als identischen Bezugspunkt der Erlebnisse übergangen, um unmittelbar die Person als die aktvereinende Instanz in den Blick zu nehmen. Es fällt ihm daher schwer, das in der inneren Wahrnehmung mitgegebene Ich mit der einheitlichen aktvollziehenden Person wesentlich zu verknüpfen. Die persönlichen Akte beschränken sich dann auf diejenigen, die von der vitalen Sphäre unabhängig entstehen und in der Rangordnung nur in geistig-liebender Hinsicht sich zeigen. Die Merkmale der im Ich realisierten Funktionen, so etwa die Bedingtheit durch die äußere Welt, dringen nicht in die Domäne der Person ein, deren hervorragender Zug in der Spontaneität besteht. Aber auch sittliche Merkmale wie die Zurechnungsfähigkeit, die bleibende Verantwortlichkeit oder die Entfaltung des persönlichen Prinzips sind mit einem nur tätigen Aktvollzieher kaum vereinbar.

Um einer Person diese Merkmale zuzuschreiben, müßte sie eine eigene und fremde Identifikation vollbringen und auf diese Weise fähig sein, die schon vorausgesetzte, nicht bewußte Identität als Person zu erfahren und anzuerkennen.