

# Schopenhauer und Parfit über Ethik und Identität

von Julian Pöbbling (Köln)

## 1. Einleitung

Von den Autoren der Gegenwartsphilosophie, die eine gewisse inhaltliche Nähe zu Arthur Schopenhauer aufweisen, ist Derek Parfit sicher der prominenteste. Beide Philosophen vertreten eine im weitesten Sinne metaphysische Ethik, und zwar eine Ethik, die nicht vorschreibt, sondern primär darauf gerichtet ist, das menschliche Handeln zu erklären und Kriterien anzugeben, unter denen bestimmte Handlungen als moralisch lobenswert bewertet werden können. Beide verbinden diese Erklärung mit einer bestimmten metaphysischen Theorie der Identität, die die Möglichkeit altruistischer Motivationen eröffnen soll, wobei sich diese Theorien allerdings fundamental unterscheiden. Schopenhauer versucht die Klammern der Identität, die jede einzelne Person scheinbar umschließen, auszuweiten, bis sie alle Personen, sogar alles was ist, beinhalten. Parfit versucht die Klammern, die jeden Einzelnen umgeben, auszuradieren, bis die absolute Scheidung der Personen zumindest teilweise aufgehoben ist. Beide Philosophen versuchen, Altruismus und Egoismus miteinander zu versöhnen. Schopenhauer fordert moralische Handlungen, die frei sind von jeder egoistischen Motivation; gleichzeitig betont er die absolute Dominanz des Egoismus. Diesen Antagonismus versucht Schopenhauer durch seine metaphysisch begründete Personentheorie, in der Ich und Nicht-Ich verschmelzen, zu umgehen. Derek Parfit argumentiert für einen alternativen Personenbegriff und versucht ihn von der Personenidentität zu emanzipieren: Geben wir das Konzept der personalen Identität auf, erkennen wir, dass Ich und Nicht-Ich nur graduell verschieden sind. Egoismus und Altruismus bilden nur scheinbar einen grundsätzlichen Gegensatz.

## 2. Personale Identität in Schopenhauers Moralphilosophie

In der „Preisschrift über das Fundament der Moral“ sieht Schopenhauer die Aufgabe der Ethik in der Erklärung, wie moralische Handlungen überhaupt möglich sind. Analog zur naturwissenschaftlichen Methode, die die Phänomene ihres Gegenstandsbereichs auf die letzten zu diesem Gegenstandsbereich gehörenden Ursachen zurückführt, soll die Ethik empirisch verfahren und die Ursa-

chen der Phänomene auf die letzte Ursache ihres Gegenstandsbereichs zurückführen. Ich schließe mich diesem Verfahren an, da ich die Überlegungen von Schopenhauer und Parfit im Hinblick auf ihre erklärende Funktion untersuchen möchte. Die Ethik soll angeben, welche der menschlichen Handlungen als moralisch gelten können. Moralische Handlungen müssen freiwillig geschehen, denn erzwungene Handlungen können nicht moralisch sein. Daher werden die Ursachen für moralische Handlungen im Menschen selbst gesucht werden müssen. Es muss die Gesinnung, die zu Handlungen der beschriebenen Art führt, untersucht werden, um über ihren moralischen Status zu entscheiden. „Die Abwesenheit aller egoistischen Motivation ist also das Kriterium einer Handlung von moralischem Werth“ (6, 244. Kap. III, § 15)<sup>1</sup>, schließt Schopenhauer. Das Kriterium ist allerdings nur eine notwendige Bedingung von moralischen Handlungen. Da auch boshafte Handlungen frei von Egoismus sind, ist das Kriterium nicht hinreichend. Die moralische Handlung muss außerdem dem moralischen Prinzip entsprechen. „Verletze niemanden; vielmehr hilf allen, soweit du kannst“ (6, 177. Kap. II, § 6) ist das Prinzip, über dessen Inhalt „alle Ethiker eigentlich einig sind“ (6, 176. Kap. II, § 6). Prinzip und Kriterium sind jeweils notwendig und zusammen hinreichende Bedingungen für Handlungen von moralischem Wert.

Um herauszufinden, welche Handlungen den Bedingungen entsprechen, teilt Schopenhauer den moralischen Status von Handlungen anhand zweier Merkmale ein. Das erste Merkmal betrifft den Zweck der Handlung: Aus moralphilosophischer Perspektive ist relevant, ob der Handelnde Wohl oder Wehe bezweckt, d. h. einem Willen entspricht oder ihm entgegen steht. Das zweite Merkmal betrifft den Adressaten der Handlung: Bezweckt der Handelnde etwas für sich selbst oder für jemand an der Handlung passiv Beteiligten? Es ergeben sich vier verschiedene Handlungstypen (vgl. Tabelle 1):

Tabelle 1

Handlungen	zum Wohl	zum Wehe
für Andere	X	X
für sich selbst	X	X

---

1 Schopenhauer wird zitiert nach der Zürcher Ausgabe: Schopenhauer, Arthur: *Werke in zehn Bänden*. Zürich 1977. Die Zahl vor dem Komma steht für den Band, die Zahl nach dem Komma für die Seite.

Nach Schopenhauer gibt es nur eine Art von Handlungen, deren letzter Zweck der Handelnde selbst ist. Wehe gegen sich selbst gibt es nur für den Asketen. Systematisch ist die Askese für Schopenhauer von großer Bedeutung (vgl. 4, 710. Kap. 48). Empirisch ist sie ein Randphänomen. Der Asket wendet sich gegen den Willen an sich und passt insofern nicht mehr in das Schema. Der Handelnde kann für sich nur Wohl wollen, da Wehe bedeutet, dem Willen des Betreffenden entgegenzustehen. Die verbleibenden drei Handlungstypen unterscheidet Schopenhauer in ihrer moralischen Wertigkeit. Die meisten Handlungen sind egoistisch. Das sind diejenigen, die das Wohl des Handelnden bezwecken. Egoistische Handlungen sind *prima facie* moralisch indifferent (vgl. 6, 240. Kap. III, § 14). Das egoistische Prinzip kann ebenso zu guten wie zu schlechten Handlungen führen (vgl. 6, 227. Kap. III, § 13). Gute Handlungen sind nicht gleich bedeutend mit moralisch guten Handlungen, da für Schopenhauer die Gesinnung d. h. der Charakter für die Bewertung der Handlung entscheidend ist (vgl. 2, 458. § 66, 4. Buch). Es gibt zwei Arten von Handlungen, bei denen der an der Handlung passiv Beteiligte letzter Zweck der Handlung ist: Handlungen, die das Wohl und Handlungen, die das Wehe des Passiven zum Zweck haben. Handlungen der zweiten Art sind boshafte Handlungen, sie sind moralisch schlecht. Handlungen der ersten Art sind mitleidige Handlungen, sie entsprechen den von Schopenhauer in seiner Metaethik geforderten Bedingungen von moralisch guten Handlungen (vgl. Tabelle 2):

Tabelle 2

Handlungen	zum Wohl	zum Wehe
für Andere	mitleidige	boshafte
für sich selbst	egoistische	-----

Alle moralisch lobenswerten Handlungen sind Handlungen aus Mitleid. Es ergibt sich die Frage, wie das Mitleid erregt werden kann. Der Egoismus wird erregt durch das eigene Wehe; das Mitleid durch das Wehe des anderen. Das eigene Leiden wird kategorisch anders erfahren als das von Fremden. „Dies beruht zuletzt darauf, daß jeder sich selber *unmittelbar* gegeben ist, die Andern aber ihm nur *mittelbar*, durch die Vorstellung von ihnen in seinem Kopfe: und die Unmittelbarkeit behauptet ihr Recht.“ (6, 237. Kap. III, § 14) Daher fordert Schopenhauer, dass sich beim Mitleid der *moral agent* mit dem *moral patient* identifiziert und der ansonsten bestehende absolute Unterschied zwischen Ich und Nicht-Ich aufgehoben wird.

Das Problem lautet also: Wie kann das fremde Wohl und Wehe, d. h. der fremde Wille unmittelbarer Zweck der eigenen Handlung sein und Vorrang vor dem eigenen Wohl und Wehe, d. h. dem eigenen Willen erhalten? Durch das unmittelbare Mitleiden mit dem Leidenden. Charakteristisch für den guten Menschen, d. h. denjenigen, der moralische Handlungen vollbringt, ist „daß er *weniger, als* [es] *sonst geschieht, einen Unterschied macht zwischen Sich und Andern*“ (2, 461. § 66, 4. Buch).

Schopenhauer meint mit Kant annehmen zu können, dass Raum und Zeit den Dingen an sich nicht zukommen, sondern, dass die Dinge an sich in der Vorstellung durch den menschlichen Erkenntnisprozess nach Raum und Zeit geordnet werden. Somit „werden wir den Sinn der Kantischen Lehre völlig verstehn, [wenn wir erkennen,] daß Zeit, Raum und Kausalität nicht dem Dinge an sich zukommen, sondern nur Formen des Erkennens sind“ (1, 158. § 23, 2. Buch). Aus dieser Annahme zieht Schopenhauer einen Schluss, der ihn zur Lösung des Problems bringt. Durch die Ordnung nach Raum und Zeit werden die Erscheinungen voneinander geschieden. Schopenhauer folgert, dass ohne Raum und Zeit die Unterscheidung des Einzelnen nicht möglich wäre und daher alles zusammenfallen würde. Da Raum und Zeit die Vielheit möglich machen, nennt er sie „das *principium individuationis* [den Existenzgrund der Einzelwesen]“ (1, 157. § 23, 2. Buch). „Denn Zeit und Raum allein sind es, mittelst welcher das dem Wesen und dem Begriff nach Gleiche und Eine doch als verschieden, als Vielheit neben und nach einander erscheint: sie sind folglich das *principium individuationis*.“ (ebd.)

Die Annahme, dass es voneinander getrennte Wesen gibt, beruht danach auf einem Irrtum. Wird dieser durchschaut, löst sich die üblicherweise angenommene und in den meisten Handlungen ausgedrückte Unterscheidung zwischen Ich und Nicht-Ich auf. Derjenige, der moralische Handlungen vollzieht, zeigt durch diese Handlungen, dass er sich von diesem Irrtum befreit hat. Denn „jenem, der die Werke der Liebe übt, ist der Schleier der Maja durchsichtig geworden, und die Täuschung des *principii individuationis* hat ihn verlassen“ (2, 462. § 66, 4. Buch). Schopenhauer erklärt die moralische Handlung aus dem Durchschauen des *principium individuationis*. Das gemeinsame Wesen aller Individuen wird, wenn auch eingeschränkt, erfasst. Entsteht der Egoismus aus der Annahme der Geschiedenheit der Individuen, so wird er durch die Einsicht in die Einheit allen Seins, die Alleinheit, zurückgedrängt. Somit bietet Kants Transzendentalphilosophie die Erklärung für moralische Handlungen. Allerdings darf nicht angenommen werden, dass moralische Handlungen durch philosophische Erkenntnis ausgelöst werden. Letztlich handelt es sich um die unerklärliche, mysteriöse und „intuitive Einsicht, daß das *principium individuationis* bloß formale Geltung [hat]“ (Malter, S. 386).

Diese Lösung wirft allerdings Probleme auf. Geschieht die gute Handlung durch die Erkenntnis der Einheit aller Dinge und damit auch des vermeintlichen Gegenübers, so ist das Wohl des Anderen nur scheinbarer Zweck der Handlung. Die Einteilung nach den Adressaten der Handlung entfällt (vgl. Tabelle 3):

Tabelle 3

Handlungen	zum Wohl	zum Wehe
für Andere	mitleidige	boshafte
für sich selbst	egoistische	-----

Folgt man der Tabelle, könnte angenommen werden, Schopenhauers Konzept führe zu einem umfassenden Egoismus. Aber vom Egoismus-Vorwurf muss Schopenhauer freigesprochen werden, „da die altruistische Handlung nicht wieder in das Ich, sondern in eine Instanz einmündet, die von dem Ich und dem Du im Sondersinn beider überhaupt nicht mehr berührt wird“ (Simmel, S. 161). Obige Tabelle ist irreführend, weil sie ein Ich voraussetzt wo kein Ich mehr ist. Wird das *principium individuationis* durchschaut, verschwindet nicht nur das Nicht-Ich, sondern auch das Ich.

Die bisher genannten Eigenschaften von Personen und das Person-Sein überhaupt betrifft ausschließlich den Bereich der Vorstellung. Die Möglichkeit der moralischen Handlung liegt jedoch in der Überwindung der Vorstellung. Das eigentliche Wesen allen Seins ist das Ding an sich. Es ist allerdings unmöglich, das Ding an sich genauer zu beschreiben.

Denn sobald ich *erkenne*, habe ich eine Vorstellung: diese aber kann eben weil sie meine Vorstellung ist nicht mit dem Erkannten identisch seyn, sondern giebt es, indem sie es aus einem Seyn für sich zu einem Seyn für Andere macht, in einer ganz anderen Form wieder, ist also stets noch als *Erscheinung* desselben zu betrachten. (4, 579. Kap. 41)

Zwar sagt Schopenhauer, dass das Ding an sich „im Willen zu suchen sei“ (ebd.), doch er beantwortet die Frage nach dem ursprünglichen Wesen überwiegend negativ. Für Schopenhauer ist „[das] Sterben [...] der Augenblick jener Befreiung von der Einseitigkeit einer Individualität, welche nicht den innersten Kern unseres Wesens ausmacht“ (4, 596. Kap. 41). Wir kehren durch den Tod zu dem zurück was wir eigentlich sind, um danach durch eine andauernde Wiederentstehung ins Leben zurück zu gelangen (vgl. 4, 589. Kap. 41). Seine Ansicht findet Schopenhauer im Buddhismus vorweggenommen (vgl. ebd.). Der durch den Tod, d. h. nach Abwerfen der durch die Vorstellung erzeugten Eigenschaften erreichte

Zustand kann nicht eindeutig bestimmt werden. Sicher ist aber, dass Begriffe wie Person und Ich an das *principium individuationis* gebunden sind (vgl. Malter, S. 348). Das bedeutet, dass die genannten Kategorien moralischer Handlungen, weil sie Ich und Nicht-Ich voraussetzen, auf dieser Stufe keine Anwendung haben. Derjenige, der das *principium individuationis* durchschaut, hat mit dem gewöhnlichen Leben abgeschlossen. „Das Daseyn, welches wir kennen, giebt er willig auf: was ihm statt dessen wird, ist in unseren Augen *nichts*; weil unser Daseyn, auf jenes bezogen, *nichts* ist.“ (4, 596. Kap. 41) Die von uns untersuchten moralischen Handlungen befinden sich im Bereich der Vorstellungen und sind gleichzeitig auf den Bereich des Dings an sich bezogen. Der mitleidig handelnde Mensch erkennt im Anderen das Gemeinsame wieder. „Das Wiedererkennen beschränkt sich dabei freilich auf eine dunkle Ahndung, eine nicht zum deutlichen Bewußtseyn zu bringende und auf eine unendliche Ferne hindeutende Erinnerung.“ (4, 591. Kap. 41) Das ist die Stufe der Erkenntnis, die die mitleidige Handlung ermöglicht. Auf niedrigerer Stufe wird nichts oder zu wenig des Gemeinsamen erkannt, um zum Mitleid zu führen, bei höherer Stufe ist die Alleinheit so deutlich, dass die Resignation eintritt (vgl. Malter, S. 400 ff.). Durch die inhaltliche Bestimmung des Gemeinsamen wird der handlungsleitende Aspekt erklärlich. Ein bloß gemeinsamer Ursprung, auch wenn er ontologischen Vorrang vor den Unterschieden hat, ist nicht hinreichend, das tätige Mitleid zu erklären. Erst durch die Identifizierung von Ding an sich als Wille wird die Erklärung plausibel. Die mitleidige Handlung wird möglich, weil derselbe Wille in den verschiedenen Individuen erfasst wird. Eine Einteilung nach Fremd-Wille und Eigen-Wille wird hinfällig. Solange wir Anteil an der Welt der Vorstellungen haben, bleibt ein Unterschied bestehen. Erst wenn das Ich aufgegeben wird, entfaltet sich die Einsicht in die Einheit. Bis dahin verbleibt die Einsicht auf einer Zwischenstufe. „Der Egoismus verschwindet nur dann, wenn kein Ich mehr ist; die Entichlichung ist der alleinige Weg zur Erlösung.“ (Malter, S. 348) Soweit muss es für die moralische Handlung nicht kommen. Der Egoismus muss nur in wenigen Ausnahmefällen dem Mitleid Platz machen. Hierzu bedarf es nur einer geringen *Abndung*. Derjenige, der grundsätzlich keinen Unterschied macht zwischen dem Willen im eigenen Wesen und in allen Anderen erkennt die Unmöglichkeit der Willensbefriedigung und resigniert.<sup>2</sup>

Ein Konflikt zwischen Schopenhauers Motivtheorie, Personentheorie und Moralbegriff ist unvermeidlich. Schopenhauer betont den absoluten motivationalen Vorrang der unmittelbaren Anschauung des eigenen Leidens vor dem aller Anderen, dennoch soll es Handlungen aus Mitleid geben. Aufgelöst werden soll das Problem der Motivation durch die Erkenntnis der Alleinheit, sie soll die

---

2 Für einen genaueren Blick auf das Verhältnis von empirischer Vielfalt und metaphysischer Einheit siehe Koßler, 2002.

Ursache der moralischen Handlung sein. Zum grundlegenden Problem für Schopenhauer wird der Versuch, das Ding an sich inhaltlich zu bestimmen. Durch die Bestimmung des Dings an sich als Grundlage der Alleinheit kann es als Ursache für moralische Handlungen dienen. Es entsteht das Problem, die Vielheit aus der metaphysischen Einheit zu erklären (vgl. Malter, S. 252 ff.). Durch die genauere inhaltliche Bestimmung des Dings an sich als Wille wird die Handlung, die sich in der Vorstellungswelt als moralisch gute Handlung zeigt, erklärt. Hier lässt Schopenhauer den Leser zu sehr im Dunkeln. Die Unklarheit ist dem Gegenstand geschuldet. Der Wille ist als Ding an sich aufgrund seines ontologischen Status nicht zu verstehen. Schopenhauer überschreitet mit seinen Aussagen über die metaphysische Einheit die Grenze, die Kant der Philosophie gesetzt hat. Die Ursache, die als Erklärung des moralischen Phänomens dient, wird zum Problem: Die Ursache soll die Einsicht in die Alleinheit sein, also letztlich die Alleinheit selbst. Die Beweisgründe für die Alleinheit sind schwach. Es steht keineswegs fest, dass Raum und Zeit, die *principia individuationis*, den Dingen an sich nicht zukommen; außerdem kann es nicht nur ein einziges, sondern eine Pluralität an Dingen an sich geben.

Als Fazit aus dem oben Gesagten bleibt Folgendes: Schopenhauer liefert ein interessantes moralisches Prinzip, das mit vortheoretischen Einstellungen bezüglich der Moral vereinbar ist; es wäre zu begrüßen, würde es oft und konsequent befolgt. Schopenhauers Erklärung für das moralische Phänomen ist zweifelhaft. Die Ursache selbst ist umstritten. Sie lässt sich mit den von Schopenhauer angegebenen Argumenten nicht hinreichend begründen.

### 3. Parfits Personentheorie

Derek Parfit kann die von Schopenhauer angegebenen moralischen Phänomene integrieren und liefert eine plausible Erklärung, ohne sich dem Problem auszusetzen, das Schopenhauer durch seine Metaphysik provoziert. Parfit geht den Schritt, der Schopenhauer zu seinem metaphysischen Ausflug zwingt, nicht mit. Oben wurde bereits gesagt, dass Schopenhauer die Metaphysik heranzieht, um den unüberbrückbar scheinenden Graben zwischen seiner Motivtheorie und seinem Moralbegriff zu überspringen.

Derek Parfit liefert, wie Schopenhauer, eine Theorie der Person, die die absolute Unterscheidung zwischen Ich und Nicht-Ich aufhebt. Aus dem neuen Personenkonzept gewinnt er eine Motivtheorie, die den Moralbegriff Schopenhauers bestehen lässt. In Parfits Personenkonzept und somit in seiner Motivtheorie spielt das Ich keine entscheidende Rolle. Damit gerät er in Widerspruch zu vortheoretischen Intuitionen, allerdings verringert er, um altruistische Handlungen zu erklären, ähnlich wie Schopenhauer, die Bedeutung des Ich.

Parfit beschäftigt sich mit zwei zentralen Fragen: 1. Ist die Identität der Person immer eindeutig bestimmt? und 2. Spielt die Identität beim Leben und Überleben

die entscheidende Rolle? Er glaubt, dass wir üblicherweise annehmen, dass unsere Identität bestimmt ist. „[We] are naturally inclined to believe that our identity must always be determinate.“ (Parfit, S. 217) Nach Parfit ist die Prämisse der Eindeutigkeit der Identität falsch. Gestützt wird die Annahme, dass die Identität immer eindeutig zugeordnet werden kann, von einer philosophischen Position, dem Nicht-Reduktionismus. Ihn gilt es zu überwinden.

Der Nicht-Reduktionismus wird in verschiedenen Spielarten vertreten; Parfit unterscheidet zwei Kategorien. „Many Non-Reductionists hold what I call the view that *we are separately existing entities*.“ (Parfit, S. 210) Vertreter dieser Position behaupten, dass es eine einfache substanziale Entität gibt, die den Kern der Person ausmacht und dass ihre Persistenz notwendig und hinreichend für die Identität einer Person ist. „On the best-known version of this view, a person is a *purely mental* entity [...]. But we might believe that a person is a separately existing *physical* substance [...].“ (Parfit, S. 210) Die zweite nicht-reduktionistische Position besagt nicht, dass es eine Entität gibt, die unabhängig von den von Reduktionisten anerkannten Elementen einer Person besteht, wie es die Vertreter der *separately existing entity*-Theorie behaupten. Sie behauptet, dass es ein eindeutiges Faktum gibt, das bestimmt, ob die Identität einer Person erhalten bleibt.

Parfit weist beide Positionen zurück. Es gibt keine empirischen Belege für eine unabhängig von den einfachen Elementen einer Person existierende Entität. „Our experiences give us no reason to believe in the existence of these entities. Unless we have other reasons to believe in their existence, we should reject this belief.“ (Parfit, S. 224)

Zu den Vertretern der *separately existing entity*-These gehört Schopenhauer nur scheinbar. Er sagt zwar, dass die Person an das Selbstbewusstsein gebunden und mit ihm eigentlich identisch sei.

Die einzige Welt, welche Jeder wirklich kennt und von der er weiß, trägt er in sich, als seine Vorstellung, und ist daher das Centrum derselben. Deshalb eben ist Jeder sich Alles in Allem: er findet sich als den Inhaber aller Realität und kann ihm nichts wichtiger seyn, als er selbst. (6, 237. Kap. III, § 14)

Doch tatsächlich hören wir hier nicht Schopenhauers letztes Wort zu dem verhandelten Sachverhalt. Das Selbstbewusstsein sieht er nicht als persistierend an. „Was das an den individuellen Leib gebundene individuelle Bewußtseyn betrifft, so wird es täglich durch den Schlaf gänzlich unterbrochen.“ (2, 350. § 54, 4. Buch) Das Selbstbewusstsein kann die Individualität nicht garantieren. Parfit verwendet in diesem Zusammenhang das Konzept der „quasi-memory“ oder „q-memory“ (vgl. Parfit, S. 220). „Q-memories“ bezeichnen gewöhnliche Erinnerungen, ohne den Ursprung der Erinnerungen zu beschreiben. „Q-memories“ setzen nur voraus, dass jemand glaubt, ein Erlebnis gehabt zu haben und über die entsprechende Erinnerung an das Erlebnis verfügt. Es wird nicht gefordert, dass die Person, die die Erinnerung hat, das zu der Erinnerung gehörende Ereignis tatsächlich erlebt

hat. Die Erinnerung kann auf andere Weise in das Bewusstsein der Person gelangt sein. Die Annahme der Persistenz des Selbstbewusstseins auf Grundlage der Erinnerungen wäre damit hinfällig.

Memories might be passed from one to the next like a baton in a relay race. So might all other psychological features. Given the resulting psychological continuity, we would not be aware that one of these entities had been replaced by another. We therefore cannot know that such entities continue to exist. (Parfit, S. 223)

Das Selbstbewusstsein kann die Identität nicht garantieren. Auch Schopenhauer stellt die Identität der Person generell in Frage. „Das Sterben ist der Augenblick jener Befreiung von der Einseitigkeit einer Individualität, welche nicht den innersten Kern unseres Wesens ausmacht [...]“ (4, 596. Kap. 41) Denn „[...] das Individuum ist nur Erscheinung, ist nur da für die im Satz vom Grunde, dem *principio individuationis*, befangene Erkenntniß [...]“ (2, 348. § 54, 4. Buch). Was den innersten Kern unseres Wesens als Ding an sich ausmacht, ist nach Schopenhauer nicht zu sagen, da der Kern „nur negativ erkannt und bezeichnet werden“ (2, 506. § 71, 4. Buch) kann. Hier stoßen wir auf eine weitere Gemeinsamkeit zwischen Schopenhauer und Parfit. Auch Parfit stellt die Identität der Person in Frage. Allerdings belässt er es, wie wir sehen werden, dabei nicht. Der zweiten Position des Nicht-Reduktionismus zufolge muss ein bestimmtes Element oder eine bestimmte Komposition von Elementen aus den anerkannten Elementen die Identität eindeutig bestimmen. „There must be some critical set of the cells replaced, and some critical degree of psychological change, which would make all the difference.“ (Parfit, S. 238 f.) Eine Veränderung weniger und die Person bliebe erhalten; eine mehr und sie wäre eine andere. Die Veränderung würde über Leben und Tod entscheiden, daher sollte es eine besonders gute Begründung geben, warum genau diese Veränderung für diesen fundamentalen Unterschied verantwortlich ist.

Im 86. Abschnitt von *Reasons and Persons* erläutert Parfit sein zentrales Argument gegen diese Form des Nicht-Reduktionismus. Er lädt uns zu einem Gedankenexperiment ein, das belegen soll, dass die Frage, ob eine Person zu einem bestimmten Zeitpunkt dieselbe ist wie zu einem früheren Zeitpunkt, nicht immer eindeutig zu beantworten ist. Es soll angenommen werden, dass eine Person Teil für Teil ausgetauscht wird und die Teile, durch die einer anderen Person ersetzt werden. Die psychischen und die physischen Merkmale werden so verändert, dass, wenn alle Teile ausgetauscht wurden, keine Ähnlichkeit mit der ursprünglichen Person besteht und eine völlig verschiedene Person entstanden ist. Die neue Person ist in physischer und psychischer Hinsicht von der ursprünglichen Person so verschieden, dass sie als eine andere Person gelten muss. Wer aber in diesem Fall behauptet, dass eine neue Person entstanden ist, müsste der Behauptung zustimmen, dass sich jeder normale Mensch innerhalb seines Lebens häufig in neue Personen verwandelt. In den frühen Stadien der Veränderung

besteht genug Ähnlichkeit, um von Identität und Überleben zu sprechen. Am Ende besteht diese offensichtlich nicht mehr, denn es ist eine Person entstanden, die sich von der Ursprünglichen so sehr unterscheidet wie zwei Menschen, die nebeneinander existieren.

Das Argument legt eine reduktionistische Position nahe. Diese besagt, bezogen auf die Identität der Person: „[A] person's existence just consists in the existence of a brain and body, and the occurrence of a series of interrelated physical and mental events.“ (Parfit, S. 217) Die Identität einer Person beruht auf diesen Elementen. Die Person ist nichts neben diesen Elementen – so wie auch eine Nation vollständig dadurch beschrieben werden kann, dass ihre Elemente, also u. a. Territorium und Bewohner und deren Beziehungen zueinander beschrieben werden. Es gibt nicht noch eine separate Entität „Nation“.

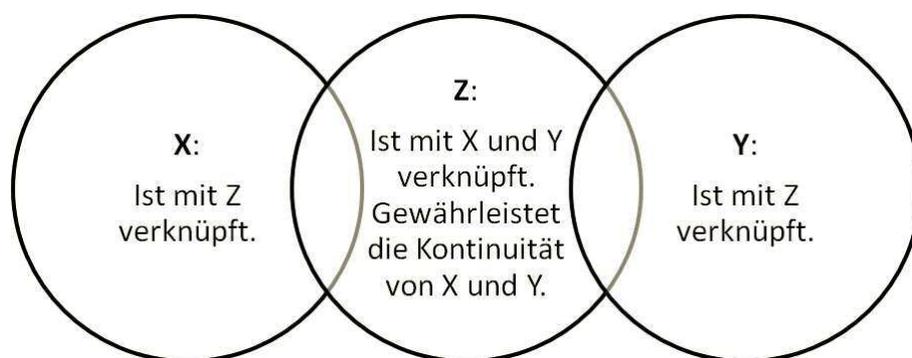
Vertreter des Nicht-Reduktionismus würden so weit zustimmen. Sie würden allerdings hinzufügen, dass die Identität und Existenz einer Nation immer eindeutig bestimmt ist. Sie würden z. B. behaupten, dass die betreffende Nation ein bestimmtes Territorium umfasst, oder eine bestimmte Bevölkerung oder eine bestimmte Regierungsform. Die Antwort auf die Frage, ob eine bestimmte Nation dieselbe ist, könnte immer zutreffend mit „Ja“ oder „Nein“ beantwortet werden. Parfit zeigt demgegenüber, dass, wenn wir keine *separately existing entity* postulieren, eine eindeutige Festlegung der Identität einer Person fragwürdig ist. Die Elemente der Person liegen kontinuierlich vor. Die psychologischen Gehalte einer Person verändern sich im Laufe der Zeit. Würden wir eine Person auf bestimmte Charaktereigenschaften, Absichten oder Erinnerungen festlegen, wäre die tatsächliche Dynamik der Persönlichkeit einer Person nicht hinreichend erfasst. Deshalb ist die Identität einer Person nicht immer eindeutig zu bestimmen.

Parfit vertritt die These, dass die konstitutiven Elemente einer Person ihre psychologischen Gehalte sind. Er argumentiert für eine erweiterte Version des von Locke vertretenen Erinnerungskriteriums. Parfit erweitert allerdings Lockes Position in zweifacher Weise. Er erweitert die Elemente, die konstitutiv sein sollen, um weitere psychologische Gehalte. Er zählt neben den von Locke genannten Erinnerungen u. a. Wünsche, Absichten und Überzeugungen zu den konstitutiven Elementen. Parfit erweitert auch die Art, in der uns die Elemente gegeben sind. Demnach meinte Locke, dass eine Erinnerung der Person direkt gegeben sein muss, um ihr zugerechnet werden zu können. Aber dann müsste gelten, dass niemand jemals etwas von dem vergessen kann, was er getan oder erlebt hat.

Diese Art des Gegebenseins von Erinnerungen nennt Parfit *direct memory connections*. „Let us say that between X today and Y twenty years ago, there are direct memory connections if X can now remember having some of the experiences that Y had twenty years ago.“ (Parfit, S. 205) Die von Locke intendierte Relation erweitert Parfit um den Begriff der *psychological continuity*. Psychologi-

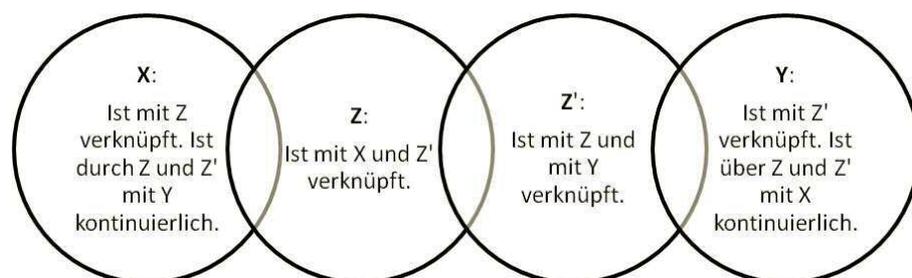
sche Kontinuität besteht in einer Kette von überlappenden direkten Verknüpfungen. Psychologische Kontinuität besteht zwischen X heute und Y zwanzig Jahre früher, wenn ein Z zwischen X und Y „direkte Verknüpfung“ mit X und Y aufweist und somit die Kontinuität zwischen beiden gewährleistet (vgl. Abb. 1). Das bedeutet, dass eine Erinnerung nicht mehr direkt gegeben sein muss. Parfit versöhnt also den von Locke vorgegebenen Ansatz mit den Gegebenheiten eines gewöhnlichen menschlichen Lebens; nicht alle Erinnerungen, Absichten, Wünsche usw. sind direkt gegeben, viele verblasen im Laufe der Zeit. Radikale Brüche der psychologischen Gehalte erschüttern unseren Personenbegriff. Entscheidend ist die psychologische Kontinuität der Gehalte.

Abbildung 1



Kontinuität kann auch von vielen Zwischengliedern gewährleistet werden. Kontinuität zwischen X und Y besteht auch dann, wenn X mit Z, Z mit Z' und Z' mit Y verknüpft ist (vgl. Abb. 2).

Abbildung 2



Eine Verknüpfung besteht bereits, wenn ein einziges psychologisches Element von zwei aufeinanderfolgenden Trägern geteilt wird. Um konstitutiv für eine Person zu sein, muss eine Vielzahl von Verknüpfungen bestehen, so wie es bei tatsächlichen Personen zu beobachten ist. Auch hier ist ein Vergleich mit Nationen aufschlussreich: Eine Nation kann sich stark verändern und ihre Identität in Frage gestellt werden. Dennoch bleibt eine spezifische und eindeutige Beziehung zwischen Ursprungsnation und entstandener Nation bestehen, die die beiden Nationen verbindet und sie von anderen unterscheidet.

Nach Parfit kommt es auf die Relation der Kontinuität, die Relation R, und nicht auf die Relation der Identität an. Die für Parfits Konzeption zentrale Überlegung ist nun die folgende: Diese Relation besteht nicht nur zwischen den zeitlich aufeinanderfolgenden Zuständen ein und derselben Person, sondern auch zwischen verschiedenen Personen, solange diese Gedanken, Gefühle und Erinnerungen in hinreichendem Ausmaß miteinander teilen. R besteht schon während des eigenen Lebens zwischen verschiedenen Personen. Als Verfasser eines Buchs hat Derek Parfit besonders nachhaltigen Einfluss, selbst auf Personen, die er selbst nicht kennenlernen wird. Das bedeutet für Parfit, dass auch der eigene Tod die durch die Relation R etablierte Kontinuität nicht abbrechen lässt. Er stellt kein so einschneidendes Ereignis dar, wie üblicherweise angenommen. Durch seine Autorschaft macht er sich in einem bestimmten Sinn „unsterblich“.

Für unser Thema von besonderem Interesse ist ein anderes Ergebnis, das sich aus Parfits Überlegung ergibt. Kommt es, wie von Parfit nahegelegt, auf R an, ermöglicht es nicht nur einen neuen Blick auf den eigenen Tod, sondern ebenso auf das eigene Leben. Der Tod wird anders betrachtet als üblicherweise, da mit ihm nur die besonders engen Verknüpfungen der psychologischen Gehalte abreißen, vergleichbare schwächere Verbindungen bleiben bestehen. Das liegt daran, dass der Unterschied, der üblicherweise zwischen zwei Menschen gemacht wird, nur scheinbar ein absoluter ist. Mit Bezug auf R ist der Unterschied zwischen zwei Menschen graduell.

Auf die psychologischen Gehalte, wie z. B. Absichten, Einstellungen und Wünsche meiner Mitmenschen, kann ich Einfluss nehmen und somit mit diesen in ähnlicher Weise psychologisch kontinuierlich sein, wie mit mir selbst zu verschiedenen Abschnitten meines Lebens. Es lässt sich hier einwenden, dass der Einfluss den ich auf meine Mitmenschen habe, weniger direkt ist als auf mich selbst. Darauf lässt sich erwidern, dass ich z. B. meine eigenen Absichten nicht autonom bilde, sondern dass ich externen Einflüssen ausgesetzt bin, die obzwar ich sie nicht kontrollieren kann, dennoch prägend sind. Der Umstand, dass der Einfluss, den ich auf meine Mitmenschen ausübe, weniger direkt ist als der, den ich auf mich selbst ausübe, stößt das Gesagte nicht um. Entscheidend ist, dass der Unterschied, auch wenn er besteht, nicht absolut ist.

Begründet sich das Interesse am Wohlergehen einer Person durch das Bestehen von R und wird es stärker, je stärker R vorliegt, dann kann daraus ein begründetes Interesse am Wohlergehen einer anderen Person erwachsen. Mitunter kann es damit besser begründet sein, Interesse an einer gegenwärtigen Person zu haben, als an sich selbst zu einem entfernten Zeitpunkt. Parfits Ansatz kann erklären, weshalb das Interesse an Bekannten ausgeprägter ist als an Fremden. Denn durch die beständige Interaktion unter Bekannten findet eine gegenseitige Beeinflussung der psychologischen Gehalte statt, wodurch Verknüpfung und Kontinuität entstehen. Diese Relation führt zu einer Identifizierung und einem Verbundenheitsgefühl der Personen. Außerdem gibt es Personen, die ihre psychologischen Gehalte für die Zeit nach ihrem Tod erhalten wollen, beispielsweise Religionsgründer oder andere Stifter von geistigen Strömungen.

#### *4. Mitleidsethik à la Parfit*

Versuchen wir nun Parfits Überlegungen auf die Schopenhauers anzuwenden: Konsequenzen meiner Handlungen ergeben sich erst im Laufe der Zeit. Ich selbst bestehe in der Zeit hauptsächlich in R. Das bedeutet: Wenn ich etwas für mich zu einem späteren Zeitpunkt will, will ich etwas für eine Person, die psychologische Verknüpfung bzw. Kontinuität mit mir aufweist. Parfit legt nahe, dass ich etwas für eine Person will, weil ich über psychologische Verknüpfung und Kontinuität mit ihr verfüge. Auch Personen, die parallel zu mir existieren, verfügen über psychologische Verknüpfung und Kontinuität mit mir. Ich habe die prinzipiell gleichen Gründe, mich um manche andere Person zu kümmern, wie um mich selbst, wenn auch in unterschiedlichem Maß. Die von Schopenhauer als mitleidige Handlungen beschriebenen Phänomene sind möglich, weil die Person, die mitleidig handelt, sich mit der begünstigten Person über R identifiziert, ähnlich wie mit sich selbst zu verschiedenen Zeitpunkten ihres Lebens. Das Motiv des Handelns bleibt, wie von Schopenhauer gefordert, das Wohl bzw. Wehe einer dafür empfänglichen Person. Es wird keine Identität der beteiligten Personen gefordert und daher die formalen Bestimmungen berücksichtigt, die Schopenhauer an nicht-egoistische Handlungen stellt.

Parfit bleibt in dem von Schopenhauer gesetzten Rahmen. Er betreibt keine normative Ethik und fordert keine moralische Besserung der Menschen. Er beschreibt lediglich die Tatsachen und will zu einem besseren Verständnis der Realität gelangen. Inhaltlich ist Parfits Ansatz dem von Schopenhauer grundlegend verwandt. Beide Denker sehen in der Annahme der absoluten Geschiedenheit von Personen den Irrtum, der dem Egoismus zu seiner verfehlten allgemeinen Anerkennung verhilft.

*Literatur*

- Koßler, Matthias: Schopenhauers Philosophie als Erfahrung des Charakters. In: *Schopenhauer im Kontext. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000*. Hrsg. von D. Birnbacher/A. Lorenz/L. Miodonski). Würzburg 2002, 91–110.
- Malter, Rudolph: *Arthur Schopenhauer: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.
- Parfit, Derek: *Reasons and Persons*. Oxford 1984.
- Schopenhauer, Arthur: *Werke in zehn Bänden*. Zürich 1977.
- Simmel, Georg: *Schopenhauer und Nietzsche: ein Vortragszyklus*. Leipzig 1907.