

**Maria-Sibylla
Lotter
Scham, Schuld,
Verantwortung**

**Über die kulturellen
Grundlagen der Moral
suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2016

Was macht aus Menschen moralische Personen? Wie entstehen die spezifischen Verhältnisse, in denen Phänomene wie Schuld, Scham, Verantwortung und Respekt auftreten? Und warum fühlen wir uns oft so fremd in unserem Selbstverständnis – warum ist es so schwierig, unsere eigenen Verhältnisse mit unseren moralischen Begriffen und philosophischen Theorien zu verstehen? Auf den ersten Blick sind das aussichtslose Fragen, denn das moralische Leben gründet nicht auf moralphilosophischen Argumenten. Es entwickelt sich vielmehr in sozialen Praktiken und kulturellen Lebensformen, die nicht auf Theorien reduziert werden können. Maria-Sibylla Lotter greift auf einschlägige ethnologische Forschungen unterschiedlicher Lebensformen zurück und bringt sie mit dem moralphilosophischen Diskurs ins Gespräch. So eröffnet sich ein innovativer Zugang zu ethischen Fragen.

Maria-Sibylla Lotter lehrt als Privatdozentin an der Universität Zürich.

Maria-Sibylla Lotter
Scham, Schuld, Verantwortung

Über die kulturellen Grundlagen
der Moral

Suhrkamp

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

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2016

Erste Auflage 2012

© Suhrkamp Verlag Berlin 2012

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen
von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29616-5

Inhalt

I	Einleitung	9
1.	Die Frage nach der Person	9
2.	Fortschrittsgeschichten	14
3.	Gibt es einen allgemeinen Begriff der Person?	18
4.	Dünne und dichte Beschreibungen	21
5.	Die empirische Grundlage der Kritik	25
II	Die Quellen der Moral	33
1.	Personen und Imahbal	33
2.	Die moderne Theorie des auferlegten Gesetzes	36
3.	Soziale Sanktionen	41
4.	Externe und interne Quellen der Moral	44
5.	Die kantische Theorie des immanenten Gesetzes: Autonomie	47
6.	Normative Identität	54
III	Selbstbewusstsein: Die Vertreibung aus dem Paradies	65
1.	Selbstbewusstsein in der Tradition Lockes	65
2.	Scham als objektivierendes Selbstbewusstsein	69
3.	Die Vertreibung aus dem Paradies	73
4.	Der Blick des anderen	77
5.	Die Schutzfunktion der Scham	83
6.	Schluss	87
IV	Scham, Demütigung und das Ideal der autonomen Person	89
1.	Das Schamphänomen im Kontext des sogenannten Zivilisationsprozesses	89
2.	Zur Unterscheidung zwischen Scham- und Schuldkulturen	93
3.	Das moderne Paradox der Demütigung	106
4.	Die Rolle des imaginären anderen	113
5.	Die Bedeutung von Schamkonflikten für die moralische Entwicklung	116

V Schuld und moralische Haftung	123
1. Moralische Schuld	123
2. Reaktive moralische Gefühle	128
3. Agamemnon und die Schuldfrage	136
4. Moralische Haftung und andere Formen moralischer Verantwortung ohne Vorwerfbarkeit	139
5. Der diebische Mönch	145
6. Der eilige Rechtsanwalt und die Frage nach der moralischen Schuld	150
7. Freier Wille bei Augustinus	156
8. Die aristotelische Konzeption moralischer Verantwortung	160
9. Moralischer Zufall und andere moderne Probleme	169
10. Kompatibilistische Versionen moralischer Verantwortung	174
VI Achtung zwischen Personen	181
1. Das moderne Gebot gleicher Achtung	181
2. Zurückhaltung und Fürsorge als Formen der Achtung ...	186
3. Symmetrischer Respekt als Lebensform: Fallbeispiel I ...	189
4. Vertikale Solidarität in Altägypten: Fallbeispiel II	193
5. Personalität und Gedächtnis	198
6. Achtung als differenzierendes Verhalten: Fallbeispiel III ..	200
VII Verantwortung im Kontext	207
1. Die Verantwortung der individuellen Täterin und des kollektiven Sündenbocks	207
2. Die Elemente der Verantwortung	214
3. Die moderne Aufspaltung von Recht und Moral	218
4. Haftungspraktiken aus kulturanthropologischer Perspektive	226
5. Tabu und Sünde	235
6. Die Verinnerlichung der Verantwortung: Das Beispiel der Ashanti	237
7. Wahre moralische Verantwortung	241
8. Personalität und Verantwortung aus der Perspektive des Jenseitsgerichts	243
9. Zusammenfassung	246

VIII Recht und Gerechtigkeit	249
1. Soziale Vernunft, Recht, Gerechtigkeit	249
2. Kontexte von Rechten und Pflichten	255
3. Ethische Systeme und die Rechtsfigur der vernünftigen Person	260
4. Zurechnung in einem pflichtorientierten System: Der Fall des vermeintlichen Inzests	263
5. Das Recht als Transformationsverfahren von individuellen Konfliktgeschichten in vernünftige Verhältnisse	270
6. Wie ein Ochse zum Kalb wird: Vernunft und Gerechtigkeit in einem konsensorientierten Kontext	273
7. Kreativität im Recht	278
 IX Zur Konstruktion von Verantwortung im Strafrecht	 283
1. Die Ausschließung des Opfers	283
2. Das Schuldprinzip	286
3. Die moralischen Aspekte der Schuld	291
4. Die subjektive Interpretation: Mackies »geradlinige« Regel der Verantwortung	294
5. Eine wittgensteinsche Deutung: Die Rekonstruktion der psychischen Schuld Faktoren aus ihrer sozialen Umgebung	301
6. Anders handeln können als Voraussetzung strafrechtlicher Schuld	304
 X Schlussfolgerungen	 317
 Literaturverzeichnis	 329

I Einleitung

Es ist nicht die Aufgabe der Philosophie [...], eine Welt der »Wirklichkeit« *de novo* zu erschaffen noch in Geheimnisse des Seins einzutauchen, die dem Common Sense und der Wissenschaft verborgen bleiben [...]. Als Werkzeug der Kritik ist die Philosophie eine Botschafterin, die Informationen übermittelt; indem sie die verschiedenen Stimmen mit ihren jeweils provinziellen Begrifflichkeiten einander verständlich macht, erweitert und korrigiert sie die Bedeutungen, mit denen sie assoziiert sind.¹ John Dewey

1. Die Frage nach der Person

Was sind Personen? Und an wen richtet sich die Frage? Für die Frage, was ein Mensch ist, ist heute die Biologie zuständig. Biologen können uns darüber aufklären, worin nach dem jetzigen Stand der Forschung die unterscheidenden Merkmale des Menschen bestehen. Aber wer ist für die Person zuständig?

Nach einer verbreiteten Auffassung muss auch diese Frage an eine spezielle Disziplin gerichtet werden, genauer: an zwei Unterdisziplinen der Philosophie, nämlich die Metaphysik und die Moralphilosophie. Metaphysiker untersuchen allgemeine Fragen des Seins, zum Beispiel, ob eine Person neben »mentalen« auch »physische« Eigenschaften hat.² Moralphilosophen (Ethiker und Metaethiker) befassen sich mit den Fragen, was eine Person als moralisches Wesen ausmacht, über welche moralische Grundausstattung sie verfügen muss (Rationalität, Willensfreiheit, Autonomie etc.) und mit welchen Maßstäben sie den Unterschied zwischen Richtig und Falsch, Gut und Schlecht bemisst. Während es verschiedene, teilweise inkommensurable Versionen dieser moralischen Maßstäbe gibt – die goldene Regel, der damit nicht zu verwechselnde kategorische Imperativ, das Gebot, stets das Wohlergehen der

1 John Dewey, *Experience and Nature*, New York 1958, S. 407, S. 410 (Übers. M.-S. L.).

2 Vgl. Peter Strawson, *Einzelnding und logisches Subjekt*, Stuttgart 1972, S. 134.

meisten zu fördern –, sind sich die Moralphilosophen bei aller Uneinigkeit doch einig, dass es sich jeweils um grundlegende Prinzipien handeln muss, die vielleicht nicht in allen Kulturen und historischen Epochen den Menschen bewusst waren, aber allgemeine Gültigkeit haben. Entsprechend versteht man unter der moralischen Person ein Wesen, das aufgrund seiner naturgegebenen Rationalität und Urteilskraft diese allgemeinen Prinzipien erkennt und praktisch anwenden kann. Die Arbeit des Moralphilosophen besteht dann darin, eine möglichst konsistente und kohärente Rekonstruktion der Prinzipien zu liefern, die er für richtig hält, wobei er von sogenannten Intuitionen ausgeht, die »wir« angeblich haben (jedenfalls hat sie der Moralphilosoph). »Wir«, das sind zunächst die Menschen, von denen der Moralphilosoph glaubt oder meint, erwarten zu dürfen, dass sie seine Intuitionen teilen; aber da die Ethik, wie gesagt, mehr zu sein beansprucht als lokale Semantik, leitet er aus diesen Intuitionen historisch invariante Prinzipien von universalem Anspruch ab. Nicht wenige Philosophen gehen auch heute noch ganz selbstverständlich davon aus, das Wesentliche an der moralischen Person verstehen zu können, ohne sie in ihren sozialen Lebensbezügen zu betrachten und die eigenen Annahmen in Beziehung zu dem zu setzen, was uns empirische Wissenschaften wie die Altertumswissenschaften, die Ethnologie, die Rechtswissenschaften und andere Kulturwissenschaften über wirkliche ethische Systeme und das Selbstverständnis von Personen lehren können.

Das hängt damit zusammen, dass die gegenwärtig in der universitären Philosophie etablierten analytischen und argumentativen Methoden der Bearbeitung solcher Intuitionen vor allem darauf angelegt sind, die eigenen Vorstellungen zu klären und zu präzisieren. Die Anziehungskraft, die analytische Methoden aufgrund ihrer erstaunlichen Leistungsfähigkeit in puncto Genauigkeit und Differenziertheit auf viele Philosophen ausüben, erweist sich jedoch als Nachteil, wenn man sich die Frage stellt, ob und wie weit unser moralisches Alltagsleben von diesen Vorstellungen abweicht und inwieweit sie überhaupt auf andere kulturelle Traditionen anwendbar sind. Denn analytische Methoden eignen sich weniger dafür, kulturelle Vorurteile in Zweifel zu ziehen, und sie können schwerlich einen Zugang zu dem eröffnen, was Menschen mit verschiedenem Selbstverständnis und in unterschiedlichen kulturellen

Traditionen als Personen verbindet.³ Hier bedürfen sie der Ergänzung durch Methoden, für die das eigene Selbstverständnis keine natürliche Grenze des Denkens darstellt. Schließlich betrachten wir nicht nur Mitglieder der »eigenen« Kultur – was auch immer wir darunter verstehen – als Personen. Menschen haben in verschiedenen Kulturen nicht nur Biologisches gemeinsam; sie deuten und organisieren ihr Leben unter Gesichtspunkten, die man in einem weiten Sinne als moralisch bezeichnen kann. Auch die Bewohner ferner Regionen, die Mitglieder anderer Religionen bis hin zu noch unbekanntem, sozial abgeschiedenen Gemeinschaften irgendwo im Regenwald sind für uns Personen.

Die Überzeugung, dass Begriffe wie *Person* auch auf Menschen anwendbar sind, die anders leben und denken als »wir« – wo auch immer man die Grenze des kulturellen »wir« und der ihm unterstellten gemeinsamen Intuitionen ziehen möchte –, ist weder ein bloßes Erfahrungswissen, noch ergibt sie sich analytisch aus dem Begriff Mensch. Sie drückt die Bereitschaft aus, auch anders denkende und fühlende Menschen als Personen anzuerkennen, und ist somit selbst eine notwendige Bedingung der interkulturellen Kommunikation. Eine Kommunikation im eigentlichen Sinne kann nur zwischen Personen stattfinden: zwischen Menschen, die einander (mehr oder weniger) respektieren, weil sie sich als moralisch ansprechbare verantwortungsfähige Wesen – und nicht als vollkommen fremdartige, gänzlich unberechenbare Angehörige der Spezies Mensch – wahrnehmen.

Betrachtet man die normativen Eigenschaften, die Menschen einander in verschiedenen kulturellen Kontexten als Personen zuschreiben, ihre moralischen Erwartungen und Reaktionen und die Begrifflichkeiten, in denen sie ihr moralisches Leben beschreiben, treten jedoch Unterschiede zutage, die extrem fremd wirken können. Ethnologen haben das Gefühl der Fremdheit mitunter mit einer organismischen Theorie der Kulturen untermauert, der zufolge man moralische Praktiken und Begriffe überhaupt nur in ihrem speziellen kulturellen Kontext verstehen könne.⁴ Einige

3 Eine ähnliche Kritik hat Raymond Geuss mit Blick auf die politische Philosophie formuliert; vgl. ders., *Philosophy and Real Politics*, Princeton, Oxford 2008, S. 6 f.

4 Zu diesem vom herderschen »Kulturgeist« inspirierten Kulturverständnis insbesondere der Boasschule vgl. Franz Boas, »Recent Anthropology«, in: *Science* 98 (1943), S. 314.

haben sogar bestritten, dass man in einem interkulturellen Sinne von Personen sprechen dürfe: Was wir unter Personen verstünden, sei durch unsere Tradition bedingt und nicht über ihre Grenzen hinaus projizierbar.⁵ Andere haben die Auffassung vertreten, dass Phänomene wie das Gewissen und das Schuldbewusstsein, die für uns zur moralischen Psychologie von Personen gehören, in sogenannten »Schamkulturen« kaum auftreten, die eine rein äußerliche Moral pflegten.⁶ Und schon gar nicht scheinen die modernen Vorstellungen von der *autonomen* Person und die mit ihr verbundene Auffassung *moralischer Verantwortung* ohne weiteres auf andere kulturelle Kontexte und Epochen übertragbar.⁷ Ähnliches gilt für das Thema Verantwortung: Je nachdem, ob man die Tiefendimension oder die Reichweite moralischer Verantwortung im Blick hat, könnte man sagen, dass erst das Christentum und das moderne westliche Denken moralische Verantwortung im eigentlichen Sinne kennt⁸ – oder umgekehrt, dass das Bewusstsein der persönlichen moralischen Verantwortung mit dem modernen Weltbild zunehmend geringer wird.⁹ Auch der Gedanke der einer Person gebührenden *Achtung* scheint für uns untrennbar mit dem Ge-

5 Vgl. Jasper J. Oosten, »A few Critical Remarks on the Concept of Person«, in: *Concepts of Person in Religion and Thought*, hg. v. Hans G. Kippenberg, Yme B. Kuiper u. a., Berlin, New York 1990, S. 32.

6 Auf diese Diskussionen werde ich im vierten Kapitel eingehen.

7 Zum Begriff der autonomen Person und ihren Bezügen zu andere kulturellen Kontexten vgl. die Beiträge in: *Die autonome Person – eine europäische Erfindung?*, hg. v. Klaus-Peter Köpping, Michael Welker u. a., München 2002.

8 Auf die Tiefendimension der moralischen Verantwortung werde ich im fünften Kapitel eingehen.

9 Vgl. beispielsweise die Auffassung vom »primitiven Denken«, wie sie Robert Redfield in *The Primitive World and its Transformations* (1. Aufl. 1968) beschrieben hat. Demnach fühlt sich das »primitiv« denkende Individuum für weit mehr verantwortlich als sein persönliches Tun, und umgekehrt hängt das Wohlergehen der Gruppe und der Umwelt vom Wohlverhalten aller Mitglieder ab. Alles Unglück kann moralische Bedeutung annehmen, weil es sich um Strafe für ein Fehlverhalten handeln könnte. Mit der Entwicklung der modernen Welt und der Naturwissenschaften hingegen verwandelt sich die Welt, für die man verantwortlich ist, nach Redfield in einem riesigen Bereich wertneutraler Ursache-Wirkung-Zusammenhänge, und innerhalb der menschlichen Gesellschaft wird die Verantwortung spezialisiert und durch eine komplexe Arbeitsteilung zwischen Spezialisten und Rechtssystemen begrenzt. Zu dieser Schematik vgl. Gerhart Piers und Milton B. Singer, *Shame and Guilt. A Psychoanalytic and a Cultural Study*, New York 1971, S. 93.

danken der Gleichheit verbunden und daher auf traditionelle und hierarchische Gesellschaften nicht anwendbar.¹⁰ Man könnte diese Liste der kulturellen Besonderheiten und speziellen Beschreibungen lange fortsetzen. Nur: Was folgt daraus? Kennen die Menschen in anderen kulturellen Kontexten weder Achtung noch moralische Verantwortung? Können – oder dürfen – wir unter einer Person im moralischen Sinne nur das verstehen, was die europäische Geistesgeschichte dazu beizutragen hat?

Nun ist die Anerkennung von Menschen als Personen, wie gesagt, nicht allein eine theoretische Angelegenheit, sondern eine Voraussetzung moralischer Beziehungen. Es ist daher allein schon aus moralischen Gründen nicht möglich, das Personsein allein auf Angehörige der »eigenen« kulturellen Tradition zu beziehen, weil durchaus nicht klar ist, was darin einzuschließen wäre und wo die Grenzen liegen. Die Ideen, die in der europäischen Tradition mit dem Personbegriff assoziiert werden, bilden nicht von selbst ein kohärentes Ganzes. Sein Anwendungsbereich – um nur ein paar Stichworte zu nennen – erstreckt sich von den göttlichen Personen der christlichen Dreieinigkeit über den individuellen Menschen hin zu Gruppen (Rechtspersonen) und schweren Körpern (»Die Last des Fahrstuhls beträgt 10 Personen«). Und seine Bedeutungen sind nicht weniger vielfältig: Meinen wir damit wie Boethius die individuelle Substanz einer vernünftigen Natur?¹¹ Oder wie in der römischen Tradition die soziale Rolle beziehungsweise den Rollenträger? Die christliche Seele oder das Selbstbewusstsein wie bei Locke? Schreiben wir der Person neben »mental« auch physische Eigenschaften zu wie Peter Strawson?¹²

Das Verstehen der eigenen Tradition ist ebenso wenig wie das Verstehen des Fremden auf Vertrautheit mit den gegebenen Bedeutungen reduzierbar, sondern verlangt eine kreative und konstruktive intellektuelle Anstrengung, die ein gewisses Bewusstsein von Fremdheit und Unverständlichkeit voraussetzt. Je besser man mit dem reichhaltigen historischen Bedeutungsspektrum des Begriffs Person bekannt ist, desto weniger wäre es möglich, ohne aktive be-

10 Vgl. hierzu das sechste Kapitel.

11 »Rationabilis naturae individua substantia«; vgl. Anicius M. S. Boethius, *Contra Eutychen et Nestorium* IV, 8-9, in: ders. *Die theologischen Traktate*, hg. v. Martin Elsässer, Hamburg 1988, S. 80.

12 Vgl. Peter Strawson, *Einzelding und logisches Subjekt*, Stuttgart 1972, S. 134.

griffliche Rekonstruktionen und Uminterpretationen eine konsistente und kohärente Vorstellung zu erhalten. Traditionsorientierte Philosophen wie Robert Spaemann, die einerseits den nicht kulturell begrenzten Anspruch auf Anerkennung ernst nehmen, der mit dem Personbegriff verbunden ist, aber andererseits die Auffassung vertreten, um ihn genauer zu verstehen, müssten wir sehen, wie er »zustande kam«,¹³ gehen daher nicht nur historisch, sondern auch konstruktiv vor. Sie präsentieren nicht nur eine Auswahl der historisch wandelnden Bedeutungen und Funktionen des Personbegriffs, sondern konstruieren aus solchen traditionellen Elementen einen Begriff, dessen normativer Geltungsanspruch weit über den lokalen Hintergrund hinausreicht.

2. Fortschrittsgeschichten

Seit der Entwicklung des historischen Bewusstseins haben Fortschrittsmythen dazu gedient, die Kluft zwischen der historischen Kontingenz lokaler Denkgewohnheiten und dem universalen Anspruch der moralischen Begriffe zu überwinden, indem Letztere als allgemeinmenschliche Wahrheiten behandelt werden, die im Verlauf der Kulturgeschichte allmählich entdeckt werden und aufgrund ihrer evidenten Qualität minderwertigere Formen der Moral ablösen. Die historischen Prozesse nehmen in solchen Geschichten die Gestalt von Kräften an, die es irgendwie zuwege bringen, dass allmählich immer bessere und wahrere moralische Ideen zur Geltung kommen, die der Person beigelegt werden. Für die einen gehört dazu die christlich-theologische Dimension eines tiefen Verständnisses von Verantwortlichkeit, das es in dieser Form bei den Griechen und anderswo (noch) nicht gegeben hat.¹⁴ Für die anderen ist vor allem der Gedanke des selbstverantwortlichen kognitiv und moralisch autonomen Subjekts, das nicht mehr moralischen Konventionen folgt, sondern dem eigenen moralischen Urteil, zum Inbegriff des moralischen Fortschritts geworden. Dass Personen, so wie wir sie kennen, Menschen unter Menschen sind, die ihre Normen und Ideale nicht erfinden, sondern übernehmen und variie-

13 Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen »etwas« und »jemand«*, Stuttgart 1996, S. 26.

14 Vgl. Spaemann, *Personen*, S. 27.

ren, die sich in sozialen Rollen bewegen und bei weitem nicht nur sich selbst, sondern anderen Personen gegenüber verantwortlich sind, erscheint aus dieser Sicht als etwas bloß Faktisches, Atavistisches, dem nur auf niedrigeren Stufen der Kulturentwicklung eine moralische Bedeutung zukommt.

Das diesen Fortschrittsmythen eigentümliche Schwanken zwischen der historischen Relativierung und dem Glauben an die überhistorische Geltung der gegenwärtigen Ideen ist sogar noch in der kulturhistorischen Studie des französischen Kulturwissenschaftlers Marcel Mauss zum Personbegriff von 1938 zu spüren.¹⁵ Zwar ist Mauss dort bemüht, die »naive« Vorstellung, der Gedanke der Person sei uns quasi von Natur aus eigen, durch eine historisch genauere zu ersetzen,¹⁶ welche die Entwicklung des Personbegriffs nicht als notwendig erscheinen lässt und auf die Kontingenz und Offenheit zukünftiger Entwicklungen verweist. Gleichwohl greift er zur Beschreibung auch auf ein Vokabular zurück, das die Entwicklung des Späteren doch mehr oder weniger als eine Epiphanie der eigentlichen, noch verborgenen Wahrheit auch des Früheren erscheinen lässt: Erst in »unseren Zivilisationen« sei der Gedanke der Person als eines individuellen »Selbst«, das moralischen Wert besitzt, »klar und deutlich« geworden.¹⁷ Während die Person ursprünglich als eine eher *äußerliche* soziale Rolle verstanden worden sei, habe man sie erst im Christentum als die wahre Natur des Individuums entdeckt – eine Entdeckung, die sich dann in der Moderne voll entfaltet habe. Auf diese Weise ordnet Mauss Personbegriffe aus so unterschiedlichen kulturellen Kontexten wie den Prärieindianern Nordamerikas und dem antiken Rom als Stadien einer Entwicklung zu, in denen etwas schon immer Latentes allmählich seine wahre moralische Bedeutung offenbart:¹⁸ das Individuum, das ein

15 Marcel Mauss, »Une Catégorie de l'esprit humain: La notion de personne, celle de moi«, die Studie erschien ursprünglich im *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXVIII (1938), und wird hier in eigener Übersetzung wiedergegeben nach dem Sammelband mit Mauss' Schriften, *Sociologie et Anthropologie*, Paris 1997.

16 Vgl. Mauss, »Une Catégorie de l'esprit humain«, S. 333.

17 Ebd., S. 334.

18 Mauss, »Une Catégorie de l'esprit humain«, S. 334. Zu Mauss vgl. auch Klaus-Peter Köpping, »Meisle Deine Maske: Ethnologische Anmerkungen zu Marcel Mauss«, in: *Die autonome Person – eine europäische Erfindung?*, hg. v. Klaus-Peter Köpping, Michael Welker, München 2002, S. 45-66.

inneres Gewissen ausgebildet hat und sich moralisch auf sich selbst bezieht, während es sich in »frühen« Stadien der Entwicklung des Personverständnisses (auch wenn es sich, wie im Falle der Prärieindianer, um das späte neunzehnte Jahrhundert handelt) noch hinter rein rollen- und statusbezogenen Vorstellungen versteckt.

Solche Fortschrittsmodelle – auch in der historisch differenzierten Gestalt, die sie bei Mauss annehmen – unterstellen, was seit Nietzsche nicht mehr selbstverständlich ist: die Verständlichkeit, den hohen ethischen Wert und die universale Anwendbarkeit der modernen Ideen, die in der westlichen Tradition mit der Person in Verbindung gebracht werden. Unter solchen Gesichtspunkten kann die Kulturgeschichte keine intellektuelle und moralische Herausforderung für die praktische Philosophie sein. Indem das Schema der Entwicklung von sozialen zu individualistischen Personenauffassungen ihre komplexen Verläufe begradigt, verleitet es zu Verwechslungen von Abstraktem und Konkretem, wie sie der amerikanische Philosoph Alfred North Whitehead analysiert hat:¹⁹ zur Unterschätzung des Abstraktionsgrades, wenn etwas Wirkliches nur unter abstrakten Gesichtspunkten betrachtet wird. Die Aspekte, die das Besondere und Unterscheidende einer Epoche oder Kultur auszumachen scheinen, werden dann zu Repräsentanten des vollständigen historischen Phänomens. So geht die gedankliche Unterscheidung zwischen sozialen und individuellen Aspekten des Personseins unmerklich in die Vorstellung über, sie könnten nicht nur abstrakt, *in Gedanken*, sondern in Wirklichkeit, als *reale historische Erscheinungen*, voneinander getrennt existieren: in einigen Gesellschaften sei die Person nur ein Sozialwesen, in anderen nur ein Individuum.²⁰

Obgleich der Glaube an eine Fortschrittsgeschichte vom Kollektivismus zum Individualismus in der Soziologie zwischenzeitlich fast den Status eines religiösen Dogmas erlangt hatte, steht er als empirische Verallgemeinerung auf eher schwachen Füßen: so-

19 Zum Begriff der Verwechslung von Abstraktem und Konkretem (»Fallacy of Misplaced Concreteness«) vgl. Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, Harvard 1978, S. 7.

20 So neigen manche Kulturwissenschaftler wie Louis Dumont in Anlehnung an Mauss dazu, die soziale Seite der Person der gesamten nichtwestlichen Kultur, die individuelle der europäischen Kultur seit dem Christentum zuzuordnen. Vgl. Louis Dumont, *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*, Frankfurt/M. 1991.

wohl wenn man ihn auf den Wandel von Personbegriffen bezieht als auch wenn man den Grad an Konformismus in verschiedenen kulturellen Lebensformen oder die Maßstäbe der Moral vergleicht. Auch nichtchristliche Kulturen haben im Verlaufe der Geschichte zuweilen ein weites Spektrum von extrem sozialen bis extrem individualistischen Personenauffassungen entwickelt,²¹ und die Lebensformen sind in vielen »primitiven« Gesellschaften ganz gewiss individualistischer als in modernen Staaten mit ihren komplexen ökonomischen und kulturellen Interdependenzen.²² Wenn man die modernen utilitaristischen und deontologischen philosophischen Ethiken und die antiken Ethiken betrachtet, scheinen es eher die antiken Ethiken zu sein, die nach heutigen Maßstäben »individualistisch«, nämlich an der Perspektive des Einzelnen (dem Glücksstreben), ausgerichtet sind, während den beiden dominanten modernen Ethiktypen soziale Maßstäbe des Guten und Richtigen zugrunde liegen.²³

Fortschrittsmodelle sind jedoch nicht nur deswegen problematisch, weil bei ihnen die Grenze zwischen zweckmäßiger Vereinfachung und Verfälschung schwer zu ziehen ist. Sie suggerieren fälschlicherweise, man könne die historischen Prozesse als Selektionsmechanismen unter verschiedenen ethischen Ideen begreifen, durch die die besten oder wahrsten zur Geltung kommen. Für diese Annahme liefert uns die Geschichte selbst keinen Grund. Nicht nur könnten die von diesen Fortschrittsmythen bevorzugten modernen moralischen Ideen anders sein, als sie sind; man kann es auch nicht als historisch belegt ansehen, dass die Menschen in ihrem Einflussbereich auf erkennbare Weise ein wertvolleres Leben führten oder sich moralisch besser verhielten als Personen in anderen kulturellen Kontexten. Indem sie die Verständlichkeit und den Wert der modernen moralischen Ideen unhinterfragt voraussetzen, verschleiern Fortschrittsmythen die eigentlich kritische philosophische Aufgabe: die je gegenwärtigen Ideen mit Blick auf ihre Eig-

21 Vgl. hierzu beispielsweise die wechselhafte Entwicklung chinesischer Vorstellungen nach Mark Elvin, »Between the Earth and Heaven: Conceptions of the Self in China«, in: *The Category of the Person*, hg. v. Michael Carrithers, Steven Collins, Steven Lukes, Cambridge 1985, S. 156-189.

22 Vgl. hierzu die Darstellung der Palyians im sechsten Kapitel.

23 Zu dieser Unterscheidung vgl. Ernst Tugendhat, »Antike und moderne Ethik«, in: ders., *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1984.

nung zur Durchdringung und Bewältigung moralischer Probleme im Rahmen der durch sie mitkonstituierten Lebensform zu hinterfragen.

3. Gibt es einen allgemeinen Begriff der Person?

Kommen wir zu der Frage zurück, wie ein nicht ethnozentrischer Begriff der Person zu bilden wäre, der einen Zugang zu Personauffassungen anderer Kulturen vermitteln könnte. In vielen Kulturen gilt die Person als ein soziales Wesen, in manchen aber auch als ein vom sozialen abgetrenntes Individuum; andere Kulturen wiederum lassen beide Möglichkeiten zu.²⁴ Wenn moderne Europäer oder Amerikaner sich auch heute noch besonders mit der Vorstellung identifizieren, ein Individuum zu sein, geht es ihnen nicht um das Einzelwesen, das wir nun einmal sind, im Sinne des empirischen einzelnen fühlenden, denkenden, wahrnehmenden, sprechenden Individuums in seinen sozialen Beziehungen. Im christlichen und modernen Denken wird der Ausdruck Individuum auch in einem ganz anderen Sinne verwendet, der sich heute auf schwer durchschaubare Weise mit dem ersten vermischt: im Sinne des Individuums *als solchem*, unter Abstraktion von seinen sozialen Beziehungen.

Diese gedankliche Loslösung des Individuums von der Sozialwelt geht in Europa auf eine lange christlich-agnostische Geistesgeschichte zurück. Die christliche Unterscheidung zwischen dem Reich des Geistigen und dem »fleischlichen« Reich hat unter anderem dazu geführt, dass das Soziale als das *bloß* Weltliche, dem eigentlichen Menschen *Äußerliche* wahrgenommen wurde. Aus dieser Perspektive schien die menschliche Existenz nur scheinbar und vorläufig im Miteinander von Menschen mit Menschen zu bestehen; worauf es eigentlich ankam, war das ewige Leben. Diese Abwertung des Sozialen als des bloß Weltlichen wurde in der kritischen Denktradition der Aufklärung von Locke zu Kant nicht etwa revidiert; die Person wurde weiterhin als ein Einzelwesen thematisiert, dessen Selbstverhältnis sich nicht aus dem alltäglichen Sozialleben und den damit verbundenen Reflexionsformen entwi-

24 Zu den Mischformen vgl. vor allem Dumonts Rekonstruktion der komplexen indischen Weltanschauung in: Dumont, *Individualismus*, S. 35.

ckelt, sondern aus einem von der Sorge um das eigene Seelenheil angetriebenen Bewusstsein seiner selbst (Locke) und aus seinem autonomen Willen (Kant). Mit dieser Idee eines wesentlich vom Sozialen unabhängigen autonomen Wesens verband sich ein hoher Wert.²⁵ Religionsgeschichtlich betrachtet, ist die Vorstellung, das Individuum habe eigentlich ganz andere Ursprünge und Ziele als die der Gesellschaft, nicht ungewöhnlich. Sich innerlich von der sozialen Welt zu distanzieren ist eine Möglichkeit, die Menschen unter misslichen sozialen Umständen immer wieder ergreifen können, wenn sie über entsprechende Weltbilder verfügen – die dann, auch wenn die sozialen Verhältnisse wieder genügend Stabilität bekommen haben, weiter als Interpretationsrahmen dienen. Die Möglichkeit, unter gewissen kulturellen Voraussetzungen ein *Selbstverständnis* als außerweltliches Wesen auszubilden, ist jedoch nicht mit der Möglichkeit zu verwechseln, unabhängig von den sozialen Beziehungen ein Bewusstsein seiner selbst und eine moralische Identität zu entwickeln. Eine solche Möglichkeit haben Menschen nicht. Das Selbstverständnis als außerweltliches Wesen ist ein besonderes kulturpsychologisches und moralisches Phänomen, das durch Distanzierung von der ursprünglich sozialen Konstitution des Selbst und durch Konzentration auf einen außerweltlichen Maßstab erreicht wird. Versteht man es als ausreichende Beschreibung von Personen, dann führt es zu einem Missverständnis der realen Bedingungen von Personalität und Moral. Umgekehrt ist anzunehmen, dass im Ausgang vom Individuum in seinen sozialen Beziehungen am ehesten ein allgemeiner Begriff der Person entworfen werden kann.

Vielleicht hilft hier ein Vergleich mit der politischen Philosophie weiter: So wie sich die Bedeutung von »Staat« in Abgrenzung zur Fiktion eines nichtstaatlichen Naturzustands bestimmen lässt, so kann auch ein imaginärer (wenn auch sehr rudimentärer) Begriff der Person in Abgrenzung von einem menschlichen Naturzustand entworfen werden.²⁶ Nicht zufällig gibt es in vielen Kulturen My-

25 Zur Unterscheidung zwischen dem empirischen Individuum und dem Individuum als Wert vgl. Dumont, *Individualismus*, S. 34.

26 Der Gedanke einer »imaginären« Herleitung des Personbegriffs knüpft an Bernard Williams' Überlegungen zu einer »imaginären« Genealogie des Staates in den Staatslehren der frühen Neuzeit an. Vgl. Bernard Williams, *Truth and Truthfulness*, Princeton 2002, S. 21 f.