

Ich muss nicht sein.

Verteidigung einer nihilistischen Auffassung personaler Identität

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie
des Fachbereichs 04 Geschichts- und Kulturwissenschaften
der Justus-Liebig-Universität Gießen

vorgelegt von

Leon Wendelin Junker
aus Gießen und Berlin

Eingereicht September 2025

Dekan: Prof. Dr. Stefan Tebruck

1. Berichterstatter: Prof. Dr. Gerson Reuter

2. Berichterstatterin: Prof. Dr. Katja Crone

Tag der Disputation: 04.02.2026

Diese Dissertation entstand mit Unterstützung eines Promotionsstipendiums der
Rosa-Luxemburg-Stiftung.

Inhalt

Einleitung.....	8
Teil 1: Personale Identität.....	16
1 Debattenüberblick.....	16
1.1 Die Persistenzfrage.....	18
1.2 Was sind wir? – Die Frage nach unserer grundlegenden metaphysischen Natur.....	23
1.2.1 Der Zusammenhang zwischen der Persistenzfrage und der Frage danach, was wir sind.....	27
1.3 Weitere Fragen personaler Identität.....	30
1.3.1 Was sind Personen? – Metaphysische, moralische und legale Personenbegriffe.....	30
1.3.2 Wie viele sind wir?.....	34
1.3.3 Welche Evidenzen haben wir? – epistemische Fragen personaler Identität.....	36
1.3.4 Wer bin ich? – Die Charakterisierungsfrage.....	38
2 Personale Identität und natürliche Arten.....	39
2.1 Die Voraussetzung klassischer natürlicher Arten – These (VNA).....	40
2.2 Die Voraussetzung der Annahme klassischer natürlicher Arten (NA) in der Debatte um personale Identität.....	41
Teil 2: Essentialismus und natürliche Arten.....	52
1 Essentialismus.....	54
1.1 Charakterisierungen wesentlicher Eigenschaften.....	55
1.2 Natürliche Arten im Essentialismus.....	60

1.3 Moderne essentialistische Theorien.....	65
1.3.1 Kripkes und Putnams externalistische Bedeutungstheorien als Ursprung des modernen Essentialismus.....	65
1.3.1.1 Kripke zu wesentlichen Eigenschaften von Individuen.....	66
1.3.1.2 Putnams natürliche Arten.....	72
1.3.2 Wiggins' Sortal-Essentialismus.....	77
1.4 Argumente für den Essentialismus.....	85
2 Natürliche Arten.....	90
2.1 Motivation der Annahme natürlicher Arten.....	91
2.2 Erweiterungen des Konzepts der natürlichen Art.....	94
3 Gegen eine Annahme klassischer natürlicher Arten (NA).....	99
3.1 Motivation einer Annahme natürlicher Arten – natürliche Arten in den Naturwissenschaften.....	101
3.2 Klassische natürliche Arten und die Arten der Naturwissenschaften	106
3.2.1 Ein System klassischer natürlicher Arten.....	107
3.2.2 Die Suche nach Arten – klassische natürliche Arten in der naturwissenschaftlichen Praxis.....	111
3.2.3 Spezies als natürliche Arten?.....	119
3.2.3.1 Einteilung von Spezies – drei Ansätze.....	124
3.2.3.2 Ein moderater Pluralismus.....	128
3.2.3.3 Duprés Vorschlag – ein radikaler Pluralismus.....	131
3.3 Richard Boyds Theorie homöostatischer Eigenschaftscluster.....	138
3.4 Mögliche Einwände.....	148
3.4.1 Wiggins Argumentation für die Annahme natürlicher Arten.....	148
3.4.2 Raumzeitliche Überschneidung natürlicher Gegenstände.....	150
3.4.3 Was (nicht) gezeigt wurde.....	155
Teil 3: Personale Identität ohne klassische natürliche Arten.....	159

1 Nihilismus als Konsequenz einer Ablehnung von (NA).....	159
1.1 Eine nihilistische Auffassung personaler Identität.....	160
1.1 Von $\neg(\text{NA})$ zu (ZN).....	164
2 Persistenzbedingungen ohne klassische natürliche Arten.....	171
2.1 Physische Kontinuitätstheorien ohne klassische natürliche Arten....	171
2.2 Psychische Kontinuitätstheorien ohne klassische natürliche Arten...	186
2.3 Further-Fact-Theorien ohne klassische natürliche Arten.....	197
2.4 Vierdimensionalistische Theorien ohne klassische natürliche Arten.	204
3 Personale Identität ohne (NA) – was übrig bleibt.....	209
Teil 4: Nihilismus – kontraintuitiv und deprimierend?.....	214
1 Argumente gegen eine nihilistische Auffassung personaler Identität	
.....	214
2 Ein gutes Argument?.....	221
2.1 Die Rahmenbedingungen der Debatte – Objektivitätsanspruch und Intuitionen als Evidenzen.....	221
2.2 Schechtmans vier praktische Kontexte.....	225
2.3 Intuitionen als Evidenzen.....	230
2.4 Ablehnung des Nihilismus allein auf der Grundlage von Intuitionen	232
3 Intuitionen nihilistisch neu einfangen.....	238
3.1 Identity doesn't matter.....	243
3.1.1 Die Trennung von Überleben und numerischer Identität über die Zeit hinweg.....	246
3.1.2 Konsequenzen für praktische Kontexte.....	265
3.1.3 Parfits Theorie als nihilistische Option.....	271
3.2 Narrative Identität.....	276
3.2.1 Die Charakterisierungsfrage.....	279

3.2.2 Schechtmans Antwort auf die Charakterisierungsfrage.....	284
3.2.3 Schechtmans Theorie und unsere Intuitionen.....	308
3.2.4 Schechtmans Theorie als nihilistische Option.....	317
Fazit und Ausblick.....	318
Literatur.....	324

Einleitung

Wer oder was ist das Subjekt meiner Gedanken? Wer oder was *denkt* meine Gedanken? Es scheint ganz offensichtlich wahr sein zu müssen, dass *ich* das bin. Ich bin derjenige, der meine Gedanken denkt. Es sind schließlich *meine* Gedanken, diejenigen Gedanken, die *mir* gerade durch *meinen* Kopf gehen. Wer sollte deren Subjekt sein, wer sie denken, wenn nicht ich selbst? Hier etwas anderes zu behaupten, scheint absurd.

Mit der Formulierung dieser Frage – wer oder was das Subjekt meiner Gedanken ist – wird nun bereits einiges vorausgesetzt. Erst einmal ist hier die Rede von *meinen* Gedanken. Und was genau sollte bestimmte Gedanken zu *meinen* machen, wenn nicht, dass *ich* derjenige bin, der sie denkt? Diese Voraussetzung lässt sich leicht beseitigen, indem die Frage etwas umformuliert wird: Wer ist das Subjekt derjenigen Gedanken, die gerade dort gedacht werden, wo ich mich befinde? Damit wird nicht mehr bereits vorausgesetzt, dass es sich hier um *meine* Gedanken handelt, sondern nur, dass die fraglichen Gedanken und ich uns zum gleichen Zeitpunkt am gleichen Ort befinden. Nun scheint die Vorstellung zugegebenermaßen noch immer absurd, dass da, wo ich mich befinde, Gedanken gedacht werden, jedoch nicht ich es bin, der sie denkt. Wen oder was sollte es sonst noch an diesem Ort, an dem ich mich befinde, geben, die, der oder das *das eigentliche* Subjekt meiner Gedanken sein könnte? Mit dieser Fragestellung wird jedoch noch immer unterstellt, dass meine Gedanken *irgendein* Subjekt haben, von irgendjemandem oder irgendetwas *gedacht werden* müssen – gefragt wird bloß danach, *wer* oder *was* dieses Subjekt ist.

Die Position, dass diese Gedanken tatsächlich von *nichts* und *niemandem* gedacht werden, wird von einigen Philosoph*innen im Rahmen sogenannter *nihilistischer Theorien personaler Identität* vertreten. Im Zentrum dieser

Theorien steht die Auffassung, dass es *uns*¹ – die wohl besten (und wahrscheinlich auch die einzig plausiblen) Kandidat*innen dafür, die Subjekte derjenigen Gedanken zu sein, die wir als unsere verstehen – *gar nicht gibt*. Dies bedeutet nun *nicht*, dass geleugnet wird, dass es so etwas wie Gedanken oder mentale Ereignisse, Zustände und Prozesse in der Welt gibt. Es wird lediglich *geleugnet, dass diese jeweils ein objektiv existierendes und persistierendes Subjekt haben*.

Innerhalb der philosophischen Debatte um *personale Identität*, im Rahmen welcher diese Auffassung vertreten wird, stehen zwei Fragen im Zentrum. Die Frage danach, was wir sind, und die danach, worin die Bedingungen unserer Existenz über die Zeit hinweg (unsere Persistenzbedingungen) bestehen. Beide Fragen hängen eng miteinander zusammen – was wir sind, bestimmt, worin unsere Persistenzbedingungen bestehen, und, worin unsere Persistenzbedingungen bestehen, schränkt ein, was wir sein können. Häufig gegebene Antworten auf die Frage, was wir sind, sind etwa, dass wir menschliche Organismen, Teile menschlicher Organismen (etwa Gehirne), von Organismen konstituierte Personen oder auch so etwas wie Seelen oder reine Egos sind. Häufig gegebene Antworten auf die Frage nach unseren Persistenzbedingungen sind das Bestehen physischer oder psychischer Kontinuität oder eine bestimmte Art von Tatsache, die sich auf keine solche Relation reduzieren lässt. Einer nihilistischen Auffassung personaler Identität zufolge sind „wir“ nun jedoch *gar nichts* – zumindest nichts *objektiv* Existierendes und Persistierendes. Es gibt keine objektiv existierenden und persistierenden Gegenstände, die die einzigen Subjekte derjenigen Gedanken und Handlungen sind, die wir als unsere verstehen, und damit, die wir sind.

1 Mehr dazu, welche Gruppe unter „uns“ verstanden werden soll – sowohl im Rahmen dieser Arbeit als auch üblicherweise innerhalb der Debatte um personale Identität allgemein – in Abschnitt 1.1 und 1.2 im ersten Teil der Arbeit.

Entsprechend gibt es gemäß einer solchen Auffassung auch keine (positive) Antwort auf die Frage nach unseren Persistenzbedingungen.²

Nun scheint eine nihilistische Auffassung unter den Teilnehmer*innen an der Debatte um personale Identität alles andere als beliebt. Nicht nur wird eine solche Auffassung von den Wenigsten explizit vertreten, diejenigen, die sie nicht vertreten, scheinen sie geradezu absurd zu finden. Dies liegt zum einen an der zentralen These einer nihilistischen Auffassung selbst – dass wir nicht existieren – als auch an den (zumindest vermuteten) theoretischen und praktischen Konsequenzen der Annahme einer solchen Auffassung. So scheint es etwa, als würde die Annahme, dass wir nicht existieren, moralischen Forderungen jegliche Grundlage entziehen. Wer sollten schließlich die Träger moralischer Rechte und Pflichten sein, wenn nicht wir? Auch zukunftsgerichtete Handlungen aus Eigeninteresse, also solche, die wir in der Gegenwart ausführen, um in der Zukunft von ihnen zu profitieren, scheinen ihren Sinn zu verlieren, wenn es weder jetzt noch in Zukunft etwas gibt, das wir sind beziehungsweise sein werden. Diese Aussicht – neben anderen – lässt eine nihilistische Auffassung personaler Identität wohl vielen unhaltbar erscheinen. Auch führt dies zu dem (wie mir scheint, zentralen) Vorbehalt gegenüber nihilistischen Theorien personaler Identität, diese und ihre theoretischen und praktischen Konsequenzen seien zutiefst kontraintuitiv und deprimierend.³

Dieser Vorbehalt führt nun wiederum dazu, dass sich die meisten Vertreter*innen nicht-nihilistischer Theorien personaler Identität nicht die Mühe machen, sie gegen pro-nihilistische Argumente zu verteidigen – auch wenn anerkannt wird, dass es hier durchaus schlüssig wirkende zu geben scheint. Hier wird oft auf die Argumentationen von Peter Unger und Jim Stone

2 Genauerer zur zentralen These einer nihilistischen Auffassung personaler Identität und ihrer Bedeutung in Abschnitt 1.1 des dritten Teils der Arbeit.

3 Genauerer zur Ablehnung einer nihilistischen Auffassung personaler Identität aus den hier kurz dargestellten Gründen in Kapitel 1 und 2 des vierten Teils der Arbeit.

verwiesen.⁴ Diese beruhen im Kern darauf, aufzuzeigen, dass die Behauptung unserer Existenz als objektiv existierende und persistierende Gegenstände in ein Sorites-Paradox führt, und dafür zu argumentieren, dass sich dieses nicht anders lösen lässt, als unsere Existenz zu leugnen.⁵

In meiner Arbeit möchte ich zur Stärkung einer solchen, nihilistischen Auffassung personaler Identität beitragen. Da nun die bereits innerhalb der Debatte bekannten pro-nihilistischen Argumente selten ergebnisoffen diskutiert zu werden scheinen, möchte ich meine Stärkung einer nihilistischen Position personaler Identität im vierten Teil meiner Arbeit damit abschließen, dem (wie mir scheint zentralen) Vorbehalt gegenüber nihilistischen Theorien personaler Identität – diese und ihre theoretischen und praktischen Konsequenzen seien zutiefst kontraintuitiv und deprimierend – zu begegnen. Das Ziel, das ich mit diesem letzten Teil meiner Arbeit verfolge, ist es, zur Aufgeschlossenheit gegenüber pro-nihilistischen Argumenten beizutragen. Dabei möchte ich sowohl diejenigen ansprechen, die eine nihilistische Auffassung personaler Identität als schlicht absurd verwerfen, als auch diejenigen, die einer solchen prinzipiell offen gegenüberstehen, und ihnen womögliche Sorgen bezüglich der Konsequenzen ihrer Annahme nehmen.

Das Ziel meiner eigenen pro-nihilistischen Argumentation, welche ich in den ersten drei Teilen der Arbeit darlegen werde, ist es dementsprechend nicht, mit ihr allein Leser*innen, die eine nihilistische Auffassung personaler Identität zutiefst unplausibel finden, zu überzeugten Nihilist*innen zu machen. Wenn ich eines in meinen Recherchen für diese Arbeit und im Besonderen zur Debatte um personale Identität gelernt habe, dann, dass die Überzeugungskraft eines philosophischen Arguments nur da ihre Wirkung entfalten kann, wo es zumindest prinzipielle Offenheit gegenüber ihrer Konklusion gibt. Ein Argument

4 Siehe Unger (1979a): „I do not exist“, Unger (1979b): „Why There Are No People“, Stone (1988): „Parfit and the Buddha, Why There Are No People“ und Stone (2005): „Why There Still Are No People“.

5 Auf die pro-nihilistische Argumentation von Unger und Stone werde ich in Abschnitt 1.1 des dritten Teils der Arbeit kurz eingehen.

mag noch so wasserdicht scheinen, niemand wird von ihm überzeugt, die*der nicht ernsthaft bereit wäre, die eigenen Überzeugungen entsprechend zu ändern oder dies zumindest zu versuchen. Das moderatere Ziel, das ich mit der Darlegung meiner eigenen pro-nihilistischen Argumentation verfolge, besteht vielmehr darin, einen Beitrag zur pro-nihilistischen Argumentationslandschaft zu liefern. Dies tue ich in der Hoffnung, dass deren zunehmender Umfang immer mehr Philosoph*innen dazu bringt, eine nihilistische Auffassung personaler Identität zumindest als ernst zu nehmende Alternative anzuerkennen.

Außerdem richtet sich meine Argumentation selbstverständlich an diejenigen, die nihilistischen Theorien bereits prinzipiell offen gegenüberstehen – von denen es, wie ich nicht bezweifle, ebenfalls einige geben wird, auch wenn die Debatte um personale Identität oft einen anderen Eindruck erweckt. So erscheinen mir selbst nihilistische Positionen alles andere als unplausibel. Und nach einigem Durchdenken der Konsequenzen einer solchen Auffassung haben sie auch das Düstere, das sie auf den ersten Blick mit Sicherheit für die meisten haben, zumindest für mich schnell verloren. Nicht nur erscheint mir eine nihilistische Auffassung personaler Identität nicht unplausibel. Im Gegenteil, tatsächlich erschien diese mir bereits intuitiv als die plausibelste Auffassung personaler Identität, als ich gerade erst anfing, mich mit den Fragestellungen dieser Debatte zu beschäftigen. Nun würde es mir anmaßend erscheinen, davon auszugehen, dass ich hier eine große Besonderheit darstelle und meine Intuitionen sich schlicht grundlegend von denen der allermeisten oder gar aller anderen Philosoph*innen unterscheiden. Zudem scheint es gute Gründe für die Annahme zu geben, dass unsere Intuitionen bezüglich personaler Identität deutlich diverser sind als ein erster Blick in die Debatte vermuten lässt. So scheint es gerade *außerhalb* der Debatte einige Philosoph*innen mit nihilistischen Haltungen zu personaler Identität zu geben,⁶ und gerade innerhalb

6 Siehe hierzu etwa Olson (2007): *What Are We? A Study in Personal Ontology*, S. 182 f.

buddhistischer Philosophie spielt eine Auffassung personaler Identität, die sich leicht als nihilistisch beschreiben lässt, eine grundlegende Rolle.⁷

Meine pro-nihilistische Argumentation werde ich im ersten Teil der Arbeit mit einem Überblick über die Debatte um personale Identität und den in ihr diskutierten Fragestellungen, deren Zusammenhänge sowie den häufig innerhalb der Debatte vertretenen Positionen vorbereiten. In der zweiten Hälfte des ersten Teils werde ich zudem deutlich machen, inwiefern die meisten nicht-nihilistischen Theorien personaler Identität im Allgemeinen auf einer Annahme klassischer natürlicher Arten beruhen. Dies werde ich zeigen, indem ich zunächst plausibilisiere, dass die meisten nicht-nihilistischen Theorien personaler Identität auf drei bestimmten Annahmen beruhen, und dann zeige, dass diese Annahmen zusammengenommen eine Annahme klassischer natürlicher Arten voraussetzen.

Im zweiten Teil der Arbeit werde ich zunächst einen Überblick über die Debatte um Essentialismus und natürliche Arten geben, um im Anschluss hieran einige Argumente gegen die Annahme klassischer natürlicher Arten aus dieser Debatte selbst zu rekonstruieren, auszubauen und zusammenzuführen. Meine Argumentation beruht dabei wesentlich auf der Annahme, dass eine Theorie natürlicher Arten diejenigen Arten als natürlich auszeichnen sollte, auf die erfolgreiche naturwissenschaftliche Theorien Bezug nehmen oder Bezug nehmen könnten. Vor dem Hintergrund dieser Annahme und unter Bezugnahme auf die Theorien und Argumentationen von John Dupré und Richard Boyd⁸ argumentiere ich dagegen, dass klassische Theorien natürlicher Arten den Ansprüchen, die mit dieser Annahme ausgedrückt werden, gerecht werden können. Unter klassischen Theorien natürlicher Arten verstehe ich solche, die

7 Siehe hierzu Coseru (2009): „Mind in Indian Buddhist Philosophy“.

Mehr zur Verbreitung einer nihilistischen Auffassung personaler Identität, innerhalb wie außerhalb der Debatte selbst, in Abschnitt 2.4 des vierten Teils der Arbeit.

8 Hierfür beziehe ich mich auf Dupré (1993): *The Disorder of Things, Metaphysical Foundations of the Disunity of Science* und Boyd (1999b): „Homeostasis, Species, and Higher Taxa“.

mit einer Annahme klassischer natürlicher Arten vereinbar sind. Hierbei handelt es sich um eben jene Annahme, von der ich im ersten Teil der Arbeit zeige, dass sich die meisten nicht-nihilistischen Auffassungen personaler Identität auf sie stützen.

Zu Beginn des dritten Teils werde ich zunächst genauer darauf eingehen, was ich unter einer nihilistischen Auffassung personaler Identität verstehe, um dann zeigen zu können, inwiefern eine Argumentation gegen eine Annahme klassischer natürlicher Arten eine Argumentation für eine nihilistische Auffassung personaler Identität darstellen kann. Hierzu werde ich anschließend die Konsequenzen eines Fallenlassens einer Annahme klassischer natürlicher Arten für die Debatte um personale Identität darstellen. Ich werde betrachten, inwiefern verschiedene Arten von Theorien personaler Identität und deren Argumentation vom Fallenlassen einer solchen Annahme betroffen wären. Hierbei werde ich meine im ersten Teil verteidigte These, dass *die meisten* nicht-nihilistischen Theorien personaler Identität auf eine Annahme klassischer natürlicher Arten angewiesen sind, spezifizieren. Ich werde zum einen darlegen, welche Arten von Theorien personaler Identität prinzipiell mit einer nihilistischen Auffassung dieser vereinbar wären. Zum anderen werde ich dafür argumentieren, dass alle der üblicherweise innerhalb der Debatte diskutierten Arten von Theorien personaler Identität, die *nicht* mit einer nihilistischen Auffassung personaler Identität vereinbar sind, ohne eine Annahme klassischer natürlicher Arten ihrer argumentativen Grundlage beraubt würden und damit von meiner Argumentation gegen eine solche Annahme im zweiten Teil betroffen sind.

Im vierten Teil werde ich zunächst diskutieren, unter welchen Umständen die Ablehnung einer nihilistischen Auffassung personaler Identität auf der Grundlage, deren zentrale These sowie deren Konsequenzen seien zutiefst kontraintuitiv und deprimierend, gerechtfertigt sein könnte. Ich werde dafür argumentieren, dass sie es nicht ist, da die Intuitionen, auf die bei dieser

Ablehnung Bezug genommen zu werden scheint, nicht weit verbreitet, stark und stabil genug sind, um allein aus diesem Grund eine nihilistische Auffassung personaler Identität zu verwerfen. Abschließend werde ich außerdem zwei Möglichkeiten aufzeigen, eine nihilistische Auffassung personaler Identität auf eine Weise zu verstehen, die – zumindest für einige, so hoffe ich – intuitiv ansprechender ist. Hierzu werde ich Teile sowohl Derek Parfits als auch Marya Schechtmans Theorien personaler Identität und deren Argumentation darstellen.⁹ Dabei werde ich zum einen deutlich machen, inwiefern diese mit einer nihilistischen Auffassung personaler Identität vereinbar sind, und zum anderen, inwiefern meine Darstellung dieser Theorien dazu geeignet ist, unsere alltäglichen Intuitionen, Überzeugungen und Praktiken in Kontexten, in denen es uns auf das Bestehen personaler Identität anzukommen scheint, mit Sinn zu füllen.

9 Hier beziehe ich mich im Wesentlichen auf Parfit (1984): *Reasons and Persons* sowie Schechtman (1996): *The Constitution of Selves*.

Teil 1: Personale Identität

1 Debattenüberblick

Die aktuelle Debatte um personale Identität folgt einer analytischen Tradition, wird vornehmlich im angloamerikanischen Raum geführt und typischerweise in ihrer heutigen, noch immer aktiven Form auf John Locke (1632–1704) zurückgeführt.¹⁰ Diese Eingrenzung bestimmt nicht nur, welche philosophischen Positionen und Theorien als explizite Beiträge zur und damit Teil der Debatte um personale Identität verstanden werden – unabhängig davon, ob sie als Antworten auf die der Debatte zentralen Fragen verstanden werden könnten oder nicht. Diese zeitliche und geografische Verortung sowie insbesondere das Stehen in einer analytischen Tradition haben Auswirkungen auf die Rahmenbedingungen, unter denen die Debatte geführt wird, etwa in Form der Anforderungen und Maßstäbe, die an Theorien personaler Identität herangetragen werden und mithilfe derer diese aufgestellt und evaluiert werden. Für meine eigene Argumentation werden einige dieser Anforderungen eine besondere Rolle spielen. In diesem ersten Teil werde ich einige dieser Anforderungen vorstellen. Ausführlicher werde ich sie im vierten Teil der Arbeit darstellen, wenn sie für meine eigene Argumentation explizit relevant werden.¹¹

Obwohl die Debatte auch explizite Bezugspunkte zur politischen Philosophie und Moralphilosophie hat (siehe insbesondere Abschnitt 1.3.1 zu moralischen und legalen Personenbegriffen und Teil 4, Abschnitt 2.2 zu den praktischen Konsequenzen der Annahme verschiedener Theorien personaler Identität), wird

10 Für diese Einschätzung siehe etwa Kind (2015): *Persons and Personal Identity*, S. 30. Hier wird vornehmlich verwiesen auf Locke (1689): *An Essay Concerning Human Understanding*.

11 Siehe Abschnitt 2.1 im vierten Teil der Arbeit.

das Themenfeld personaler Identität besser als eines verstanden, das in erster Linie in der theoretischen Philosophie und dort innerhalb der Metaphysik angesiedelt ist. Denn es kommen zwar auch epistemische und begriffliche Fragen im Zusammenhang mit personaler Identität auf (siehe besonders Abschnitt 1.3.3 zu den Evidenzen, die wir zum Feststellen personaler Identität heranziehen (können/sollten), und Abschnitt 1.3.1 zu den verschiedenen Personenbegriffen), diese stehen jedoch nicht im Fokus der Debatte. Diejenige Frage, die im Zentrum der Debatte steht, ist die *Persistenzfrage* (siehe Abschnitt 1.1), bei der es sich um eine metaphysische Frage handelt. Auch die Frage danach, *was wir sind* (siehe Abschnitt 1.2), die in engem Zusammenhang mit der Persistenzfrage steht und innerhalb der Debatte inzwischen eine ähnlich zentrale Stellung wie diese eingenommen hat, wird als metaphysische Frage verstanden.¹²

Nun soll es in dieser Arbeit nicht um alle Fragen rund um personale Identität gleichermaßen gehen, und ich möchte die folgende Ausdifferenzierung der Debatte auch dazu nutzen, meinen eigenen Arbeitsbereich klar abzustecken. Kurz gesagt stehen bei meinem Vorhaben diejenigen Teile der Debatte im Fokus, die sich mit *metaphysischen Fragen nach unserer Natur als objektiv existierenden und persistierenden Entitäten* auseinandersetzen. Hierfür sind in erster Linie die beiden im Zentrum der Debatte stehenden Fragen relevant – die Persistenzfrage (siehe Abschnitt 1.1) und die Frage danach, was wir sind (siehe Abschnitt 1.2).

Einige der anderen Fragen, die innerhalb der Debatte diskutiert werden, werden ebenfalls vereinzelt in meiner Argumentation relevant werden, jedoch

12 Dass die Persistenzfrage im Zentrum der Debatte um personale Identität steht, mache ich in der Hauptsache daran fest, dass die meisten Theorien personaler Identität, die sich explizit als Beitrag zu dieser Debatte verstehen, eine Antwort auf ebendiese Frage darstellen sollen. Sollen sie dies nicht oder nicht in der Hauptsache, dann wird dies in der Regel explizit als abweichend von dem in der Debatte Üblichen gekennzeichnet. Für diese Einschätzung und als Beispiel für Letzteres siehe etwa Schechtman (1996): *The Constitution of Selves*, S. 1–3.

nur insofern sie sich mit der Diskussion um die beiden zentralen Fragen überschneiden, auf die ich mich in meiner Argumentation beziehe. Nun hängen die Fragen rund um personale Identität, die innerhalb der Debatte unterschieden und verhandelt werden, auf vielfältige Weise miteinander zusammen. Deshalb und um die verschiedenen Probleme, mit denen wir es im Kontext personaler Identität zu tun haben, deutlich voneinander abzugrenzen, möchte ich die verschiedenen Fragestellungen zu personaler Identität klar voneinander abgrenzen. Hierdurch möchte ich zum einen einige mögliche Missverständnisse, die durch das Vermischen der verschiedenen Fragestellungen entstehen können, bereits im Vorhinein beseitigen und es zum anderen leichter machen, Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Fragen aufzuzeigen. Eine solche Ausdifferenzierung ist außerdem hilfreich, um die Reichweite und Stoßrichtung konkreter Theorien personaler Identität besser einschätzen zu können. Daher werde ich im Folgenden alle Fragen, die innerhalb der Debatte um personale Identität verhandelt werden, zumindest kurz vorstellen. Anschließend an meine Erläuterungen zu den einzelnen Fragen werde ich jeweils deutlich machen, inwiefern diese für meine Arbeit noch wichtig werden.¹³

1.1 Die Persistenzfrage

Wann fängt unsere Existenz an und wann hört sie auf? Welche Veränderungen oder Ereignisse können wir überleben und welche nicht?¹⁴ Was bestimmt, *welches* vergangene Individuum ich war und welches zukünftige ich sein werde? War wirklich *ich* es, der gestern hier an meinem Schreibtisch saß? Kann ich recht haben, wenn ich auf ein Ultraschallbild meiner schwangeren Mutter

13 Die folgende thematische Einteilung der Debatte um personale Identität anhand der hier unterschiedenen Fragestellungen orientiert sich in ihren Grundzügen an Olson (2002).

14 Innerhalb der Debatte um personale Identität wird manchmal zwischen *numerischer Identität über die Zeit hinweg* und *Überleben* unterschieden. Ich werde dies in dieser Arbeit selbst nicht tun, jedoch im vierten Teil in Abschnitt 3.1 auf Derek Parfitts Theorie personaler Identität eingehen und die Unterscheidung in diesem Zuge genauer erläutern.

zeige und sage: „Das bin ich“? Und wenn ja, welche Tatsachen in der Welt machen diese Aussage wahr?

All dies wird unter der metaphysischen Frage nach *den Bedingungen unserer Existenz über die Zeit* hinweg beziehungsweise *unseren Persistenzbedingungen* verhandelt. Diese wird als *die Persistenzfrage* (manchmal auch *Reidentifizierungsfrage*)¹⁵ bezeichnet. Sie wird als *die* Frage personaler Identität aufgefasst. Das heißt, dass es sich hier um dasjenige handelt, was in der Regel unter dem Titel personaler Identität verhandelt wird und das im Zentrum des Interesses der ebenso benannten Debatte steht.¹⁶

Entsprechend des für die Debatte etablierten Titels als derjenigen um *personale* Identität wurde die Persistenzfrage in der Vergangenheit in der Regel als die Frage nach den Persistenzbedingungen *von Personen* formuliert. Es wurde explizit danach gefragt, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit eine *Person* P1 zu t1 mit einer *Person* P2 zu t2 numerisch identisch ist. Dabei wurde zum einen vorausgesetzt, dass wir über die gesamte Dauer unserer Existenz hinweg Personen sind, sowie dass alle Personen (qua dessen, dass sie Personen sind) die gleichen Persistenzbedingungen haben. Da diese Voraussetzungen im Verlauf der Debatte von einigen infragegestellt wurde, wird die Persistenzfrage inzwischen oft neutraler als die Frage nach *unseren* Persistenzbedingungen formuliert.¹⁷ Dabei wird nicht genauer definiert, wer genau mit „uns“ gemeint ist, da diese neue Formulierung die zu untersuchende Gruppe gerade *nicht* eindeutig herausgreifen soll, um so nicht bereits eine Antwort auf die Frage, was wir sind, vorauszusetzen. (Hierzu mehr im nächsten Abschnitt 1.2.) Zu diesem Zweck kann hier auch erst einmal nur von sich selbst gesprochen werden. So lautet eine mögliche, neutrale Formulierung der Persistenzfrage etwa:

15 Vgl. etwa Kind (2015), S. 3, und Schechtman (1996), S. 7–25.

16 Siehe Fußnote 12.

17 Siehe etwa Olson (2002) und Mackie (1999): „Personal Identity and Dead People“, S. 224–228 sowie Olson und Witt (2020): „Against Person Essentialism“.

[Die Persistenzfrage] Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit *ich* zu einem bestimmten Zeitpunkt t_1 mit *etwas* (einer noch unbestimmten Entität) zu einem anderen Zeitpunkt t_2 numerisch identisch bin?

Auch ich werde es aus den genannten Gründen im Folgenden generell vermeiden, von der Gruppe an Entitäten, die in der Debatte um personale Identität untersucht werden soll, als „Personen“ zu sprechen. Alternativ werde auch ich von „uns“ sprechen, ohne hierbei bereits eine exakte Antwort auf die Frage, wer alles zu „uns“ gehört, vorauszusetzen. Eine in der Debatte geläufige Spezifizierung dessen, was mit „uns“ gemeint ist, ist die Auffassung, dass es sich bei „uns“ um diejenigen Entitäten handelt, *welche unsere Gedanken denken und unsere Handlungen ausführen*.¹⁸ Diese Spezifizierung halte ich für die Diskussion von Fragen personaler Identität für hilfreich, ohne hierbei zu einschränkend zu sein, und werde sie in die Definition meiner eigenen Position im dritten Teil der Arbeit einbeziehen.

Derjenigen Art von Theorie zufolge, die am häufigsten¹⁹ als Antwort auf die Persistenzfrage vertreten wird, *beruht unsere Persistenz auf einer bestimmten Form psychischer Kontinuität*. Das heißt, dass ich genau dann mit einer bestimmten Entität zu einem anderen Zeitpunkt numerisch identisch sein soll, wenn zwischen mir und dieser Entität psychische Kontinuität besteht. Diese Theorien werde ich im Folgenden „*psychische Kontinuitätstheorien*“ nennen. Psychische Kontinuitätstheorien unterscheiden sich darin voneinander, *welcher*

18 Siehe etwa Olson (2007), S. 13.

19 Laut einer 2009 durchgeführten Studie von Bourget und Chalmers vertreten bezüglich personaler Identität etwa 33,6 % der befragten professionellen Philosoph*innen eine psychologische Kontinuitätstheorie oder neigen hierzu, 18,9 % vertreten eine physische Kontinuitätstheorie oder neigen hierzu und 12,2 % eine nicht-reduktionistische („*further fact*“) Theorie oder neigen hierzu. Die restlichen Befragten geben an, hierzu keine feste Meinung zu haben (8,5 %), nicht ausreichend mit der Thematik vertraut zu sein (6,2 %), mehrere oder eine andere als die genannten Positionen zu vertreten (4 % und 3,9 %), die Frage als unklar zu beurteilen (2,8 %), eine Zwischenposition zu vertreten (2,7 %) oder alle Positionen abzulehnen (2,6 %). Vgl. Bourget und Chalmers (2013): „What do philosophers believe?“, S. 12, 33.

Art genau die Relation psychischer Kontinuität zwischen mir und der zukünftigen oder vergangenen Entität sein soll, damit ich mit dieser numerisch identisch gelten kann. Bekannte Vertreter*innen psychischer Kontinuitätstheorien sind etwa Garrett, Hudson, Johnston, Lewis, Nagel, Noonan, Parfit und Shoemaker.²⁰

Physische Kontinuitätstheorien erfreuen sich beinahe so großer Beliebtheit wie psychische Kontinuitätstheorien.²¹ Diesen zufolge besteht unsere Persistenz jedoch nicht im Bestehen psychischer Kontinuität, sondern in der *physischen* Kontinuität eines bestimmten *materiellen Gegenstandes*. Physische Kontinuitätstheorien unterscheiden sich darin voneinander, *welcher* dieser Gegenstand sein soll, worin wiederum dessen Persistenzbedingungen bestehen sollen und wie dafür argumentiert wird, dass es genau dieser materielle Gegenstand ist, dessen Persistenzbedingungen wir teilen. Dabei werden in der Regel drei Arten von physischen Kontinuitätstheorien unterschieden: *Körpertheorien*, *Gehirntheorien* und der *Animalismus*, denen zufolge unsere Persistenzbedingungen in denen unseres Körpers, unseres Gehirns beziehungsweise unseres (menschlichen) Organismus bestehen.²² Bekannte Vertreter*innen eines Animalismus sind etwa Olson, Snowdon, Carter, Merricks und van Inwagen.²³ Campbell, McMahan und Puccetti vertreten die Auffassung,

20 Siehe Garrett (1998): *Personal Identity and Self-Consciousness*; Hudson (2001): *A Materialist Metaphysics of the Human Person* und Hudson (2007): „I Am Not an Animal!"; Johnston (1987): „Human Beings" und Johnston (2016): „Remnant Persons: Animalism's Undoing"; Lewis (1976): „Survival and Identity"; Nagel (1986): *The View from Nowhere*; Noonan (2003): *Personal Identity*; Parfit (1971): „Personal Identity", Parfit (1984): *Reasons and Persons* und Parfit (2012): „We Are Not Human Beings"; Shoemaker (1984): „Personal Identity: A Materialist Account" und Shoemaker (2007): „Persons, animals, and identity".

21 Siehe Fußnote 19.

22 Bei dieser Einteilung folge ich Kind. Vgl. Kind (2015), S. 74.

23 Siehe Olson (1997a): *The Human Animal*, Olson (2003a): „An argument for animalism" und Olson (2007): *What Are We? A Study in Personal Ontology*; Snowdon (1990): „Persons, Animals, And Ourselves" und Snowdon (2014): *Persons, Animals, Ourselves*; Carter (1989): „How to Change Your Mind"; Merricks (2001a): „How to Live Forever without Saving your Soul: Physicalism and Immortality" und Merricks (2001b): *Objects and Persons*; van Inwagen (1990): *Material Beings*.

dass wir Gehirne sind, und eine Körpertheorie wird etwa von Thomson vertreten.²⁴

Neben reinen physischen und psychischen Kontinuitätstheorien gibt es auch solche reduktionistische Theorien, die sich nicht eindeutig der einen oder der anderen Art zuordnen lassen. Diesen Theorien zufolge besteht unsere Persistenz in bestimmten physischen *und* psychischen Tatsachen. Solche Positionen finden sich etwa bei Nozick, Langford, Madden und Noonan.²⁵

Further-Fact-Theorien sind nach psychischen und physischen Kontinuitätstheorien die drittbeliebteste Art von Theorie personaler Identität.²⁶ Bei diesen handelt es sich im Gegensatz zu physischen und psychischen Kontinuitätstheorien um *nicht-reduktionistische* Theorien personaler Identität. Innerhalb der reduktionistischen Theorien wird die Tatsache unserer Persistenz *auf andere, grundlegendere Tatsachen reduziert* – auf das Bestehen einer bestimmten Art von psychischer und/oder physischer Kontinuität. Innerhalb nicht-reduktionistischer Theorien wird hingegen behauptet, dass unsere Persistenz eine *eigene* Tatsache ist, die sich auf keine anderen Tatsachen reduzieren und sich nicht weiter analysieren lässt, insofern alle Erläuterungen der Tatsache zwangsläufig letztlich wieder Bezug auf diese nehmen.²⁷ Die Frage, worin diese irreduzible Tatsache unserer Persistenz genau besteht, wird unterschiedlich beantwortet. Innerhalb mancher Further-Fact-Theorien handelt es sich hier etwa um eine Tatsache bezüglich einer rein mentalen Entität, wie beispielsweise einer Seele (siehe hierzu auch *dualistische* Theorien im nächsten Abschnitt 1.2), in anderen besteht diese Tatsache etwa in der Persistenz einer

24 Siehe Campbell und McMahan (2010): „Animalism and the Varieties of Conjoined Twinning“; McMahan (2002): *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*; Puccetti (1973): „Brain Bisection and Personal Identity“; Thomson (1997): „People and their Bodies“.

25 Siehe Nozick (1981): *Philosophical Explanations*; Langford (2014): „On What We are and How We Persist“; Madden (2016): „Human Persistence“; Noonan (2021): „Personal Identity and the Hybrid View: A Middle Way“.

26 Siehe Fußnote 19.

27 Vgl. Kind (2015), S. 103 f.

einigen Ersten-Person-Perspektive. Erstere Position wird etwa vertreten durch Swinburne und Madell, letztere durch Baker.²⁸ Weder die Tatsache der Persistenz einer Seele oder reinen Egos noch die der Persistenz einer einzigen Ersten-Person-Perspektive soll vollständig auf andere – psychische oder physische – Tatsachen reduzierbar sein und sich erklären lassen, ohne letztlich wieder Bezug auf ebendiese zu nehmen.

Auf die Argumentation für die jeweiligen Arten von Theorien als Antworten auf die Persistenzfrage werde ich im zweiten Kapitel des dritten Teils der Arbeit genauer eingehen.

1.2 Was sind wir? – Die Frage nach unserer grundlegenden metaphysischen Natur

Die zweite, sowohl für meine Arbeit als auch innerhalb der Debatte um personale Identität zentrale Frage ist die metaphysische Frage danach, *was wir sind*. Diese zielt nun nicht einfach darauf ab, welche Eigenschaften wir (alle oder als Individuen) haben – also umgangssprachlich „was wir alles sind“ –, sondern spezifischer auf *unsere grundlegende metaphysische Natur*.²⁹

Was bedeutet das? Die Frage, was wir sind, wurde erst in den letzten Jahrzehnten neben die Persistenzfrage in die Mitte der Debatte gerückt und ist am besten als eine Reaktion auf die Debatte bis zu diesem Punkt zu verstehen. In der Debatte um personale Identität und damit bei der Beantwortung der Persistenzfrage wurde lange Zeit spezifisch nach unseren Persistenzbedingungen *als Personen* gesucht. Hierbei wurde nicht nur nach denjenigen Bedingungen gesucht, die erfüllt sein müssen, damit etwas *als Person gelten kann* – also nach einem metaphysischen Personenbegriff (siehe

28 Siehe Swinburne (1974): „Personal Identity“ und Swinburne (1984): „Personal Identity: The Dualist Theory“; Madell, Geoffrey (1981): *The Identity of the Self*; Baker (2007): „Persons and Other Things“ und Baker (2012): „Personal Identity: A Not-So-Simple Simple View“.

29 Bei dieser Auffassung der Frage danach, was wir sind, orientiere ich mich an Olson (2007), S. 3–6.

Abschnitt 1.3.1). Es wurde zudem vorausgesetzt, dass *wir aufhören würden zu existieren*, wären diese Bedingungen nicht länger erfüllt, da es dann keine Entität mehr gibt, mit welcher wir numerisch identisch sind und welche *dieselbe Person* ist wie wir. Die Persistenzbedingungen von Personen wurden damit als *unsere* Persistenzbedingungen verstanden. (Die Redeweise von „uns“ statt schlicht von „Personen“ als dem Untersuchungsgegenstand der Debatte hat sich überhaupt erst mit dem Aufkommen der Frage danach, was wir sind, etabliert. Siehe Abschnitt 1.1.)

Diese Annahmen wurden jedoch zunehmend infrage gestellt.³⁰ Denn mit diesen würde vorausgesetzt, dass wir *grundlegend* Personen *sein* und nicht etwa nur zeitweise die Eigenschaft des Person-Seins haben könnten, aber grundlegend etwas anderes (etwa ein Organismus) sein und dementsprechend auch Persistenzbedingungen haben könnten, die nicht an unser Person-Sein oder an Eigenschaften, die uns als Personen auszeichnen, geknüpft sind. Im Hintergrund dieses Vorwurfs steht die Annahme, dass wir, um mit einem Gegenstand *numerisch identisch* zu sein, *alle* Eigenschaften dieses Gegenstandes teilen müssen – und damit auch dessen Persistenzbedingungen. Hätten wir nun die Persistenzbedingungen von Personen, könnten wir also mit nichts numerisch identisch sein, das andere Persistenzbedingungen als diese hat beziehungsweise dessen Persistenzbedingungen es zuließe, dass wir persistieren, ohne weiterhin auch Personen zu sein. Beispielsweise könnten wir keine Organismen sein, sollten diese Persistenzbedingungen haben, die es zulassen, dass diese zeitweise Personen sind, aber auch aufhören können, Personen zu sein, ohne dabei aufzuhören, zu existieren.³¹ Mit „unserer grundlegenden metaphysischen Natur“, auf die die Frage, was wir sind, abzielen soll, ist somit dasjenige gemeint, was wir *grundlegend* sind, *insofern* wir es

30 Siehe Fußnote 18.

31 Vgl. Olson (2002).

über den kompletten Zeitraum unserer Existenz hinweg sind und *dessen* Persistenzbedingungen wir haben.³²

Innerhalb der Debatte um personale Identität wird nun ein breites Spektrum an Antworten auf diese Frage diskutiert. Eine auch über die Grenzen der Debatte hinaus weit verbreitete und wohl vielen bekannte Auffassung ist die, dass wir so etwas wie Seelen oder reine Egos – also immaterielle Substanzen – sind oder etwas, das aus einer solchen und einem materiellen Körper zusammengesetzt ist. Erstere Auffassung wird etwa Platon, Descartes und Leibniz zugeschrieben,³³ letztere vertritt etwa Swinburne.³⁴ Solche Theorien werden auch *immaterialistische* oder *dualistische* Theorien genannt. Dem entgegengesetzt ist es (ebenfalls auch außerhalb der Debatte) geläufig anzunehmen, dass wir nichts Immaterielles sind – auch nicht teilweise –, sondern rein materielle Entitäten. Etwa wird häufig die Auffassung vertreten, dass wir ganz einfach Tiere beziehungsweise biologische (menschliche) Organismen sind. Diese Auffassung wird als *Animalismus* bezeichnet.³⁵ Eine weitere geläufige – und für viele intuitiv ebenfalls naheliegende – Antwort besteht darin, dass wir lediglich Teile von Organismen, nämlich Gehirne (oder bestimmte Teile von wiederum diesen), sind.³⁶ Eine vornehmlich innerhalb der Debatte bekannte Auffassung besteht darin, dass wir zwar von Tieren *konstituiert* werden und damit materielle Gegenstände *sind*, aber strenggenommen *nicht* mit diesen *numerisch identisch* sind – der sogenannte *Konstitutionalismus*. Eine solche Auffassung wird etwa von Baker, Johnston und Shoemaker vertreten.³⁷ Eine weitere in der Debatte diskutierte Position ist die, dass wir *vierdimensionale* Gegenstände – also keine durch die Zeit hindurch

32 Siehe Fußnote 29.

33 Für diese Einschätzung siehe Unger (2006): *All The Power in the World*, S. 362–469.

34 Siehe etwa Swinburne (1984): „Personal Identity: The Dualist Theory“.

35 Siehe hierzu Abschnitt 1.1.

36 Siehe hierzu Abschnitt 1.1.

37 Siehe etwa Baker (2000): *Reasons and Bodies. A Constitution View*, Johnston (2007): „Human Beings“ Revisited: My Body is not an Animal“, Shoemaker (1999): „I – Sydney Shoemaker: Self, Body and Coincidence“ und Shoemaker (2011): „On What We Are“.

existierenden, dreidimensionale Gegenstände sind, sondern über die Zeit hinweg ausgedehnte und damit zu keinem Zeitpunkt vollständig vorhandene. Vor dem Hintergrund einer solchen vierdimensionalistischen Auffassung von Einzeldingen wird von einigen die Auffassung vertreten, dass wir sogar lediglich *zeitliche Abschnitte* von solchen vierdimensionalen Einzeldingen sind. Diese werden als *Theorien temporaler Teile* oder, angelehnt an die ihnen zugrunde liegende metaphysische Auffassung, ebenfalls als *vierdimensionalistische Theorien personaler Identität* bezeichnet. Solche Theorien verteidigen etwa Lewis, Hudson und Sider.³⁸ Auch wird die Position vertreten, dass wir Bündel mentaler Zustände und Ereignisse sind (kurz *Bündel-Theorien*) – etwa durch Hume, Quinton oder Campbell.³⁹ Außerdem wird von einigen die Auffassung verteidigt, dass wir tatsächlich *gar nicht* existieren. Diese letzte Position wird als *nihilistische Auffassung personaler Identität* bezeichnet und ist diejenige, die ich in dieser Arbeit selbst verteidigen möchte. Verteidigungen einer solchen nihilistischen Auffassung personaler Identität finden sich etwa bei Unger und Stone.⁴⁰ Außerdem vertreten einige Philosoph*innen metaphysische Positionen, welche eine nihilistische Auffassung personaler Identität zu implizieren scheinen – hierzu gehören etwa Parmenides, Spinoza, Wittgenstein, Carnap und Russel.⁴¹ Interessanterweise gibt es keine Antwort auf die Frage, was wir sind, die innerhalb der Debatte um personale Identität als besonders populär hervorstechen würde, geschweige denn so etwas wie einen Konsens.⁴²

38 Siehe etwa Lewis (1976): „Survival and Identity“; Hudson (1999): „Temporal Parts and Moral Personhood“, Hudson (2001): *A Materialist Metaphysics of the Human Person*, Hudson (2007): „I Am Not an Animal!“; Sider (2001a): „Criteria of Personal Identity and the Limits of Conceptual Analysis“, Sider (2001b): *Four-Dimensionalism. An Ontology of Persistence and Time*.

39 Siehe etwa Hume (1739): *Treatise of Human Nature*, Quinton (1962): „The Soul“ oder Campbell (2006): „The Conception of a Person as a Series of Mental Events“.

40 Siehe etwa Unger (1979a): „I Do Not Exist“, Unger (1979b): „Why There Are No People“, Stone (1988): „Parfit and the Buddha, Why There Are No People“, Stone (2005): „Why There Are Still No People“.

41 Siehe Olson (2007), S. 182 f.

42 Bei dieser Einschätzung schließe ich mich etwa Olson an. Vgl. Olson (2002).

1.2.1 Der Zusammenhang zwischen der Persistenzfrage und der Frage danach, was wir sind

Da es innerhalb der Debatte für die längste Zeit in erster Linie um die Persistenzfrage ging und die Frage danach, was wir sind, erst später breiter diskutiert wurde, ist der Zusammenhang zwischen unseren Persistenzbedingungen und dem, was wir sind, keiner, der in der Argumentation für *alle* Theorien personaler Identität eine *zentrale* Rolle spielt – insbesondere in älteren Theorien spielt diese oft gar keine Rolle. Nichtsdestotrotz wird heute von den meisten Teilnehmer*innen an der Debatte ein gewisser Zusammenhang zwischen den beiden Fragen anerkannt, auf den sich auch bei der Argumentation für und gegen bestimmte Theorien personaler Identität häufig berufen wird.⁴³

So wird in der Regel anerkannt, dass Antworten auf eine der beiden Fragen die Antwortmöglichkeiten auf die jeweils andere Frage *zumindest* in bedeutendem Maße *einschränken*. So sollen auf der einen Seite diejenigen Persistenzbedingungen, die wir haben sollen, einschränken, was wir – im Sinne der Frage, was wir sind – sein können. Werden etwa Persistenzbedingungen aufgestellt, die diejenigen Eigenschaften und Fähigkeiten beinhalten, die uns als Person auszeichnen, kann dies leicht dazu führen, dass eine solche Theorie inkompatibel mit der Auffassung ist, wir seien Organismen – zumindest dann, wenn davon ausgegangen oder dafür argumentiert wird, Organismen (auch menschliche) hätten keine solchen Persistenzbedingungen. In diesem Fall sähen sich Vertreter*innen einer solchen Theorie bezüglich unserer Persistenzbedingung der Frage gegenüber, was wir dann stattdessen sein sollten – wenn nicht Organismen –, das mit diesen Persistenzbedingungen kompatibel wäre, oder sie müsste dafür argumentieren, dass Organismen tatsächlich solche Persistenzbedingungen haben.

43 Für diese Einschätzungen und die folgenden Zusammenhänge siehe auch Olson (2007), S. 19–22, 39–47, und Olson (2002).

Ebenfalls scheint von den meisten anerkannt zu werden, dass das, was wir sind, *bestimmt*, worin unsere Persistenzbedingungen bestehen. Wenn wir – im Sinne der oben dargestellten Frage – biologische Organismen sind, müssen auch unsere Persistenzbedingungen diejenigen von Organismen sein. Sind wir Seelen, könnte, je nachdem wie diese verstanden werden, unsere Persistenzbedingungen mit denen eines menschlichen Organismus auseinandertreten. Etwa könnten wir dann den Tod „unseres“ Organismus überleben und bereits vor dem Beginn dessen Existenz (vielleicht in Verbindung mit einem anderen Organismus) existiert haben. Sind wir hingegen so etwas wie Bündel aus mentalen Zuständen und Eigenschaften, ist fraglich, ab wann in der Entwicklung eines menschlichen Organismus ein solches Bündel in einem für unsere Existenz hinreichenden Maße vorhanden ist und ab wann nicht mehr und unter welchen Bedingungen ein Bündel zu einem Zeitpunkt als dasselbe Bündel wie eines zu einem anderen Zeitpunkt gilt. Und wenn davon ausgegangen wird, dass wir gar nicht existieren, haben wir selbstverständlich auch keine Persistenzbedingungen.

Diese zweite Abhängigkeitsbeziehung ist nun in einem gewissen Sinne stärker als die erste. Wird eine bestimmte Antwort auf die Persistenzfrage angenommen, *schränkt* dies lediglich *ein*, was wir sein können, bestimmt aber nicht, was wir sein müssen, da (zumindest theoretisch) mehrere Arten von Gegenständen die gleichen Persistenzbedingungen haben könnten. Auf der anderen Seite *bestimmt*, was wir sind, unsere Persistenzbedingungen. Das heißt nun nicht, dass sich bereits aus jeder möglichen Antwort auf die Frage, was wir sind, eindeutige Persistenzbedingungen für uns ableiten ließen. Die Antwort etwa, wir seien Organismen, lässt noch immer Raum für Diskussionen darüber, worin die Persistenzbedingungen von Organismen bestehen. Gegeben allerdings die Behauptung, wir seien – im Sinne der Frage, was wir sind – Organismen, folgt hieraus, dass unsere Persistenzbedingungen *genau diejenigen* sind, die Organismen haben, welche auch immer das sein mögen (auch wenn dies noch

zur Diskussion steht). In diesem Sinne würde eine *vollständige Antwort* auf die Frage, was wir sind, die Antwort auf die Persistenzfrage auch *vollständig bestimmen*. Jeglicher Spielraum beim Beantworten der Persistenzfrage vor dem Hintergrund einer bereits feststehenden Antwort auf die Frage, was wir sind, läge in einer Unvollständigkeit dieser Antwort und *nicht* etwa darin, dass darüber hinaus, was wir sind, noch *andere Faktoren* unsere Persistenzbedingungen mitbestimmen würden.

Der hier dargestellte Zusammenhang scheint mir nun zwar von den meisten Teilnehmer*innen an der Debatte akzeptiert – wenn auch nicht immer explizit gemacht –, er ist jedoch nicht für alle Theorien personaler Identität und deren Argumentation direkt relevant und selbstverständlich kann auch gegen diesen Zusammenhang argumentiert werden. Dieser Umstand wird auch im weiteren Verlauf dieser Arbeit – insbesondere im zweiten Kapitel dieses Teils und im dritten Teil – für meine eigene Argumentation relevant werden. An den jeweiligen Stellen werde ich hierauf genauer eingehen.

Dieser Zusammenhang zwischen den beiden Fragen hat nun zur Folge, dass typischerweise bestimmte Arten von Theorien als Antwort auf die Persistenzfrage in Kombination mit bestimmten Theorien als Antwort auf die Frage danach, was wir sind, vertreten werden. So werden physische Kontinuitätstheorien oftmals als Konsequenz aus einer entsprechenden Antwort auf die Frage, was wir sind, vertreten. Wird explizit davon ausgegangen, dass wir biologische Organismen, Gehirne oder Körper sind, ergeben sich hieraus – innerhalb der meisten Theorien, die diese Antwort auf die Frage, was wir sind, geben – Persistenzbedingungen, die auf der physischen Kontinuität ebendieses Gegenstands beruhen. Psychische Kontinuitätstheorien werden hingegen oftmals in Kombination mit Konstitutions- oder Bündeltheorien, aber auch mit Gehirntheorien vertreten.⁴⁴

44 Siehe Abschnitt 1.1 und 1.2.

Im Folgenden werde ich Theorien, die Antworten auf eine dieser beiden oder beide Fragen liefern, aufgrund ihres engen Zusammenhangs und ihrer Position innerhalb der Debatte – und weil dies auch innerhalb der Debatte üblich zu sein scheint – schlicht „Theorien personaler Identität“ nennen. Beziehe ich mich speziell auf Antworten auf die eine oder die andere Frage, werde ich dies explizit machen.

1.3 Weitere Fragen personaler Identität

Wie bereits erwähnt, handelt es sich bei der Persistenzfrage und der Frage danach, was wir sind, nicht um die einzigen beiden Fragen, die im Kontext personaler Identität aufkommen und diskutiert werden. Diese weiteren Fragen möchte ich nun jeweils kurz umreißen und von den sowohl in der Debatte als auch in dieser Arbeit zentralen Fragen abgrenzen, sowie deren Verbindung zu diesen deutlich machen.

1.3.1 Was sind Personen?

– Metaphysische, moralische und legale Personenbegriffe

Da es in der Debatte lange Zeit gezielt und auch heute noch in weiten Teilen zentral um *Personen als solche* geht und wir uns ungeachtet alternativer Antwortmöglichkeiten auf die Frage danach, was wir sind, in vielen Kontexten wesentlich als Personen begreifen, stellt sich ganz natürlich die Frage, was Personen überhaupt *sind* oder (zumindest) *was* wir unter dem Begriff der Person *verstehen*. Wovon sprechen wir, wenn wir von Personen sprechen? Was zeichnet Personen gegenüber anderen Entitäten aus? Welche Eigenschaften sind notwendig und/oder hinreichend dafür, um als Person zu gelten? Was wäre eine angemessene Definition des Ausdrucks „Person“?

Innerhalb der Debatte um personale Identität werden solche Fragen in der Regel als *metaphysische* Fragen danach verstanden, was Personen als solche

ausmacht, da sie im Kontext mit der Beantwortung der für die Debatte zentralen metaphysischen Fragen nach unseren Persistenzbedingungen und danach, was wir sind, diskutiert werden. Diese müssen unterschieden werden von Fragen danach, was Personen im *moralischen* oder im *legalen* Sinne ausmacht, welche in der Regel in den entsprechenden Debatten innerhalb der Moralphilosophie und Rechtsphilosophie verhandelt werden. Hier werden separate Diskussionen mit (mehr oder weniger) anderen Ergebnissen geführt.

So spielen bei der Argumentation für und wider Kriterien, die in moralischen oder legalen Kontexten angeführt werden, um Personen als solche für diese Zwecke zu identifizieren, jeweils (zumindest teilweise) andere Erwägungen eine Rolle als bei Diskussionen um einen angemessenen metaphysischen Personenbegriff, der für die Diskussion unserer metaphysischen Natur geeignet ist.⁴⁵ Es können selbstverständlich Auffassungen vertreten werden, in denen diejenigen Gegenstände, die als Personen im metaphysischen Sinne gelten, exakt auch die sind, die als Personen im moralischen und/oder (in Relation zu einem bestimmten Rechtssystem) legalen Sinne gelten (sollten). Dies ist jedoch etwas, was entweder ein unabhängiges Ergebnis von Theorien dazu, was die unterschiedlichen Personenbegriffe ausmacht, darstellt oder eine Auffassung, für die separat argumentiert werden müsste. Die drei Personenbegriffe sind prinzipiell erst einmal voneinander verschieden.

Die Frage danach, ob eine Entität im *metaphysischen* Sinne eine Person ist, wird nun in der Regel unter Bezugnahme *allein* auf bestimmte mentale Eigenschaften oder Fähigkeiten beantwortet. Das heißt insbesondere, dass es irrelevant sein soll, zu welcher Spezies etwas gehört, ob es sich überhaupt um ein Lebewesen (oder etwa eine Maschine) handelt und sogar, ob der Gegenstand eine physische Form hat oder nicht.⁴⁶ Gemäß mancher

45 Für eine detailliertere Differenzierung siehe Kind (2015), S. 3–13.

46 Vgl. Kind (2015), S. 13 ff. Eine Ausnahme bildet hier etwa Strawson. Letzteres spielt in seiner Auffassung des metaphysischen Personenbegriffs eine Rolle. Siehe Strawson (1959): *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, S. 87–116.

Auffassungen müssen die als relevant ausgezeichneten mentalen Eigenschaften entweder *tatsächlich zu jedem Zeitpunkt*, zu dem etwas als Person (im metaphysischen Sinne) gelten soll, vorhanden sein,⁴⁷ oder aber etwas muss lediglich *in der Lage sein*, diese bestimmten Eigenschaften und Fähigkeiten zu erlangen,⁴⁸ oder zu einer Art von Entität gehören, deren Mitglieder sich *typischerweise* durch diese auszeichnen.⁴⁹ Diejenige mentale Fähigkeit, die hier zumeist im Fokus steht, ist die des Selbstbewusstseins.⁵⁰ Darüber, dass Selbstbewusstsein (oder das Potenzial, Selbstbewusstsein zu entwickeln, oder ein Exemplar einer Art zu sein, deren Exemplare typischerweise Selbstbewusstsein entwickeln) *notwendig* dafür ist, als Person im metaphysischen Sinne zu gelten, scheint weitreichende Einigkeit zu bestehen.⁵¹ Jedoch wird dies von einigen Philosoph*innen nicht als *hinreichendes* Kriterium anerkannt. Als weitere Kriterien werden etwa ein Vermögen zur Empfindung von Emotionen, zum Verstehen, zum Lernen, zum Planen zukünftigen Handelns⁵² oder das Vermögen, nach einem eigenen freien Willen zu handeln,⁵³ angeführt, oder das eigene Leben als hinreichend konsistentes Narrativ zu konstruieren.⁵⁴ Des Weiteren werden auch Ansätze vertreten, denen zufolge der Status als Person im metaphysischen Sinne nichts ist, was einer Entität eindeutig entweder zukommt oder nicht zukommt, sondern Entitäten mehr oder weniger Personen sein können.⁵⁵

47 Siehe etwa Baker (2000), S. 59–88.

48 Siehe etwa Chisholm (1976): *Person and Object: A Metaphysical Study*, S. 136 f.

49 Siehe etwa Wiggins (2001): *Sameness and Substance Renewed*, S. 183–244.

50 Üblicherweise zurückgeführt auf Locke (1689), S. 335, allerdings definiert auch etwa schon tausend Jahre zuvor der römische Philosoph Boethius Personen als die „individuelle Substanz einer rationalen Natur“ (Engl.: „the individual substance of a rational nature“, Vgl. Boethius (1918), S. 85.). Bei dieser Einschätzung folge ich Kind. Vgl. Kind (2015), S. 15.

51 Bei dieser Einschätzung orientiere ich mich an Kind (2015), S. 15. Auch hier bildet Strawson eine Ausnahme. Siehe Strawson (1959), S. 87–116.

52 Siehe Feinberg, Joel und Barbara Baum Levenbook (1992): „Abortion“, S. 201.

53 Siehe Frankfurt (1971): „Freedom of the Will and the Concept of a Person“, S. 11–14.

54 Siehe Schechtman (1996), S. 93–135.

55 Siehe etwa Schechtman (1996), S. 93–135.

Im Kontrast dazu steht in der Debatte um den moralischen Personenbegriff die Frage im Vordergrund, welche Entitäten als moralisches Subjekt und/oder Objekt gelten (sollten), das heißt Träger moralischer Rechte und/oder Pflichten sein können (sollten).⁵⁶ Welche Entitäten im legalen Sinne als Personen gelten, ist im Gegensatz zu den allgemeingültig verstandenen Kriterien dafür, im metaphysischen und/oder moralischen Sinne eine Person zu sein, immer relativ zu einem bestimmten Rechtssystem und wird hauptsächlich vor dem Hintergrund der Frage diskutiert, welchen Entitäten in einem bestimmten Rechtssystem welche (legalen, nicht moralischen) Rechte und Pflichten zukommen (können) sollen.⁵⁷ Da sowohl der moralische als auch der legale Personenbegriff lediglich eine untergeordnete Rolle für meine Überlegungen in dieser Arbeit spielen werden, werde ich auf diese nicht genauer eingehen.

Wenn ich im Folgenden vom Personenbegriff oder vom Status als Person oder dem Person-Sein spreche, bezieht sich dies immer auf Personen im *metaphysischen* Sinne. Allerdings werde ich mich auf keinen konkreten metaphysischen Personenbegriff festlegen, der im Folgenden vorausgesetzt werden soll. An den Stellen, an denen ich von Personen spreche, ist es entweder ausreichend, ein grobes, intuitives Verständnis davon zu haben, was mit diesem Ausdruck gemeint ist, oder dies wird im Kontext der Rekonstruktion konkreter Theorien personaler Identität geschehen, innerhalb derer individuell festgelegt ist, was unter Personen verstanden wird.

Damit werden die verschiedenen Personenbegriffe, besonders die moralischen und legalen, im weiteren Verlauf meiner Arbeit zwar nicht mehr direkt relevant, die Unterscheidung zwischen diesen ist jedoch wichtig als Hintergrund für meine spätere Argumentation. In meiner eigenen

56 Hierzu und zum moralischen Personenbegriff allgemein siehe Kind (2015), S. 5–11. Für eine detailliertere Auseinandersetzung verschiedener Auffassungen zum moralischen Personenbegriff siehe etwa Warren, Mary Anne (1997): *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*.

57 Hierzu und zum rechtlichen Personenbegriff allgemein siehe Kind (2015), S. 4 f. Für eine detailliertere Auseinandersetzung siehe Tur, Richard (1987): „The ‚Person‘ in Law“.

Argumentation sowie in der Debatte, an die sich diese anschließt, sind unsere Intuitionen – vor allem bezüglich dessen, was wir sind und mit welchen zukünftigen und/oder vergangenen Entitäten wir numerisch identisch sind – für die Bewertung von Theorien zentral. Die Kontexte, in denen sich diese unsere Intuitionen zeigen sollen, sind oftmals *legale* oder *moralische*, sollen jedoch letztlich Aufschluss über unsere *metaphysische* Beschaffenheit geben. Mehr hierzu im Kontext meiner Diskussion der Rolle von Intuitionen für die Debatte um personale Identität, insbesondere in Abschnitt 2.2 im vierten Teil der Arbeit.

1.3.2 Wie viele sind wir?

Was bestimmt, wie viele von uns es zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort gibt? Was zählen wir, wenn wir „uns“ zählen? Wenn wir sagen, dass es acht Milliarden von uns auf der Erde gibt, welche Tatsachen in der Welt machen diese Aussage wahr? Hierbei geht es nicht um die Ursachen dafür, dass es zu dieser Anzahl gekommen ist, oder um pragmatische Erwägungen für das Vorgehen bei der Erhebung von Bevölkerungszahlen. Es geht darum, in welchen *Tatsachen* der Umstand besteht, dass es eine bestimmte Anzahl von uns zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort gibt. Damit soll es sich bei der Frage danach, wie viele wir sind, ebenfalls um eine *metaphysische* Frage handeln – also um eine Frage nach der Beschaffenheit der Welt selbst. Diese metaphysische Frage danach, wie viele wir (zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort) sind, wird auch das Problem der *synchronen* (numerischen) Identität genannt, im Gegensatz zum Problem der *diachronen* (numerischen) Identität, um die es bei der Persistenzfrage geht.⁵⁸

Die Antwort auf diese Frage hängt ganz offensichtlich davon ab, *was* wir zählen, wenn wir uns zählen, und damit von der bereits dargestellten Frage danach, *was wir sind*. Ist die Antwort auf die Frage, was wir sind, dass wir *Personen* sind, dann zählen wir Personen – was auch immer hierunter genau

58 Vgl. etwa Olson (2002).

verstanden wird. Hierbei wäre jedoch relevant, ob tatsächlich alle Personen zu „uns“ gehören oder ob wir lediglich *eine bestimmte Art von Person* darstellen – würden wir etwa Schimpansen als Personen anerkennen, würden wir eventuell spezifizieren wollen, dass es sich bei „uns“ um *menschliche* Personen handelt. Dementsprechend würden wir für eine Antwort auf die Frage, wie viele von uns sich zu einem gegebenen Zeitpunkt an einem bestimmten Ort befinden, auch nur menschliche Personen zählen. Hierfür wiederum wäre zu spezifizieren, *wobei genau* es sich um eine menschliche Person handelt. Meinen wir hiermit etwa Organismen der Spezies *Homo sapiens*, die bestimmte mentale Fähigkeiten haben, oder Entitäten, die von einem menschlichen Gehirn konstituiert werden, aber mit diesem nicht numerisch identisch sind?

Hierbei ist wichtig zu betonen, dass unsere Antwort auf die Frage, was wir sind, tatsächlich einen Unterschied bezüglich der Frage, wie viele wir sind, macht. Je nach Antwort auf die Frage, was wir sind, gibt es unterschiedlich viele von uns zu einem gegebenen Zeitpunkt an einem bestimmten Ort. So meinen etwa einige Philosoph*innen, dass es Fälle gibt, in denen es in einem Organismus zwei oder sogar mehr Personen gibt. Etwa könnten solche Fälle, in denen die Verbindung der beiden Gehirnhälften gekappt wurde, so interpretiert werden, dass es hier zwei Personen gibt – pro Gehirnhälfte eine –, die sich einen Organismus teilen.⁵⁹ Ebenso könnte für Fälle von dissoziativer Identitätsstörung angenommen werden, dass es hier mehrere Personen in einem Körper gibt.⁶⁰ Auch scheint es für einige Fälle siamesischer Zwillinge plausibel, diese so zu beschreiben, dass es sich hier um einen Organismus mit zwei Personen handelt.⁶¹ Und für Fälle bestimmter Arten von Verletzungen

59 Siehe hierzu etwa Nagel (1971): „Brain Bisection and the Unity of Consciousness“ oder Puccetti (1973): „Brain Bisection and Personal Identity“.

60 Siehe hierzu etwa Wilkes (1981): „Multiple Personality and Personal Identity“, Wilkes (1988): *Real People: Personal Identity Without Thought Experiments*, S. 109–128, Rovane (1998): *The Bounds of Agency: An Essay in Revisionary Metaphysics*, S. 169–178. Für eine Argumentation explizit gegen diese Annahme siehe Olson (2003b): „Was Jekyll Hyde?“.

61 Siehe hierzu Campbell and McMahan (2010). Für eine Argumentation explizit gegen eine solche Annahme siehe Olson (2014): „The Metaphysical Implications of Conjoined

menschlicher Gehirne scheint es plausibel, anzunehmen, dass es hier einen lebendigen menschlichen Organismus, jedoch keine Person (mehr) gibt. Zudem erfüllen menschliche Organismen zu Beginn ihrer Existenz für eine beträchtliche Zeit (noch) nicht diejenigen Bedingungen, die laut – zumindest einiger metaphysischer Personenbegriffe – erfüllt sein müssen, um als Person gelten zu können.

Die Frage, wie viele wir sind, steht bei meiner eigenen Argumentation nicht im Zentrum. Die Position, für die ich in dieser Arbeit argumentieren möchte, hat jedoch offensichtlich Konsequenzen für die Beantwortung dieser Frage – einer nihilistischen Auffassung personaler Identität zufolge gibt es zu jedem Zeitpunkt an jedem Ort exakt *null* von uns.

1.3.3 Welche Evidenzen haben wir? – epistemische Fragen personaler Identität

Die Persistenzfrage zielt darauf ab, *was* tatsächlich *dafür sorgt* beziehungsweise *dafür verantwortlich ist*, wer von uns jetzt welches Individuum in der Vergangenheit und Zukunft war beziehungsweise sein wird, insofern danach gefragt wird, *worin* personale Identität über die Zeit hinweg *besteht*. Hier handelt es sich um eine *metaphysische* Frage, die strikt von der mit ihr leicht zu verwechselnden *epistemischen* Frage danach unterschieden werden muss, wie wir *herausfinden* (können), ob jemand von uns zu einem Zeitpunkt mit einem Individuum zu einem anderen Zeitpunkt numerisch identisch ist, das heißt, ob ein Fall personaler Identität vorliegt oder nicht.

Vor Gericht mögen wir etwa anhand von DNA-Spuren oder Fingerabdrücken *herausfinden*, wer der*die Täter*in war, das heißt aber nicht, dass deren personale Identität tatsächlich *darin besteht*, einen bestimmten Fingerabdruck oder eine bestimmte DNA zu haben. Vor Gericht können Fingerabdrücke oder DNA-Spuren *als Evidenzen* für die Identität einer Person herangezogen werden,

Twining“.

und die Identitätsurteile, die auf dieser Grundlage gefällt werden, können wohl auch als gerechtfertigt betrachtet werden, da es sich hierbei um zuverlässige Evidenzen handelt. Nichtsdestotrotz würden wohl wenige über das Hautmuster der eigenen Fingerkuppen oder sogar die eigenen Gene sagen, dass diese *notwendig oder hinreichend* für die eigene Existenz sind. Es könnte prinzipiell zwei Menschen geben, die exakt die gleichen Gene haben. Das würde sie dann aber nicht zu derselben (wohl nicht einmal zu der gleichen) Person machen. Ebenso könnten sich unsere Gene ändern (oder sogar verändert werden), ohne dass dies notwendigerweise dazu führen würde, dass unsere Existenz beendet wäre. Ähnliches gilt für Fingerabdrücke.

Bei der *epistemischen* Frage nach unserer personalen Identität wird nun danach gefragt, auf welche *Evidenzen* wir uns bei der Beantwortung von Fragen nach dem Vorliegen personaler Identität in konkreten Fällen entweder *tatsächlich* stützen oder auf welche wir uns stützen *sollten*.⁶² Es kann sein, dass wir uns in der Regel in bestimmten Kontexten auf Fingerabdrücke verlassen, das lässt aber die Frage offen, ob uns Fingerabdrücke tatsächlich gute beziehungsweise rechtfertigende Gründe liefern, bestimmte Identitätsurteile zu fällen.

Selbstverständlich müssen auch die anderen metaphysischen Fragen rund um personale Identität von ihren epistemischen Entsprechungen unterschieden werden. Die Abgrenzung der epistemischen von der metaphysischen Frage wird aber häufig im Kontext der Beantwortung der Persistenzfrage aufgebracht, da diese als die zentrale Frage personaler Identität behandelt und hier besonders darauf Wert gelegt wird, eine Verwechslung zu vermeiden. Zudem liegt hier eine Vermischung der beiden Fragestellungen besonders nahe, da die Weise, wie wir uns im Alltag *selbst* reidentifizieren beziehungsweise woran wir *unsere eigene Persistenz festmachen*, unsere Intuitionen bezüglich dessen beeinflussen kann, *was es tatsächlich heißt*, über die Zeit hinweg ein und dasselbe

62 Vgl. Olson (2002).

Individuum zu sein. Wenn es um Fingerabdrücke oder DNA geht, scheint die Trennung der beiden Fragen offensichtlich. Wenn es aber um unsere Erinnerungen und unsere Wahrnehmung unserer selbst als über die Zeit hinweg existierende Individuen geht – anhand derer wir unsere eigene Persistenz direkt zu erfahren scheinen –, fällt die Trennung schwerer. Dass ich mich an bestimmte vergangene Erlebnisse erinnere, scheint womöglich nicht nur eine starke Evidenz dafür zu sein, dass tatsächlich ich es war, der dieses vergangene Erlebnis hatte, und nicht jemand anders. Genauso scheint der Umstand, dass ich mich selbst als persistierende Entität erlebe, womöglich mehr als nur eine starke Evidenz dafür zu sein, dass ich es tatsächlich bin.⁶³

In meiner eigenen Argumentation geht es vornehmlich um *metaphysische*, nicht um *epistemische* Fragen. In dem Teil der Debatte um personale Identität, auf den ich mich in meiner Arbeit beziehe, spielen die Evidenzen, die wir typischerweise für das Bestehen personaler Identität heranziehen, aufgrund der eben genannten oftmals engen Verquickung jedoch trotzdem eine – wenn auch untergeordnete – Rolle. So werden die Evidenzen, die wir typischerweise für das Vorliegen von personaler Identität heranziehen, – ähnlich wie unsere Intuitionen – manchmal zur Untermauerung oder Schwächung bestimmter Positionen angeführt.

1.3.4 Wer bin ich? – Die Charakterisierungsfrage

Was den meisten Nicht-Philosoph*innen wohl als Erstes in den Sinn kommt, wenn sie von „personaler Identität“ hören, ist das, was außerhalb der Philosophie als die „eigene“ Identität verstanden wird. Es ist das, was uns umtreibt, wenn wir in einer „Identitätskrise“ stecken, und wird unter solchen

63 Für Diskussionen personaler Identität bei denen die epistemische Frage nach Evidenzen für das Vorliegen dieser eine zentrale Rolle spielt siehe etwa Shoemaker (1963): *Self-Knowledge and Self-Identity* und Shoemaker (1970): „Persons and their Pasts“ sowie Penelhum (1967): „Personal Identity“ und Penelhum (1970): *Survival and Disembodied Existence*.

Fragen verhandelt wie „Wer bin ich eigentlich?“ oder „Was macht mich (als mich selbst) aus?“. Diese Fragen zielen darauf ab, welche Eigenschaften mich selbst als *die* Person auszeichnen, die ich bin, die mich charakterisieren und mich von anderen Personen unterscheiden. Einige Philosoph*innen sprechen in diesem Zusammenhang von der „Charakterisierungsfrage“, deren allgemeinste Form in der Frage danach besteht, welche Zusammensetzung von Eigenschaften eine Person *zu der individuellen Person* macht, die sie ist.⁶⁴ Ausführlichere Diskussionen und Antworten auf diese Frage finden sich etwa bei Schechtman, Glover oder Ludwig.⁶⁵

Die Beantwortung der Charakterisierungsfrage gehört nicht zu den Zielen dieser Arbeit und ich führe sie hier in erster Linie deshalb auf, um sie von der Persistenzfrage und der Frage danach, was wir sind, abzugrenzen. Ich werde jedoch in Abschnitt 3.2 im vierten Teil dieser Arbeit Schechtmans Theorie personaler Identität eingehender darstellen, in der die Charakterisierungsfrage eine zentrale Rolle spielt. Im Rahmen meiner Rekonstruktion dieser Theorie werde ich auch genauer auf die Frage selbst sowie deren Zusammenhang mit der Persistenzfrage eingehen.

2 Personale Identität und natürliche Arten

Nachdem ich einen Überblick über die Debatte um personale Identität gegeben und das für meine eigene Argumentation relevante Gebiet abgesteckt habe, möchte ich nun mit meiner Argumentation für eine nihilistische Auffassung personaler Identität beginnen. Diese besteht im Wesentlichen darin, gegen eine Annahme zu argumentieren, auf der solche Auffassungen zentral beruhen, und zwar der *Annahme klassischer natürlicher Arten*. Um klassische natürliche Arten

64 Vgl. Olson (2002). Für eine ausführlichere Darstellung der Charakterisierungsfrage selbst siehe etwa Schechtman (1996), S. 73–78.

65 Siehe Schechtman (1996); Glover (1988): *I: The Philosophy and Psychology of Personal Identity*; Ludwig (1997): *How Do We Know Who We Are?: A Biography of the Self*.

selbst und Argumente gegen deren Annahme wird es jedoch erst im zweiten Teil dieser Arbeit gehen. Zuvor möchte ich im Folgenden deutlich machen, inwiefern die Debatte um natürliche Arten beziehungsweise die Annahme klassischer natürlicher Arten zusammenhängt und inwiefern nicht-nihilistische Auffassungen personaler Identität auf einer Annahme dieser beruhen.

2.1 Die Voraussetzung klassischer natürlicher Arten – These (VNA)

Für meine pro-nihilistische Argumentation ist folgende These zentral, für die ich im Rest dieses ersten Teils meiner Arbeit argumentieren möchte und die ich am Ende dieses Teils aktualisieren werde:

[Voraussetzung von (NA) – vorläufig] (VNA_{vorl.}) Bei der Argumentation für die meisten aktuell vertretenen Theorien personaler Identität wird vorausgesetzt, dass es klassische natürliche Arten gibt.

Das heißt, es wird vorausgesetzt, dass

- i. die Welt objektiv in Einzeldinge eingeteilt ist,
- ii. diese Einzeldinge wiederum objektiv in Arten eingeteilt sind,
- iii. diese Artzugehörigkeit die objektiven Persistenzbedingungen des Einzeldings bestimmt.

Mit „objektiv“ meine ich hier und im weiteren Verlauf meiner Arbeit, dass etwas *unabhängig* von unserer (oder irgendeiner) *subjektiven Perspektive* und damit auch unabhängig von bestimmten *Interessen* ist. Mit (VNA_{vorl.}) will ich also behaupten, dass innerhalb der meisten Theorien personaler Identität vorausgesetzt wird, dass die Welt unabhängig von unserer Perspektive auf diese und unseren Interessen bei der Untersuchung dieser in Einzeldinge eingeteilt ist, welche wiederum natürlichen Arten angehören, wobei diese deren Persistenzbedingungen bestimmen. Diese Annahme, so wie ich sie in (VNA_{vorl.}) darstelle, nenne ich im Folgenden **(NA)**.

[Annahme klassischer natürlicher Arten] (NA) Die Welt ist objektiv in Einzeldinge eingeteilt, diese Einzeldinge sind wiederum objektiv in Arten eingeteilt und diese Artzugehörigkeit bestimmt die objektiven Persistenzbedingungen des Einzeldings.

Innerhalb von Theorien personaler Identität wird sich zwar nicht (oder nur selten) explizit und unter dieser Bezeichnung auf *(klassische) natürliche Arten* bezogen – geschweige denn auf eine bestimmte, ausgearbeitete Theorie solcher –, gleichwohl stehen die in (VNA_{vorl.}) aufgeführten Annahmen im Hintergrund der Theoriebildung und der Diskussionen innerhalb der Debatte. Im nächsten Abschnitt werde ich versuchen, (VNA_{vorl.}) zu plausibilisieren. Dabei werde ich außerdem spezifizieren, was ich mit „den meisten“ Theorien meine. Im zweiten Teil der Arbeit werde ich genauer darauf eingehen, inwiefern (NA) als eine Annahme klassischer natürlicher Arten verstanden werden kann.

2.2 Die Voraussetzung der Annahme klassischer natürlicher Arten (NA) in der Debatte um personale Identität

Diese Annahme (NA) – so möchte ich in diesem Abschnitt zeigen – folgt aus drei Annahmen (zusammen, nicht jeweils), die innerhalb der Debatte um personale Identität weitverbreitet sind und in der Regel nicht infrage gestellt, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt werden. (NA) wird somit von allen Theorien personaler Identität vorausgesetzt, die sich – explizit oder implizit – auf diese Annahmen stützen, und damit von den meisten. (NA) wird auch innerhalb einiger Theorien direkter und auch expliziter vorausgesetzt als lediglich über diese drei Annahmen. Ich möchte hier jedoch zeigen, welche sehr weitverbreiteten Annahmen *bereits ausreichen*, damit (NA) vorausgesetzt wird. Damit will ich meine Behauptung, dass sich *die meisten* Theorien personaler Identität auf (NA) stützen, möglichst stark machen. Ich werde an dieser Stelle nicht im Einzelnen nachweisen, welche Theorien personaler Identität sich auf

diese Annahmen stützen. Dies werde ich im dritten Teil meiner Arbeit tun, wo ich dafür argumentiere, dass sich insbesondere die meisten – und wie mir scheint alle tatsächlich vertretenen – Theorien personaler Identität, die nicht mit einer nihilistischen Auffassung personaler Identität vereinbar sind, auf (NA) stützen. Mit diesem Abschnitt sollte jedoch zumindest ein erster Eindruck davon vermittelt werden, für welche Theorien personaler Identität (NA) inwiefern eine Rolle spielt, sodass dies meine Auseinandersetzung mit natürlichen Arten im nächsten Teil der Arbeit motiviert. Die drei Annahmen lauten wie folgt:

(A1) Ob in einem konkreten Fall personale Identität vorliegt, ist eine objektive Angelegenheit.

(A2) Unsere Persistenzbedingungen werden davon bestimmt, was wir sind.

(A3) Wir sind alle (im Sinne der Frage, was wir sind) das Gleiche.

Bevor ich aufzeige, wie diese drei Annahmen zusammen zu (NA) führen, will ich kurz erläutern, was ich unter diesen Annahmen jeweils genau verstehe, sowie eine Plausibilisierung dafür liefern, dass diese Annahmen von den meisten Teilnehmer*innen an der Debatte vorausgesetzt werden.

Die Annahme (A1), dass es sich beim Vorliegen von personaler Identität um eine objektive Angelegenheit handelt, habe ich bewusst ohne Bezugnahme auf Tatsachen oder Wahrheit formuliert, da ich hier keine bestimmte metaphysische Auffassung von Tatsachen und/oder Wahrheit oder deren Zusammenhang voraussetzen will. Mit dieser Annahme möchte ich lediglich unterstellen, dass von den meisten innerhalb der Debatte vorausgesetzt wird, dass, ob ich zum Zeitpunkt t_1 mit einer bestimmten Entität zum Zeitpunkt t_2 numerisch identisch bin, *nicht* von unserer (subjektiven) Perspektive hierauf und/oder dem Kontext der Untersuchung des jeweiligen Falls und/oder unserem Interesse hierbei *abhängt*, sondern *gänzlich unabhängig* hiervon der Fall ist oder nicht. Dies entspricht dem, was ich, wie bereits im letzten Abschnitt dargestellt, in dieser Arbeit unter objektiv verstehe. *Insofern* soll (A1) besagen, dass, wenn jemand

von uns mit einer bestimmten Entität numerisch identisch ist, dies *objektiverweise* so ist.

Nun will ich mit der Unterstellung dieser Annahme wie bereits erwähnt keine bestimmte metaphysische Auffassung von Tatsachen, Wahrheit oder deren Zusammenhang unterstellen. Gleichwohl *zeigt* sich das Voraussetzen dieser Annahme gerade an Redeweisen, die auf diese Konzepte zurückgreifen. So gehe ich etwa davon aus, dass die meisten Teilnehmer*innen an der Debatte um personale Identität solchen Aussagen zustimmen würden wie der, dass das Vorliegen personaler Identität in konkreten Fällen *eine objektive Tatsache* ist und/oder dass Aussagen über das Vorliegen personaler Identität in konkreten Fällen immer *objektiv wahr oder falsch* sind.⁶⁶ Beide Aussagen implizieren die Annahme von (A1), gehen jedoch noch über diese hinaus, indem weitere metaphysische Annahmen gemacht werden, von denen ich nicht annehmen will (und für mein Argument auch nicht annehmen muss), dass sie von allen (oder zumindest den meisten) Teilnehmer*innen an der Debatte geteilt werden. Ähnliches gilt für solche in der Debatte üblichen Redeweisen wie die von der *Tatsache* unserer Persistenz oder unseres Überlebens. Die Annahme von (A1) wird außerdem in der Argumentation für und wider Theorien personaler Identität deutlich, in der mögliche Lösungen von Problemen, die unsere Persistenz als etwas (in irgendeiner Form) Subjektives, vom Kontext oder unseren Interessen Abhängiges annehmen, gerade aufgrund dessen verworfen

66 Es gibt Philosoph*innen, die behaupten, dass es (zumindest vorstellbare) Szenarien gibt, in denen eine bestimmte Person weder eindeutig überlebt noch nicht überlebt. Dabei soll es sich nicht lediglich um Fälle handeln, in denen wir uns nicht sicher sind, ob die Person überlebt, oder wir nicht genügend Evidenzen haben, um dies festzustellen, sondern um solche, in denen die Persistenz der Person selbst indeterminiert ist. Hier wird in der Regel jedoch trotzdem vorausgesetzt, dass *ob* dies der Fall ist – also ob die Persistenz einer Person indeterminiert ist oder eindeutig vorliegt oder nicht vorliegt – wiederum eine objektive Angelegenheit ist. Zudem wird auch dann, wenn die Möglichkeit der Indeterminiertheit unserer Persistenz zugestanden wird, davon ausgegangen, dass in den meisten Fällen unsere Persistenz entweder eindeutig besteht oder nicht besteht, und zwar objektiverweise. Hierdurch sind solche Positionen im gleichen Maße von meiner Argumentation betroffen.

oder gar nicht erst in Betracht gezogen werden. (Hierzu mehr im ersten und zweiten Kapitel des vierten Teils der Arbeit.)

Annahme (A2), dass unsere Persistenzbedingungen davon bestimmt werden, was wir sind, ist im Sinne der Frage danach, was wir sind (siehe Abschnitt 1.2), gemeint. Es geht hier also nicht um eine beliebige oder alle unsere Eigenschaften, sondern wieder um unsere *grundlegende metaphysische Natur*, wie oben bereits erläutert. Der mit (A2) ausgedrückte Zusammenhang entspricht einem der beiden Abhängigkeitsverhältnisse, die ich in Abschnitt 1.2.1 dargestellt habe. Nun habe ich dort bereits erwähnt, dass dieser Zusammenhang zwischen den beiden Fragen, der in (A2) ausgedrückt wird, nicht für die Argumentation für oder gegen *alle* Theorien personaler Identität relevant ist und durchaus gegen diesen Zusammenhang argumentiert werden kann. Entsprechend möchte ich diese Annahme (A2) auch nicht *allen* Teilnehmer*innen an der Debatte unterstellen und diejenigen, die sich nicht auf diese Annahme stützen, sind entsprechend auch nicht von meiner Argumentation betroffen. Um welche (Arten von) Theorien es sich hier vornehmlich handelt, werde ich im dritten Teil deutlich machen. Trotzdem scheint es mir plausibel, anzunehmen, dass diese Annahme von *den meisten* innerhalb der Debatte vorausgesetzt wird.

Um dies deutlich zu machen, will ich betonen, dass ich mit (A2) nicht die *explizite* Auffassung unterstelle, unsere Persistenzbedingungen würden von unserer *grundlegenden metaphysischen Natur* bestimmt, da die Frage, was wir sind, nicht von allen Teilnehmer*innen an der Debatte genau so verstanden oder überhaupt in dieser Explizitheit erläutert wird.⁶⁷ Was sich in der Debatte jedoch im Kontext von Diskussionen um unsere Persistenzbedingungen häufig finden lässt, sind solche Aussagen wie die, dass *wir* im Gegensatz zu *anderen*

67 Nichtsdestotrotz gehe ich davon aus, dass meine Erläuterungen zur Frage danach, was wir sind, wie ich sie in Abschnitt 1.2 gegeben habe, das Verständnis der allermeisten Teilnehmer*innen an der Debatte zutrifft. Ich möchte lediglich nicht behaupten, dass alle dies so ausformulieren oder dieser Formulierung exakt so zustimmen würden. Dies ist für meine Argumentation jedoch auch nicht notwendig.

Gegenständen bestimmte Szenarien überleben können und andere nicht, und zwar *deshalb, weil* wir etwas Bestimmtes – (menschliche) Personen, Organismen, Gehirne, Seelen oder was auch immer wir sein sollen – *sind*. Hierbei wird auch gerne der Kontrast zu anderen Arten von Gegenständen gezogen, die eben genau aufgrund dessen, was sie sind, andere Veränderungen überdauern könnten als wir. So entspräche es etwa der in der Debatte üblichen Redeweise, zu sagen, wir könnten ein bestimmtes Szenario überleben, *weil wir Menschen* oder *weil wir Personen sind*, wohingegen bestimmte Artefakte wie Tische dies nicht könnten.

Das „wir“ in Annahme (A3) – dass wir alle das Gleiche sind – ist das gleiche „wir“ wie in (A2). In beiden Annahmen handelt es sich um das in der Debatte übliche, für die Zwecke der Untersuchungen noch nicht genauer spezifizierte „wir“. Dieses „wir“ wird in der Debatte dazu verwendet, sowohl „unsere“ Persistenzbedingungen als auch was „wir“ sind zu bestimmen – wobei offen gelassen wird, wer letztlich alles zu „uns“ gehört. Stellte sich heraus, dass eine Entität, die vermeintlich zu „uns“ gehört, andere Persistenzbedingungen hätte oder (im Sinne der Frage, was wir sind) etwas anderes wäre, dann würde diese Entität damit nicht mehr zu diesem „wir“ gehören. Die Möglichkeit etwa, dass die Persistenzbedingungen einiger von uns auf psychischer und die anderer auf physischer Kontinuität beruhen, wird nicht (oder zumindest nicht ernsthaft) in Erwägung gezogen. Genauso wird (nicht ernsthaft) die Option diskutiert, einige von „uns“ könnten etwa Gehirne und andere Seelen sein. In diesem Sinne, und in keinem stärkeren – so möchte ich behaupten – wird vorausgesetzt, dass „wir“ alle das Gleiche sind. Für *uns alle* hat die Frage danach, was *wir* sind, die gleiche Antwort.

Nachdem ich nun die drei Annahmen erläutert habe, möchte ich mich der Frage zuwenden, wie sich aus den drei Annahmen zusammen (NA) ergibt. Hierfür ist zunächst einmal ein bestimmter Zusammenhang zwischen Annahme (A1) – dass das Vorliegen personaler Identität eine objektive Angelegenheit ist

– und unseren Persistenz*bedingungen* wichtig. Dieser Zusammenhang besteht darin, dass wir keine Persistenzbedingungen haben können, die nicht dazu passen, welche Situationen wir *tatsächlich* (objektiverweise) überleben und welche nicht. Dass wir bestimmte Persistenzbedingungen haben, aus denen sich ergibt, dass wir eine bestimmte Situation nicht überleben könnten, ist nicht damit vereinbar, dass es konkrete Fälle gibt, in denen eine*r von uns eine solche Situation tatsächlich *doch* überlebt. Genauso kann es nicht sein, dass eine*r von uns eine bestimmte Situation tatsächlich nicht überlebt, jedoch unseren Persistenzbedingungen zufolge eine solche Situation eigentlich überleben müsste. Käme jemand zu dem Schluss, so etwas sei der Fall, wäre es der angemessene nächste Schritt, entweder anzuzweifeln, dass dies wirklich unsere Persistenzbedingungen sind, oder ob in der konkreten Situation tatsächlich überlebt wurde. Hieraus ergibt sich nun, dass, wenn unsere tatsächliche Persistenz – und damit das Vorliegen numerischer Identität zwischen einer*m von uns zu einem Zeitpunkt t1 und etwa zu einem Zeitpunkt t2 – *von etwas Bestimmtem abhängig oder unabhängig* ist, dies auch für unsere Persistenzbedingungen gelten muss (und andersherum). Denn wäre dies nicht der Fall und *konkrete Fälle* unserer Persistenz einerseits und unsere Persistenz*bedingungen* andererseits wären nicht von denselben Faktoren abhängig oder unabhängig, hätte dies zur Folge, dass solche Fälle wie die oben dargestellten möglich würden, in denen ein konkreter Fall des Überlebens oder Nichtüberlebens nicht unseren Persistenzbedingungen entspräche. Da nun der Annahme (A1) zufolge das Vorliegen personaler Identität *objektiv* und damit von unserer (subjektiven) Perspektive *unabhängig* ist, muss dies auch für unsere Persistenzbedingungen gelten. Hieraus ergibt sich die erste Zwischenkonklusion (K1):

(A1) \supset (K1)

(K1) Welche Persistenzbedingungen wir haben, ist eine objektive Angelegenheit.

Nun kommt die Annahme (A2) ins Spiel. (A2) besteht darin, dass unsere Persistenzbedingungen davon bestimmt werden, *was wir sind*. Aus (K1) und (A2) zusammen folgt nun die zweite Zwischenkonklusion (K2), dass es eine objektive Angelegenheit ist, dass wir das sind, was wir sind.⁶⁸ Denn wäre dies *keine* objektive Angelegenheit und damit abhängig von unserer subjektiven Perspektive, dann wären unsere Persistenzbedingungen genauso abhängig hiervon und wären damit ebenso wenig objektiv, da diese (gemäß (A2)) davon bestimmt werden, was wir sind. Und da unsere Persistenzbedingungen laut (K1) eine objektive Angelegenheit darstellen, muss dies damit auch dafür gelten, was wir sind.

$((K1) \wedge (A2)) \supset (K2)$

(K2) Was wir sind, ist eine objektive Angelegenheit.

Aus der Annahme (A3), dass wir alle das Gleiche sind, folgt nun die dritte Zwischenkonklusion, dass es eine *Art* gibt, zu der wir gehören. Diese Art zeichnet sich nun lediglich dadurch aus, dass ihre Mitglieder (im Sinne der Frage, was wir sind) etwas Bestimmtes sind – etwa ein menschlicher Organismus oder ein Gehirn oder ein Bündel aus mentalen Zuständen. Die Annahme, dass wir alle zu einer solchen Art gehören, ist also lediglich eine *Reformulierung* der Annahme, dass wir alle (im Sinne der Frage, was wir sind) das Gleiche sind. Hiermit sollen keine weiteren metaphysischen Annahmen einhergehen. Das heißt, dass mit der Annahme, dass wir alle zu einer bestimmten Art gehören, keine Aussage über die Beschaffenheit der Welt gemacht werden soll, die darüber hinausgeht, dass wir alle – im Sinne von (A3) und damit im Sinne der Frage danach, was wir sind – objektiv das Gleiche sind.

68 (K2) ergibt sich genau genommen bereits daraus, dass die Frage danach, was wir sind, als metaphysische Frage im weiter oben dargestellten Sinne verstanden wird. Der hier dargestellte Zusammenhang scheint mir dennoch wichtig, insbesondere deshalb, weil viele Theorien personaler Identität ihren Fokus auf die Beantwortung der Persistenzfrage und weniger der Frage danach, was wir sind, legen und daher oft nur wenig oder gar nichts zu ihrer Auffassung zu dieser zweiten Frage sagen.

Wir alle gehören insofern zu derselben Art von Gegenstand, als die Frage, was wir sind, für uns alle die gleiche Antwort hat.

(A3) \supset (K3)

(K3) Wir gehören alle zu derselben Art von Gegenstand, insofern wir alle (im Sinne der Frage, was wir sind) das Gleiche sind.

Hieraus zusammen mit (K2), dass es eine objektive Angelegenheit ist, was wir sind, kann gefolgert werden, dass wir im gleichen Sinne objektiv zu jener Art gehören, die sich dadurch auszeichnet, dass ihre Mitglieder eben das sind, was wir (im Sinne der Frage, was wir sind) sind.

((K2) \wedge (K3)) \supset (K4)

(K4) Es ist objektiverweise so, dass wir alle zu derselben Art von Gegenstand gehören, insofern wir alle (gemäß der Frage danach, was wir sind) das Gleiche sind.

Insofern unsere Persistenzbedingungen laut (A2) davon bestimmt werden, was wir (gemäß der Frage danach, was wir sind) sind, und wir laut (K4) qua dessen, was wir (gemäß dieser Frage) sind, alle zu derselben Art gehören, bestimmt diese Artzugehörigkeit unsere Persistenzbedingungen.

((A2) \wedge (K4)) \supset (K5)

(K5) Die Zugehörigkeit zu derjenigen Art, zu der wir alle objektiv gehören, insofern wir alle objektiv (im Sinne der Frage, was wir sind) das Gleiche sind, bestimmt unsere Persistenzbedingungen.

Aus (A1) und damit daraus, dass es sich bei unserer *Persistenz* – also unserer *Existenz* über die Zeit hinweg – um eine objektive Angelegenheit handelt, folgt nun zudem, dass es sich auch bei unserer Existenz um eine objektive Angelegenheit handelt. Somit handelt es sich bei *uns* um *objektiv existierende* Einzeldinge. Damit kann (K5) wie folgt reformuliert werden:

$(A1) \wedge (K5) \supset (NA-wir)^{69}$

(NA-wir) Wir sind objektiv existierende Einzeldinge, die objektiv alle zu derselben Art gehören, welche unsere objektiven Persistenzbedingungen bestimmt.

Bevor ich zeige, wie sich (NA) hieraus ergibt, möchte ich diese Zwischenkonklusion besonders hervorheben. Für meine weitere Argumentation ist die Annahme von (NA) innerhalb der Debatte um personale Identität nur *insofern* relevant, als angenommen wird, dass *wir* zu einer solchen natürlichen Art gehören und wir hierüber *unsere* Persistenzbedingungen bekommen. Damit ist es streng genommen für meine Zwecke ausreichend, gezeigt zu haben, dass aus (A1), (A2) und (A3) (NA-wir) folgt. Nun möchte ich jedoch im nächsten Teil meiner Arbeit Argumente aus der Debatte um natürliche Arten für meine Zwecke aufgreifen, welche sich nicht spezifisch gegen Annahmen bezüglich unserer Natur richten. Daher werde ich mich in der Argumentation im zweiten Teil meiner Arbeit hauptsächlich auf (NA) fokussieren. Auch im dritten Teil meiner Arbeit, wenn es um die Konsequenzen dieser Argumentation für die Debatte um personale Identität geht, werde ich diese allgemeiner anhand des Fallenlassens von (NA) aufzeigen. (NA-wir) wird jedoch für meine Argumentation an einigen Stellen ebenfalls relevant werden, weshalb ich diese Annahme hier entsprechend benannt habe.

Aus (NA-wir) folgt nun, dass es objektiv *zumindest eine* Art *gibt*, zu der wir alle objektiv gehören und deren Zugehörigkeit unsere objektiven Persistenzbedingungen bestimmt. Damit folgt hieraus, dass es zumindest eine klassische natürliche Art im Sinne von (NA) gibt.

69 Die Benennung dieser Zwischenkonklusion unterscheidet sich deshalb von der der anderen, da ich mich im zweiten Teil dieser Arbeit auf sie beziehen werde. Ihre Bezeichnung habe ich deshalb gewählt, da sie zum Ausdruck bringt, dass *wir* natürliche Arten *im Sinne von (NA)* sind.

(NA-wir) \supset (K6)

(K6) Es gibt mindestens eine klassische natürliche Art im Sinne von (NA).

Dies lässt nun theoretisch die Möglichkeit offen, dass wir die einzige klassische natürliche Art darstellen und der Rest der Welt keinerlei Einzeldinge mit durch ihre Artzugehörigkeit bestimmten Persistenzbedingungen enthält. Diese Annahme wäre jedoch zum einen ziemlich unplausibel (Was soll an uns so besonders sein, dass wir die einzigen Gegenstände sind, die einer solchen Art angehören?) und zum anderen würde allein hieraus bereits (NA) folgen. Denn (NA) besagt lediglich, dass die Welt in solche Arten eingeteilt ist. Eine solche Einteilung der Welt könnte – zumindest theoretisch – auch darin bestehen, dass es einerseits die natürliche Art gibt, der wir angehören, und andererseits eine bloße, ungeordnete Masse.

(K6) \supset (NA)

(NA) Die Welt ist objektiv in Gegenstände eingeteilt, diese Gegenstände sind wiederum objektiv in Arten eingeteilt und diese Artzugehörigkeit bestimmt die Persistenzbedingungen des Gegenstandes.

Damit folgt aus den Annahmen (A1), (A2) und (A3) zusammen die Annahme (NA).

$((A1) \wedge (A2) \wedge (A3)) \supset (NA)$

Das heißt, sollen die Annahmen (A1), (A2) und (A3) zusammen gehalten werden, muss (NA) ebenfalls verteidigt werden. Um eine Annahme von (NA) zu umgehen, müsste mindestens eine der drei Annahmen (A1), (A2) oder (A3) fallen gelassen werden. Dies sollte mit der eben dargestellten Argumentation gezeigt werden.

Damit kann auch meine These aus dem vorherigen Abschnitt konkretisiert werden:

[Voraussetzung von (NA)] (VNA) Bei der Argumentation für diejenigen Theorien personaler Identität, bei denen – implizit oder explizit – die Annahmen vorausgesetzt werden, dass

1. ob in einem konkreten Fall personale Identität vorliegt, eine objektive Angelegenheit ist,
2. unsere Persistenzbedingungen davon bestimmt werden, was wir (im Sinne der Frage, was wir sind) sind, und
3. wir alle (im Sinne der Frage danach, was wir sind) das Gleiche sind, muss ebenfalls (NA) vorausgesetzt werden.

Mein Ziel in diesem letzten Abschnitt war es, aufzuzeigen, inwiefern die Debatte um personale Identität sich *allgemein* auf die Annahme klassischer natürlicher Arten (NA) stützt, indem ich deutlich gemacht habe, welche innerhalb der Debatte weitverbreiteten Annahmen zusammen bereits (NA) voraussetzen. Hiermit hoffe ich, die Relevanz einer Argumentation für und besonders gegen klassische natürliche Arten für die Debatte um personale Identität insgesamt deutlich gemacht und damit meine Auseinandersetzung mit dieser im nächsten Teil meiner Arbeit motiviert zu haben. Im dritten Teil meiner Arbeit werde ich genauer darauf eingehen, inwiefern *verschiedene Arten von* sowie *verschiedene konkrete* Theorien personaler Identität von einem Fallenlassen von (NA) in ihrer Plausibilität betroffen wären. Eine solche Untersuchung möchte ich wiederum zuerst durch die Darstellung von Argumenten gegen (NA) im nächsten Teil motivieren und auch inhaltlich vorbereiten. Bei meiner Argumentation in diesem Abschnitt wird außerdem bei denjenigen, die sich mit natürlichen Arten bereits auskennen, die Frage aufgekommen sein, inwiefern die Auffassung klassischer natürlicher Arten, die ich in (NA) festgehalten habe, tatsächlich vertretene Theorien natürlicher Arten widerspiegelt. Dies werde ich ebenfalls im nächsten Teil meiner Arbeit darlegen.

Teil 2: Essentialismus und natürliche Arten

In diesem zweiten Teil meiner Arbeit werde ich zunächst genauer erläutern, was unter natürlichen Arten innerhalb der philosophischen Debatte um sie verstanden wird, und in diesem Zuge die Annahme (NA) als Teil dessen, was ich als *klassische* Auffassungen natürlicher Arten verstehe, plausibilisieren. Hiernach werde ich Argumente gegen klassische Theorien natürlicher Arten aus dieser Debatte rekonstruieren, zusammenführen und gegen (NA) anwenden. Mein Ziel ist es hierbei, ein Festhalten an (NA) möglichst unplausibel zu machen, um dann im dritten Teil meiner Arbeit die Konsequenzen eines expliziten Leugnens von (NA) für die Debatte um personale Identität herauszuarbeiten.

Im ersten Teil dieser Arbeit habe ich als eine für weite Teile der Debatte um personale Identität grundlegende Annahme die Annahme klassischer natürlicher Arten (NA) wie folgt eingeführt:

[Annahme klassischer natürlicher Arten] (NA) Die Welt ist objektiv in Einzeldinge eingeteilt, diese Einzeldinge sind wiederum objektiv in Arten eingeteilt und diese Artzugehörigkeit bestimmt die objektiven Persistenzbedingungen des Einzeldings.

Unter „objektiv“ habe ich hierbei verstanden, dass etwas *unabhängig* von unserer (oder irgendeiner) *subjektiven Perspektive* und damit auch unabhängig von bestimmten *Interessen* ist. Mein Ziel bei der Formulierung von (NA) war es nun in erster Linie, diejenige Auffassung natürlicher Arten zu erfassen, die den meisten Theorien *personaler Identität* zugrunde liegt, da meine Argumentation in dieser Arbeit letztlich auf diese abzielt. Daher will ich mit dieser Formulierung von (NA) im Folgenden *nicht* den Anspruch erheben, dass *alle* Theorien natürlicher Arten innerhalb dieser Debatte (NA) voraussetzen, für (NA)

argumentieren oder auch nur mit (NA) vereinbar sind. Das Verhältnis von (NA) zu der Debatte um natürliche Arten ist für mich *nur insofern* von Bedeutung, als sich innerhalb dieser Debatte Argumente gegen eine bestimmte Art Theorie natürlicher Arten finden lassen, welche sich ebenfalls gegen (NA) anwenden lassen. Diese Art von Theorie nenne ich *klassische* Theorien beziehungsweise Auffassungen natürlicher Arten. Diese Bezeichnung habe ich deshalb gewählt, weil sich diese Art von Theorie/Auffassung natürlicher Arten durch bestimmte, geteilte Thesen und Annahmen auszeichnet, die in einer langen Tradition stehen, und innerhalb der Debatte oftmals als Standard-Auffassung natürlicher Arten behandelt wird. Die Argumente gegen solche Auffassungen natürlicher Arten richten sich gegen diese als eine solche Standard-Auffassung.

Um den Weg für meine Argumentation gegen (NA) im letzten Kapitel dieses Teils zu ebnen, werde ich im Folgenden zunächst einen Überblick über die Debatte um natürliche Arten und die um den Essentialismus (mit der diese eng verbunden ist) geben. Dieser Überblick soll zwar auch als Einführung in die Thematik allgemein geeignet sein, ist jedoch explizit auf mein eigenes Vorhaben ausgerichtet, aufzuzeigen, inwiefern die Annahme (NA) als Teil klassischer Auffassungen natürlicher Arten verstanden werden kann. Auch möchte ich in diesem Rahmen geläufige Argumente *für* essentialistische Thesen und klassische Theorien natürlicher Arten darstellen, um eine solche Auffassung zum einen, bevor ich gegen sie argumentiere, in ihren Grundzügen zu motivieren und zum anderen, weil deren Motivation in meiner Argumentation gegen (NA) später eine zentrale Rolle spielen wird. Hiernach werde ich *gegen* (NA) argumentieren, indem ich Argumente aus der Debatte um natürliche Arten selbst gegen klassische Theorien natürlicher Arten rekonstruiere, zusammenführe und in Hinblick auf die Zwecke meiner Arbeit weiter ausbaue.

1 Essentialismus

Es wird darüber diskutiert, ob Aristoteles selbst tatsächlich das vertreten hat, was gemeinhin als *aristotelischer Essentialismus* bekannt ist.⁷⁰ So liegen die Wurzeln dessen, was innerhalb der Philosophie heute unter Essentialismus verstanden wird, zwar bei ihm. Das, was an dieser Stelle jedoch als aristotelischer Essentialismus vorgestellt werden soll, ist angemessener als eine in Aristoteles' Ontologie wurzelnde Strömung zu verstehen als als Aristoteles eigene Auffassung. Der aristotelische Essentialismus – den ich im Folgenden nur noch als „Essentialismus“ bezeichnen werde⁷¹ – beruht, so wie er klassischerweise von Quine dargestellt wird, auf der These, dass manche Eigenschaften eines Gegenstandes diesem *wesentlich* (auch „*essentiell*“) und andere diesem *akzidentell* zukommen, und zwar unabhängig davon, wie wir über diese Gegenstände sprechen beziehungsweise wie wir auf sie referieren und ob wir das überhaupt tun.⁷²

Darüber, dass Eigenschaften einem Gegenstand *unabhängig* von unserem Sprechen und Denken sowie unseren Interessen bezüglich dieses und unserer Perspektive auf diesen ihm wesentlich oder akzidentell zukommen, gibt es wenig Uneinigkeit unter essentialistischen Theorien. Dies gehört ganz zentral zu dem, was solche Theorien ausmacht, die als essentialistisch bezeichnet werden. Theorien, die dies bestreiten, würden gemeinhin nicht als essentialistisch betrachtet.⁷³ Dies entspricht dem, was ich im ersten Teil dieser Arbeit als

70 Vgl. etwa Cohen (1978): „Essentialism in Aristotle“ und White (1972): „Origins of Aristotle's Essentialism“. Beide Texte stellen jeweils Gegenpositionen bezüglich dieser Frage dar. Siehe auch Witt (1989): „Aristotelian Essentialism Revisited“ als weiteres Beispiel einer Diskussion dieser Frage bezüglich anderer Hinsichten.

71 Hin und wieder werden in der Debatte bestimmte Theorien als *aristotelischer* Essentialismus hervorgehoben, um die besondere Nähe ihres Inhalts in einer gewissen Hinsicht zur Philosophie von Aristoteles zu betonen. So verwende ich diese Bezeichnung hier jedoch nicht, zumal es keine geläufige und scharfe Trennung zwischen aristotelischem und nicht-aristotelischem Essentialismus zu geben scheint.

72 Vgl. Quine (1953): „Three Grades of Modal Involvement“, S. 173 f.

73 Siehe Robertson und Atkins (2008): „Essential vs. Accidental Properties“.

„objektiv“ bezeichnet habe. Diesen Ausdruck werde ich in diesem Teil weiterhin genau so verwenden. Dementsprechend wird im Rahmen essentialistischer Theorien behauptet, dass manche Eigenschaften eines Gegenstandes diesem objektiv wesentlich und andere diesem objektiv akzidentiell zukommen.

Weitreichende Einigkeit besteht außerdem darüber, dass wesentliche Eigenschaften diejenigen Eigenschaften sein sollen, die einen Gegenstand zu dem machen, *was* er ist – das heißt zum einen den Gegenstand *im Wesentlichen ausmachen* und zum anderen bestimmen, um *was für eine Art von Gegenstand* es sich bei ihm handelt.⁷⁴ Demgegenüber werden akzidentelle Eigenschaften gemeinhin als jene Eigenschaften charakterisiert, die einem Gegenstand in diesem Sinne *nicht* wesentlich sind. Davon, was eine Eigenschaft zu einer solchen wesentlichen Eigenschaft macht, gibt es verschiedene Auffassungen.

1.1 Charakterisierungen wesentlicher Eigenschaften

In der Regel werden wesentliche und akzidentelle Eigenschaften als *modale* Eigenschaften verstanden. Wesentliche Eigenschaften sollen die *notwendigen* Eigenschaften und akzidentelle die *kontingenten* Eigenschaften eines Gegenstandes sein.⁷⁵ Da diese modalen Eigenschaften den Gegenständen samt ihrer Modalität unabhängig davon zukommen sollen, wie wir über diese Gegenstände sprechen, wird hier von einer *de-re*-Modalität, also einer Modalität an der Sache selbst, ausgegangen, im Gegensatz zu einer bloßen *de-dicto*-Modalität, also einer Modalität, die lediglich in der Sprache liegt.⁷⁶ Das heißt, ob eine Eigenschaft einem Gegenstand notwendigerweise oder kontingenterweise

74 Dieser Umstand wird von Essentialist*innen auf unterschiedlichste Weisen beschrieben. Meine Formulierung mag relativ grob sein, scheint mir jedoch gut den gemeinsamen Punkt der unterschiedlichen Formulierungen verschiedener Philosoph*innen einzufangen. Auf erstere Charakterisierung werde ich genauer in Abschnitt 1.1 eingehen. Zur zweiten Charakterisierung mehr in Abschnitt 1.2.

75 Siehe Robertson und Atkins (2008).

76 Siehe etwa Kripke (1972): *Naming and Necessity*, S. 39–53 und Cohen (1978), S. 387.

zukommt, soll eine Tatsache in der Welt selbst sein, die unabhängig von unseren Beschreibungen der und unserem Denken über die Welt besteht. In der für diese Arbeit etablierten Redeweise kommen einem Gegenstand seine Eigenschaften damit *objektiv* wesentlich oder akzidentell zu. Diese Auffassung von Modalität führt auch dazu, dass von Essentialist*innen in der Regel explizit behauptet wird, dass nicht alle notwendigen Zusammenhänge a priori erkennbar sein müssen, sondern es auch notwendige Zusammenhänge gibt, die bloß a posteriori erkannt werden können.⁷⁷

Typischerweise wird davon ausgegangen, dass notwendige Eigenschaften einem bestimmten Gegenstand insofern notwendigerweise zukommen, als der Gegenstand ohne diese Eigenschaft nicht existieren kann oder hätte existieren können. Das heißt zum einen, dass er diese Eigenschaft nicht *nicht* haben könnte, und auch, dass er die Eigenschaft nicht verlieren kann beziehungsweise automatisch aufhören würde zu existieren, sollte er diese Eigenschaft verlieren. Kommt eine Eigenschaft einem Gegenstand lediglich *kontingenterweise* zu, dann könnte der Gegenstand diese Eigenschaft auch nicht haben beziehungsweise hätte diese Eigenschaft auch nicht haben können und könnte sie verlieren, ohne dadurch aufzuhören zu existieren.⁷⁸ Damit stellen notwendige Eigenschaften notwendige Existenz- und Persistenzbedingungen⁷⁹

77 Siehe etwa Kripke (1972), S. 38–47 und Wiggins (2001), S. 12 ff.

78 Vgl. Detel (2007): *Grundkurs Philosophie, Band 2: Metaphysik und Naturphilosophie*, S. 38 und Robertson und Atkins (2008): „Essential vs. Accidental Properties“.

79 Innerhalb der meisten essentialistischen Theorien wird nicht zwischen Existenz- und Persistenzbedingungen unterschieden. Einige tun dies jedoch. In solchen Fällen werden die *Existenzbedingungen* eines bestimmten Gegenstandes in der Regel so verstanden, dass sie diejenigen Bedingungen darstellen, unter denen dieser allein existieren kann, und zwar *in allen* möglichen Welten. Das heißt beispielsweise, dass, wenn es für Aristoteles eine *Existenzbedingung* wäre, ein Mensch zu sein, Aristoteles in *jeder* möglichen Welt ein Mensch sein müsste, um in dieser Welt existieren zu können. Aristoteles hätte dann nicht etwa eine Schildkröte sein können, beziehungsweise es gibt keine mögliche Welt, in der Aristoteles eine Schildkröte ist. Demgegenüber werden *Persistenzbedingungen* so aufgefasst, dass diese lediglich notwendig für die *Weiterexistenz* eines bestimmten Gegenstandes sind, insofern dieser Gegenstand diese Eigenschaft *in derjenigen Welt, in der er existiert*, aufweist. Hiernach könnte etwa angenommen werden, dass es eine Persistenzbedingung von Aristoteles ist, ein Mensch *zu bleiben, vorausgesetzt, er war/ist*

eines Gegenstandes dar. Hierbei soll es sich um eine *metaphysische* Notwendigkeit beziehungsweise Möglichkeit handeln. Diese wird im Rahmen essentialistischer Theorien in der Regel mithilfe der Vorstellung möglicher Welten ermittelt. (Zu möglichen Welten mehr in Abschnitt 1.3.1.1.)

Einigen Philosoph*innen ist diese Auffassung wesentlicher Eigenschaften als notwendige Eigenschaften im eben dargestellten Sinne jedoch zu weit gefasst, da unter dieser modalen Auffassung wesentlicher Eigenschaften auch solche Eigenschaften als wesentlich gelten, die wenig damit zu tun zu haben scheinen, *was* der Gegenstand (wesentlich) ist beziehungsweise *was* den Gegenstand (im Wesentlichen) ausmacht. Etwa kommen die Eigenschaft, mit sich selbst identisch zu sein, und die Eigenschaft, das einzige Mitglied derjenigen Menge zu sein, von der nur der jeweilige Gegenstand ein Mitglied ist, jedem Gegenstand notwendigerweise zu. Beide Eigenschaften scheinen aber keinen Gegenstand in irgendeinem relevanten Sinne *auszumachen* – jedenfalls nicht in einem spezifischeren und damit auch interessanteren Sinne als schlicht als Gegenstand.⁸⁰ Hieraus ergeben sich innerhalb einiger essentialistischer Theorien, die wesentliche Eigenschaften grundsätzlich als modale Eigenschaften auffassen, *zusätzliche* Anforderungen an diese, um sie unserer Vorstellung davon, was einem Gegenstand wesentlich ist, angemessener zu machen.

zu irgendeinem Zeitpunkt seiner Existenz ein Mensch. Dieser Differenzierung zufolge wären die beiden Annahmen miteinander vereinbar, dass Aristoteles einerseits aufhören würde, zu existieren, würde er aufhören, ein Mensch zu sein – gesetzt der Fall, er ist in der betrachteten möglichen Welt ein Mensch – und er andererseits in einer anderen möglichen Welt trotzdem eine Schildkröte sein könnte – vorausgesetzt, er ist in dieser anderen möglichen Welt zu keinem Zeitpunkt ein Mensch. Siehe hierzu etwa Mackie (2006): *How Things Might Have Been, Individuals, Kinds, and Essential Properties*, S. 131–143. Dies scheint mir allerdings keine weitverbreitete Unterscheidung zu sein und ich werde im Folgenden nicht zwischen Existenz- und Persistenzbedingungen unterscheiden. Da es in meiner Argumentation letztlich um Theorien personaler Identität geht und hier die Frage nach unseren Persistenzbedingungen besondere Relevanz hat, werde ich im Folgenden vornehmlich von Persistenzbedingungen sprechen.

80 Für eine ausführlichere Argumentation hierzu siehe Fine (1994): „Essence and Modality: The Second Philosophical Perspectives Lecture“.

So wird etwa zwischen notwendigen und *trivial*-notwendigen Eigenschaften unterschieden.⁸¹ Hierbei werden diejenigen Eigenschaften als lediglich trivial-notwendige Eigenschaften verstanden, die einem Gegenstand zwar insofern notwendig sind, dass der Gegenstand sie haben muss und nicht verlieren kann, die dem Gegenstand allerdings allein deshalb schon zukommen, weil er ein Gegenstand ist. Hierbei wird unterschieden zwischen trivial-notwendigen Eigenschaften, die jedem Gegenstand gleichermaßen zukommen, und solchen trivial-notwendigen Eigenschaften, die aus diesen Eigenschaften abgeleitet werden können, jedoch nicht allen Gegenständen gleichermaßen zukommen. Zur ersteren Sorte gehört die Eigenschaft, mit sich selbst identisch zu sein, und zur zweiten gehört etwa die Eigenschaft von Aristoteles, mit Aristoteles identisch zu sein.⁸² Hier werden trivial-notwendige Eigenschaften nicht als wesentliche Eigenschaften verstanden, insofern diese nichts darüber auszusagen scheinen, was den Gegenstand (im Wesentlichen) ausmacht.

Eine andere, häufig gestellte Anforderung an wesentliche Eigenschaften ist die, dass es weitere Eigenschaften des Gegenstandes geben muss, die über diese wesentlichen Eigenschaften *erklärbar* sind.⁸³ Dies entspringt der Intuition, dass diejenigen Eigenschaften, die für einen Gegenstand wesentlich sind, in irgendeiner Weise einen Einfluss darauf haben müssen, welche Eigenschaften der Gegenstand sonst noch hat. Dementsprechend sollte sich das Exemplifizieren (zumindest einiger) anderer Eigenschaften (zumindest teilweise) auf das Exemplifizieren der wesentlichen Eigenschaften eines Gegenstandes zurückführen lassen können. Dies äußert sich in einigen Theorien lediglich als zusätzliche Anforderung an modal aufgefasste wesentliche, also (nicht-trivial-)notwendige Eigenschaften, um als wesentliche gelten zu können, und schlägt sich in der Auffassung nieder, wir sollten durch die Kenntnis der

81 Siehe hierzu etwa Della Rocca (1996a) und Forbes (1986).

82 Vgl. Della Rocca (1996b), S. 3.

83 Vgl. Detel (2007), S. 38.

wesentlichen Eigenschaften eines Gegenstandes möglichst viel Weiteres über einen Gegenstand lernen können.⁸⁴

Einige Philosoph*innen versuchen, wesentliche und akzidentelle Eigenschaften jedoch gänzlich ohne Bezugnahme auf Modalität zu unterscheiden, und arbeiten das Erklärungspotential wesentlicher Eigenschaften zu ihrem Hauptkriterium für diese aus. Diesem zufolge sind die wesentlichen Eigenschaften eines Gegenstandes genau jene Eigenschaften, die durch keine anderen Eigenschaften des Gegenstandes selbst erklärt werden (sie können sich höchstens gegenseitig erklären), und akzidentelle Eigenschaften eines Gegenstandes sind genau diejenigen Eigenschaften, die von den wesentlichen Eigenschaften des Gegenstandes erklärt werden. Damit werden wesentliche Eigenschaften in einem gewissen Sinne als die *fundamentaleren* Eigenschaften eines Gegenstandes gegenüber seinen akzidentellen Eigenschaften betrachtet. Dass dem so ist und dass wesentliche Eigenschaften ein solches explanatorisches Potenzial haben sollen, wird daran festgemacht, dass sie für die Exemplifikation der akzidentellen Eigenschaften *kausal verantwortlich*⁸⁵ sein sollen.⁸⁶

Ein weiteres Beispiel dafür, wesentliche Eigenschaften nicht auf modale Weise zu charakterisieren, besteht darin, wesentliche Eigenschaften als diejenigen Eigenschaften aufzufassen, die zur Realdefinition eines

84 Vgl. Dupré (1993), S. 18.

85 Kausale Verantwortlichkeit wird hier nicht in dem strengen Sinne verstanden, dass ein Ereignis ein anderes verursacht – also etwa, dass die Exemplifikation einer wesentlichen Eigenschaft als Ereignis begriffen wird oder die Aktualisierung einer wesentlichen dispositionalen Eigenschaft die Exemplifikation einer anderen Eigenschaft oder (die Aktualisierung) eine(r) anderen dispositionalen Eigenschaft verursacht. Dass wesentliche Eigenschaften akzidentelle Eigenschaften deshalb erklären können, weil sie für diese kausal verantwortlich sind, wird hier weiter gefasst (ohne jedoch präzise eingegrenzt zu werden). Als typisches Beispiel wird etwa die Mikrostruktur von Salz (Natriumchlorid) als Explanans für die oberflächlichen Eigenschaften von Salz herangezogen, welche sich in einem weiter gefassten Sinne kausal auf diese Mikrostruktur zurückführen lassen. (Vgl. Copi (1954), S. 717 f.)

86 Siehe Copi (1954), „Essence and Accident“ und Gorman (2005): „The Essential and the Accidental“.

Gegenstandes gehören.⁸⁷ Diese Auffassung wird zwar als ernst zu nehmende Alternative innerhalb der Debatte behandelt,⁸⁸ allerdings scheint sie mir nicht besonders weitverbreitet zu sein und auch keinen merklichen Einfluss auf die Debatte insgesamt zu haben, weshalb ich sie im Folgenden außer Acht lassen werde.

1.2 Natürliche Arten im Essentialismus

Weiter oben habe ich geschrieben, dass innerhalb essentialistischer Theorien wesentliche Eigenschaften diejenigen Eigenschaften sein sollen, die einen Gegenstand zu dem machen, *was* er ist – das heißt zum einen den Gegenstand *im Wesentlichen ausmachen* und zum anderen angeben, um *was für eine Art von Gegenstand* es sich bei ihm handelt. Bisher lag der Fokus auf der ersteren Erläuterung wesentlicher Eigenschaften als denjenigen, die den Gegenstand im Wesentlichen ausmachen. Die Frage danach, *was* ein bestimmter Gegenstand wesentlich ist, wird innerhalb essentialistischer Theorien jedoch oftmals mit einer *Artzugehörigkeit* des Gegenstandes beantwortet und nicht mit einer bestimmten Menge wesentlicher Eigenschaften.⁸⁹ Hierbei geht es nicht um irgendeine beliebige Artzugehörigkeit, sondern (in der Regel)⁹⁰ um *die natürliche* Artzugehörigkeit beziehungsweise um die *natürliche Art*, der dieser Gegenstand angehört. Genau wie wesentliche Eigenschaften soll der Gegenstand das, *was* er (wesentlich) sein soll, unabhängig von unserem

87 Siehe Fine (1994).

88 Siehe etwa Robertson and Atkins (2008).

89 Für eine essentialistische Theorie, die ihren Fokus auf diesen Aspekt legt, siehe etwa Wiggins (2001).

90 Dies gilt in erster Linie für natürlich vorkommende Gegenstände und nicht für Artefakte. Bei diesen wird zwar auch davon ausgegangen, dass deren Artzugehörigkeit eine ähnliche Rolle spielt wie bei natürlich vorkommenden Gegenständen, insofern, als sie etwa ihre Persistenzbedingungen bestimmt. Allerdings sind Arten von Artefakten keine, die gänzlich unabhängig von unserem Denken und Sprechen über die Welt in ihr vorkommen, und damit nicht objektiv. Damit sind auch die Persistenzbedingungen von Artefakten nicht vollkommen unabhängig von unserem Denken und Sprechen über die Welt, also ebenfalls nicht objektiv. Siehe hierzu etwa Wiggins (2001), S. 86–102 und Abschnitt 1.3.2.

Denken und Sprechen über diesen, unseren Interessen in Bezug auf diesen und unserer Perspektive auf diesen – also objektiv – sein. Dementsprechend soll auch die Artzugehörigkeit, die hier gemeint ist, eine sein, die der Gegenstand objektiv hat, und die Art selbst eine, die es objektiv gibt (daher auch die Bezeichnung der „*natürlicher*“ Art/Artzugehörigkeit).

Damit sollen natürliche Arten selbst insofern *natürlich* sein, als sie Gruppierungen entsprechen, die Aspekte der Struktur der natürlichen Welt selbst (und nicht etwa unsere Interessen bei ihrer Einteilung oder unsere Perspektive auf diese) widerspiegeln.⁹¹ Hiermit wird noch *keine* Aussage darüber getroffen, ob natürliche Arten selbst objektiv existierende *Entitäten* sind und wenn *ja*, *welche Art von* Entität diese sein sollen. Dies wird innerhalb der Debatte um natürliche Arten als separate Fragen diskutiert. Diese Fragen spielen jedoch für meine eigene Argumentation in dieser Arbeit keine Rolle, weshalb ich auf sie und ihre möglichen Antworten nicht genauer eingehen werde.⁹²

Parallel zu den Anforderungen an wesentliche Eigenschaften wird an diese natürliche Artzugehörigkeit ebenfalls die Anforderung gestellt, dass wir durch ihre Kenntnis so viel Weiteres wie möglich über ihre Exemplare erfahren können sollten.⁹³ Die natürliche Artzugehörigkeit wird auch selbst oftmals als dem Gegenstand wesentlich verstanden und dementsprechend auch als Persistenzbedingung.⁹⁴ Beispielsweise könnte als die natürliche Artzugehörigkeit einer jeden individuellen Hauskatze ihre Zugehörigkeit zur Spezies *Felis catus* verstanden werden. Im Vergleich zu ihrer Zugehörigkeit etwa zu den Arten der pelzigen, getigerten Gegenstände und der Lieblinge ihrer*s Besitzer*in verrät uns ihre Spezieszugehörigkeit um Einiges mehr über eine individuelle Katze. Auch scheint es erst einmal plausibel, dass eine Hauskatze nicht aufhören kann,

91 Vgl. Bird und Tobin (2008).

92 Für eine Übersicht der üblicherweise hierzu diskutierten Antworten siehe Bird und Tobin (2008).

93 Vgl. Dupré (1993), S. 18.

94 Siehe etwa Wiggins (2001), S. 77–86, 107–114.

ein Mitglied ihrer Spezies zu sein, ohne aufzuhören zu existieren, wohingegen sie all ihr getigertes Fell und die Gunst ihrer*s Besitzerin*s verlieren könnte, ohne hierdurch (notwendigerweise) aufzuhören zu existieren. Typische Beispiele für als natürlich angenommene Arten wären etwa die Arten, auf welche die Naturwissenschaften in ihren Theorien Bezug nehmen, wobei hier die Arten der Physik und Chemie weniger kontrovers sind als diejenigen der Biologie.⁹⁵ (Hierzu mehr im dritten Kapitel dieses Teils.)

Der Zusammenhang zwischen wesentlichen und akzidentellen Eigenschaften und natürlicher Artzugehörigkeit wird – nicht immer, aber oft – so aufgefasst, dass die wesentlichen Eigenschaften eines Gegenstandes diesem *aufgrund* seiner Artzugehörigkeit zukommen (und außerdem – wie oben gesagt – die Artzugehörigkeit selbst dem individuellen Gegenstand wesentlich ist). Zwar scheint es theoretisch auch möglich zu sein, dass einem Gegenstand über die wesentlichen Eigenschaften, die ihm durch seine natürliche Artzugehörigkeit zukommen, hinaus noch *weitere* wesentliche Eigenschaften zukommen können, die ihm qua dessen wesentlich zukommen, dass er der *individuelle* Gegenstand/das *Individuum* ist, der/das er ist. Innerhalb der meisten essentialistischen Theorien geht es allerdings lediglich um die wesentlichen Eigenschaften, die den Gegenständen aufgrund ihrer Artzugehörigkeit zukommen, auch wenn eine solche Möglichkeit eingeräumt oder schlicht nicht diskutiert wird, ohne sie explizit auszuschließen. Einige schließen die Möglichkeit solcher individueller wesentlicher Eigenschaften jedoch explizit aus.⁹⁶ Diese Möglichkeit offen zu lassen, bedeutet, dass die Artzugehörigkeit und alle wesentlichen Eigenschaften eines Gegenstandes, die mit dieser einhergehen, *lediglich als notwendige* und *nicht auch als hinreichende* Bedingungen für die Persistenz des Gegenstandes aufgefasst werden könnten. Da es mir keine weitverbreitete Auffassung – zumindest nicht explizit – zu sein scheint, dass es wesentliche Eigenschaften über diejenigen hinaus gibt, die einem Gegenstand

95 Vgl. Bird und Tobin (2008).

96 Siehe etwa Wiggins (2001), S. 109, 125 f.

aufgrund seiner natürlichen Artzugehörigkeit zukommen, und das Leugnen eben dieser Möglichkeit eine zentrale Rolle in dem meiner Auffassung nach überzeugendsten Argument für eine Annahme natürlicher Arten spielt (siehe Abschnitt 1.3.2), betrachte ich eine solche Auffassung im Folgenden nicht als Teil einer klassischen Auffassung natürlicher Arten. Auch sind nur solche Auffassungen natürlicher Arten, denen zufolge die natürliche Artzugehörigkeit eines Gegenstandes dessen wesentliche Eigenschaften – und damit auch seine Persistenzbedingungen – *vollständig* bestimmen, mit (NA) kompatibel.

Ob ein bestimmter Gegenstand einer bestimmten natürlichen Art angehört beziehungsweise ob etwas ein Vorkommnis einer natürlichen Art darstellt, hängt nun davon ab, ob der Gegenstand beziehungsweise das Vorkommnis *die notwendigen und hinreichenden Bedingungen für die Artzugehörigkeit* erfüllt. So könnte etwa behauptet werden, dass nur und genau diejenigen Organismen Mitglieder der Spezies *Felis catus* sind, die eine bestimmte Abstammungsgeschichte aufweisen, oder dass nur und genau diejenigen chemischen Zusammensetzungen Wasser sind, bei denen es sich um Ansammlungen von H_2O handelt. In Bezug auf diese notwendigen und hinreichenden Bedingungen wird manchmal auch von den *wesentlichen Eigenschaften einer Art* gesprochen beziehungsweise dem, was einer bestimmten natürlichen Art wesentlich ist oder diese wesentlich/im Wesentlichen ausmacht. Dies sollte nicht verwechselt werden mit der Rede davon, welche Eigenschaften einem Gegenstand aufgrund seiner natürlichen Artzugehörigkeit wesentlich sind. Hier handelt es sich um unterschiedliche, voneinander logisch unabhängige Fragen. Etwa könnte die Position vertreten werden, dass es wesentliche Eigenschaften bestimmter natürlicher Arten gibt, also notwendige und hinreichende Bedingungen für die Zugehörigkeit zu diesen Arten, ohne dass zugleich angenommen werden muss, dass aus der Zugehörigkeit zu diesen Arten irgendwelche wesentlichen Eigenschaften der Mitglieder der Art resultieren oder die Zugehörigkeit zu dieser Art ihren

Mitgliedern wesentlich ist. Andersherum gilt ebenso: Es könnte behauptet werden, dass die Artzugehörigkeit zu bestimmten (natürlichen) Arten ihren Exemplaren wesentlich ist beziehungsweise bestimmte wesentliche Eigenschaften mit sich bringt, ohne dass zugleich behauptet wird, dass es eine feste Menge notwendiger und hinreichender Bedingungen für die Zugehörigkeit zu diesen Arten gibt. Konkreter könnte etwa behauptet werden, dass es notwendige und hinreichende Bedingungen dafür gibt, dass etwas ein Mitglied der Spezies *Felis catus* ist, und zugleich die Behauptung abgelehnt (oder schlicht nicht mit gemacht) werden, dass jede individuelle Hauskatze notwendigerweise eine Hauskatze ist und als Individuum aufhören würde zu existieren, wenn sie aufhören würde, eine Hauskatze zu sein. Andersherum kann behauptet werden, dass jede individuelle Hauskatze notwendigerweise ein Exemplar der natürlichen Art *Felis catus* ist, sich diese natürliche Art jedoch nicht durch eine feste Menge notwendiger und hinreichender Bedingungen auszeichnet, um ein Exemplar von ihr zu sein.⁹⁷

Wie bereits gesagt, wird jedoch in der Regel davon ausgegangen, dass jedem Exemplar einer natürlichen Art diese Artzugehörigkeit wesentlich ist. Auch ist eine Auffassung natürlicher Arten nur dann kompatibel mit (NA), wenn dies angenommen wird. Daher werde ich auch die Annahme, dass die natürlichen Artzugehörigkeiten eines Gegenstandes diesem wesentlich sind, als Teil einer klassischen Auffassung natürlicher Arten begreifen. Jedoch wird durchaus von einigen behauptet, dass es keine feste Menge an notwendigen und hinreichenden Bedingungen geben muss, die Gegenstände *eindeutig* in Exemplare und Nicht-Exemplare einer natürlichen Art einteilen. (Siehe hierzu Abschnitt 2.2.) Dies ist mit einer Annahme von (NA) kompatibel und wird im Folgenden von dem, was ich unter einer klassischen Auffassung natürlicher Arten verstehe, nicht ausgeschlossen.

97 Vgl. Robertson und Atkins (2008) sowie Bird und Tobin (2008).

1.3 Moderne essentialistische Theorien

Bis zu diesem Punkt habe ich die Grundzüge essentialistischer Theorien *allgemein* dargestellt. Nun möchte ich einige ausgewählte essentialistische Theorien etwas detaillierter darstellen, um so ein besseres Bild davon zu vermitteln, wie *konkrete, moderne* essentialistische Theorien aussehen können und *warum* diese vertreten werden. Hierzu habe ich drei Theorien ausgewählt, die in der Debatte jeweils eine zentrale Rolle spielen. Zunächst möchte ich genauer auf Saul Kripkes und Hilary Putnams *externalistische Bedeutungstheorien* eingehen. Diese werden gemeinhin als Ursprung *moderner* essentialistischer Theorien betrachtet, insofern sie nach einigem Desinteresse an essentialistischen Theorien mit ihren Theorien die Diskussion um diese wieder entfacht hatten.⁹⁸ Eine Darstellung beider Theorien scheint mir trotz ihrer Ähnlichkeiten sinnvoll, da sie die Debatte auf unterschiedliche Weisen geprägt haben. Meine Rekonstruktion beider Theorien und deren Argumentationen wird ihren Fokus auf jeweils diesen Aspekten haben. Im Anschluss hieran werde ich David Wiggins' *Sortal-Essentialismus* und insbesondere seine Argumentation für diesen rekonstruieren, da Wiggins' Theorie ebenfalls eine prominente Rolle innerhalb der Debatte einnimmt und seine Argumentation mir selbst als die überzeugendste für das Vertreten einer Annahme klassischer natürlicher Arten erscheint.

1.3.1 Kripkes und Putnams externalistische Bedeutungstheorien als Ursprung des modernen Essentialismus

Kripkes und Putnams externalistischer Bedeutungstheorien zufolge wird die Referenz beziehungsweise Extension und damit ein Teil der Bedeutung sprachlicher Ausdrücke nicht nur durch mentale Zustände der Sprechenden,

98 Für diese Einschätzung siehe etwa Bird und Tobin (2008), Hacking (2007a): „Natural Kinds: Rosy Dawn, Scholastic Twilight“, S. 227 f., Dupré (1993), S. 21, Della Rocca (1996b), S. 6, Mackie (2006), S. v.

sondern auch zum einen durch bestimmte Faktoren betreffend der Sprachgemeinschaft und zum anderen durch Tatsachen in der Welt mitbestimmt, die unabhängig von unserem Denken und Sprechen über sie und damit objektiv bestehen. So bestimmt *nicht* das, was Sprechende mit „Aristoteles“ oder „Wasser“ *meinen*, auf wen oder was sich diese Ausdrücke beziehen, sondern, welche Rolle diese in der Sprachgemeinschaft spielen und *welche Tatsachen über die Identität von Aristoteles und die Beschaffenheit von Wasser objektiv in der Welt selbst bestehen*.⁹⁹

1.3.1.1 Kripke zu wesentlichen Eigenschaften von Individuen

Kripkes Bedeutungstheorie liegt seine Auffassung von metaphysischer Notwendigkeit zugrunde, die er mithilfe der Vorstellung möglicher Welten ausbuchstabiert.¹⁰⁰ Dieser zufolge gilt, dass eine Eigenschaft einem Gegenstand genau dann notwendig ist, wenn sie dem Gegenstand in allen möglichen Welten zukommt, in denen der Gegenstand existiert. Eine Eigenschaft ist einem Gegenstand dann kontingent, wenn sie dem Gegenstand in der aktualen Welt zukommt, aber es zugleich mindestens eine mögliche Welt gibt, in der der Gegenstand existiert, die Eigenschaft ihm jedoch nicht zukommt. Ob es eine

99 Für eine konzise Zusammenfassung ihrer zentralen Thesen siehe Kripke (1972), S. 134–144 und Putnam (1975): „The Meaning of „Meaning““, S. 190 f. Ich werde im Folgenden zunächst und in der Hauptsache Kripkes Thesen und Argumentation darstellen und Putnams Theorie im Anschluss lediglich als Ergänzung hinzuziehen. Dieses Vorgehen scheint mir angemessen, da beide sehr ähnliche Theorien vertreten, dies auch explizit anerkennen und in ihren eigenen Texten entsprechend aufeinander verweisen. (Auch scheint es innerhalb der Debatte nicht unüblich, auf ihre Theorien und Argumentationen gemeinsam zu verweisen.) Anzumerken ist hier jedoch, dass diese Gleichsetzung auch kritisch betrachtet wird. Siehe hierzu etwa Hacking (2007b): „Putnam's Theory of Natural Kinds and Their Names is Not the Same as Kripke's“. Angesichts der Zwecke meiner Darstellung der beiden Theorien im Rahmen meiner Arbeit als bloßer Hintergrund zum besseren Verständnis meiner späteren Argumentation scheint mir eine gemeinsame Darstellung dennoch angemessen.

100 Dies ist unter essentialistischen Theorien nicht unüblich. Siehe neben Kripke (1972) etwa Wiggins (2001) und Mackie (2006). Auch Putnam stützt sich auf die Vorstellung möglicher Welten und verweist hierbei auf Kripke. Siehe Putnam (1975), S. 147 f.

mögliche Welt gibt, in der ein bestimmter Gegenstand eine Eigenschaft *nicht* hat, die dieser Gegenstand in der aktualen Welt hat, *ermitteln* wir, indem wir versuchen, uns eine mögliche Welt *vorzustellen*, in der dieser Gegenstand diese Eigenschaft nicht hat. Das heißt, dass – neben der Überprüfung logischer Möglichkeit – der Weg, auf dem festgestellt wird, ob eine bestimmte Eigenschaft einem bestimmten Gegenstand notwendig ist, darin besteht, unsere *Intuitionen* diesbezüglich *mithilfe* der Vorstellung möglicher Welten zu befragen.¹⁰¹ Dies soll *nicht* heißen, dass metaphysische Möglichkeit/Notwendigkeit von unseren Intuitionen oder unserem Vorstellungsvermögen *abhängt*. Das Verfahren wird lediglich als unser bester – wenngleich nicht unfehlbarer – Prüfstein für diese Form von Möglichkeit/Notwendigkeit betrachtet. Zudem setzt Kripke bei diesem Gebrauch der Rede von möglichen Welten nicht voraus, dass es mögliche Welten tatsächlich gibt. Das heißt, er stützt sich nicht auf einen Mögliche-Welten-*Realismus*. Die Vorstellung solcher möglicher Welten wird hier lediglich als Werkzeug zur Prüfung der eigenen Intuitionen und der Konsistenz der eigenen Annahmen genutzt.¹⁰²

In Kripkes Bedeutungstheorie ist nun seine Idee der *starreren Referenz* zentral. Diese besteht darin, dass einige sprachliche Ausdrücke – Eigennamen wie „Aristoteles“ und Natürliche-Arten-Ausdrücke wie „Wasser“ – auf bestimmte individuelle Gegenstände oder Arten *in allen möglichen Welten*, in denen diese

101 Der Zusammenhang zwischen Intuitionen und dem, was wir uns vorstellen können, ist komplex und wird viel diskutiert. (Für eine detailliertere Diskussion siehe etwa Gendler und Hawthorne (Hg.) (2002): *Conceivability and Possibility*. Dort insbesondere Chalmers (2002): „Does Conceivability Entail Possibility?“.) Oftmals wird jedoch schlicht von einer Behauptung wie der, dass *wir uns keine mögliche Welt vorstellen können*, in der Aristoteles kein Mensch, sondern eine Schildkröte ist, direkt zu der Behauptung übergegangen, dass *wir die Intuition haben*, Aristoteles hätte keine Schildkröte sein können. Da dies innerhalb der von mir betrachteten Debatten in der Regel so lax gehalten wird, werde ich dies an dieser Stelle meiner Arbeit ebenfalls tun und nicht genauer auf die eventuellen Schwierigkeiten dieses Überganges eingehen. Auf unseren Umgang mit Intuitionen innerhalb der Debatte um personale Identität werde ich im vierten Teil meiner Arbeit in den Abschnitten 2.3 und 2.4 genauer eingehen.

102 Für Kripkes Ausführungen zu möglichen Welten siehe Kripke (1972), S. 15–20, 41–53.

existieren, referieren, und zwar unabhängig davon, wie wir diese Gegenstände in der aktuellen Welt tatsächlich identifizieren oder wie sie in anderen möglichen Welten genannt werden. Diese Ausdrücke nennt Kripke *starre Bezeichnungsausdrücke* („*rigid designators*“), denen er *nicht-starre Bezeichnungsausdrücke* („*non-rigid designators*“) gegenüberstellt. Unter Letzteren sind *Kennzeichnungen* zu verstehen, wie etwa „diejenige Person, die der Lehrer Alexander des Großen war“ oder „diejenige Flüssigkeit, die sich in unseren Seen und Meeren befindet“. Nicht-starre Bezeichnungsausdrücke referieren in jeder möglichen Welt auf genau dasjenige, was *dort* die mit der Kennzeichnung einhergehende Bedingung erfüllt – also im Fall der eben genannten Kennzeichnungen, *welche Person auch immer* der Lehrer Alexander des Großen war und *welche Flüssigkeit auch immer* die dortigen Seen und Meere füllt. Demgegenüber referieren *starre* Bezeichnungsausdrücke in jeder möglichen Welt auf *dasselbe*, auf das sie auch in der aktuellen Welt referieren, ungeachtet dessen, ob der Referent die Eigenschaften aufweist, mit denen wir ihn in unserer Welt typischerweise identifizieren. So bezeichnet „Aristoteles“ auch in anderen möglichen Welten Aristoteles – diejenige Person, die mit dem Aristoteles in unserer Welt *numerisch identisch* ist –, auch wenn dieser dort einige oder sogar alle Eigenschaften *nicht* hat, mit denen wir typischerweise Aristoteles als Aristoteles identifizieren, wie etwa der Lehrer Alexander des Großen, der Schüler Platons oder ein großer Philosoph der Antike (gewesen) zu sein. Genauso bezeichnet unser Ausdruck „Wasser“ in allen möglichen Welten Ansammlungen von H₂O – unabhängig von der dortigen Sprachpraxis und dem Erkenntnisstand bezüglich dessen chemischer Zusammensetzung.¹⁰³

Kripke zufolge kommt für *Namen* von Individuen eine solche starre Referenz durch so etwas wie eine „Taufe“ zustande. (Mehr zu Natürliche-Arten-Ausdrücken im nächsten Abschnitt.) Dies lässt sich ganz wörtlich als eine erste Benennung einer Person (oder eines Tieres oder eines bestimmten

103 Für Kripkes Ausführungen zu starren und nicht-starren Bezeichnungsausdrücken siehe Kripke (1972), S. 3–19, 48 f., 55–60, 61–164.

Gegenstandes) über einen indexikalischen Sprachakt – etwa „*Dieses* Kind heißt jetzt Aristoteles.“¹⁰⁴ – verstehen, von dem aus die Referenz des Namens von Sprecherin zu Sprecher in einer Kette bis zu heutigen Verwendungen des Namens weitergegeben wird.¹⁰⁵

Nun stellt sich die Frage, wie anders Aristoteles in anderen möglichen Welten im Vergleich mit dem aktuellen Aristoteles sein darf, damit wir mit dem Namen „Aristoteles“ von unserer Welt aus noch auf ihn (oder überhaupt auf irgendetwas) in dieser anderen möglichen Welt referieren. Hier kommt die essentialistische Auffassung ins Spiel, dass es notwendige Eigenschaften *de re* gibt – also Eigenschaften, die einem Gegenstand notwendigerweise zukommen, und zwar unabhängig von unserem Denken und Sprechen über diese und damit objektiv. Kripke vertritt die Auffassung, dass es einige Eigenschaften gibt, die Aristoteles kontingent sind und die er daher in anderen möglichen Welten *nicht* haben könnte, und wir *trotzdem* noch von der aktuellen Welt aus mit unserem Ausdruck „Aristoteles“ auf ihn referieren können. Andere Eigenschaften sollen Aristoteles notwendig sein, insofern er diese in *allen* anderen möglichen Welten haben muss, damit unser Name „Aristoteles“ in diesen auf ihn (und damit überhaupt auf irgendetwas) referiert, da Aristoteles, ohne diese Eigenschaften zu exemplifizieren, gar nicht existieren würde. *Welche* Eigenschaften Aristoteles notwendig und welche ihm kontingent sind, wird nun *nicht* dadurch bestimmt, was einzelne von uns über Aristoteles wissen oder fälschlicherweise zu wissen meinen. Auch wären keine der Eigenschaften, von denen wir typischerweise meinen, dass sich Aristoteles durch sie besonders auszeichnet und über die wir Aristoteles als Aristoteles identifizieren, notwendige Eigenschaften von Personen

104 Das Beispiel wurde hier zur besseren Verständlichkeit vereinfacht. Aristoteles wurde selbstverständlich nicht nach seiner Geburt „Aristoteles“ genannt, wir können jedoch annehmen, dass sich dieser Name aus seinem ursprünglichen Namen über die Zeit hinweg und beim Übergang in die deutsche Sprachgemeinschaft entwickelt hat. Solange unsere Verwendungen des Ausdrucks „Aristoteles“ tatsächlich auf eine solche erste Benennung des Kindes, das Aristoteles tatsächlich einmal war, zurückgehen, ist die Referenz unseres Ausdrucks auf diese Person gesichert, auch wenn sich der Ausdruck selbst verändert hat.

105 Für Kripkes Idee der Taufe siehe Kripke (1972), S. 96 f., 135–140.

wie Aristoteles. Etwa wären die Eigenschaften, der Lehrer Alexander des Großen oder ein Schüler von Platon oder ein großer Philosoph der Antike gewesen zu sein, keine notwendigen Eigenschaften von Aristoteles. Aristoteles hätte auch all dies nicht sein können beziehungsweise könnte all dies in anderen möglichen Welten nicht sein. Als Beispiel für eine notwendige Eigenschaft von Aristoteles führt Kripke etwa die Eigenschaft an, ein Mensch zu sein, und die Eigenschaft, von denjenigen Eltern abzustammen, von denen Aristoteles tatsächlich abstammte. Dass dies notwendige Eigenschaften von Aristoteles sind und nicht diejenigen, die wir typischerweise mit Aristoteles verbinden, ist für Kripke eine Tatsache, die unabhängig von unserem Denken und Sprechen (objektiv) über Aristoteles besteht. *Ermittelt* werden solche notwendigen Eigenschaften jedoch – wie bereits oben dargestellt – indem wir uns fragen, *ob wir uns eine mögliche Welt vorstellen können*, in der Aristoteles diese Eigenschaften nicht hat(te). Welche Eigenschaften Individuen notwendigerweise zukommen, finden wir demnach über eine Abfrage unserer Intuition heraus. Dies soll nicht heißen, dass unsere Intuition oder unsere Vorstellungskraft *bestimmt*, welche Eigenschaften einem Gegenstand notwendig sind. Dies ist lediglich derjenige Weg, den Kripke als den am besten geeigneten zur Ermittlung dieser auszeichnet.¹⁰⁶ Dies wird innerhalb Kripkes Theorie damit gerechtfertigt, dass für ihn Intuitionen selbst „in jedem Fall eine sehr starke Evidenz darstellen“.¹⁰⁷ Dieses Verfahren soll Kripke zufolge nun zwar dazu

106 Vgl. Kripke (1972), S. 39–47, 110–113.

Kripke verdeutlicht die hier dargestellten Punkte nicht alle anhand von Aristoteles, sondern auch anhand anderer bekannter Personen. Dies macht jedoch inhaltlich an dieser Stelle keinen Unterschied und ich habe mich der Einfachheit halber auf das Beispiel einer einzigen Person beschränkt. Hier scheint mir bei Kripke die Annahme im Hintergrund zu stehen, dass wir alle die gleichen notwendigen Eigenschaften *de re* haben, und zwar aufgrund unserer natürlichen Artzugehörigkeit. Allerdings sagt er dies weder explizit noch äußert er sich dazu, welcher natürlichen Art wir angehören. Kripke stellt die Möglichkeit in den Raum, dass wir notwendigerweise Menschen (*human beings*) sind. Behauptet dies aber nicht explizit. (S. 46)

107 Kripke (1972), S. 42. (Englisches Original: „Of course, some philosophers think that something's having intuitive content is very inconclusive evidence in favor of it. I think it is very heavy evidence in favor of anything, myself. I really don't know, in a way, what more

geeignet sein, zu überprüfen, ob eine bestimmte Eigenschaft eines bestimmten Gegenstandes diesem *notwendig* (oder kontingent) ist und damit, ob sie eine *notwendige* Bedingung für dessen Existenz und Persistenz darstellt. Die Frage, ob es überhaupt *hinreichende* Bedingungen für die Existenz und Persistenz eines bestimmten Gegenstandes geben kann und wie diese zu ermitteln wären, lässt Kripke jedoch offen.¹⁰⁸

Neben diesen unserer Intuitionen, auf die sich Kripke hier stützt, motiviert er seinen Bedeutungsexternalismus als bessere Alternative zu *internalistischen* Bedeutungstheorien. Auf die Details dieser theoriestrategischen Argumentationslinie möchte ich an dieser Stelle jedoch nicht genauer eingehen, da dieser sprachphilosophische Aspekt für mein Vorhaben in dieser Arbeit nicht von Relevanz ist. Zudem besteht der schlagende Punkt dieser Argumentationslinie letztlich ebenfalls darin, eben jene essentialistischen Intuitionen, auf die sich in dem eben dargestellten Verfahren zur Ermittlung wesentlicher Eigenschaften gestützt wird, besser einfangen zu können.¹⁰⁹

Kripke bezeichnet nun diejenigen *Arten*, für die es eine starre Referenz in allen möglichen Welten geben soll, insofern sie sich durch bestimmte notwendige (und hinreichende) Eigenschaften auszeichnen, die die Bezugnahme auf sie über alle möglichen Welten hinweg sichert, als *natürliche* Arten. Kripkes Auffassung natürlicher Arten und der Bedeutung Natürlicher-Arten-Ausdrücke deckt sich weitestgehend mit der von Putnam, wobei mir scheint, dass sich innerhalb der Debatte häufiger auf dessen Auffassung

conclusive evidence one can have about anything, ultimately speaking.") Dies äußert Kripke in einem anderen Kontext, in dem es um die Annahme einer de-re-Modalität gegenüber einer bloßen de-dicto-Modalität *allgemein* geht. Diese Auffassung erklärt dennoch, wieso Kripke auch an anderer Stelle entsprechende Intuitionen als ausreichende Rechtfertigung für *konkrete* essentialistische Thesen behandelt.

Diese Auffassung von Intuitionen als starken Evidenzen kann selbstverständlich kritisiert werden und ich selbst betrachte sie auch sehr kritisch. Hierauf gehe ich genauer im zweiten Kapitel des vierten Teils dieser Arbeit ein.

108 Vgl. Kripke (1972), S. 57.

109 Siehe für Kripkes Argumentation gegen internalistische Bedeutungstheorie Kripke (1979), S. 35–71.

natürlicher Arten bezogen wird. Daher werde ich hier nicht genauer auf Kripkes eigene Ausführungen zu natürlichen Arten und deren Ermittlung eingehen.¹¹⁰

1.3.1.2 Putnams natürliche Arten

Wie Kripkes ist auch Putnams Theorie¹¹¹ in erster Linie eine externalistische Bedeutungstheorie, in der die Bedeutung eines Ausdrucks nicht durch die inneren, mentalen Zustände der Sprechenden festgelegt wird, sondern durch die Sprachgemeinschaft einerseits und Tatsachen in der Welt andererseits. Diese Tatsachen sollen dabei *unabhängig* von unserem Sprechen und Denken über diese – das heißt *objektiv* – bestehen, und weder die Sprechenden selbst noch sonst jemand in der Sprachgemeinschaft muss um sie wissen, damit diese die Bedeutung eines Ausdrucks mitbestimmen können.¹¹² Laut Putnam setzt sich die Bedeutung eines Ausdrucks aus mehreren Bestandteilen zusammen. Zu diesen gehören erst einmal syntaktische und semantische Komponenten, welche die Rolle bestimmen, die der Ausdruck innerhalb einer sprachlichen Äußerung spielt. So würde etwa zu den syntaktischen Komponenten des Ausdrucks „Wasser“ gehören, dass es sich hier um ein Massensubstantiv handelt, und zu den semantischen, dass es sich um eine natürliche Art und eine Flüssigkeit handelt.¹¹³ Außerdem gehören laut Putnam zur Bedeutung eines Ausdrucks dessen *Stereotyp* und dessen *Extension*.

Unter dem *Stereotyp* versteht Putnam eine Reihe von spezifischeren Merkmalen, die gemeinhin von Sprechenden innerhalb der Sprachgemeinschaft den Gegenständen, die unter den entsprechenden Ausdruck fallen,

110 Für Kripkes Ausführungen zu natürlichen Arten siehe Kripke (1972), S. 133–147, 153–164, 178 f., 185.

111 Ich beziehe mich im Folgenden lediglich auf Putnam (1975): „The Meaning of „Meaning““, da sich innerhalb der Essentialismus-Debatte in der Regel allein hierauf oder zumindest in erster Linie hierauf bezogen wird, wenn es um den Beitrag geht, den Putnam zu dieser geleistet hat.

112 Vgl. Putnam (1975): „The Meaning of „Meaning““, S. 139–164.

113 Vgl. Putnam (1975), S. 188–191.

zugeschrieben werden und anhand derer diese auch identifiziert werden. Zum Stereotyp des Ausdrucks Wasser würde etwa unter anderem gehören, dass Wasser flüssig, geruchlos, geschmacklos, durstlöschend und durchsichtig ist. Um einen Ausdruck zu beherrschen, muss die*der Sprecher*in lediglich *einige* allgemeinere syntaktische und semantische Komponenten sowie *Teile* des Stereotyps kennen. Für einen erfolgreichen Gebrauch des Ausdrucks ist hier ausreichend, dass er von anderen innerhalb der Sprachgemeinschaft als hinreichend korrekt betrachtet werden kann. (An dieser Stelle sind die Festlegungen Putnams absichtlich vage, da der Unterschied zwischen einem erfolgreichen und einem nicht erfolgreichen Gebrauch eines Ausdrucks selbst als graduell verstanden wird.)¹¹⁴ Dass der Ausdruck trotzdem bei allen Sprecher*innen innerhalb der Sprachgemeinschaft die gleiche Bedeutung hat, soll dadurch gewährleistet werden, dass es innerhalb der Sprachgemeinschaft Expert*innen gibt, die den Stereotyp so genau kennen, dass diese zuverlässig Gegenstände, auf die der Ausdruck zutrifft, identifizieren könnten. So müssten beispielsweise nicht alle Sprecher*innen echtes Gold von Katzensgold unterscheiden können, um den Ausdruck „Gold“ gebrauchen und damit lediglich auf alle tatsächlichen Vorkommnisse von Gold referieren zu können, solange es Expert*innen innerhalb der Sprachgemeinschaft gibt, die Gold (einigermaßen) zuverlässig identifizieren können.¹¹⁵

Die *Extension* eines Natürliche-Arten-Ausdrucks¹¹⁶ soll nun *nicht* von den Merkmalen bestimmt werden, die den Stereotyp ausmachen, sondern von der *grundlegenden Struktur*, die (zumindest die meisten) derjenigen Gegenstände oder Vorkommnisse gemeinsam haben, die von den Expert*innen anhand des

114 Für Putnams Ausführungen zum Stereotyp siehe Putnam (1975), S. 166–173, 190 f.

115 Vgl. Putnam (1975), S. 144 ff.

116 Diese Auffassung vertritt und plausibilisiert Putnam zunächst in Bezug auf Natürliche-Arten-Ausdrücke, weitet diese jedoch auch auf Ausdrücke für Artefakte und schließlich sogar auf einige Verben und Adjektive aus. (Siehe hierzu Putnam (1975), S. 160–164.) Da es hier jedoch vornehmlich um Putnams Auffassungen zu natürlichen Arten geht und dieser Teil seiner Argumentation hierfür nicht weiter relevant ist, verzichte ich hier auf eine genauere Darstellung dieser Erweiterung seiner Theorie.

Stereotyps als unter den Ausdruck fallend identifiziert würden. Die grundlegende Struktur muss dabei von *niemandem* innerhalb der Sprachgemeinschaft gekannt werden, damit diese die Extension bestimmt. So soll etwa die Extension des Ausdrucks „Wasser“ aus allen Ansammlungen von H₂O bestehen, und zwar unabhängig davon, ob die*der Sprecher*in oder sonst jemand innerhalb der Sprachgemeinschaft weiß, was mit „H₂O“ überhaupt gemeint ist. Dass die Extension von „Wasser“ alles ist, was die Molekularstruktur H₂O aufweist, soll sich daraus ergeben, dass H₂O *diejenige grundlegende Struktur* ist, die denjenigen Dingen (oder zumindest den meisten) gemeinsam ist, die wir als Sprachgemeinschaft als „Wasser“ bezeichnen. Diese Tatsache soll unabhängig von unserem Wissen um sie bestehen. Daher kann die Extension des Ausdrucks „Wasser“ auch dann bereits H₂O gewesen sein, als noch niemand wusste, was überhaupt Molekularstrukturen sind. Das heißt auch, dass sich herausstellen kann, dass Gegenstände, die eigentlich unter den Stereotypen fallen (oder irgendwann einmal fielen) und von Expert*innen als unter den Ausdruck fallend betrachtet werden (oder irgendwann einmal wurden), tatsächlich gar nicht zur Extension dieses Natürliche-Arten-Ausdrucks gehören.¹¹⁷ *Essentialistisch* ist diese Auffassung deshalb, da sie voraussetzt, dass es eine Klasse von Arten in der Welt gibt, deren Exemplare sich jeweils durch bestimmte geteilte Eigenschaften (hier eine bestimmte grundlegende Struktur) auszeichnen, und zwar unabhängig von unseren Theorien zu diesen (objektiv). Dies ist die Klasse der natürlichen Arten, und das, was Putnam als „geteilte, grundlegende Struktur“ bezeichnet, ist deren Essenz.

Seine Auffassung will Putnam nun unter anderem mit einem Gedankenexperiment plausibilisieren. Wir stellen uns ein Szenario vor (eine andere Galaxie, ein anderes Universum oder eine andere mögliche Welt), in dem es einen Planeten gibt, der exakt so beschaffen ist wie unsere Erde, bis auf einen einzigsten Unterschied. Und zwar dem, dass diejenige Substanz, die sich

¹¹⁷ Für Putnams Ausführungen zur Extension Natürlicher-Arten-Ausdrücke siehe Putnam (1975), S. 139–160, 164 ff., 190 f.

dort in den Flüssen und Meeren befindet, mit der die Bewohner*innen des Planeten (die genauso aussehen und sich verhalten wie wir) kochen und die sie sogar auch „Wasser“ nennen, nicht die Molekularstruktur H_2O sondern XYZ¹¹⁸ hat. Diesen Planeten nennen wir „Zwillingserde“ und die XYZ-Substanz „Zwasser“. Das Zwasser auf der Zwillingserde soll genau die gleichen oberflächlichen Eigenschaften und Dispositionen haben wie unser Wasser auf der Erde – es sieht aus wie Wasser, schmeckt wie Wasser, löscht den Durst wie Wasser, gefriert bei 0 °C und kocht bei 100 °C – der einzige Unterschied soll in der Molekularstruktur bestehen.

Nun scheint Putnam der Überzeugung zu sein, dass wir alle die Intuition teilen müssten, dass Zwasser kein Wasser ist. Die Zwillingserdenbewohner*innen mögen es so nennen beziehungsweise einen Ausdruck hierfür verwenden, der genauso klingt wie unser Ausdruck für unser Wasser. Zwasser fällt jedoch nicht unter *unseren* Ausdruck „Wasser“ und genauso fällt unser Wasser nicht unter den Ausdruck „Wasser“, den die Zwillingserde-Bewohner*innen verwenden. Diese Intuition erklärt Putnam darüber, dass wir bei der Verwendung des Ausdrucks „Wasser“ die Absicht haben, eine bestimmte Substanz herauszugreifen – genau die Absicht, von der auch Kripke ausgeht. Wir beabsichtigen, nur diejenigen Vorkommnisse, die diejenige Mikrostruktur aufweisen, die dasjenige hat, das *wir typischerweise* Wasser nennen, als Wasser zu bezeichnen und sonst nichts.

Putnam will mit diesem Beispiel außerdem aufzeigen, dass die Bedeutung von Natürliche-Arten-Ausdrücken nicht allein von den mentalen Zuständen der Sprecher*innen abhängt, da wir das Gedankenexperiment auch so konstruieren können, dass jede*r einzelne von uns eine*n Doppelgänger*in auf der Zwerde hat, der*die genau die gleichen mentalen Zustände hat wie wir, und deren Ausdruck „Wasser“ trotzdem auf Zwasser referiert und nicht auf Wasser, wobei

118 XYZ soll in Putnams Gedankenexperiment eine komplexe chemische Formel abkürzen, die diejenigen Eigenschaften hervorbringt, die in diesem Gedankenexperiment relevant sind, und die nicht H_2O ist.

unser Ausdruck „Wasser“ auf Wasser und nicht auf Zwasser referiert. Putnam geht sogar noch weiter und behauptet, dass selbst zu einem Zeitpunkt in der Geschichte unserer Welt (und der Zwillingserde), in der wir noch nichts über Molekularstrukturen wussten und dementsprechend auch nicht wussten, dass dasjenige, was wir typischerweise (auf der Erde) als „Wasser“ bezeichnen, Ansammlungen von H_2O sind, dies die Extension unseres Ausdrucks bestimmt hat. Auch dies stützt Putnam mit unserer Absicht, eine bestimmte Substanz mit unserem Ausdruck „Wasser“ herauszugreifen, welche wir unabhängig davon haben sollen, ob wir wissen, was genau diese Substanz als diese auszeichnet.¹¹⁹

Um dies zu verdeutlichen, zieht Putnam ein weiteres Beispiel heran. So geht er davon aus, dass etwa Archimedes (oder eine beliebige Person aus der Zeit, als noch nicht bekannt war, dass es so etwas wie Katzensgold gibt, und die ein bestimmtes Maß an naturwissenschaftlichem beziehungsweise alchemistischem Interesse hat), wenn ihm unsere Erkenntnisse bezüglich der Mikrostruktur von Gold (dass es sich hierbei um eine Ansammlung von Atomen mit 79 Protonen im Kern handelt) dargelegt würden, seinen Sprachgebrauch dementsprechend anpassen und seinen Ausdruck für „Gold“ nicht mehr für Katzensgold, sondern nur noch für Ansammlungen von Atomen mit der Ordnungszahl 79 verwenden würde. Archimedes würde auf die Erläuterung hin *nicht* entgegnen, dass *sein* Ausdruck eben alles bezeichne, was ein gelbes Metall ist, da er Gold bis zu diesem Zeitpunkt so identifiziert hat. Denn er – so Putnams Annahme – beabsichtige, mit seinem Ausdruck von Gold eine natürliche Art herauszugreifen und nicht einfach alles, was auch immer diejenigen Bedingungen erfüllt, über die er bis dahin *meinte*, eine natürliche Art angemessen herausgreifen zu können. Er wäre der Auffassung, er hätte sich bei seiner bisherigen Verwendungsweise des Ausdrucks (oder zumindest in denjenigen Fällen, in denen er Katzensgold als Gold bezeichnet hätte) geirrt.¹²⁰

119 Zum Zwillingserde-Gedankenexperiment und der mit diesem zusammenhängenden Argumentation siehe Putnam (1975), S. 139–144.

120 Putnam (1975), S. 155 f.

1.3.2 Wiggins' Sortal-Essentialismus

Ein weiterer bekannter Vertreter einer modernen essentialistischen Theorie ist David Wiggins. Wiggins vertritt einen sogenannten *Sortal-Essentialismus*. Sortale sind Ausdrücke für Arten, deren Exemplare abzählbar sind. Die Ausdrücke „Mensch“ oder „Uhr“ etwa sind Sortale, „Wasser“ oder „Rotes“ jedoch nicht. Sortale Prädikatoren sind dementsprechend etwa „Uhr sein“ oder „Mensch sein“. Unter die Sortale „Mensch“ und „Uhr“ fallen diejenigen Gegenstände, die zur Art des Menschen beziehungsweise der Uhr gehören. Zu jedem Sortal gehören Bedingungen, die ein Gegenstand erfüllen muss, um ein Exemplar der ihm entsprechenden Art zu sein, und über die diejenige Art von Gegenstand herausgegriffen wird, welche unter das Sortal fällt.¹²¹

Wiggins' Argumentation für seinen Sortal-Essentialismus beruht auf der Behauptung, dass wir, um etwas überhaupt als einen einzigen, von seiner Umgebung verschiedenen und über die Zeit hinweg wieder als denselben Gegenstand herausgreifen zu können, zunächst die Frage beantworten müssen, *was* dieser Gegenstand ist. Das heißt, wir können einen Gegenstand immer nur *unter einem bestimmten Sortal* herausgreifen und reidentifizieren. Wir können einen Gegenstand nie einfach als „*diesen*“ herausgreifen, sondern immer nur als etwa „*diesen Mensch*“ oder „*diese Uhr*“, da nur eine solche Spezifizierung dessen, von welcher *Art* der herauszugreifende Gegenstand ist, uns hinreichende Mittel geben kann, um ihn als einen einzigen Gegenstand von seiner Umgebung abzugrenzen. Genauso soll sich die Frage, ob etwas zu einem bestimmten Zeitpunkt numerisch identisch mit etwas zu einem anderen Zeitpunkt ist, nicht ohne weitere Spezifizierung dessen beantworten lassen, *was* dieses etwas ist. Sinnvollerweise soll sich nur fragen lassen, ob es sich bei einem bestimmten *Menschen* (oder einer bestimmten *Uhr*) zu einem bestimmten Zeitpunkt um *denselben Menschen* (oder *dieselbe Uhr*) wie zu einem anderen Zeitpunkt handelt. Das soll daran liegen, dass wir, um einen

¹²¹ Vgl. Wiggins (2001), S. 8 ff.

Gegenstand als einen einzigen Gegenstand herausgreifen und um die Frage beantworten zu können, ob es sich bei einem Gegenstand a zum Zeitpunkt t1 um denselben Gegenstand wie b zu t2 handelt, hinreichend spezifische Identitäts- und Persistenzbedingungen für diesen Gegenstand benötigen. Diese soll ein Gegenstand jedoch nur über eine bestimmte Artzugehörigkeit bekommen können, insofern eine solche Artzugehörigkeit mit wesentlichen Eigenschaften einhergeht, welche die Identitäts- und Persistenzbedingungen ihrer Exemplare darstellen.¹²² Denn – so eine weitere für Wiggins' Argumentation zentrale Behauptung – es kann keine *individuellen* Identitäts- und Persistenzbedingungen geben. Das heißt, es kann keine solchen wesentlichen Eigenschaften und damit Identitäts- und Persistenzbedingungen geben, die einem Gegenstand unabhängig von jeglicher Artzugehörigkeit einfach qua dessen zukommen, dass er der individuelle Gegenstand ist, der er ist. Ein Gegenstand soll damit keine Identitäts- und Persistenzbedingungen haben können, welche sich nicht daraus ergeben, dass dieser Gegenstand ein Gegenstand eben derjenigen *Art* ist, zu der er gehört.¹²³

Nun kann ein Gegenstand zwar prinzipiell unter mehrere Sortale zugleich fallen, eines dieser Sortale zeichnet den Gegenstand jedoch als das aus, was dieser *wesentlich* ist. Die diesem Sortal entsprechende Art ist diejenige Art, unter die der Gegenstand *für die gesamte Zeit seiner Existenz* fallen muss und welche *die Identitäts- und Persistenzbedingungen des Gegenstandes bestimmt*. Diese Art nennt Wiggins die *ultimate Art* oder *Substanzart* („*ultimate or substance kind*“) des Gegenstandes. Die anderen Sortale (oder genauer die Bedingungen, die der Gegenstand erfüllen muss, um unter diese zu fallen), die *nicht* dieser Substanzart des Gegenstandes entsprechen, müssen mit dieser vereinbar sein.¹²⁴ (Sortale, unter die ein Gegenstand lediglich für einen Teil seiner Existenz fallen kann, werden – im Gegensatz zu Substanzsortalen –

122 Vgl. Wiggins (2001), S. 21 f.

123 Vgl. Wiggins (2001), S. 125 f.

124 Vgl. Wiggins (2001), S. 63–69.

„Phasensortale“ („*phased-sortals*“) genannt.)¹²⁵ Angenommen also, die Substanzart aller Gegenstände, die unter das Sortal „Mensch“ fallen, ist tatsächlich die Art Mensch. Dann bedeutet dies, dass all diejenigen Gegenstände, die zu irgendeinem Zeitpunkt Menschen sind, über die gesamte Dauer ihrer Existenz hinweg Menschen sein müssen und ihre Identitäts- und Persistenz qua dessen haben, was Menschen als solche auszeichnet. Damit könnten Menschen nichts sein, was mit ihrem Mensch-Sein unvereinbar wäre, und damit auch nie unter Sortale fallen, deren Konzepte solche Eigenschaften enthalten.

Nun kann ein Gegenstand beispielsweise zugleich unter die Sortale „Philosoph*in“, „Mensch“, „Tier“ und „Lebewesen“ fallen beziehungsweise den entsprechenden Arten zugleich angehören, da deren Bedingungen miteinander vereinbar sind. Das heißt, keine von den Eigenschaften, die zu den Bedingungen dieser Sortale gehören, ist prinzipiell unvereinbar mit denjenigen der anderen Sortale. Welches unter diesen der Substanzart des Gegenstandes entspricht, wird nun mithilfe dessen ermittelt, *welche Veränderungen des Gegenstandes für uns vorstellbar sind*, ohne dass diese automatisch dazu führen, dass der Gegenstand aufhört zu existieren, und welche nicht. Hierbei macht auch Wiggins Gebrauch von der Vorstellung möglicher Welten (zu möglichen Welten siehe Abschnitt 1.3.1.1). Dieses Verfahren der Ermittlung dessen, was wir uns vorstellen können, passt er jedoch spezifisch auf seine eigene, sortal-essentialistische Theorie an. So geht es ihm hierbei nicht lediglich darum, unsere Intuitionen bezüglich eines bestimmten Gegenstandes *in einer bestimmten Situation isoliert* zu prüfen, sondern darum, ob ein bestimmter Gegenstand unter einem bestimmten Sortal *über alle möglichen Welten (beziehungsweise Kontexte) hinweg (re-)identifizierbar* ist. Gibt es für einen Gegenstand mehrere Sortale, die es ermöglichen, ihn über alle möglichen Welten hinweg zu (re-)identifizieren, dann soll *das allgemeinste* Sortal unter

125 Vgl. Wiggins (2001), S. 30–33.

diesen das Substanzsortal des Gegenstandes sein. Damit ist das Substanzsortal eines Gegenstandes dasjenige Sortal des Gegenstandes, welches *die allgemeinsten, aber zugleich für seine (Re-)Identifizierung in allen möglichen Kontexten (beziehungsweise Welten) hinreichenden* Identitätsbedingungen liefern kann.¹²⁶

So könnte das Sortal „Philosoph*in“ in diesem Fall *nicht* die Substanzart des Gegenstandes sein, da jedes Einzelding, das ein*e Philosoph*in ist, aufhören könnte, ein*e Philosoph*in zu sein, ohne hierdurch automatisch aufzuhören, zu existieren. Damit könnten wir einen Gegenstand, der in einer möglichen Welt ein*e Philosoph*in ist, nicht über alle möglichen Welten hinweg *als Philosoph*in* reidentifizieren. Denn wir können uns problemlos vorstellen, dass etwas, das ein Mensch ist, zu irgendeinem Zeitpunkt ein*e Philosoph*in ist und zu einem anderen Zeitpunkt nicht (mehr). Damit ist für Gegenstände, die zu irgendeinem Zeitpunkt Philosoph*innen sind, ihr Philosoph*in-Sein *nicht notwendig*. Daher kann das Sortal „Philosoph*in“ nicht deren Substanzart entsprechen – auch wenn es ein Phasensortal für Gegenstände sein kann, falls dies mit deren Substanzart vereinbar ist.

Das Sortal „Tier“ ist – genauso wie „Lebewesen“ oder „Gegenstand“ – wiederum *nicht spezifisch genug*, insofern es nicht über alle möglichen Kontexte hinweg für die Reidentifikation eines Gegenstandes hinreichend Identitäts- und Persistenzbedingungen liefert. Dies begründet Wiggins damit, dass wir einen bestimmten Menschen nicht über alle möglichen Kontexte/Welten hinweg sicher als denselben Gegenstand reidentifizieren können, wenn wir lediglich versuchen, ihn als „dasselbe Tier wie x“ zu reidentifizieren. Das liegt, Wiggins zufolge, daran, dass mit dem Sortal „Tier“ allein keine Bedingungen einhergehen, die für sich genommen spezifisch genug wären, um einen Gegenstand als einen einzigen zu (re-)identifizieren. Dies funktioniert zwar in den meisten Alltagssituationen – wir können Gegenstände in der Regel

126 Siehe Wiggins (2001), S. 107–123.

erfolgreich als „dieses Tier“ herausgreifen –, dies liege jedoch daran, dass uns in konkreten Situationen der Kontext genügend Hinweise zusätzlich zu den Identitäts- und Persistenzbedingungen, die das Sortal „Tier“ liefert, gibt, um per Ausschluss entscheiden zu können, welcher Gegenstand gemeint ist. Um einen Gegenstand sicher *über alle möglichen Kontexte/Welten hinweg* als denselben herausgreifen zu können, liefert das Sortal „Tier“ jedoch keine hinreichenden Kriterien. Denn, so Wiggins, „wenn wir etwas einfach nur als Tier auffassen, sind wir hierdurch nicht darauf festgelegt, es als etwas aufzufassen, das auf eine bestimmte Weise in Existenz tritt, sich verhält, mit anderen Dingen interagiert, sich entwickelt oder aufhört zu existieren.“¹²⁷ (Siehe hierzu „Aktivitätsprinzip“ weiter unten.) Dies ist jedoch der Fall, wenn wir etwas als *eine bestimmte Art von Tier*, als Mensch auffassen. Und damit liefert dies uns diejenigen Identitäts- und Persistenzbedingungen, die wir brauchen, um etwas über alle möglichen Kontexte/Welten hinweg als denselben Gegenstand zu (re-)identifizieren.¹²⁸ „Mensch“ (beziehungsweise „menschliches Tier“) ist Wiggins zufolge *das allgemeinste und zugleich für seine Reidentifikation über alle möglichen Kontexte hinreichende* Sortal für alle Gegenstände, die zu irgendeinem Zeitpunkt unter dieses Sortal fallen, und damit ist die Art des Menschen die Substanzart, der diese angehören.¹²⁹ Wäre das Sortal „Tier“ hinreichend, um über alle möglichen Welten beziehungsweise Kontexte hinweg

127 Wiggins (2001), S. 129. Englisch Original: „The chief deficiency of *animal* construed as an *autonomously* individuate concept is that in taking something for an animal simpliciter we are not committed to conceiving of it as a thing with any particular way of coming into being, of behaving, of interacting with other things, of developing or of ceasing to be.“

128 Leider gibt Wiggins kein Beispiel für einen Kontext oder eine mögliche Welt an, in der das Sortal „Tier“ allein keine hinreichenden Kriterien für die (Re-)Identifizierung eines bestimmten Gegenstandes liefern würde. Mir selbst erscheint die Behauptung, das Sortal „Tier“ sei zu weit gefasst, um uns über alle Kontexte hinweg zu reidentifizieren deshalb plausibel, da dies sonst zulassen würde, dass wir mit Tieren numerisch identisch sein könnten, die keine Menschen sind. Dies würde bedeuten, dass wir Veränderungen überdauern könnten oder in anderen möglichen Welten derart anders beschaffen sein könnten, dass wir zwar noch immer dasselbe Tier, nicht jedoch derselbe Mensch, sein könnten. Dies scheint mir wiederum – wie scheinbar auch Wiggins – nicht vorstellbar.

129 Vgl. Wiggins (2001), S. 128 f.

diejenigen Gegenstände, die zu irgendeinem Zeitpunkt unter es fallen, zu (re-)identifizieren, dann wäre stattdessen es die Substanzart dieser Gegenstände, auch wenn das Sortal des Menschen hierzu ebenfalls hinreicht, da das Sortal des Tieres allgemeiner – soll heißen weniger spezifisch – ist als das des Menschen.¹³⁰

Im Allgemeinen unterscheidet Wiggins zwei Sorten von Substanzarten: *natürliche Arten* und *Artefakt-Arten*. Natürliche Arten sollen sich durch das geteilte *Aktivitätsprinzip* ihrer Mitglieder, Artefakte durch ihre *Funktion* auszeichnen. Laut Wiggins sind natürliche Arten damit besonders gut dafür geeignet, Identitäts- und Persistenzbedingungen zu liefern, die es uns ermöglichen, Gegenstände über alle möglichen Kontexte/Welten hinweg zu (re-)identifizieren. Artefakt-Arten, die sich durch ein Funktionsprinzip auszeichnen, liefern zwar ebenfalls solche Bedingungen, diese sind jedoch weniger gut hierzu geeignet.

In seinem Verständnis natürlicher Arten orientiert sich Wiggins maßgeblich an Putnams oben dargestellter Auffassung dieser. So soll die Extension von Substanzsortalen, die auf natürliche Arten referieren, genauso zustande kommen wie Natürliche-Arten-Ausdrücke im Rahmen von Putnams Theorie (siehe Abschnitt 1.3.1.2). Dabei legt Wiggins seinen Fokus weniger auf die geteilte, grundlegende Struktur der Exemplare einer natürlichen Art, als auf deren geteiltes Aktivitätsprinzip, welches sich aus dieser heraus ergibt. Unter dem Aktivitätsprinzip („*principle of activity*“) versteht Wiggins weit gefasst eine „Weise des Seins, Verhaltens und Reagierens“, die „natürlich verkörpert“ wird.¹³¹ Die Identitäts- und Persistenzbedingungen, die sich für Exemplare natürlicher Arten aus diesem Aktivitätsprinzip ergeben, sollen nun sehr spezifisch sein und wenig Spielraum für Fälle lassen, in denen unbestimmt bleibt, ob ein

130 Wiggins lässt hierbei die Möglichkeit offen, dass ein *noch allgemeineres* und zugleich zur Reidentifikation hinreichendes Sortal für uns gefunden werden könnte. Dann würde diese unsere ultimative Substanzart auszeichnen. Vgl. Wiggins (2001), S. 129.

131 Wiggins (2001), S. 72, 91. (Original: „*way of being, acting and reacting*“ und „*naturally embodied*“)

bestimmter Gegenstand zu t1 mit einem Gegenstand zu t2 identisch ist. Dies kommt Wiggins zufolge daher, dass sie sich (neben logischen Anforderungen für Identitätsrelationen) aus deren geteilter Natur (deren geteilter Struktur, deren geteiltem Aktivitätsprinzip) dieser Dinge selbst heraus ergeben und diese *a posteriori* von uns entdeckt werden kann. Diese geteilte, *a posteriori* erkennbare Natur soll diejenige sein, die in naturwissenschaftlichen Theorien explizit gemacht wird. Dies soll dazu führen, dass es eine deutlich größere Menge an Eigenschaften gibt, die den Exemplaren natürlicher Arten wesentlich sind, als dies bei Artefakten der Fall ist, deren wesentliche Eigenschaften sich aus ihrer Definition ergeben (hierzu unten mehr). Außerdem soll es selbst in Fällen, in denen es unbestimmt scheint, ob Identität vorliegt, die Hoffnung geben, dass weitere wissenschaftliche Erkenntnisse diese Fälle noch klären könnten. So soll es wenige (tatsächlich vorkommende wie auch rein vorstellbare) Fälle geben, in denen unklar ist, ob etwa ein Mensch aufgehört hat zu existieren oder nicht.¹³²

Bei Artefakten jedoch ergeben sich durch deren Funktion (beziehungsweise unsere Definition dieser Artefakte, welcher deren Funktion zentral sein soll) und die logischen Anforderungen an Identität allein nur sehr vage Persistenzbedingungen, die viel Interpretationsspielraum und damit auch viele konkrete Fälle etwaiger Identität unbestimmt lassen. So bleibt etwa offen, ob die das Artefakt als das, was es ist, auszeichnende Funktion während der gesamten Existenz des Artefakts aufrecht erhalten sein muss und ob (und wenn ja in welchem Ausmaß) das Material, aus dem das Artefakt besteht, ausgetauscht werden darf. Angenommen etwa, die Bedingungen, die hinter dem Sortal „Uhr“ stehen, bestünden darin, dass Uhren Gegenstände sind, die die Zeit messen. Geht nun eine Uhr kaputt, wird zur Reparatur gegeben und werden dort einige Bestandteile dieser ausgetauscht, bleibt allein auf der Grundlage dieses Konzepts und unserer logischen Identitätsprinzipien unklar, ob

132 Vgl. Wiggins (2001), S. 77–86.

es sich hiernach noch um *dieselbe* Uhr handelt oder nicht. Auch gibt es keine Aussicht darauf, dass irgendwelche neuen Erkenntnisse über die Welt uns hier weiterhelfen könnten.¹³³

Hiermit gilt auch, dass die Identitäts- und Persistenzbedingungen von Exemplaren natürlicher Arten etwas sind, was wir nur *a posteriori* herausfinden können, indem wir ihre Exemplare empirisch untersuchen, wohingegen die Identitäts- und Persistenzbedingungen von Artefakten (soweit bestimmbar) *a priori* allein aus unserer Definition dieser erkannt werden können. Die wesentlichen Eigenschaften, die einem Gegenstand qua seiner Artzugehörigkeit zukommen, sollen jedoch Wiggins zufolge sowohl bei natürlichen Gegenständen als auch bei Artefakten notwendige Eigenschaften *de re* – und nicht bloß *de dicto* – sein, insofern diese Eigenschaften Teil der Identitäts- und Persistenzbedingungen der Gegenstände selbst sind, und zwar unabhängig davon, wie wir über diese denken oder sprechen.¹³⁴

Inwiefern kann nun Wiggins' Argumentation als eine für die Annahme klassischer natürlicher Arten verstanden werden? Wie bereits zu Beginn des Abschnittes dargestellt, argumentiert Wiggins dafür, dass wir Gegenstände immer nur unter einem bestimmten Sortal (re-)identifizieren können, da nur ein solches beziehungsweise eine diesem Sortal entsprechende Artzugehörigkeit uns die hierfür notwendigen Identitäts- und Persistenzbedingungen des Gegenstands liefern kann. Diejenigen Identitäts- und Persistenzbedingungen, die uns tatsächlich über alle möglichen Welten/Kontexte hinweg die (Re-)Identifikation des Gegenstandes ermöglichen sollen und die damit die wesentlichen Eigenschaften des Gegenstandes sein sollen, ergeben sich aus dessen Substanzsortal beziehungsweise der entsprechenden Substanzart. *Wenn* es nun überhaupt einige der Gegenstände, auf die wir uns beziehen und die wir (re-)identifizieren, geben soll, *dann* deshalb, weil es Substanzarten gibt, welche diesen Gegenständen ihre Identitäts- und Persistenzbedingungen liefern. Wollen

133 Vgl. Wiggins (2001), S. 86–95.

134 Siehe Wiggins (2001), S. 107–123.

wir nun, dass einige dieser Gegenstände *natürliche* Gegenstände sind und nicht bloß Artefakte – also Gegenstände, deren Identitäts- und Persistenzbedingungen wir *a posteriori* herausfinden und die sich nicht aus deren Funktion für uns ergeben –, dann muss es dementsprechend auch *klassische natürliche Arten* geben, welche diesen natürlichen Gegenständen solche Identitäts- und Persistenzbedingungen liefern. Für eine Annahme natürlicher Arten spricht damit, dass wir ohne deren Annahme nicht in der Annahme natürlicher Gegenstände gerechtfertigt wären. Wiggins argumentiert nun wiederum nicht explizit für die Annahme natürlicher Gegenstände. Er scheint jedoch davon auszugehen, dass die allermeisten auf diese Annahme nicht verzichten wollen würden.¹³⁵

1.4 Argumente für den Essentialismus

Kripkes und Putnams Argumentation für eine externalistische Bedeutungstheorie kann so aufgefasst werden, dass sie den Essentialismus stützt, indem in ihr unsere – so Kripkes und Putnams Annahme – starken essentialistischen Intuitionen offengelegt werden. Beide versuchen, ihre Theorien darüber zu plausibilisieren, anhand von Beispielen und Gedankenexperimenten aufzuzeigen, dass wir alle tief sitzende essentialistische Intuitionen teilen. Kripke macht deutlich, dass wir Gegenständen einige Eigenschaften intuitiv als wesentlich beziehungsweise *de-re*-notwendig zuschreiben, insofern wir uns keine mögliche Welt vorstellen können, in der sie existieren und diese Eigenschaft zugleich nicht hätten, und einige als akzidentell beziehungsweise *de-re*-kontingent, insofern wir uns mögliche Welten vorstellen können, in denen sie existieren und diese Eigenschaften zugleich nicht haben. Putnam zeigt anhand des Zwillings-Erde-Gedankenexperiments und des Katzengold-Gedankenexperiments, dass wir prinzipiell beabsichtigen, mit *Natürliche-Arten-Ausdrücken* auf tatsächlich natürliche Arten zu referieren, das

135 Siehe Wiggins (2001), S. 139–156.

heißt auf Arten, deren Exemplare sich durch eine geteilte Struktur beziehungsweise Essenz auszeichnen, unabhängig davon, ob wir diese tatsächlich kennen oder nicht.

Die Argumentation der beiden kann allerdings auch als eine lediglich bezüglich der *Bedeutung* (einiger) unserer Ausdrücke verstanden werden, in der ein solcher Essentialismus auf einer rein intuitiven Grundlage vorausgesetzt wird. Kripke setzt voraus, dass unsere Intuitionen bezüglich der Referenz von Namen eine hinreichende Evidenz dafür darstellen, dass es so etwas wie wesentliche beziehungsweise notwendige Eigenschaften *de re* tatsächlich gibt. Putnam scheint unsere Absicht, so etwas wie natürliche Arten herauszugreifen, als Grund genug dafür zu erachten, solche tatsächlich anzunehmen. Innerhalb der Debatte scheint weitreichende Einigkeit darüber zu bestehen, dass die Argumente von Kripke und Putnam über das Offenlegen unserer essentialistischen Intuitionen hinaus keine weiteren, stärkeren Gründe liefern, von einem Essentialismus auszugehen.¹³⁶

Eine weitere Art von Argument, die – ähnlich der Argumentation von Kripke und Putnam – entweder so aufgefasst wird, dass sie essentialistische Thesen stützen sollen, indem unsere essentialistischen Intuitionen offengelegt werden, oder so, dass sie lediglich auf der Grundlage (nicht weiter begründeter) essentialistischer Annahmen andere, metaphysische Thesen stärken sollen, sind solche Argumente für die Nicht-Identität bestimmter Gegenstände. Ein bekanntes Beispiel hierfür ist das Argument zur Nicht-Identität einer Statue aus Lehm mit dem Lehmklumpen, aus dem sie besteht.¹³⁷ Das Argument beruht auf dem Prinzip, dass ein Gegenstand a und ein Gegenstand b genau dann

136 Siehe etwa Bird und Tobin (2008). Für eine ausführlichere Argumentation hierzu siehe Salmon (1979): „How Not to Derive Essentialism from the Theory of Reference“ und Salmon (1982): *Reference and Essence*, S. 161–175.

137 Dieses macht sich etwa Baker zunutze, um ihre Theorie personaler Identität zu stützen, derzufolge wir Personen sind, die nicht mit menschlichen Tieren numerisch identisch sind, sondern bloß von diesen konstituiert werden. Vgl. Baker (2002): „The Ontological Status of Persons“. Ursprünglich kommt das Beispiel von Allan Gibbard. Vgl. Gibbard (1975): „Contingent Identity“.

miteinander numerisch identisch sind, wenn sie alle ihre Eigenschaften teilen – oder anders gesagt: Zwei Beschreibungen oder Namen sind genau dann Beschreibungen/Namen von *ein und demselben* Gegenstand, wenn die durch die Beschreibungen/Namen herausgegriffenen Gegenstände alle Eigenschaften gemeinsam haben. Nun sollen eine Statue und der Lehmklumpen, aus dem sie besteht, *nicht* numerisch identisch miteinander sein, da sie zwar dieselben Eigenschaften haben, ihnen aber nicht dieselben Eigenschaften *wesentlich* sind. Eine Statue soll die Eigenschaft, eine bestimmte Form zu haben, wesentlich haben, wohingegen einem Lehmklumpen seine Form akzidentell ist. Oder anders formuliert: Der Statue kommt die Eigenschaft, wesentlich die Form X zu haben, zu und dem Lehmklumpen kommt diese Eigenschaft nicht zu. Ihm kommt die Eigenschaft zu, akzidentell die Form X zu haben, welche wiederum der Statue nicht zukommt. Die Überzeugungskraft dieses Arguments beruht darauf, dass wir – so wird zumindest angenommen – die Intuition haben, dass eine Statue aus Lehm, die in einen unförmigen Klumpen zusammengesmolzen wird, hiermit aufhört zu existieren, wohingegen der Lehmklumpen, aus dem sie geformt wurde und dann bestand, auch nach dem Zusammenschmelzen weiterhin existiert (und auch vor dem Formen der Statue bereits existierte). Damit beruht dieses Argument ebenfalls auf essentialistischen Intuitionen beziehungsweise setzt die Annahme voraus, dass es so etwas wie wesentliche – das heißt je nach Auffassung notwendige Eigenschaften *de re* – gibt und diese damit für die Identität eines Gegenstandes (mit-)verantwortlich sind. Das im Argument dargestellte Szenario soll uns außerdem ebenfalls vor Augen führen, dass wir diese essentialistischen Intuitionen haben und dadurch den Essentialismus stützen.¹³⁸

138 Robertson und Atkins (2008). In einer abgewandelten Form wird dieses Beispiel auch dazu herangezogen, um *gegen* den Essentialismus zu argumentieren. Für eine ausführliche Darstellung einer solchen Argumentationslinie und einer möglichen Entgegnung hierauf siehe Della Rocca (1996a): „Essentialism: Part 1“, S. 10–13.

Einer der zentralen Kritikpunkte am Essentialismus besteht nun in dem Vorwurf, dass die Argumentation für essentialistische Thesen *einer von Prinzipien geleiteten Grundlage entbehrt*. Die essentialistischen Grundthesen – *dass* manche Eigenschaften Gegenständen objektiv wesentlich und andere akzidentell sind und *dass* es natürliche Arten gibt – werden, wie bereits dargestellt, unter Bezugnahme auf essentialistische Intuitionen bezüglich konkreter Fälle gestützt. Nun ist dies nicht die einzige Stelle, an der sich in der Argumentation für essentialistische Thesen direkt auf unsere Intuitionen gestützt wird. Auch konkrete essentialistische Thesen bezüglich dessen, *welche* Eigenschaften einem *bestimmten* Gegenstand wesentlich beziehungsweise akzidentell sind und *welche* Arten die natürlichen sind, müssen immer wieder individuell durch unsere Intuitionen gestützt werden. Die Fragen, welche Eigenschaften einem Gegenstand wesentlich sind und welche akzidentell und welche Arten natürlich sind, werden nicht durch die Angabe eines *allgemeinen Prinzips* beantwortet, welches die Ermittlung wesentlicher/akzidenteller Eigenschaften und natürlicher Arten ermöglichen würde. Für jeden Gegenstand und für jede Art müssen wir uns direkt wieder auf unsere konkreten Intuitionen bezüglich dieses Gegenstandes beziehungsweise dieser Art berufen, um zu ermitteln, welche dessen wesentlichen beziehungsweise akzidentellen Eigenschaften sind und ob es sich bei der jeweiligen Art um eine natürliche handelt. Dieser Umstand, dass es kein allgemeines, von unseren Intuitionen unabhängiges Prinzip zu geben scheint, demzufolge manche Eigenschaften einem Gegenstand wesentlich und andere akzidentell sind und manche Arten natürlich sind und andere nicht, kann als Argument dafür verstanden werden, dass die essentialistischen Grundthesen eben kein von unseren Intuitionen unabhängiges – und damit kein objektiv in der Welt bestehendes – Prinzip in der Welt widerspiegeln.¹³⁹

139 Für diese Einschätzung und eine detaillierte Auseinandersetzung mit diesem Einwand und möglichen Erwidern hierauf siehe Della Rocca (1996). Den Einwand selbst führt Della Rocca auf Quine zurück. Hierbei bezieht er sich auf Quine (1953), S. 175 und Quine

Diesem Einwand scheint Wiggins mit seiner Argumentation (zumindest teilweise) entgehen zu können. Wiggins zufolge kann ein Gegenstand nur dann als ein einziger Gegenstand herausgegriffen und reidentifiziert werden, wenn er auch Identitäts- und Persistenzbedingungen hat. Solche können einem Gegenstand allerdings nur qua dessen zukommen, *was* dieser Gegenstand ist, und damit qua seiner Artzugehörigkeit. Vor diesem Hintergrund argumentiert Wiggins dafür, dass, wenn es überhaupt Gegenstände geben soll, die in der Welt existieren und persistieren und die wir als solche auch herausgreifen und reidentifizieren können sollen, es auch Arten geben muss, welche die hierfür notwendigen wesentlichen Eigenschaften liefern. Sollen diese artbestimmten Gegenstände nun *gänzlich unabhängig von uns* in der Welt existieren und entsprechend *objektive* Identitäts- und Persistenzbedingungen haben, muss es so etwas wie klassische natürliche Arten und hieraus ableitbare wesentliche Eigenschaften *de re* geben. Denn nur solche klassische natürliche Arten gibt es – im Gegensatz zu Artefakt-Arten – selbst unabhängig von uns und damit objektiv. Damit argumentiert Wiggins nicht über Bezugnahme auf Gedankenexperimente, die unsere essentialistischen Intuitionen offenlegen sollen, für die allgemeine essentialistische These, dass es so etwas wie (objektive) wesentliche Eigenschaften und natürliche Arten gibt, sondern stützt sich hierbei lediglich auf die Annahme, dass zumindest einige der Gegenstände, von denen wir annehmen, dass sie existieren und persistieren, dies tatsächlich (objektiv) tun. Diese Annahme ist zwar selbst vornehmlich intuitiv gestützt, jedoch nicht durch Intuitionen, die selbst essentialistisch sind.

Nun stützt sich Wiggins zwar bei der Ermittlung dessen, welche Art genau es ist, die die Identitäts- und Persistenzbedingungen eines *bestimmten* Gegenstandes bestimmt – und damit bei der Aufstellung *konkreter* essentialistischer Thesen – auf die Vorstellung möglicher Welten. Dieses Verfahren beruht bei Wiggins allerdings weniger stark auf konkreten

(1962): „Reply to Professor Marcus“, S. 182.

essentialistischen Intuitionen als dies etwa bei Kripke und Putnam der Fall ist. Im Vordergrund steht hier stattdessen die Möglichkeit, den Gegenstand über alle möglichen Kontexte hinweg als denselben herauszugreifen. Damit stützt sich zwar auch Wiggins an mehreren Stellen seiner Argumentation auf unsere Intuitionen, in seiner Argumentation für die allgemeine essentialistische Grundthese, dass es wesentliche Eigenschaften und natürliche Arten gibt, stützt er sich jedoch auf keine essentialistische Intuition, und für die Ermittlung der wesentlichen Eigenschaften bestimmter Gegenstände liefert seine Theorie eine von Prinzipien geleitete Grundlage und beruht hier nicht lediglich auf der Bezugnahme auf individuelle essentialistische Intuitionen.

Der Essentialismus wird demnach im Wesentlichen auf zweierlei Weisen gestützt. Einerseits durch unsere – zumindest gemäß ihrer Vertreter*innen – starken essentialistischen Intuitionen. Und andererseits dadurch, dass er – Wiggins' Argumentation zufolge – angenommen werden muss, um an der Annahme festhalten zu können, dass es so etwas wie objektiv existierende und persistierende Gegenstände gibt, die wir herausgreifen und reidentifizieren können. Ich möchte dieser Argumentation für den Essentialismus an dieser Stelle nichts direkt entgegensetzen, da ich am Ende dieses Teils explizit und spezifischer gegen die Annahme klassischer natürlicher Arten argumentieren werde. Im zweiten Kapitel des vierten Teils meiner Arbeit werde ich allerdings im Kontext meiner Verteidigung einer nihilistischen Auffassung personaler Identität gegen den Einwand, diese sei zutiefst kontraintuitiv, auf diese Art von vornehmlich intuitiv gestützten Argumenten zurückkommen.

2 Natürliche Arten

Wie aus den bisherigen Darstellungen ersichtlich, taucht in essentialistischen Theorien das, was gemeinhin als „natürliche Arten“ bezeichnet wird, immer wieder auf und spielt eine zentrale Rolle für diese Theorien. Nun entspringt die

Idee natürlicher Arten zwar dem Essentialismus, um natürliche Arten herum hat sich allerdings eine ganz eigene Debatte entwickelt. In dieser werden natürliche Arten nicht immer im bisher hier darstellten, essentialistischen Sinne verstanden. Dies rührt von einer für die Annahme natürlicher Arten zentralen Motivation, welche dazu führt, dass einige der Anforderungen an natürliche Arten aufgelockert werden. Diese Änderungen und wodurch diese motiviert werden, welche Anforderungen beibehalten werden und was letztendlich eine klassische Auffassung natürlicher Arten im Rahmen meiner Argumentation ausmachen soll, will ich in diesem Kapitel darstellen, bevor ich zur Argumentation gegen eine solche Auffassung übergehe.

2.1 Motivation der Annahme natürlicher Arten

Die Annahme natürlicher Arten wird – neben den bereits in Abschnitt 1.4 zusammengefassten Argumenten für die Annahme eines Essentialismus, insofern natürliche Arten mit einer solchen zusammenhängen – innerhalb der Debatte um natürliche Arten typischerweise von dem Wunsch nach einer *Rechtfertigung unserer naturwissenschaftlichen Praxis* motiviert.¹⁴⁰ Hiermit ist die Praxis der Naturwissenschaften gemeint, die Welt in Gegenstände und diese in Arten einzuteilen und sich dann auf diese Arten in ihren Erklärungen der natürlichen Welt zu beziehen und über diese Arten Inferenzen zu ziehen beziehungsweise Verallgemeinerungen sowie Prognosen über das Verhalten ihrer Exemplare auf der Grundlage ihrer Artzugehörigkeit anzustellen.

140 Diese Einschätzung findet sich explizit etwa bei Bird und Tobin (2008) oder Elder (1995), S. 516.

Dass dies der Fall ist zeigt sich zudem etwa daran, dass einige Theorien natürlicher Arbeiten zentral auf der Annahme beruhen, dass sich natürliche Arten genau dadurch auszeichnen, für die Verwendung innerhalb wissenschaftlicher Theorien geeignet zu sein, insofern diese dazu geeignet sind, deren Verallgemeinerungen und Erklärungen zu rechtfertigen. Siehe etwa Dupré (1993), sowie Boyd (1999a) und Boyd (1999b). Siehe hierzu auch Abschnitt 3.1.

Für eine Argumentation explizit für die These, dass induktive Schlüsse in der Wissenschaft durch die Existenz natürlicher Arten gerechtfertigt wird, siehe etwa Sankey (1997): „Induction And Natural Kinds“.

(„Elektronen sind negativ geladen.“; „Wasser siedet bei 100°C.“; „Katzen haben vier Beine.“) Da wir immer nur eine begrenzte Anzahl einzelner Gegenstände empirisch untersuchen können, brauchen wir gute Gründe für die Annahme, dass unsere Verallgemeinerungen über *alle* (oder zumindest die meisten) Exemplare einer bestimmten Art tatsächlich (oder zumindest mit hoher Wahrscheinlichkeit) gelten und auch in Zukunft (oder zumindest auf absehbare Zeit) gelten werden.

Die Annahme, dass es natürliche Arten im bisher dargestellten Sinne gibt, scheint eine solche Rechtfertigung zu liefern. Solche Arten zeichnen sich dadurch aus, dass ihre Exemplare einige wesentliche Eigenschaften teilen, welche die Exemplifikation einer unbestimmten oder sogar unbegrenzten Anzahl weiterer (und in manchen Fällen sogar aller weiteren intrinsischen) Eigenschaften des Gegenstandes erklären können. Dies soll deshalb der Fall sein, da die wesentlichen Eigenschaften eines Gegenstandes für die entsprechenden weiteren Eigenschaften verantwortlich sind. Damit, dass wesentliche Eigenschaften für die Exemplifikation anderer Eigenschaften verantwortlich sind, ist in der Regel gemeint, dass sie diese kausal verursachen (wobei hierbei ein weites Verständnis kausaler Verursachung angelegt wird). Anzunehmen, dass eine bestimmte Art eine natürliche ist, heißt also nichts anderes, als anzunehmen, dass die Exemplare dieser Art einige wesentliche Eigenschaften teilen, welche darüber hinaus noch die Exemplifikation einer unbestimmt große Anzahl an weiteren Eigenschaften kausal verursachen. Damit kann die natürliche Artzugehörigkeit selbst qua dessen, dass sich die Zugehörigkeit zu ihr durch bestimmte wesentliche Eigenschaften auszeichnet, als etwas verstanden werden, was zumindest eine große Anzahl, wenn nicht sogar alle intrinsischen Eigenschaften ihrer Exemplare erklärt.¹⁴¹ Beispielsweise wird häufig als wesentliche Eigenschaft von Wasser dessen Molekularstruktur H₂O angenommen. Diese ist wiederum für die typischen Eigenschaften von

141 Siehe Abschnitt 1.1.

Wasser, wie etwa den Siede- und Gefrierpunkt (kausal) verantwortlich. Damit rechtfertigt die Annahme, dass etwas eine natürliche Art ist, Verallgemeinerungen über diese Art und Prognosen über das Verhalten und die zukünftige Beschaffenheit ihrer Exemplare, solange eine kausale Verbindung zwischen den Eigenschaften, deren Exemplifikation verallgemeinert werden soll, und den wesentlichen Eigenschaften, die als notwendige und hinreichende Bedingungen für die Zugehörigkeit zu dieser Art gelten, gezogen werden kann.

Zudem sollen natürliche Arten genau diejenigen Arten sein, deren Exemplare eine Gruppierung darstellen, welche die Struktur der natürlichen Welt selbst widerspiegelt und nicht etwa unsere Interessen und unsere Perspektive auf die Welt.¹⁴² Natürliche Arten sollen also *echte* Einschnitte *in der Natur selbst* widerspiegeln. Dies scheint nahe zu legen, dass natürliche Arten in besonderem Maße relevant für unsere Erkenntnis der natürlichen Welt sind. Mit der Entdeckung natürlicher Arten scheinen wir etwas *über die Welt selbst* herauszufinden, im Gegensatz dazu, wenn wir Kategorien lediglich in Abhängigkeit zu unseren eigenen Interessen aufstellen. Damit scheint es wiederum eine der Aufgaben der Naturwissenschaften – als diejenigen wissenschaftlichen Disziplinen, deren Ziel es ist, die Natur selbst zu untersuchen – zu sein, eben diese natürlichen Einschnitte herauszufinden, und sich in

142 Ich habe mich an dieser Stelle für diese Formulierung entschieden, da andere Formulierungen, die in der Debatte ebenfalls üblich sind, stärkere metaphysische Implikationen haben, zu denen ich mich selbst in dieser Arbeit neutral verhalten will und deren Diskussion mir für meine Argumentation in diesem Teil meiner Arbeit auch nicht relevant erscheinen. So wird innerhalb der Debatte um natürliche Arten ebenfalls diskutiert, was – das heißt welche Art von Entitäten – natürliche Arten sind (diskutierte Optionen sind etwa Universalien, Individuen und eine ganz eigene, irreduzible Art von Entität). Siehe hierzu etwa Bird und Tobin (2008). Entsprechend wird manchmal davon gesprochen, natürliche Arten *existieren* oder *seien Teil der Welt selbst*. Die von mir hier gewählte Formulierung hingegen ist nicht als Aussage bezüglich der metaphysischen Beschaffenheit von natürlichen Arten gemeint sondern stellt lediglich eine Charakterisierung natürlicher Arten gegenüber nicht-natürlichen Arten allgemein dar. Diese Charakterisierung entnehme ich Bird und Tobin (2008).

erfolgreiche naturwissenschaftliche Theorien auch auf eben diese zu beziehen.¹⁴³

2.2 Erweiterungen des Konzepts der natürlichen Art

Diese Motivation – eine Rechtfertigung unserer naturwissenschaftlichen Praxis zu liefern – führt nun dazu, dass sich die Debatte um natürliche Arten (zumindest teilweise) aus der Essentialismus-Debatte herauslöst, da einige der traditionellen essentialistischen Annahmen dem Wunsch im Weg stehen, mit natürlichen Arten diejenigen Arten herauszugreifen, die für die Zwecke naturwissenschaftlicher Untersuchungen geeigneten sind. So wollen wohl die meisten von uns – und auch die meisten Teilnehmer*innen an der Debatte um natürliche Arten – sagen, dass nicht nur die Physik und die Chemie, deren Arten sich allem Anschein nach gut mit der bisher dargestellten Auffassung natürlicher Arten einfangen lassen, gerechtfertigte Verallgemeinerungen und Prognosen über die natürliche Welt selbst anstellen, sondern auch die Biologie. Daher zielen die meisten Erweiterungen der traditionellen Auffassung essentialistischer natürlicher Arten darauf ab, die Arten der Biologie – insbesondere Spezies – mit einzufangen.¹⁴⁴

Da Spezies nun in der Regel „schwammige Grenzen“ haben, wird das Konzept natürlicher Arten entsprechend angepasst. Das heißt, dass auch solche Arten als natürliche Arten gelten können, für die sich keine notwendigen und

143 Dazu, inwiefern die Entdeckung natürlicher Arten im bisher dargestellten Sinne, eine Aufgabe der Naturwissenschaften ist beziehungsweise sein sollte, sollte es solche Arten tatsächlich geben, siehe etwa Dupré (1993), S. 62 f.

144 Spezies gehören klassischerweise zu den paradigmatischen Fällen natürlicher Arten. Für diese Einschätzung siehe etwa Tobin und Bird (2008) oder Boyd (1999b), S. 130. Selbstverständlich gibt es auch Einige, die leugnen, dass Spezies natürliche Arten sind. In der Regel wird dies damit begründet, natürliche Arten müssten zeitlos und unveränderlich sein, dürften sich lediglich über intrinsische und nicht (auch) relationale Eigenschaften auszeichnen und dürften keine „schwammigen Grenzen“ haben. Siehe hierzu etwa Tobin und Bird (2008). Mehr zu diesen Merkmalen von Spezies in den folgenden Abschnitten. Mehr zur Argumentation dafür, dass wir auch die Arten der Biologie als natürliche Arten betrachten sollten, in Abschnitt 3.1.

hinreichenden Bedingungen aufstellen lassen, die für *alle* Gegenstände *eindeutig* bestimmen würde, ob sie der Art angehören oder nicht. So wird in solchen Theorien, in denen biologische Spezies als natürliche Arten verstanden werden, miteinbezogen, dass es neben eindeutigen Fällen auch solche Fälle geben kann, in denen unklar ist, ob ein bestimmtes Individuum zu einer bestimmten Spezies gehört oder nicht.¹⁴⁵ Etwa scheint es keine eindeutig (und nicht zugleich willkürlich) beantwortbare Frage, ab welchem Entwicklungsstadium ein Säugetierembryo ein Exemplar der natürlichen Art darstellt, der das Tier, zu dem er sich entwickelt, nach der Geburt angehören wird, oder wann der erste Nachkömmling von Wölfen zu Recht als Hund hätte bezeichnet werden können.

Zudem werden von Einigen als diejenigen Eigenschaften, die für die Zugehörigkeit zu einer bestimmten natürlichen Art relevant sein sollen, *nicht mehr*¹⁴⁶ *nur intrinsische, sondern auch relationale* (zum Beispiel *historische*) Eigenschaften akzeptiert. Dies ist notwendig, um Spezies – beziehungsweise die meisten aktuellen Konzeptionen dieser – als natürliche Arten fassen zu können. So werden Spezies heute vor dem Hintergrund der Evolutionstheorie nicht mehr über geteilte intrinsische Eigenschaften ihrer Exemplare eingeteilt. Dies liegt im Wesentlichen daran, dass die evolutionären Kräfte, die auf Spezies einwirken, es zutiefst unwahrscheinlich machen, dass es intrinsische Eigenschaften gibt, die alle und nur die Exemplare einer bestimmten Spezies in der Vergangenheit,

145 Siehe etwa Elder (2008) oder Dupré (1993), S. 65 f.

146 Die explizite Behauptung, dass der biologische Essentialismus normalerweise nur auf intrinsische Eigenschaften Bezug nimmt, findet sich etwa bei Devitt (2008), S. 346, Fußnote 3. Mir scheint, dass in philosophischen essentialistischen Theorien zwar selten explizit behauptet wird, dass (traditionell) nur intrinsische Eigenschaften wesentliche Eigenschaften sein können, jedoch scheint – zumindest von Einigen – davon ausgegangen zu werden, dass es sich bei wesentlichen Eigenschaften um intrinsische handeln muss. (Putnam etwa geht davon aus, dass die Essenz einer natürlichen Art in einer *geteilten Struktur* seiner Exemplare liegt. Siehe Abschnitt 1.3.1.2.) Zudem wird dies dadurch nahegelegt, dass einige neuere Theorien natürlicher Arten explizit gegen die Annahme argumentieren, dass es sich bei wesentlichen Eigenschaften lediglich um intrinsische Eigenschaften handeln kann. Siehe hierzu Fußnote 149.

heute und in Zukunft teilen.¹⁴⁷ Daher entscheiden innerhalb der meisten aktuellen Spezieskonzepte relationale Eigenschaften über die Zugehörigkeit eines Organismus zu einer bestimmten Spezies.¹⁴⁸ Dies wird in einigen philosophischen Theorien natürlicher Arten aufgegriffen und der Begriff der Essenz explizit dahingehend erweitert, dass eine Essenz auch aus relationalen Eigenschaften bestehen kann, um Spezies so auch als natürliche Arten begreifen zu können.¹⁴⁹

Die Motivation einer Annahme natürlicher Arten für die Zwecke naturwissenschaftlicher Untersuchungen führt außerdem dazu, dass von deren Essenz explizit *nicht* verlangt wird, dass diese bei *allen* Exemplaren zu *genau* den gleichen *weiteren (intrinsischen) Eigenschaften* führt, sondern lediglich, dass diese die Exemplifikation bestimmter weiterer Eigenschaften sehr *wahrscheinlich* macht. So könnte zwar etwa im Falle von Wasser dafür argumentiert werden, dass dessen Essenz – eine bestimmte Molekularstruktur zu haben – bei allen Vorkommnissen von Wasser genau die gleichen oberflächlichen Merkmale verursacht (oder zumindest bei den jeweiligen Isotopen von Wasser). Bei Spezies hingegen sieht dies anders aus. Wird hier etwa als Essenz eine bestimmte Abstammung angenommen, dann geht diese zwar in einem bestimmten Zeitrahmen bei den meisten Exemplaren mit einer bestimmten Genetik einhergeht, welche wiederum die Exemplifikation bestimmter für die Spezies typische Eigenschaften sehr wahrscheinlich macht. Allerdings garantiert eine solche Abstammung, nicht für jedes Exemplar der Spezies alle der für diese Spezies typischen Eigenschaften.¹⁵⁰ Die meisten Katzen haben vier Beine, manche Katzen verlieren aber ein Bein durch einen Unfall oder werden mit einer Mutation geboren. Trotzdem sind es (noch) Katzen. Vierbeinig zu sein ist also *keine notwendige* Eigenschaft von Katzen,

147 Siehe hierzu Ereshefsky (2002): „Species“.

148 Siehe hierzu Okasha (2002), S. 194–202.

149 Siehe etwa Griffiths (1999), Okasha (2002), LaPorte (2004) und Elder (2008).

150 Siehe Dupré (1993), S. 65 f.

nichtsdestotrotz gilt vierbeinig zu sein als *typische* Eigenschaft von Katzen, die mit Bezug auf deren Artzugehörigkeit erklärt werden kann.

Solche Auffassungen natürlicher Arten, mitsamt den bis hierher dargestellten Abweichungen von traditionellen essentialistischen Positionen, will ich ebenfalls unter das fassen, was ich *klassische* Auffassungen natürlicher Arten nenne. Nun gibt es einige Auffassungen natürlicher Arten, die sich in dem Bestreben, eine angemessene Grundlage für unsere naturwissenschaftliche Praxis zu liefern, noch weiter von einer traditionell essentialistischen Auffassung entfernen. Auf diese will ich jedoch an dieser Stelle nicht genauer eingehen, da sie nicht mit (NA) vereinbar sind und – zumindest einige von ihnen – aus diesem Grund Teil meiner Argumentation *gegen* eine eben solche klassischen Auffassungen natürlicher Arten sein werden. Bevor ich mir dieser Argumentation im nächsten Kapitel beginnen werde, möchte ich zusammenfassen, was ich unter klassischen Auffassungen natürlicher Arten verstehe, das heißt unter denjenigen Auffassungen natürlicher Arten, die mit (NA) vereinbar sind und gegen die sich meine Argumentation im nächsten Kapitel richten wird.

Klassische Auffassungen natürlicher Arten zeichnen sich durch die Behaupten aus, dass

- i. natürliche Gegenstände die Exemplare natürlicher Arten (im Gegensatz zu Artefakten die zu Artefakt-Arten gehören) sind,
- ii. die Persistenzbedingungen natürlicher Gegenstände durch ihre natürliche Artzugehörigkeit bestimmt werden,
- iii. welche natürlichen Arten es gibt, die natürliche Artzugehörigkeit eines Gegenstandes und damit auch dessen Persistenzbedingungen objektiv sind,
- iv. sich natürliche Arten durch Essenzen auszeichnen, das heißt durch wesentliche Eigenschaften, die alle und nur die Exemplare dieser Art teilen,
- vi. sich aus den wesentlichen Eigenschaften einer Art (neben den Persistenzbedingungen) noch eine ganze Reihe weiterer Eigenschaften des

Gegenstandes ergeben oder deren Exemplifizierung zumindest sehr wahrscheinlich machen

- vi. Natürliche Arten schwammige Grenzen haben können, das heißt es Fälle geben kann, in denen ein bestimmter Gegenstand nicht eindeutig einer bestimmten natürlichen Art angehört oder nicht angehört,
- vii. die Essenzen einer natürlichen Art aus intrinsischen und/oder relationalen Eigenschaften bestehen können.

Ich möchte deutlich machen, dass diese Liste lediglich eine Zusammenstellung derjenigen Behauptungen sein soll, die für diejenige Gruppe an Auffassungen natürlicher Arten typisch sind, die ich in dieser Arbeit klassische Auffassungen natürlicher Art nennen möchte. Dabei werden die Behauptungen i. bis v. von *allen* Auffassung natürlicher Arten gemacht, die ich als klassisch bezeichnen möchte (abgesehen vom letzteren Disjunkt der Behauptung v.). Die Behauptungen vi. und vii. sowie das letztere Disjunkt von v. werden lediglich von den *liberaleren* klassischen Auffassungen gemacht, die explizit den Anspruch haben, eine Grundlage für die Auswahl von Arten für die Zwecke naturwissenschaftlicher Untersuchungen zu liefern. Auffassung natürliche Arten, innerhalb derer v. ohne das letztere Disjunkt, vi. und/oder vii. nicht behauptet oder explizit geleugnet werden, in denen aber i. bis v. (ohne letzteres Disjunkt) vertreten werden, werde ich daher ebenfalls klassische Auffassungen natürlicher Arten nennen. Wenn ich im Folgenden jedoch allgemein von solchen klassischen Auffassungen spreche, möchte ich auch diejenigen liberaleren mit einschließen, die alle oben genannten Behauptungen machen.

Diese gesamte Gruppe an Auffassungen natürlicher Arten möchte ich deshalb zusammenfassen und als klassisch bezeichnen, da sie mir einen gewissen Standard – mit einem variablen liberalen Rand – innerhalb der Debatte darzustellen scheinen, auf den von Teilnehmer*innen der Debatte als ein solcher Standard verwiesen wird. Herausgestellt habe ich sie deshalb, weil sich die Argumentation, die ich im Folgenden darstellen möchte, gegen eben

diesen Standard innerhalb der Debatte richtet, wobei die liberaleren Zusätze dieser Gruppe an Auffassungen zugestanden werden, um sie als gegnerische Auffassung so stark wie möglich zu machen. Für die Zwecke meiner Arbeit ist es also irrelevant, ob sich etwa *die meisten* Teilnehmer*innen an der Debatte um natürliche Arten historisch betrachtet oder aktuell tatsächlich all diesen Behauptungen anschließen würden, ob nun explizit oder implizit. Mit meiner obigen Zusammenfassung der Behauptungen klassischer Auffassungen natürlicher Arten möchte ich somit keine These über die Verbreitung der oben genannten Behauptungen in Hinblick auf die Häufigkeit aufstellen, mit der diese vertreten werden. Ich möchte mit dieser Zusammenstellung von Behauptungen einen Überblick über meine Darstellungen derjenigen Teile der Debatten um Essentialismus und natürliche Arten geben, die für meine folgende Argumentation relevant werden, insofern sich auf sie als Standard innerhalb der Debatten bezogen wird, ohne diesen zugunsten meiner Argumentation gegen diesen zu starr darzustellen und damit zum Strohmann werden zu lassen.

3 Gegen eine Annahme klassischer natürlicher Arten (NA)

Ich möchte mich nun der Argumentation *gegen* die Annahme klassische natürliche Arten zuwenden. Hierzu werde ich mich auf John Duprés Argumentation gegen eine klassische Auffassung natürlicher Arten beziehen. Diese werde ich auf den Zweck dieser Argumentation im Rahmen meines eigenen Vorhabens in dieser Arbeit zuschneiden und entsprechend meines eigenen Ermessens zum besseren Verständnis entsprechend ergänzen und umstrukturieren.¹⁵¹ Hierbei ist zentral, dass sich meine Argumentation in diesem Kapitel letztendlich gegen (NA) richten soll und die Argumente Duprés sich gegen bestimmte klassische Auffassungen natürlicher Arten richtet, die nicht

¹⁵¹ Für Duprés Argumentation siehe Dupré (1993), S. 17–84. Es handelt sich im Folgenden um keine direkte Rekonstruktion dieser sondern um eine Anpassung.

explizit unter Rückgriff auf (NA) erläutert oder definiert wird, sondern über diejenigen Merkmale, die ich in den vorherigen Kapiteln als die klassischer Theorien natürlicher Arten vorgestellt habe. Ein Teil meiner Argumentation in diesem Kapitel wird demnach auch darin bestehen, aufzuzeigen, inwiefern sie überhaupt konkret gegen (NA) anwendbar ist und nicht bloß gegen diejenige spezielle Auffassung klassischer natürlicher Arten, gegen die sie sich explizit richtet. Bei Duprés Argumentation handelt es sich nicht um die einzige in der Debatte bekannte gegen klassische Auffassungen natürlicher Arten.¹⁵² Ich habe mich deshalb für eine Rekonstruktion von Duprés Argumentation entschieden sowie dafür, sie auf die folgende Weise abzuwandeln, da mir dies am besten als Argumentation auch gegen (NA) und insbesondere (NA-wir) geeignet scheint.

Da es der konkrete Zweck meiner Argumentation gegen (NA) ist, hiermit gegen bestimmte Auffassungen personaler Identität zu argumentieren, werde ich außerdem die Schlagkraft der im Folgenden dargestellten Argumentation insbesondere aus der Perspektive der Fragestellungen rund um personale Identität prüfen. Hierfür ist wiederum zentral, welche Auswirkungen eine konkrete Argumentation gegen (NA) für (NA-wir) hat, da (NA) nur insofern für die Debatte um personale Identität relevant ist, als (NA-wir) (NA) voraussetzt.

(NA) Die Welt ist objektiv in Einzeldinge und diese sind wiederum objektiv in Arten eingeteilt, wobei deren Artzugehörigkeit ihre objektiven Persistenzbedingungen bestimmt.

(NA-wir) Wir sind objektiv existierende Einzeldinge, die objektiv alle zu derselben Art gehören, welche unsere objektiven Persistenzbedingungen bestimmt.

Nachdem ich eine für die folgende Argumentation zentrale Annahme erläutert und plausibilisiert habe, werde ich eine Argumentation gegen klassische

¹⁵² Für weitere Argumentationen gegen eine Annahme klassischer natürlicher Arten, siehe etwa Ludwig (2018): „Letting Go of „Natural Kind“. Towards a Multidimensional Framework of Non-Arbitrary Classification.“ und Hacking, Ian (2007).

natürliche Arten rekonstruieren, die auf dieser Annahme beruht. Diese besteht im Kern darin aufzuzeigen, dass eine Annahme klassischer natürlicher Arten keine geeignete Grundlage für erfolgreiche naturwissenschaftliche Untersuchungspraktiken darstellt, wodurch sie ihrer zentralen Motivation beraubt werden.

3.1 Motivation einer Annahme natürlicher Arten – natürliche Arten in den Naturwissenschaften

In Abschnitt 2.1 habe ich eine der zentralen Motivationen von Theorien natürlicher Arten, eine Rechtfertigung für unsere naturwissenschaftliche Praxis zu liefern, dargestellt. Anschließend an diese Motivation beruht die Argumentation gegen (NA), die ich im Folgenden ausführen möchte, auf der folgenden Annahme:

(NW) Eine Theorie natürlicher Arten sollte diejenigen Arten als natürlich auszeichnen, auf die sich erfolgreiche naturwissenschaftliche Theorien beziehen (könnten).

Hiermit ist die Annahme gemeint, dass eine Theorie natürlicher Arten diejenigen Arten als natürlich auszeichnen *sollte*, auf die sich *aktuell erfolgreiche naturwissenschaftliche* Theorien *faktisch* beziehen und *zusätzlich* hierzu auch weitere Arten als natürlich auszeichnen *kann*, die – gemäß den aktuellen Maßstäben für erfolgreiches naturwissenschaftliches Arbeiten – als Bezug für erfolgreiche naturwissenschaftliche Theorien *geeignet wären*, auch wenn auf diese in aktuell erfolgreichen naturwissenschaftlichen Theorien kein Bezug genommen wird.

In dieser Annahme beschränke ich mich deshalb auf *naturwissenschaftliche* Theorien – und nicht etwa auf wissenschaftliche Theorien generell – und deren Arten, da es sich bei klassischen natürlichen Arten um solche handelt, in die die natürliche Welt selbst eingeteilt sein soll. Von einer Theorie solcher natürlicher

Arten kann sich also plausiblerweise nur eine Rechtfertigung derjenigen wissenschaftlichen Praxis erhofft werden, deren Ziel es ist, die natürliche Welt selbst zu untersuchen. Entsprechend fasse ich hier unter naturwissenschaftliche Theorien all diejenigen wissenschaftlichen Theorien, deren Ziel es ist, die natürliche Welt selbst zu erklären, und nicht etwa unsere Praktiken oder unsere Erzeugnisse in der Welt (Artefakte). Dies scheinen erst ein mal genau diejenigen wissenschaftlichen Theorien zu sein, die im Bereich dessen aufgestellt werden, was klassischerweise als die Naturwissenschaften bezeichnet wird – in der Physik, der Chemie und der Biologie. Ich möchte hier allerdings explizit *alle* wissenschaftlichen Theorien mit einschließen, die das Ziel haben, Theorien aufzustellen, die die natürliche Welt selbst beschreiben/erklären (und darin gemeinhin als erfolgreich anerkannt werden) und damit die Möglichkeit offen lassen, das hiermit noch andere wissenschaftliche Theorien, außerhalb der drei klassischerweise als Naturwissenschaften bezeichneten wissenschaftlichen Felder mit eingeschlossen werden. Spreche ich also im Folgenden von Naturwissenschaften oder naturwissenschaftlichen Theorien, verwende ich einen Begriff dieser, welcher alle Wissenschaften und Teilbereiche von Wissenschaften (und die dort aufgestellten Theorien) umfasst, welche das Ziel haben, Theorien über die natürliche Welt selbst aufzustellen. Ich will deshalb diesen weiten Begriff der Naturwissenschaften und die entsprechende Lesart von (NW) verwenden, da sich diese direkt aus den Ansprüchen klassischer Theorien natürlicher Arten ergibt und nicht eine Gruppierung von Wissenschaftsfeldern voraussetzt, die sich nicht aus dieser ergibt sondern aus anderen Gründen – etwa historischen – entstanden ist. Zudem möchte ich hiermit prinzipiell die Möglichkeit offen lassen, dass auch (zumindest einige Bereiche) der Medizin und Psychologie unter das fallen, was ich hier als Naturwissenschaften begreife, um bestimmte Antworten auf die Frage, was wir sind, die innerhalb der Debatte um personale

Identität gegeben werden, nicht von vornherein und unnötigerweise auszuschließen.

Unter *erfolgreichen* naturwissenschaftlichen Theorien, verstehe ich solche, die sich innerhalb ihres jeweiligen Forschungsfeldes bewehrt haben. Diese Qualifizierung ist absichtlich vage. Jede wissenschaftliche Theorie stößt früher oder später auf Kritik – einige auf mehr, andere auf weniger. Keine der wissenschaftlichen Theorien die aktuell als Standard in ihren jeweiligen Feldern gehandelt werden, sind frei von Kritik und es ist wahrscheinlich, dass sie früher oder später durch andere Theorien ersetzt werden. Daher erscheint es mir nicht sinnvoll, eine scharfe Grenze zwischen erfolgreichen und nicht-erfolgreichen Theorien zu ziehen. Die Qualifizierung als erfolgreiche naturwissenschaftliche Theorie kann und soll lediglich solche Theorien ausschließen, bezüglich derer innerhalb ihres Forschungsfeldes ein weitreichender Konsens herrscht, dass es sich bei diesen um veraltete Theorien handelt oder solche, die den aktuellen Standards des Feldes in irgendeiner Weise nicht gerecht werden. Dafür, welche Theorien letztendlich genau hierunter fallen und welche nicht, wird es eindeutige Fälle sowie solche geben, in denen dies unklar ist.

Genauer ist mit (NW) also gemeint, dass eine Theorie natürlicher Arten diejenigen Arten als natürlich auszeichnen sollte, auf die sich erfolgreiche wissenschaftliche Theorien, die das Ziel haben, die natürliche Welt selbst zu beschreiben und zu erklären, beziehen und hierüber hinaus lediglich – wenn überhaupt – diejenigen Arten als natürlich auszeichnen, auf die sich solche Theorien gemäß diesem Ziel entsprechender aktueller wissenschaftlicher Maßstäbe beziehen könnten, auch wenn auf diese aktuell von keiner solchen Theorien Bezug genommen wird.

Auf den ersten Blick könnte gegen diese Annahme eingewendet werden, dass sich – wie bereits gesagt – naturwissenschaftliche Theorien in der Vergangenheit nicht selten als falsch herausgestellt haben und (Natur-)Wissenschaftler*innen – wie wir alle – ganz offensichtlich fehlbar sind,

eine Theorie natürlicher Arten demnach nicht einfach darin bestehen sollte, zu behaupten, natürliche Arten seien schlicht genau diejenigen Arten, auf die in naturwissenschaftlichen Theorien *de facto* Bezug genommen wird (auch wenn diese aktuell erfolgreich sind). Dies soll mit (NW) jedoch auch nicht ausgedrückt werden. Die Annahme stellt viel mehr einen *Prüfstein* für Theorien natürlicher Arten dar. Diese *sollten* sich in ihrer Auszeichnung einer Klasse von Arten als den natürlichen an den Naturwissenschaften als demjenigen Bereich orientieren, der die besten Aussichten darauf hat, tatsächlich solche Arten auszuzeichnen, die gemäß ihren eigenen Ansprüchen nach natürlich sind. Wenn eine philosophische Theorie natürlicher Arten dazu führt, dass ein beträchtlicher Anteil derjenigen Arten, auf die sich aktuell erfolgreiche naturwissenschaftliche Theorien beziehen *nicht* als natürlich auszeichnet und/oder eine ganze Reihe an Arten als natürlich auszeichnet, die für naturwissenschaftliche Untersuchungen gemäß deren eigener aktueller Maßstäbe *nicht* geeignet sind, dann sollte dies als starke Evidenz dafür gewertet werden, dass diese Theorie natürlicher Arten auf dem falschen Weg ist. Die Annahme ist also keine, die bereits den Inhalt einer Theorie natürlicher Arten festlegt oder eine solche sogar ersetzen könnte, vielmehr handelt es sich bei ihr um eine *wegweisende Festlegung* bei der Suche nach und der Diskussion von Theorien natürlicher Arten.

Zudem würde einer Theorie natürliche Arten, die diesem Anspruch *nicht* gerecht wird und damit nicht dazu geeignet wäre, die naturwissenschaftliche Praxis zu stützen, damit eine ihrer wichtigsten Motivationen entzogen. Ohne diese Motivation, scheint es mir fraglich, *wozu* wir Arten als natürlich einerseits und nicht-natürlich andererseits einteilen sollten. Ist diese Einteilung nicht geeignet, die naturwissenschaftliche Praxis zu stützen, da sich die Klasse der als natürlich ausgezeichneten Arten signifikant von der der Arten erfolgreicher naturwissenschaftlicher Theorien unterscheidet, scheint die Einteilung von Arten in natürliche und nicht natürliche in keinerlei bedeutsamer Verbindung mehr zu unserer Untersuchung der natürlichen Welt zu stehen, welche nun ein mal

vornehmlich und nach unseren besten wissenschaftlichen Standards innerhalb der Naturwissenschaften stattfindet. Mir scheint es fraglich, welche Bedeutung eine solche philosophische Unterscheidung zwischen natürlichen und nicht-natürlichen Arten haben sollte, wenn sie derart losgelöst von unserer naturwissenschaftlichen Praxis wäre.

Hier könnte eingewendet werden, dass eine Theorie natürlicher Arten auch losgelöst naturwissenschaftlicher Untersuchungen versuchen könnte, eine in sich stimmige Theorie dessen zu liefern, welche Einteilungen der Welt in Gegenstände und Arten unabhängig von uns in dieser selbst liegen. Mir scheint es jedoch mehr als fraglich, wodurch eine solche Theorie motiviert werden sollte, wenn nicht durch einen Zusammenhang mit unserer naturwissenschaftlichen Praxis. Zudem berufen sich auch solche Theorien natürlicher Arten, die das Stützen unserer naturwissenschaftlichen Praxis nicht zu ihrem zentralen Motiv machen – oftmals explizit – auf die Ergebnisse eben diese Praxis.¹⁵³ Vor allem sehe ich nicht, warum ein solches Projekt, das unserer tatsächlichen naturwissenschaftlichen Praxis zuwider läuft, Konsequenzen für Fragen personaler Identität haben sollte. Und wenn eine Theorie natürlicher Arten keine Konsequenzen für diese Fragen hat, wäre sie auch für meine Zwecke in dieser Arbeit irrelevant. Für die folgende Argumentation werde ich demnach (NW) voraussetzen und es als starke Evidenz gegen eine Theorie natürlicher Arten betrachten, sollte diese den Ansprüchen, die mit (NW) ausgedrückt werden, nicht gerecht werden.

153 Kripke, Putnam und Wiggins verweisen etwa in den Ausführungen zu ihren essentialistischen Theorien auf die Naturwissenschaften als denjenigen Ort, an dem Essenzen natürlicher Arten entdeckt werden. Siehe Kripke (1972), S. 133–153, Putnam (1972), S. 139–160, Wiggins (2002), S. 77–86.

3.2 Klassische natürliche Arten und die Arten der Naturwissenschaften

Im Folgenden möchte ich nun auf der Grundlage von (NW) gegen (NA) und hierdurch insbesondere gegen (NA-wir) argumentieren. Diese Argumentation soll im Wesentlichen darin bestehen, Evidenzen dafür zu liefern, dass *klassische* Auffassungen natürlicher Arten die Anforderung, die mit (NW) ausgedrückt wird, nicht erfüllen können – das heißt, dass sie *nicht* diejenigen Arten als natürlich auszeichnen, auf die sich erfolgreiche naturwissenschaftliche Theorien beziehen und hierüber hinaus lediglich diejenigen, auf die sich solche beziehen könnten. Dies soll – wie im letzten Abschnitt bereits deutlich gemacht – insofern ein Argument gegen die Annahme klassischer natürlicher Arten darstellen, als ihnen hiermit die Bindung an unsere besten Praktiken zur Untersuchung der natürlichen Welt und damit ihre zentrale Motivation entzogen wird, was wiederum ihre Relevanz für Fragen personaler Identität untergräbt. Diese Argumentation ist insofern auf (NA) anwendbar, da sich aus (NA) ebenfalls diejenigen Behauptungen ergeben, die bei klassischen Auffassungen natürlicher Arten dazu führen, dass sie die Anforderung (NW) nicht erfüllen können.

Meine Argumentation wird aus den folgenden Schritten bestehen. Zuerst möchte ich zeigen, dass aus einer Annahme klassischer natürlicher Arten – sowie aus (NA) – folgt, dass diese Arten ein System bilden müssen, in dem einem einzigen Gegenstand keine widerstreitenden Persistenzbedingungen zugewiesen werden. Hieraus ergibt sich, dass eine Theorie klassischer natürlicher Arten die Anforderung, die mit (NW) ausgedrückt wird, nur dann erfüllen kann, wenn die Arten erfolgreicher naturwissenschaftlicher Theorien ebenfalls ein solches System bilden. Damit wäre es – vor der dem Hintergrund der Annahme (NW) – eine Evidenz gegen eine Annahme klassischer natürlicher Arten, würde gezeigt, dass die Arten erfolgreicher naturwissenschaftlicher Theorien *kein* solches System bilden. In Anlehnung an eine Argumentation von

John Dupré möchte ich dann zuerst zeigen, dass sich *ein Vorgehen* bei der Auswahl von Arten für die Zwecke naturwissenschaftlicher Untersuchungen, bei dem sichergestellt würde, dass Arten erfolgreicher naturwissenschaftlicher Theorien diese Anforderung erfüllen, nicht alleine vor dem Hintergrund der Ziele naturwissenschaftlicher Untersuchungen rechtfertigen lässt. Ebenfalls unter Rückgriff auf Duprés Argumentation werde ich dann aufzeigen, inwiefern die Arten in einem für die Zwecke meiner Arbeit besonders relevanten Teil der Naturwissenschaften *faktisch* kein solches System bilden. Danach möchte ich mit Richard Boyds Theorie eine Auffassung natürlicher Arten darstellen, die innerhalb der wissenschaftsphilosophischen Debatte um naturwissenschaftliche Arten als diejenige gehandelt wird, die der Anforderung (NW) am besten gerecht wird. Dabei will ich deutlich machen, inwiefern dieser zufolge naturwissenschaftliche Arten den Anforderungen an klassische natürliche Arten (nicht) gerecht werden. Hierdurch will ich offenlegen, dass angesichts eines weit verbreiteten Konsens innerhalb der wissenschaftsphilosophischen Debatte um wissenschaftliche Arten die Chancen klassischer Theorien natürlicher Arten schlecht stehen, den mit (NW) ausgedrückten Anforderungen gerecht zu werden. Zuletzt werde ich einigen Einwänden und Möglichkeiten begegnen, dieser Argumentation aus dem Weg zu gehen.

3.2.1 Ein System klassischer natürlicher Arten

Für die folgende Argumentation gegen klassische Auffassungen natürlicher Arten ist ein Zusammenhang von besonderer Bedeutung. Dieser besteht darin, dass sich aus solchen Auffassungen ergibt, dass sich klassische natürliche Arten *nicht* in einer Weise überschneiden dürfen, die dafür sorgt, dass *ein* bestimmter Gegenstand *mehreren* verschiedenen Arten angehört beziehungsweise angehören kann – zumindest dann nicht, wenn sich hieraus widerstreitende Persistenzbedingungen ergeben (würden). Gegenstände können nur dann mehreren klassischen natürlichen Arten angehören, solange sich hieraus *keine*

widerstreitenden Persistenzbedingungen für den Gegenstand ergeben. Ein Gegenstand könnte also etwa ein Exemplar der natürlichen Art des Organismus, des Tieres und des Menschen sein, auch wenn es sich hier jeweils um eine natürliche Art handelt, insofern sich hieraus keine widerstreitenden Persistenzbedingungen ergeben. Hieraus ergibt sich nun ein Klassifikationsschema natürlicher Arten, in dem sich die einzelnen Arten nicht überschneiden (von schwammigen Grenzen einmal abgesehen), welches jedoch in einer hierarchischen Struktur angeordnet ist, sodass zwar *eine* Art in diesem Schema die Frage, danach, was der Gegenstand ist, *am besten* beantwortet (insofern sie die *genauesten* Persistenzbedingungen des Gegenstandes angibt), dieser Gegenstand jedoch ebenfalls weiteren, dieser Art in dem Klassifikationsschema übergeordneten Arten angehört beziehungsweise angehören kann, die weniger spezifische, jedoch keine widerstreitenden Persistenzbedingungen liefern würden.

Dies ergibt sich aus den Behauptungen klassischer Auffassungen natürlicher Arten i., ii., iii. und vi. Diese besagen, dass

- i. natürliche Gegenstände die Exemplare natürlicher Arten (im Gegensatz zu Artefakten die zu Artefakt-Arten gehören) sind,
- ii. die Persistenzbedingungen natürlicher Gegenstände durch ihre natürliche Artzugehörigkeit bestimmt werden,
- iii. welche natürlichen Arten es gibt, die natürliche Artzugehörigkeit eines Gegenstandes und damit auch dessen Persistenzbedingungen objektiv sind,
- vi. Natürliche Arten schwammige Grenzen haben können, das heißt es Fälle geben kann, in denen ein bestimmter Gegenstand nicht eindeutig einer bestimmten natürlichen Art angehört oder nicht angehört.

Aus der in iii. behaupteten Objektivität ergibt sich, dass ein natürlicher Gegenstand keine sich widerstreitenden Persistenzbedingungen haben kann. Da diese gemäß ii. durch die natürliche Artzugehörigkeit bestimmt werden, kann

jeder Gegenstand auch nur insofern mehreren natürlichen Art angehören, als dies nicht zu widerstreitenden Persistenzbedingungen führt. Gemeinsam mit i. ergibt sich hieraus, dass es ein hierarchisch angeordnetes Klassifikationsschema aus natürlichen Arten gibt, innerhalb dessen ein natürlicher Gegenstand nur einer natürlichen Art oder mehreren einander hierarchisch überbeziehungsweise untergeordneten Arten angehören kann. Dass die Übergänge innerhalb des Klassifikationsschemas schwammig sein können, ergibt sich aus Behauptung vi.

Dieselbe Anforderung an klassische natürliche Arten ergibt sich nun ebenfalls aus der Annahme (NA). Diese besagt, dass die Welt objektiv in Einzeldinge und diese wiederum objektiv in Arten eingeteilt sind, wobei diese Artzugehörigkeit die objektiven Persistenzbedingungen der Einzeldinge bestimmt. Hieraus folgt die Annahme, dass es ein einziges Klassifikationsschema geben muss, welches die Welt objektiv in Einzeldinge und diese wiederum objektiv in Arten einteilen muss. Dabei bestimmt die Position der Einzeldinge in diesem Schema (deren Artzugehörigkeit) dann wiederum deren objektive Persistenzbedingungen. Wenn sich nun die objektiven Persistenzbedingungen eines Gegenstandes aus einer solchen objektiven Artzugehörigkeit heraus ergeben sollen, dann darf ein Gegenstand nicht zu mehreren solcher Arten zugleich gehören, die potentiell widerstreitende Persistenzbedingungen für den Gegenstand ergeben. Das bedeutet, dass die entdeckenden natürlichen Arten ein hierarchisches System bilden müssen, welches alle natürlichen Gegenstände einer (oder mehrere hierarchisch einander überbeziehungsweise untergeordneter) Art(en) (die keine potentiell widerstreitenden Persistenzbedingungen ergeben) zuweist.

Wie bereits deutlich gemacht, soll nun meine Argumentation in diesem Kapitel auf der Annahme (NW) beruhen, dass eine Theorie natürlicher Arten diejenigen Arten als natürlich auszeichnen sollte, auf die sich erfolgreiche naturwissenschaftliche Theorien beziehen (und hierüber hinaus maximal

diejenigen Arten, auf die sich solche Theorien beziehen könnten). Wenn sich nun aus einer klassischen Auffassung natürlicher Arten sowie aus (NA) ergibt, dass natürliche Arten ein Klassifikationsschema der eben dargestellten Form bilden müssen, dann *kann* eine Theorie klassischer natürlicher Arten beziehungsweise eine Theorie natürlicher Arten, die mit (NA) kompatibel ist, *nur dann* die mit (NW) ausgedrückte Anforderung erfüllen, *wenn* die Arten erfolgreicher naturwissenschaftlicher Theorien ein solches Schema bilden. Hiermit soll nun *nicht* gemeint sein, dass die Arten erfolgreicher naturwissenschaftlicher Theorien hierfür ein *vollständiges* Schema bilden müssen, welches *alle* natürlichen Gegenstände einer natürlichen Art zuweist. Schließlich könnte es Bereiche der natürlichen Welt geben, zu denen es aktuell schlicht keine erfolgreichen Theorien gibt und gemäß (NW) kann eine Theorie natürlicher Arten auch über die Arten erfolgreicher naturwissenschaftlicher Theorien hinaus weitere Arten als natürlich auszeichnen, auf die sich diese beziehen könnten, welche das von diesen gebildete Schema ergänzen könnten. Hiermit soll lediglich gemeint sein, dass – damit klassische Theorien natürlicher Arten (NW) gerecht werden können – ein und derselbe Gegenstand nicht insofern mehreren Arten erfolgreicher naturwissenschaftlicher Theorien angehören darf, als sich hieraus widerstreitende Persistenzbedingungen ergeben. Denn wäre dies der Fall *könnten nicht alle* Arten erfolgreicher naturwissenschaftlicher Theorien von einer Theorie klassischer natürlicher Arten als solche anerkannt werden. Und damit würden solche Theorien die Anforderung, die mit (NW) ausgedrückt wird, nicht erfüllen.

Damit wäre es nun – vor dem Hintergrund der Annahme von (NW) – eine *Evidenz gegen eine Annahme klassischer natürlicher Arten sowie (NA)*, sollte sich herausstellen, dass die Arten erfolgreicher naturwissenschaftlicher Theorien *kein* System bilden können, welches für *keinen* Gegenstand widerstreitende Persistenzbedingungen liefert. Im Folgenden möchte ich nun zuerst unter Rückgriff auf Duprés Argumentation zeigen, dass es *aus rein*

naturwissenschaftlicher Perspektive nicht zu rechtfertigen ist, Arten für die Zwecke naturwissenschaftlicher Untersuchungen *nach einem Verfahren auszuwählen, welches sicherstellt*, dass diese Arten ein solches System wie eben dargestellt bilden. Damit sind klassische Theorien natürlicher Arten, um die Anforderung, die durch (NW) ausgedrückt wird, zu erfüllen, darauf angewiesen, dass die Arten erfolgreicher naturwissenschaftlicher Theorien auch *ohne, dass hierauf bei ihrer Auswahl explizit geachtet wird*, ein entsprechendes System bilden. Der Frage, inwiefern es gerechtfertigt ist, hiervon auszugehen, werde ich mich hiernach zuwenden.

3.2.2 Die Suche nach Arten – klassische natürliche Arten in der naturwissenschaftlichen Praxis

Teil von Duprés Argumentation gegen das, was ich in meiner Arbeit als klassische natürliche Arten bezeichne, ist es aufzuzeigen, dass das *Verfahren* bei der Suche natürlicher Arten, welches sich aus einer Annahme klassischer natürlicher Arten ergibt, keines ist, welches sich ebenfalls für die Auswahl von Arten für die Zwecke naturwissenschaftlicher Untersuchungen eignet. Dies liegt im Kern daran, dass aus der *metaphysischen* Annahme klassischer natürlicher Arten *Einschränkungen* resultieren, die sich aus einer *rein naturwissenschaftlichen* Perspektive für die Auswahl von für naturwissenschaftliche Untersuchungen geeignete Arten *nicht rechtfertigen* lassen.¹⁵⁴ Bei dieser Einschränkung handelt es sich im Wesentlichen um die im letzten Abschnitt dargestellte Annahme, dass klassische natürliche Arten ein hierarchisches System bilden müssen, welches keinem Gegenstand widerstreitende Persistenzbedingungen zuweist. Dementsprechend möchte ich

154 In dem Teil von Duprés Argumentation, auf den ich mich hier beziehe hebt er eine andere Pointe hervor – dass die Annahme von klassischen natürlichen Arten für die wissenschaftliche Praxis entweder leer ist oder einem erfolgreichen wissenschaftlichen Arbeiten im Weg steht. Vgl. Dupré (1993), S. 80. Ich hebe hier stärker dasjenige hervor, was meiner Einschätzung nach dazu führt, dass dem so ist: die Anforderung, dass natürliche Arten eine bestimmte Art von Klassifikationsschema bilden müssen.

in diesem Abschnitt *dagegen* argumentieren, dass *ein solches Verfahren* bei der Suche nach naturwissenschaftlichen Arten aus naturwissenschaftlicher Perspektive gerechtfertigt wäre, *welches sicherstellen würde*, dass diese Arten den Anforderungen an klassische natürliche Arten genügen. Hiermit ist zwar noch nicht ausgemacht, ob die Arten erfolgreicher naturwissenschaftlicher Theorien letztendlich diesen Anforderungen *tatsächlich nicht* gerecht werden. Nichtsdestotrotz scheint mir diese Argumentation ein sinnvoller erster Schritt dahin zu sein, eben hierfür Evidenzen zu sammeln. Im Anschluss hieran sollen weitere Evidenzen dafür vorgestellt werden, dass die Arten erfolgreicher naturwissenschaftlicher Theorien tatsächlich nicht den Anforderungen an klassische natürliche Arten genügen.

Das Vorgehen, von dem Dupré ausgeht, dass es sich aus einer klassischen Auffassung natürlicher Arten für die Suche nach eben solchen Arten ergibt, entspricht nun etwa dem, was Putnam hierfür vorschlägt (siehe Abschnitt 1.3.1.2).¹⁵⁵ So liegt der Ausgangspunkt für die Suche nach klassischen natürlichen Arten erst ein mal bei unseren alltagssprachlichen Ausdrücken und damit bei unseren Interessen und Intuitionen, insofern bestimmte Eigenschaften, die uns besonders interessant oder bedeutsam erscheinen, ausgewählt und diesen entsprechend Gegenstände zusammen gruppiert würden. Wir mögen etwa Wasser erst ein mal anhand derjenigen Eigenschaften herausgreifen, die für uns in unserer Interaktion mit diesem interessant erscheinen: Eine durchsichtige, weitgehend geschmacks- und geruchlose Flüssigkeit, die sich in unseren Flüssen und Meeren befindet und sich zum Kochen eignet. Da innerhalb der hier angenommenen klassischen Theorien

155 Dupré *argumentiert* nicht explizit dafür, dass sich ein solches Vorgehen *zwingend* aus einer Annahme klassischer natürlicher Arten ergibt. Ihm scheint es jedoch evident, dass ein solches Vorgehen vor dem Hintergrund einer solchen Annahme nahe liegt und es scheint auch in der Tat dem zu entsprechen, was Vertreter*innen solcher Auffassungen vorschlagen, wie etwa Putnam, auf den und dessen Verfahren zur Ermittlung natürlicher Arten Dupré explizit verweist. Siehe Dupré (1993), S. 22 ff.. Auch mir scheint diese Annahme plausible und ich werde an dieser Stelle nicht explizit für sie argumentieren.

natürlicher Arten jedoch davon ausgegangen wird, dass sich jede natürliche Art durch eine Essenz und damit durch eine bestimmte Menge an wesentlichen Eigenschaften auszeichnet, würde nach solchen wesentlichen Eigenschaften gesucht, die diese Arten *wirklich* auszeichnen sollen – unabhängig davon, auf der Grundlage welcher Eigenschaften, diese Arten für uns ursprünglich interessant oder intuitiv signifikant erschien – und welche (zumindest für die meisten) derjenigen Eigenschaften verantwortlich sind, anhand derer wir die Art ursprünglich ausgezeichnet haben. Diese Essenz soll dann die *wahre* Extension der Art bestimmen und nicht diejenigen Eigenschaften, die uns ursprünglich dazu veranlasst haben, hier überhaupt eine Art anzunehmen. So stellt sich bei genauerer naturwissenschaftlicher Untersuchung heraus, dass es hier tatsächlich etwas gibt, was die Exemplifizierung der für uns auf den ersten Blick zentralen Eigenschaften von Wasser hervorbringt und zwar das Vorkommen von Ansammlungen von H₂O-Molekülen.

Hier wird nun in Kauf genommen, dass sich die ursprüngliche Extension der über unsere Interessen bestimmten Art ändert, wenn wir dessen Vorkommnisse nicht mehr über die ursprünglichen Eigenschaften, sondern über die neuen, als die tatsächlich wesentlich angenommenen Eigenschaften herausgreifen. Nicht alles, was wir vorher wohl intuitiv anhand der für uns erst ein mal relevant erscheinenden Eigenschaften als Wasser herausgegriffen hätten, ist nun tatsächlich ein Vorkommnis der Art Wasser (etwa Zwillingserden-Wasser) und zudem gibt es eine ganze Menge mehr Wasser in der Welt als wir es vermutet hätten (etwa in unseren Körpern).

Solche Abweichungen kommen unter anderem – je nach der konkreten Auffassung klassischer natürlicher Arten mag es weitere Faktoren geben – durch die im letzten Abschnitt dargestellte und von allen klassischen Auffassung natürlicher Arten geteilte Einschränkung zustande, dass klassische natürliche Arten ein (hierarchisch angeordnetes) System bilden müssen, das für jeden Gegenstand eine Antwort auf die Frage liefert, was er ist und dabei keine

potentiell widerstreitende Persistenzbedingungen für den Gegenstand liefert. Entsprechend dürfen bei der Suche nach solchen klassischen natürlichen Arten keine Arten als solche ausgezeichnet werden, die sich mit anderen klassischen natürlichen Arten in einer Weise überschneiden, die dieser Anforderung zuwiderläuft. Das heißt, wird eine Art erst intuitiv – entsprechend eines Alltagsbegriffs oder einer in Anbetracht des betrachteten Phänomens plausiblen Arbeitshypothese – herausgegriffen und würde sich diese mit anderen Arten, die bereits als natürlich anerkannt werden, in einer Weise überschneiden, sodass einem Gegenstand potentiell widerstreitende Persistenzbedingungen zugeschrieben würden, müsste die Definition der Art (soll es sich bei ihr ebenfalls ob eine natürliche handeln) dahingehend verändert werden, dass sie sich in das bereits bestehende Schema aus natürlichen Arten einfügt, ohne sich in dieser Weise mit anderen natürlichen Arten zu überschneiden.

Würde ein solches Vorgehen nun auf die Suche nach Arten für die Zwecke naturwissenschaftlicher Untersuchungen übertragen, dann hieße das, dass bei der Suche nach solchen Arten darauf geachtet werden müsste, dass sich die angesichts der jeweiligen Forschungsprojekte ausgewählten Arten nicht insofern mit den Arten anderer, bereits erfolgreicher naturwissenschaftlicher Arten überschneiden, als sich hieraus für einen einzigen Gegenstand potentiell widerstreitende Persistenzbedingungen ergeben würden.

Der springende Punkt der Argumentation liegt nun darin, wie gut Erklärungen und Verallgemeinerungen im Rahmen naturwissenschaftlicher Theorien über bestimmte Arten *gerechtfertigt* sind. Klassische natürliche Arten scheinen insofern dazu geeignet, eine Rechtfertigung naturwissenschaftlicher Erklärungen und Verallgemeinerungen zu liefern, als sie sich durch eine Essenz und damit eine bestimmte Menge geteilter, wesentlicher Eigenschaften auszeichnen sollen, die es mindestens sehr wahrscheinlich machen, dass deren Exemplare noch eine ganze Reihe weiterer Eigenschaften teilen und zwar aufgrund logischer oder kausaler Zusammenhänge. Die Anforderungen an

klassische natürliche Arten, dass diese ein einziges Klassifikationsschema bilden, welches natürliche Gegenstände nur solche natürlichen Arten zuteilt, die nicht zu potentiell widerstreitenden Persistenzbedingungen führen, stellt nun eine bedeutende Einschränkung bei deren Auszeichnung dar, welche jedoch für die Rechtfertigungen von Verallgemeinerungen über deren Exemplare und damit für die naturwissenschaftliche Praxis irrelevant ist. Würde versucht, innerhalb von Forschungsprojekten dieser Anforderung an klassische natürliche Arten gerecht zu werden, müsste beim Definieren dieser Arten für die Zwecke des Projekts, darauf geachtet werden, dass sich diese Arten kohärent mit all den anderen Arten, auf die sich innerhalb erfolgreicher naturwissenschaftlicher Theorien bezogen wird, in ein entsprechendes Klassifikationsschema einfügen. Eine solche Anforderung zu erfüllen wäre allerdings für ein Forschungsprojekt, das lediglich lokal ein bestimmtes Phänomen betrachtet, in Hinblick auf die Rechtfertigung der Erklärungen und Verallgemeinerungen eben jenes Projekts schlicht irrelevant, würde jedoch die Möglichkeiten bei der Auswahl der für die Zwecke des Forschungsprojekts angemessenen Arten erheblich einschränken. Zu versuchen, dieser Anforderung dennoch gerecht zu werden, könnte dafür sorgen, dass sich innerhalb bestimmter Forschungsprojekte nicht auf diejenigen Arten bezogen werden kann, die für deren Zwecke am besten geeignet wären und die deren Verallgemeinerungen am besten rechtfertigen würden. Damit stellt diese Anforderung an klassische natürliche Arten eine Einschränkung bei deren Auszeichnung dar, die potentiell dazu führt, dass Verallgemeinerungen bestimmter Forschungsprojekte nicht so gut gerechtfertigt sind, wie sie es sein könnten oder gar nicht erst angestellt werden könnten, da sich auf diejenigen Arten, über die sie gerechtfertigter Weise angestellt werden könnten, nicht bezogen werden kann, da sie diese Anforderung nicht erfüllen.

Diese, sich aus der Annahme klassischer natürlicher Arten ergebene Vorgehensweise bei der Auswahl eben solcher Arten, kontrastiert Dupré nun mit einer Vorgehensweise bei der Suche nach Arten für die Zwecke

naturwissenschaftlicher Untersuchungen, welche einem Prinzip folgt, das er *kategorischen Empirismus* nennt.¹⁵⁶ Dieses Prinzip soll eines sein, welches sich – im Gegensatz zu einem, welchem eine Annahme klassischer natürlicher Arten zugrunde liegt – aus einer rein naturwissenschaftlichen Perspektive ergibt. Im Unterschied zu dem vorher dargestellten Verfahren werden Arten gemäß eines kategorischen Empirismus explizit *ohne* die *metaphysische* Annahme festgelegt, es gebe so etwas wie klassische natürliche Arten. Das heißt hier insbesondere ohne die Annahme, es gäbe ein einziges Klassifikationsschema, welches keinen Gegenstand insofern mehreren Arten zuweist, als sich hieraus potentiell widerstreitende Persistenzbedingungen ergeben. Damit wird die Auswahl von Arten für ein bestimmten Forschungsprojekt *nicht* davon eingeschränkt, ob sich die ausgewiesenen Arten mit Arten bereits erfolgreicher naturwissenschaftlicher Theorien derart überschneiden, dass einzelne Gegenstände beiden Exemplare beider Arten sind und hierdurch potentiell widerstreitende Persistenzbedingungen zugewiesen bekommen. Das heißt, die Arten für die Zwecke eines bestimmten Forschungsprojekts werden *ungeachtet dessen* eingeteilt, ob sie mit den Arten anderer Forschungsprojekte gemeinsam *ein einziges Klassifikationssystem* bilden, welches die Welt in Einzeldinge und diese wiederum in Arten einteilt, die für jeden einzelnen Gegenstand immer nur eine bestimmte Menge, sich nicht widerstreitender Persistenzbedingungen liefert.

Stattdessen werden gemäß eines kategorischen Empirismus Arten schlicht über genau diejenigen empirischen Daten – geteilte Eigenschaften, Dispositionen, Verhaltensweisen und Kausalkräfte – gebildet, die in einem bestimmten Forschungskontext relevant/interessant sind, das heißt, die am besten für die Erklärungen, die im Rahmen des Forschungsprojekts angestellt werden, geeignet sind und dessen Verallgemeinerungen am besten stützen. Alle Gegenstände, die diese Eigenschaften (oder einige dieser und zu einem signifikanten Grad) aufweisen, gehören für die Zwecke des jeweiligen

156 Siehe hierzu Dupré (1993), S. 80–84.

Forschungsprogramms zu einer bestimmten Art.¹⁵⁷ Die Extension einer solchen Art soll nun eine *rein empirische* Frage sein, das heißt nicht nur in Hinblick darauf *welche* Gegenstände *qua einer bestimmten* Definition tatsächlich zur Extension einer bestimmten Art gehören sondern auch in Hinblick darauf, welche Eigenschaften und welcher Grad deren Exemplifizierung die tatsächlich für ein bestimmtes Forschungsprojekt angemessenen sind und damit auch, worin die Definition der Art letztendlich besteht. Welche empirischen Daten die für ein bestimmtes Forschungsprojekts relevanten sind, kann sich zudem im Laufe der Untersuchungen vor dem Hintergrund neuer empirischer Erkenntnisse ändern und dementsprechend auch die Definition der Arten im Rahmen des Forschungsprojekts.

Die Argument gegen eine Annahme klassischer natürlicher Arten besteht an dieser Stelle nun im Kern in der Behauptung, dass eine Annahme klassischer natürlicher Arten (zusammen mit der Annahme, dass es klassische natürliche Arten sind, auf die sich innerhalb naturwissenschaftlicher Theorien bezogen werden sollte) für die Zwecke naturwissenschaftlicher Untersuchungen zum einen *unnötig* wäre und dieser zum anderen sogar *im Weg stehen* könnte. Eine Annahme klassischer natürlicher Arten ist für die Zwecke naturwissenschaftlicher Untersuchungen insofern *unnötig*, als auch ohne sie Arten gefunden werden können, über die gerechtfertigte Verallgemeinerungen gezogen werden und auf die sinnvollerweise in Erklärungen Bezug genommen werden kann, und zwar schlicht aufgrund geteilter Eigenschaften. Für eine Rechtfertigung der naturwissenschaftlichen Praxis wird eine Annahme klassischer natürlicher Arten also *nicht benötigt*. Hierüber hinaus könnte eine

157 Dupré klingt an einigen weiteren Stellen, als würde er die objektive Existenz von Einzeldingen voraussetzen, die dann aber Forschungskontext abhängig in verschiedene Arten eingeteilt werden können. Mir scheint seine Auffassung natürlicher Arten jedoch zumindest konsequent zu Ende gedacht zu implizieren, dass die Einteilung der Welt in Einzeldinge genau so wie deren Einteilung in Arten abhängig vom jeweiligen Forschungskontext sein zu müssen. Eine solche Auffassung stelle ich genauer in Abschnitt 3.3 dar.

solche Annahme die Auswahl der am besten für diese Zwecke geeigneten Arten *im Weg stehen*, da an klassische natürliche Arten zusätzliche Anforderungen gestellt werden, die für die naturwissenschaftliche Praxis selbst irrelevant sind, insbesondere diejenige, dass natürliche Arten ein hierarchisches System bilden müssen, welches einzelnen Gegenständen keine widerstreitenden Persistenzbedingungen zuweisen darf.

Nun baut meine Argumentation hier *nicht* auf der Annahme auf, dass natürliche Arten diejenigen Arten sind, auf die sich naturwissenschaftliche Theorien beziehen sollten. Stattdessen beruht meine Argumentation auf der Annahme (NW), dass eine Theorie natürlicher Arten all diejenigen Arten als natürlich auszeichnen sollte, auf die sich erfolgreiche naturwissenschaftliche Theorien beziehen (und darüber hinaus maximal diejenigen Arten, auf die sich solche Theorien beziehen könnten). Das heißt, ich will in meiner Argumentation nicht den Anspruch unterstellen, dass sich die naturwissenschaftliche Praxis danach richten sollte, was innerhalb der Philosophie als natürliche Art ausgezeichnet wird, sondern sich viel mehr philosophische Theorien natürlicher Arten danach richten sollten, auf welche Arten sich innerhalb erfolgreicher naturwissenschaftlicher Theorien faktisch bezogen wird. Entsprechend soll mein Argument an dieser Stelle – etwas anders als Duprés – nicht sein, dass eine Auffassung klassischer natürlicher Arten insofern problematisch ist, als sie nicht als Grundlage für die naturwissenschaftliche Praxis geeignet ist. Wie bereits im letzten Abschnitt deutlich gemacht, kann eine klassische Theorie natürlicher Arten nur dann die mit (NW) ausgedrückte Anforderung erfüllen kann, wenn erfolgreiche natürliche Arten ein Schema bilden, welches keinen Gegenstand insofern mehreren Arten zuweist, als sich hieraus widerstreitende Persistenzbedingungen ergeben. Da nun das Verfahren, das sich aus einer Annahme klassischer natürlicher Arten für deren Auswahl ergeben würde, im Kontext naturwissenschaftlicher Theoriebildung in Hinblick auf die optimale Rechtfertigung deren Verallgemeinerungen ungeeignet wäre, sind Theorien

klassischer natürlicher Arten, um die Anforderung (NW) zu erfüllen, darauf angewiesen, dass die Arten erfolgreicher naturwissenschaftlicher Theorien ein entsprechendes System bilden *ohne* gezielt unter dieser Einschränkung ausgesucht worden zu sein. Dass dies letztendlich nicht der Fall ist, ist damit noch nicht ausgemacht. Hierzu mehr in den nächsten Abschnitten.

Dupré konkretisiert seine Argumentation gegen eine Annahme klassischer natürlicher Arten anhand mehrerer Bereiche naturwissenschaftlicher Untersuchung. Ich möchte mich im Folgenden auf einen für die Zwecke meiner Arbeit besonders relevanten Teil beziehen: Die Einteilung von Organismen in Spezies und höhere Taxa. Hierdurch möchte ich insbesondere veranschaulichen, inwiefern die Arten, auf die sich erfolgreiche naturwissenschaftliche Theorien in einem für die Debatte um personale Identität besonders relevanten Bereich der Naturwissenschaften ein System bilden, welches den Anforderungen klassischer natürlicher Arten genügt und damit inwiefern eine Theorie klassischer natürlicher Arten die naturwissenschaftliche Praxis in diesem Bereich einzufangen vermag.

3.2.3 Spezies als natürliche Arten?

Im letzten Abschnitt habe ich angelehnt an Duprés Argumentation dafür argumentiert, dass es aus naturwissenschaftlicher Perspektive unnötig einschränkend wäre, die Auswahl von Arten für naturwissenschaftliche Untersuchungen bereits derart einzuschränken, dass diese den Anforderungen an klassische natürliche Arten gerecht werden. Damit ist nun noch nicht ausgemacht, ob die Arten erfolgreicher naturwissenschaftlicher Theorien letztendlich diese Anforderungen erfüllen oder nicht, und damit, ob ein solches Verfahren erfolgreichem naturwissenschaftlichen Arbeiten tatsächlich im Weg stehen würde. In diesem Abschnitt soll nun *anhand eines bestimmten Bereichs* der Naturwissenschaften – der auch in Duprés Argumentation eine Rolle spielt und der für die Zwecke meiner eigenen in dieser Arbeit besonders relevant ist –

gezeigt werden, inwiefern ein solches Vorgehen vor dem Hintergrund einer Annahme klassischer natürlicher Arten unnötig ist und dazu führen könnte, dass die resultierenden Arten schlechter für die Zwecke naturwissenschaftlicher Untersuchungen geeignet sind als Duprés rein empirische Alternative. Es soll gezeigt werden, inwiefern eine Annahme klassischer natürlicher Arten einer optimalen Klassifikation für die verschiedensten Forschungsprojekte, die in diesem Bereich stattfinden, und damit ihrem möglichst großen wissenschaftlichem Erfolg im Weg steht. Dies soll eine weitere Evidenz dafür darstellen, dass die Arten erfolgreicher naturwissenschaftlicher Theorien letztendlich nicht die Anforderungen an klassische natürliche Arten erfüllen und eine Theorie klassischer natürlicher Arten beziehungsweise eine solche Theorie natürlicher Arten, die mit (NA) vereinbar ist, nicht die Anforderung erfüllen kann, die mit (NW) ausgedrückt wird.

Dupré verdeutlicht einige Aspekte seiner Argumentation anhand der Einteilung von Organismen in Spezies in der Biologie. Spezies sollen zum einen ein paradigmatisches Beispiel für Arten sein, die für die Meisten wohl den Inbegriff „natürlicher“ Arten darstellen. Zum anderen sollen sie aber auch diejenige Kategorie der Biologie darstellen, die die besten Chancen zu haben scheint, denjenigen Anforderungen gerecht zu werden, die an klassische natürliche Arten gestellt werden. So wird, Dupré zufolge, oft angenommen, dass Spezies eine besondere signifikante Einteilung biologischer Arten darstellen, die nicht als in der gleichen Weise als arbiträr betrachtet werden, wie etwa höhere Taxa.¹⁵⁸

Bezüglich der Auswahl dieses Bereichs der Biologie beziehungsweise der Naturwissenschaften für meine Argumentation könnte nun eingewendet werden, dass es tatsächlich einige Vertreter*innen klassischer Auffassungen natürlicher Arten gibt, die leugnen würden, dass es sich bei Spezies – und den Arten der Biologie allgemein – um natürliche Arten handelt. Dies ist

158 Vgl. Dupré (1993), S. 37 f.

selbstverständliche eine theoretische Option, um dem folgenden Argument aus dem Weg zu gehen, und könnte etwa dadurch gerechtfertigt werden, dass biologische Arten – anders als etwa die Arten der Chemie oder der Physik – sich nicht durch Essenzen im traditionellen Sinne auszeichnen sondern nur unter einer liberaleren klassischen Auffassung natürlicher Arten als solche verstanden werden können (wie in Abschnitt 2.2 bereits dargestellt). Alle Arten, die gemäß der traditionellen Auffassung natürlicher Arten keine solchen sind, jedoch gemäß der liberalen klassischen Auffassung natürliche Arten sind, von der Klasse der natürlichen Arten auszuschließen, würde nun allerdings in Konflikt mit (NW) stehen. Denn dies würde dazu führen, dass zwar die Arten der Physik und der Chemie, aber ein bedeutender Anteil der Arten der Biologie nicht als natürliche Arten anerkannt würden, und damit ein bedeutender Teil der Arten, auf die sich in erfolgreichen naturwissenschaftlichen Theorien bezogen wird. Um dies zu rechtfertigen müsste entweder gegen (NW) argumentiert werden oder dagegen, dass es sich bei solchen erfolgreichen biologischen Theorien, die sich auf solche Arten beziehen, nicht um naturwissenschaftliche Theorien im in Abschnitt 3.1 dargestellten Sinne handelt.

Einige Philosoph*innen versuchen nun, eine traditionelle, essentialistische Auffassung natürlicher Arten beizubehalten – also eine klassische Auffassung natürlicher Arten ohne die in Abschnitt 2.2 dargestellten Erweiterungen – und zugleich den problematischen Implikationen für die Biologie, diese würde sich nicht auf natürliche Arten beziehen, zu entgehen, indem Spezies nicht als Arten sondern als *Individuen* verstanden werden.¹⁵⁹ Dies halte ich jedoch für keine geeignete Strategie, um meiner Argumentation in dieser Arbeit aus dem Weg zu gehen. Es mag zwar eine echte metaphysische Unterscheidung sein, ob Spezies als Arten oder Individuen verstanden werden, für meine Argumentation in

159 Die Position, dass Spezies Individuen sind, wird etwa vertreten in Ghiselin (1974): „A Radical Solution to the Species Problem“ und Hull (1978): „A Matter of Individuality“. Für eine Übersicht über Argumente für eine Auffassung von Spezies als Individuen siehe etwa Tobin und Bird (2008) und Dupré (1993), S. 38–44.

dieser Arbeit ist diese jedoch irrelevant. Denn die Auffassung, Spezies seien Individuen, ist mit der Auffassung vereinbar, dass Organismen, die zu einer bestimmten Spezies gehören, eben solche Gruppierungen von Gegenständen darstellen, die unter das fallen, was ich im Rahmen meiner Argumentation gegen (NA) als natürliche Arten verstehe. Ob Spezies nun als Arten oder als Individuen verstanden werden, ändert nichts daran, dass Spezies aus einer bestimmten Menge von Organismen bestehen – als Exemplare einer Art oder als Teile eines Individuums – welche bestimmte Kriterien erfüllen. In beiden Fällen besteht der Anspruch, dass diese Gruppierungen von Organismus echte Einschnitte in der Welt selbst widerspiegeln – und nicht etwa rein konventionelle Einteilungen darstellen – sollen und Referenzen auf diese für Inferenzen, Verallgemeinerungen und Prognosen innerhalb naturwissenschaftlicher Theorien geeignet sein sollen. Und auch die Frage, ob Organismen ihre Persistenzbedingungen dadurch bekommen, zu welcher Spezies sie gehören, wird nicht dadurch entschieden, ob es sich bei Spezies um Individuen oder Arten handelt.¹⁶⁰

Zudem hätte es bedeutende Auswirkungen auf die Debatte um personale Identität, würden Spezies – oder generell die Arten der Biologie oder all jene Arten, die lediglich unter die liberalere nicht aber unter die traditionelle klassische Auffassung natürliche Arten fallen – von der Klasse der natürlichen Arten ausgeschlossen würden. Denn eine der dort favorisierten Auffassungen davon, was wir sind, besteht darin, dass wir *menschliche Tiere* beziehungsweise *Organismen der Spezies homo sapiens* sind. Sollte sich also auf die Position zurückgezogen werden, dass es sich hierbei gar nicht um eine natürliche Art handle, würde damit ebenfalls ein besonders populärer Kandidat für eine natürliche Art ausgeschlossen, die die Antwort auf die Frage darstellen könnte,

160 Für Argumente dafür, dass die Unterscheidung zwischen einer Auffassung von Spezies als Arten oder als Individuen eine konventionelle ist, siehe Kitcher (1984): „Species“ und Dupré (1993), S. 43 f. Die Position, dass die Auffassungen, Spezies seien Individuen und Spezies seien natürliche Arten letztendlich miteinander kompatibel sind, wird etwa vertreten in Boyd (1999b) und LaPorte (2004): *Natural Kinds and Conceptual Change*.

was wir sind. Außerdem gehe ich davon aus, dass es vor diesem Hintergrund schwierig würde, die anderen geläufigen Kandidaten dafür, was wir sind, als klassische natürliche Arten zu plausibilisieren (etwa Gehirne oder Personen). Diese müssten diejenigen Kriterien erfüllen, aufgrund derer die Arten der Physik und Chemie als natürliche Arten ausgezeichnet würden, nicht aber die der Biologie – oder konkret der Spezies. Würde dies aufgrund der Unterscheidung zwischen intrinsischer und relationaler Eigenschaften als derjenigen, die eine Art auszeichnen getan, dürften diese anderen Kandidaten dafür, was wir sind, ebenfalls alleine unter Bezugnahme auf geteilte intrinsische Eigenschaften ausgezeichnet werden. Zudem scheint mir eine Theorie natürlicher Arten, die Gehirne und/oder Personen als natürliche Arten auszeichnet, menschliche Organismen jedoch nicht, eine besonders gute Rechtfertigung hierfür zu benötigen, da ich davon ausgehe, dass dies den meisten, die überhaupt von natürlichen Arten ausgehen, äußerst unplausibel sein wird.

Nun scheint es mir zwar prinzipiell nicht ausgeschlossen, einen Standpunkt zu vertreten, demzufolge (NW) geleugnet wird oder geleugnet wird, dass es sich bei solchen biologischen Theorien, die sich auf lediglich im liberalen Sinne klassische natürliche Arten beziehen, um wirklich naturwissenschaftliche Theorien im in Abschnitt 3.1 erläuterten Sinne handelt. Da mir dies jedoch mit einer ganzen Reihe an Schwierigkeiten einher zu gehen scheint, scheint es mir vertretbar, im Folgenden davon auszugehen, dass – ganz im Sinne der Voraussetzung von (NW) – eine Theorie natürlicher Arten auch die Arten erfolgreicher biologischer Theorien als natürliche Arten auszeichnen sollte, allen voran Spezies.

Mit der folgenden Darstellung der Einteilungspraxis von Organismen innerhalb der Biologie soll nun zum einen anhand dieses konkreten Beispiels aufgezeigt werden, inwiefern eine Annahme klassischer natürlicher Arten die Einteilungspraxis in Arten zum Zwecke naturwissenschaftlicher Untersuchungen unnötig einschränken würde. Zum anderen soll deutlich gemacht werden,

inwiefern es in diesem konkreten Fall nicht danach aussieht, als würde sich hier ein einziges Klassifikationsschema von Organismen für die Zwecke aller naturwissenschaftlicher Untersuchungen ergeben, welches den Anforderungen an klassische natürliche Arten genügt. Hierzu sollen zunächst die verschiedenen Weisen und Theorien dargestellt werden, auf beziehungsweise gemäß derer Organismen in Spezies und höhere Taxa eingeteilt werden. Dies soll verdeutlichen, anhand welcher verschiedener Merkmale Organismen typischerweise in Arten eingeteilt werden und damit einige der Schwierigkeiten aufzeigen, die sich hieraus dafür ergeben, ein *einziges* Klassifikationsschema zu entwickeln, welches alle Organismen bestimmten hierarchisch angeordneten Arten zuordnet und zugleich *allen* Forschungsvorhaben, die sich auf solche Einordnungen beziehen müssten, gerecht wird. Zudem soll die Relevanz unserer eigenen Interessen auch bei Einteilung innerhalb der Biologie hervorgehoben werden, wodurch diese streng genommen nicht demjenigen Objektivitätsanspruch genügt, der an klassische natürliche Arten herangetragen wird. Hierzu werde ich zunächst Dupré folgend die verschiedenen Ansätze bezüglich der Kriterien, nach denen diese Einteilung geschehen (sollte), in drei Gruppen zusammenfassen: morphologische, evolutionäre und pluralistische.

3.2.3.1 Einteilung von Spezies – drei Ansätze

Bei einem *rein morphologischer Ansatz* würden Organismen lediglich anhand ihrer physischen Eigenschaften in Spezies eingeteilt. Hier geht es um solche Merkmale wie Federkleid, Fellfarbe oder Beschaffenheit der Organe (aber nicht um die Genetik). Ein solcher Ansatz wird allgemein seit der weit verbreiteten Anerkennung der Evolutionstheorie als veraltet betrachtet – bei neuere Ansätze wird sich häufig bemüht, Taxonomie so eng wie möglich mit der Evolutionstheorie zu verknüpfen. Außerdem kann alleine aufgrund von morphologischen Kriterien keine eindeutige Einteilung stattfinden. Es müssen *weitere Kriterien* hinzugezogen werden, um zu bestimmen, *welche*

Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen einzelnen Organismen relevant für eine Zusammengruppierung zu einer Spezies sein sollen. Allerdings wird weiterhin auf morphologische Kriterien zur Einteilung in Spezies bei solchen Organismen zurückgegriffen, bei denen typische evolutionstheoretische Kriterien versagen. Dies ist etwa bei asexuellen Mikroorganismen oder in einigen Bereichen der Pflanzenwelt der Fall, wo die reproduktive Isolation weniger stark ausgeprägt ist.¹⁶¹

Evolutionstheoretische Ansätze zeichnen sich dadurch aus, dass sie die taxonomische Einteilung von Organismen so direkt wie möglich mit den Erkenntnissen der Evolutionstheorie verbinden sollen. Solche Ansätze unterteilt Dupré wiederum in *biologische* und *phylogenetische*. *Biologischen Ansätzen* zufolge sind Spezies all jene Gruppen von Organismen, die durch tatsächliche oder mögliche reproduktive Verbindungen miteinander verknüpft und reproduktiv von anderen Organismen isoliert sind. Diese Konzeption wird zum einen durch den Gedanken motiviert, dass reproduktive Isolation notwendig dafür ist, dass zwei Gruppen sich unabhängig voneinander entwickeln (evolvierten), und damit für die Erklärung biologischer Diversität zentral ist.¹⁶² Die andere Idee hinter dem biologischen Spezieskonzept ist, dass der Genfluss zwischen den Mitgliedern einer so individuierten Spezies diese zusammenhält, insofern dieser die Eigenschaften verursacht, die spezifisch für die Mitglieder der Spezies sind.¹⁶³

Dieser Ansatz ist nun nicht für die Einteilung *aller* Organismen in Spezies geeignet, etwa für Mikroorganismen, die sich rein asexuell reproduzieren und in Bereichen der Botanik, in denen die reproduktive Isolation relativ schwach ist. Bezüglich der zweiten eben genannten Motivation dieses Ansatzes wird außerdem angezweifelt, ob Genfluss allein ausreichend ist, um wirklich eine die

161 Vgl. Dupré (1993), S. 44 f.

162 Vgl. Dupré (1993), S. 45 f.

163 Wenn Spezies als Individuen verstanden werden, dann ist hiermit ganz wörtlich gemeint, dass der Genfluss die einzelnen Teile des Individuums (die Organismen, die Teile des ganzen Individuums ihrer Spezies darstellen) zusammenhält. Vgl. Dupré (1993), S. 46.

Art zusammenhaltende Funktion zu erfüllen. Es werden üblicherweise andere Faktoren hinzugezogen, um die Einheit einer Spezies zu sichern, wo Genfluss alleine nicht ausreichend ist, etwa epigenetische und homöostatische Mechanismen. Das wirft allerdings die Frage auf, ob nicht viel eher diese Mechanismen das entscheidende Kriterium für die Spezieszugehörigkeit sein sollten und nicht die Möglichkeit zur Reproduktion der Mitglieder miteinander.¹⁶⁴ (Zu Theorien, denen zufolge natürliche Arten sich gerade durch solche Mechanismen auszeichnen und was es mit solchen Mechanismen genauer auf sich hat, mehr in Abschnitt 3.3.)

Phylogenetische Taxonomie (der andere evolutionstheoretische Ansatz) zielt auf eine direktere Verbindung mit der historischen Komponente der Evolutionstheorie ab und beruht auf der Annahme, dass Taxonomie Genealogie reflektieren sollte. Daher wird hier eine *notwendige* Bedingung für das Konstituieren einer Spezies durch eine bestimmte Gruppe von Organismen betrachtet, dass die Mitglieder dieser Gruppe eine gemeinsame Gruppe an Vorfahren haben (Monophylie). Natürlichen müssen *nicht alle* Vorfahren der Exemplare einer Spezies dieselben sein. Es muss lediglich irgendwo in der Vergangenheit eine Gruppe von Organismen geben, von der alle Exemplare der in Frage stehenden Gruppe abstammen. Diese Bedingung ist offensichtlich *keine hinreichende*, da dies auf alle Gruppen von Organismen zutreffen könnte, von einer Gruppe von Geschwistern bis hin zu der gesamten Menge von Organismen auf der Erde – je nachdem, wie weit man in der Entwicklungsgeschichte zurückgeht, um nach der Gruppe gemeinsamer Vorfahren zu suchen. Daher muss mehr dazu gesagt werden, was eine solche genealogische kohärente Menge an Organismen zu einer *Spezies* macht, um weitere Kriterien zur Einteilung von Organismen Spezies zu liefern.¹⁶⁵

Die verschiedenen Antworten, die hierauf gegeben werden, verdeutlicht Dupré anhand des Vergleichs zweier Bilder. Auf die eine Seite stellt er die

164 Vgl. Dupré (1993), S. 46 f.

165 Dupré (1993), S. 47 f.

Darstellung einer vollständigen Genealogie aller Organismen auf der Erde in Form eines Baumes, wobei jede Abzweigung in der Genealogie einen neue Astgabelung darstellt und die untersten Äste diejenigen Organismen darstellen, die aktuell auf der Erde leben. Auf die andere Seite stellt er jeweils das Bild der vorgeschlagenen Taxonomie, ebenfalls in Baum-Form, wobei jeder Ast-Abschnitt ein eigenes Taxon darstellt und die untersten Äste des Baumes die einzelnen Spezies. Die extremste phylogenetische Position wird allgemein als *kladistische Taxonomie* beziehungsweise *Kladistik* bezeichnet. Diese besagt, dass die als Baum dargestellte Taxonomie und die als Baum dargestellte Genealogie *vollkommen konvergent* sein sollten. Das heißt, dass nicht nur alle Taxa monophyletisch sein müssen – also alle Exemplare eines bestimmten Taxon auf eine gemeinsame Gruppe an Vorfahren zurückführbar ist –, sondern *auch*, dass alle Nachfahren der Exemplare eines bestimmten Taxons Teil des Taxons sein müssen. Dies hätte etwa zur Folge, dass Vögel als Untergruppe der Reptilien klassifiziert werden müssten, da unsere heutigen Vögel von primitiven Reptilien abstammen. (Innerhalb der klassischen Taxonomie befinden sich Vögel (Klasse *Aves*) und Reptilien (Klasse *Reptilia*) auf derselben taxonomischen Ebene und werden voneinander unterschieden.) Außerdem müssten Spezies, die sich über die Zeit hinweg in ihren Merkmalen stark verändert haben, sich hierbei jedoch nicht als neue Gruppe von einer bereits bestehenden abgespalten haben, (Anagenese) weiterhin als dieselbe Spezies betrachtet werden.¹⁶⁶

Dupré zufolge vertreten wohl ein Großteil derjenigen, die eine phylogenetische Taxonomie befürworten, einen weniger extremen Standpunkt und stellen lediglich die deutlich schwächere Forderung, dass unsere Klassifikationen *nicht inkonsistent* mit dem genealogischen Baum sein sollten. Das heißt in der Regel, dass die Mitglieder eines bestimmten Taxons zwar monophyletisch sein müssen, jedoch nicht alle Nachfahren der Exemplare eines bestimmten Taxons Teil dieses Taxons sein müssen. Die allgemeine Motivation

166 Vgl. Dupré (1993), S. 48.

für eine solche Abweichung von der strikten Kladistik ist der Gedanke, dass Ähnlichkeiten und Unterschiede von/zwischen Gruppen von Organismen eine gewisse Relevanz für unsere Einteilung dieser haben sollten – was insbesondere in Hinblick auf die Nützlichkeit der Klassifikationen für die Zwecke von Forschungsprojekten wichtig ist. Daher könnte etwa die Unterscheidung zwischen Vögeln und Reptilien beibehalten werden oder die späteren Exemplare einer Spezies, die sich über die Zeit hinweg stark verändert, als die Exemplare einer neuen Spezies aufgefasst werden. Solche Positionen machen allerdings Kriterien erforderlich, die nichts mit phylogenetischer (abstammungsgeschichtlicher) Trennung zu tun haben, etwa morphologische Kriterien, deren Auswahl wiederum von anderen Kriterien bestimmt werden muss.¹⁶⁷

3.2.3.2 Ein moderater Pluralismus

Da ein rein morphologischer Ansatz gemeinhin abgelehnt wird und ein rein biologischer oder rein phylogenetischer Ansatz *alleine* nicht geeignet sind, um alle Organismen in Spezies und höhere Taxa einzuteilen, jedoch gemeinhin großen Wert auf zumindest die Vereinbarkeit der Taxonomie mit der Evolutionsgeschichte gelegt wird, liegt laut Dupré der folgende, *moderat pluralistische* Ansatz – der auch von einigen innerhalb der Debatte verteidigt wird¹⁶⁸ – nahe. Dieser ist insofern *pluralistisch*, als mehrere unterschiedliche Kriterien herangezogen werden, um Organismen in Spezies einzuteilen, und insofern *moderat pluralistisch*, als weiterhin danach gestrebt wird, mithilfe dieser verschiedenen Kriterien Organismen in *eine einzige* Taxonomie (ein einziges Klassifikationsschema) einzuteilen. So werden unter der

167 Vgl. Dupré (1993), S. 48 f.

168 Dupré verweist hier auf Mishler und Doghue (1982): „Species Concepts: A Case for Pluralism“, Doghue (1985): „A Critique of the Biological Species Concept and Recommendation for a Biological Alternative“ und Mishler und Brandon (1987): „Individuality, Pluralism, and the Phylogenetic Species Concept“.

Einschränkung, dass Spezies aus kohärenten genealogischen Einheiten bestehen (das heißt monophyletisch sein) müssen, *weitere Kriterien* herangezogen, um zu entscheiden, welche dieser Einheiten als Spezies aufgefasst werden sollen und wie diese wiederum unter höheren Taxa geordnet werden sollen. *Welche* Kriterien das sind, soll dann zum einen von der konkreten Gruppe von Organismen abhängen, um die es gehen soll, sowie vom jeweiligen Erkenntnisinteresse beziehungsweise dem jeweiligen Ziel der Forschungsprojekte, innerhalb derer sich auf die Art bezogen werden soll, sodass deren Verallgemeinerungen und Erklärungen bestmöglich gestützt werden. Damit sollen taxonomische Unterscheidungen in manchen Kontexten etwa auf der Grundlage von reproduktiver Isolation gemacht werden, in anderen wiederum auf der Grundlage des Besetzens einer bestimmten ökologischen Nische oder aufgrund bestimmter morphologischer Kriterien, die in Hinblick auf ein bestimmtes Untersuchungsziel ausgewählt wurden.¹⁶⁹

Ein solcher Ansatz – auch wenn er unterschiedliche Prinzipien der Einteilung von Organismen in Spezies und andere Taxa miteinander vereint – klingt zunächst ein mal nach einem, der einerseits die Anforderungen an ein Klassifikationsschema klassischer natürlicher Arten erfüllen *und* andererseits (NW) gerecht werden könnte (vorausgesetzt, die Objektivitätsanforderungen an klassische natürliche Arten werden eingehalten, was durch das Heranziehen der verschiedenen Einteilungskriterien in Abhängigkeit zu konkreten Forschungszielen zumindest fraglich ist, hierzu mehr im nächsten Abschnitt). Der Ansatz zielt darauf ab, ein einziges Klassifikationsschema aufzustellen, in dem jeder Organismus einer Spezies zugeordnet wird und lässt Raum dafür, dass verschiedene Spezies entsprechend ihren Besonderheiten sich durch andere Einheitsprinzipien auszeichnen.

Ähnlich wie in Abschnitt 3.2.1, in dem die Argumentation dafür dargestellt wurde, dass wir vor dem Hintergrund einer Annahme klassischer natürlicher

169 Vgl. Dupré (1993), S. 49 f.

Arten Gefahr laufen, uns bei der Suche nach naturwissenschaftlichen Arten zu sehr einzuschränken, kritisiert Dupré nun diesen moderat pluralistischen Ansatz in Hinblick darauf, ob die aus ihm resultierenden Arten tatsächlich für die Zwecke verschiedenster wissenschaftlicher Untersuchungen geeignet wären oder ob er deren Auswahl auf eine Weise eingeschränkt wird, die aus einer rein empirischen Perspektive ungerechtfertigt sind. So ist fraglich, ob andere Kriterien zur Einteilung von Organismen in für ein bestimmtes Forschungsprojekt relevante Arten außer dem der Monophylie Gruppierungen von aktuell existierenden Organismen liefern würden, die konsistent mit deren Genealogie sind. Wenn wir vor dem Hintergrund der Ziele bestimmter Forschungsprojekte andere Kriterien miteinbeziehen, bestünde also die Gefahr, dass wir eine Gruppe herausgreifen, die gar nicht monophyletisch ist, und damit diesem Ansatz zufolge keine zulässige Art darstellen würde. Oder wir können, wenn wir gar nicht erst Gruppen zulassen, die nicht monophyletisch sind, die Gruppe, die wir eigentlich für unsere spezifischen Zwecke herausgreifen wollen, nicht vollständig herausgreifen. Duprés Beispiel hierfür ist ein theoretisches. Nehmen wir eine Gruppe von Organismen, die sich über die Zeit hinweg erst einmal spaltet und eine der beiden resultierenden Gruppen sich dann abermals spalten. Die Gruppe bestehend aus derjenigen der beiden Gruppen, die sich zuerst voneinander abgespalten haben, sich selbst jedoch nicht noch einmal gespalten hat, und eine der beiden Gruppen, in die sich die andere Gruppe gespalten hat, bildet selbst *keine monophyletische* Gruppe. Es scheint jedoch gut möglich, dass eine solche Gruppe dieselbe ökologische Nische teilen oder sogar nach einiger Zeit wieder reproduktive Verbindungen haben. Wird nun die Idee ernst genommen, dass *unterschiedliche* Einteilungskriterien gebraucht werden könnten, um Arten einzuteilen, die für bestimmte theoretische Ziele geeignet sind, scheint fraglich, warum trotzdem auf die Einschränkung bestanden werden sollte, dass alle diese Taxonomien mit der Genealogie konsistent sein müssten. Nichts in der Evolutionstheorie garantiere, dass

Genealogie uns immer mit denjenigen Unterscheidungen versorgt, die wir brauchen, um die aktuellen *Produkte* der Evolution – also die jetzt existierenden Organismen – zu verstehen, auch wenn sie den *Prozess*, durch die diese entstanden sind, angemessen darstellt.¹⁷⁰

3.2.3.3 Duprés Vorschlag – ein radikaler Pluralismus

Ein moderater Pluralismus zielt – auch wenn er zulässt, dass Organismen *nach verschiedenen Kriterien* in Spezies und höhere Taxa eingeteilt werden – letztendlich darauf ab, *ein einziges Klassifikationssystem* aufzustellen. Damit würde ein solcher Ansatz zwar den Ansprüchen an klassische natürliche Arten genügen, das hieraus resultierende System läuft allerdings – wie bereits in Abschnitt 3.2.1 dargestellt – Gefahr, nicht diejenigen Einteilungen zu liefern, die für alle der verschiedensten Forschungsvorhaben innerhalb der Biologie geeignet sind. Und zwar aufgrund von Einschränkungen bei Einteilung von Organismen, die sich nicht rein empirisch und in Hinblick auf spezifische Forschungsprojekte rechtfertigen lassen, die lediglich auf bestimmte Gruppen von Organismen Bezug nehmen. In Abschnitt 3.2.2 habe ich ebenfalls dargestellt, wie Dupré den kategorischen Empirismus als besseres, alternatives Prinzip bei der Suche nach Arten für die Zwecke wissenschaftlicher Untersuchungen gegenüber einem Vorgehen, dass von einer Annahmen klassischer natürlicher Arten geleitet wird, vorstellt. Ähnlich schlägt Dupré nun auch hier als für die Zwecke naturwissenschaftlicher Untersuchungen angemessenere Alternative einen *radikaleren Pluralismus* vor, der als Einteilungsansatz für Organismen in Spezies dem Prinzip genügt, das Dupré *kategorischen Empirismus* nennt.¹⁷¹ Dieser Ansatz ist insofern ein *radikaler Pluralismus*, als er nicht nur zulässt, dass verschiedene Kriterien angewendet werden, um Spezies einzuteilen, sondern zudem zulässt, dass hieraus

¹⁷⁰ Vgl. Dupré (1993), S. 50 f.

¹⁷¹ Bei diesem Ansatz schließt sich Dupré explizit dem von Philip Kitcher in Kitcher (1984) an. Siehe Dupré (1993), S. 50 f.

Klassifikationen entstehen, die sich nicht in ein einziges, den Ansprüchen klassischer natürlicher Arten genügendes Schema einfügen lassen, um so den Anforderungen unterschiedlicher Arten biologischer Untersuchungen gerecht werden zu können. So soll es etwa bei historischen beziehungsweise evolutionären Untersuchungen ganz offensichtlich nahe liegen, sich einer phylogenetische (beziehungsweise kladistische) Klassifikation zu bedienen, wobei es bei strukturellen oder funktionalen Untersuchungen jedoch sinnvoll und innerhalb dieses Ansatzes auch möglich sein soll, auf morphologische Kriterien bei der Klassifikation von Organismen zu priorisieren, was dazu führen kann, dass die so entstehende Klassifikation nicht mit der Genealogie vereinbar ist – wie etwa das eben dargestellte Beispiel zeigt.

Eine weitere Motivation für diesen radikaleren Pluralismus besteht darin, dass es eine ganze Reihe *verschiedener* Mechanismen gibt, die zur Einheit einer Spezies beitragen können und damit als Rechtfertigungsgrundlage für Verallgemeinerungen über diese dienen können. *Ein* solcher Mechanismus ist, wie im biologischen Ansatz betont wird, reproduktive Isolation von Gruppen von Organismen, die sich sexuelle Fortpflanzen. Dupré weist darauf hin, dass hier bereits zugestanden wird, dass dieser Mechanismus keiner ist, der die Einheit *aller* Spezies garantiert – wie etwa Spezies bestehend auf asexuellen Organismen. Wird dies nun bereits zugestanden, ist fraglich, warum diejenigen Organismen, die sich tatsächlich sexuell fortpflanzen *immer* über genau diesen und nur diesen Mechanismus in Spezies eingeteilt werden sollten. Andere Mechanismen, die eine Gruppe von Organismen in deren geteilten Eigenschaften über die Zeit hinweg stabil halten und damit ebenfalls zumindest bestimmte Verallgemeinerungen über diese Rechtfertigen könnten, könnten ebenso hierfür herangezogen werden. Diese Mechanismen könnten nun in einem anderen Umfang wirken als die Möglichkeit zur sexuellen Reproduktion und damit Verallgemeinerungen über eine Gruppe von Organismen rechtfertigen, die sich größtenteils aber nicht vollständig mit derjenigen Gruppe,

die sich durch ihre reproduktive Isolation auszeichnet, überschneiden. Solche Mechanismen und die Gruppierungen, die sich aus ihnen ableiten und über die sie Verallgemeinerungen rechtfertigen, könnten daher ebenfalls im Kontext bestimmter Forschungsvorhaben zur Einteilung von Organismen verwendet werden.¹⁷²

Das Vertreten eines solchen radikaleren Pluralismus, wie Dupré ihn vorschlägt, lässt sich nun – ganz ähnlich wie Dupré kategorischer Empirismus – nicht mit einer Auffassung von Spezies als klassische natürliche Arten vereinbaren. Zunächst einmal gibt es keine Garantie dafür, dass die Klasse der unter diesen Auffassung ausgezeichneten Arten ein einziges Klassifikationsschema bilden, das für einen einzigen Gegenstand keine potentiell widerstreitenden Persistenzbedingungen liefern würde. Kann je nach spezifischem Forschungsinteresse eine andere Taxonomie angewendet werden, verhindert nichts, dass die verschiedenen Taxonomien, auf die innerhalb verschiedenen Forschungsvorhaben Bezug genommen werden, denselben Organismus je nach Kontext unterschiedlich klassifizieren und diese Klassifizierungen potentiell widerstreitende Persistenzbedingungen liefern würden. Zudem ist fraglich ob die unter dieser Auffassung potentiell als natürlich ausgezeichneten Arten dem Objektivitätsanspruch von (NA) genügen würden, da sie von ganz bestimmten Forschungsinteressen beziehungsweise den Zwecken konkreter Untersuchungen mitbestimmt werden und damit kontextabhängig sind.

Dupré erwartet einige Einwände gegen eine solche radikale pluralistische Auffassung. Der erste beruht auf der Befürchtung, dass wir vor dem Hintergrund eines solchen Ansatzes keine Grundlage mehr hätten, Taxonomien abzulehnen oder gegeneinander abzuwägen. Dupré zufolge gibt es hier jedoch noch immer Gründe, die für oder gegen eine Taxonomie in einem bestimmten Forschungskontext sprechen. Diese Gründe haben allerdings nichts mehr damit

172 Vgl. Dupré (1993), S. 50 f.

zu tun, ob ein Klassifikationsschema „das einzig richtige“ ist, da es so eines nicht gibt. Ein Klassifikationsschema soll danach ausgewählt werden, ob es einem signifikanten *Zweck* im Rahmen einer bestimmten naturwissenschaftlichen Untersuchung besser als die verfügbaren Alternativen dient.¹⁷³ Wenn eine bestimmte Einteilung von Organismen in Arten für die Erklärungen eines bestimmten Phänomens und die Verallgemeinerungen im Rahmen eines bestimmten Forschungsprojekts besser geeignet sind als ein anderes, dann ist dies ein Grund, dieses dem anderen – für eben diesen Forschungskontext – vorzuziehen.

Eine weitere von Dupré antizipierte Befürchtung besteht darin, dass die Diversität an Taxonomien, die einem solchen Vorgehen wahrscheinlich folgen würde, zu großer Verwirrung führen könnte. Dupré bezweifelt dies. Die Taxonomie könnte von Expert*innen in Bezug auf ein bestimmtes Teilgebiet und vor dem Hintergrund eines bestimmten Ziels konstruiert werden, das diesem angemessen ist, oder sie könnte auf eine Gruppe von Organismen angewendet werden, für die ein bestimmter Ansatz besonders erwünscht oder aus pragmatischen Gründen unumgänglich ist. Da es wahrscheinlich ist, dass diejenigen, die eine solche Taxonomie nutzen, wissen, was hier passiert und warum, ist Verwirrung unwahrscheinlich. Die Vorteile davon, denjenigen Wissenschaftler*innen, die mit einer bestimmten Gruppe von Organismen am vertrautesten sind und sich der zentralen aktuellen Probleme in Bezug auf diese Organismen bewusst sind, zu erlauben, den angemessenen Ansatz zur Klassifikation für einen bestimmten Untersuchungskontext zu bestimmen, scheint Dupré jegliche verbleibende Gefahr der Verwirrung zu überwiegen.¹⁷⁴

Dupré geht außerdem auf einen spezifischen, methodologischen Einwand gegen den Pluralismus von David Hull ein. Dieser sieht zwar die Möglichkeit, dass es sich letztendlich als falsch herausstellen könnte, dass es genau eine korrekte Taxonomie gibt, besteht aber darauf, dass der einzige Weg, um

¹⁷³ Vgl. Dupré (1993), S. 51 f.

¹⁷⁴ Vgl. Dupré (1993), S. 52.

herauszufinden, wie adäquat eine bestimmte Konzeption ist, darin besteht, erst ein mal so zu tun, als gebe es nur eine richtige Taxonomie und diese dann unter dieser Prämisse auszutesten. Hull befürchtet, dass, wenn wir uns mit einer Vielzahl von unterschiedlichen Spezieskonzeptionen zufrieden geben, dies für die Naturwissenschaften schädlich sein könnte. Dupré scheint diese Befürchtung jedoch nur dann plausibel, wenn man sich bereits darauf festgelegt hat, dass eine erfolgreiche Naturwissenschaft letztendlich eine Biologie mit einer vollständig einheitlichen Taxonomie benötigen. Allerdings sei – Dupré zufolge und wie aus den bisherigen Ausführungen ersichtlich – die Biologie faktisch weit davon entfernt ist, ein vereinheitlichtes Projekt zu sein. Es werden in ihr verschiedenste Ziele verfolgt und unterschiedlichste Phänomene adressiert, die unterschiedliche Taxonomien erforderlich zu machen scheinen. Die Betrachtung des aktuellen Standes der Naturwissenschaft liefert also keinen Grund zu der Annahme, dass unterschiedliche Taxonomien in verschiedenen Bereichen zu verwenden schädlich für sie wäre, im Gegenteil.¹⁷⁵

Zusammengefasst beruht Duprés Argumentation für seinen radikalen Pluralismus bei der Einteilung von Organismen in Spezies anstatt eines moderaten Pluralismus – oder einem anderen Ansatz, der mit einer Annahme klassischer natürlicher Arten vereinbar wäre – auf den gleichen zentralen Punkten wie seine Argumentation für einen kategorischen Empirismus. Sein radikaler Pluralismus besteht im Kern – wie auch der kategorische Empirismus – darin, zuzulassen, dass Arten abhängig vom jeweiligen Forschungskontext eingeteilt werden können, *ohne* hierbei zu berücksichtigen, ob die resultierenden Arten sich zusammen mit den Arten aus anderen Forschungskontexten in ein einziges Klassifikationsschema einfügen lassen. Diesen Ansatz verteidigt er, indem er aufzeigt, inwiefern eine Annahme klassischer natürlicher Arten das Auszeichnen der für einen bestimmten

175 Vgl. Dupré (1993), S. 52 f. Hier bezieht Dupré sich auf Hull (1989): *The Metaphysics of Evolution*, S. 120 f.

Forschungskontext am besten geeigneten Arten unnötig – das heißt aus empirisch ungerechtfertigten Gründen – einschränken würde.

Nun könnte von Verfechter*innen klassischer natürlicher Arten – in Anlehnung an Hulls zuletzt genannten Einwand – noch immer eingewendet werden, Dupré habe nicht *gezeigt*, dass es kein einziges Klassifikationssystem von Organismen in Spezies oder der Welt in Gegenstände und dieser in Arten generell gibt, welches den Anforderungen aller erfolgreichen naturwissenschaftlichen Theorien gerecht werden kann. Er habe lediglich gezeigt, dass bisher noch kein solches gefunden wurde und dass es einige Gründe dafür gibt, anzunehmen, dass es ein solches auch nicht gibt und auch nicht gebraucht zu werden scheint, um erfolgreiche naturwissenschaftliche Untersuchungen anzustellen.

Hier könnte nun eingewendet werden, dass dies nicht zeigt, dass ein solches einziges Klassifizierungsschema nicht gefunden werden *könnte* und vor diesem Hintergrund die biologische Praxis dann nicht *noch erfolgreicher* wäre. Dass diese Möglichkeit prinzipiell besteht, möchte ich nun nicht bestreiten. Mein Ziel war und ist es in dieser Argumentation *nicht*, zu beweisen, dass es ein solches einziges System *nicht geben kann*, und genau so nicht, dass eine Annahme klassischer natürlicher Arten *falsch sein muss*. Der Ausgangspunkt meiner Argumentation war nun jedoch (NW), dass eine Theorie natürlicher Arten diejenigen Arten als natürlich auszeichnen sollte, auf die sich erfolgreiche naturwissenschaftliche Theorien *tatsächlich* beziehen, und *hierüber hinaus* maximal auf diejenigen, auf die sich solche Theorien beziehen könnten. Mit Duprés von mir dargestellter Argumentation wurde gezeigt, inwiefern nun eine Annahme klassischer natürlicher Arten einige der Arten, auf die sich erfolgreiche naturwissenschaftliche Theorien beziehen oder gemäß aktueller naturwissenschaftlicher Maßstäbe beziehen könnten, als nicht-natürlich auszeichnen könnten und dies auch faktisch zu tun scheint.

Damit hängt die Schlagkraft dieser Argumentation gegen klassische natürlicher Arten unter anderem davon ab, inwiefern die Arten aktuell erfolgreicher naturwissenschaftlicher Theorien tatsächlich nicht die Anforderungen an klassische natürliche Arten erfüllen, insofern sie kein einziges Klassifikationsschema bilden, welches keinem Gegenstand widerstreitende Persistenzbedingungen zuweist. (Alles, was mit Duprés Argumentation gezeigt wurde, ist, dass dies zum einen nicht nötig zu sein scheint, und es zum anderen Evidenzen dagegen gibt, dass dies aktuell der Fall ist.) Ob dem so ist, könnte nun auf verschiedene Weisen geprüft werden. Man könnte sich mit der tatsächlichen naturwissenschaftlichen Theorienlandschaft vertraut machen, eine genauere Definition davon finden, was als erfolgreiche Theorie zählen soll, und dann untersuchen, ob sich die Arten aller erfolgreicher naturwissenschaftlicher Theorien in ein entsprechendes System einordnen lassen oder nicht. Hier sehe ich jedoch meine eigene Kompetenz – als Philosoph und nicht als Naturwissenschaftlicher – nicht. Was ich an dieser Stelle tun kann und tun möchte, ist, mich demjenigen Bereich der Philosophie zuzuwenden, der sich mit genau der Frage danach beschäftigt, auf welche Arten sich erfolgreiche naturwissenschaftliche Theorien beziehen, beziehen können oder sogar sollten – der Wissenschaftsphilosophie. Ich möchte auf genau diejenige Debatte schauen, in der es darum geht, eine solche Theorie natürlicher Arten aufzustellen, die in allererster Linie (NW) genügt – losgelöst von Einschränkungen, die sich aus der historischen Debatte rund um Essentialismus und den aus diesem hervorgegangenen natürlichen Arten ergeben.

Nun ist es tatsächlich so, dass es innerhalb dieser Debatte einen weitreichenden Konsens bezüglich dessen zu geben scheint, was solche Arten auszeichnet, auf die sich erfolgreiche naturwissenschaftliche Theorien beziehungsweise beziehen können und/oder sollten. Bei solchen Arten soll es sich im Wesentlichen um diejenigen handeln, die Richard Boyd in seiner Theorie

natürlicher Arten als solche auszeichnet.¹⁷⁶ Um nun die Argumentation Duprés gegen eine Annahme klassischer natürlicher Arten weiter zu stützen, möchte ich im Folgenden die Theorie natürlicher Arten – beziehungsweise derjenigen Arten, auf die sich wissenschaftliche Theorien beziehen könnten und sollten – von Boyd darstellen und dabei zeigen, inwiefern diese tatsächlich Duprés kategorischem Empirismus gerecht wird und *nicht* den Anforderungen an klassische natürliche Arten gerecht werden beziehungsweise nicht mit (NA) kompatibel sind.

3.3 Richard Boyds Theorie homöostatischer Eigenschaftscluster

Boyd's Theorie natürlicher Arten¹⁷⁷ beruht maßgeblich auf der Annahme, dass natürliche Arten diejenigen Arten sind, auf die wir uns in (guten, wissenschaftlichen) Erklärungen faktisch beziehen oder in solchen beziehen könnten und über die wir gerechtfertigte Inferenzen ziehen können. Dabei weitet Boyd seine Theorie natürlicher Arten auch auf Arten auf, auf die wir im Alltag Bezug nehmen, fokussiert sich aber im Wesentlichen auf Arten, auf die im Rahmen wissenschaftlicher (nicht nur naturwissenschaftlicher) Theorien Bezug genommen wird. In erster Linie geht es ihm jedoch darum, geeignete Arten für eine gute, an der objektiven Realität orientierten Erklärungs- und Inferenzpraxis

176 Für diese Einschätzung siehe etwa Ereshefsky und Reydon (2014): „Scientific Kinds“, S. 969, Ian Hacking (1991): „On Boyd“, S. 149, Samuels und Ferreira (2010): „Why don't concepts constitute a natural kind?“, S. 222. Für philosophische Theorien, die Boyds Theorie natürlicher Arten voraussetzen, siehe Griffith (1999): „Squaring the circle: Natural kinds with historical essences“, Wilson (1999): „Realism, Essence, and Kind: Resuscitating Species Essentialism?“, Wilson, Barker und Brigandt (2007): „When Traditional Essentialism Fails: Biological Natural Kinds“, Brigandt (2009): „Natural kinds in evolution and systematics: Metaphysical and epistemological considerations“, Mallon (2007): „Human categories beyond non-essentialism“. Für biologische Theorien, die Boyds Theorie annehmen siehe Wagner (2001): „Characters, units and natural kinds: An introduction“, Keller, Boyd und Wheeler (2003): „The Illogical Basis of Phylogenetic Nomenclature“, Rieppel (2005): „Modules, kinds, and homology“.

177 Ich beziehe mich in diesem Abschnitt auf Boyds Theorie natürlicher Arten wie dargestellt in Boyd (1999b). Boyds Theorie und Argumentation sind für die Zwecke meiner Arbeit vereinfacht dargestellt.

auszuzeichnen – ob nun in (natur-)wissenschaftlichen oder anderen Kontexten.¹⁷⁸ Damit ist seine Theorie primär darauf ausgerichtet, die mit (NW) formulierte Anforderung zu erfüllen. Die Arten, die seine Theorie als natürliche Arten auszeichnet, sollen genau das leisten können, was (NW) zufolge natürliche Arten leisten können sollten. Sie sollten dazu geeignet sein, dass auf sie innerhalb (guter, wissenschaftlicher) Erklärungen Bezug genommen wird und über sie gerechtfertigte und zuverlässige Verallgemeinerungen und Prognosen angestellt werden.

Diese natürlichen Arten sollen sich nun laut Boyds Theorie jeweils durch ein bestimmtes, *homöostatisches Eigenschaftscluster* („*homeostatic property cluster*“) auszeichnen – daher ihr Name im Folgenden wie in der Debatte üblich kurz *HPC-Arten*. Ein homöostatisches Eigenschaftscluster besteht aus einer bestimmten Gruppe an Eigenschaften, die immer wieder gemeinsam auftreten, wobei der Umstand, dass sie immer wieder gemeinsam auftreten, dadurch zustande kommt, dass deren Exemplifizierung (durch eine bestimmte Gruppe von Gegenständen und/oder immer wieder neue Gegenstände) über die Zeit hinweg von kausalen Mechanismen aufrechterhalten werden, welche als *homöostatische* Mechanismen bezeichnet werden. Diese Mechanismen können je nach Art ganz unterschiedlich aussehen. So könnten einige der Eigenschaften des Clusters kausal das Auftreten der anderen verursachen und/oder bestimmte grundlegendere kausale Mechanismen oder Prozesse zum Auftreten der Eigenschaften führen. Zudem sollen sich solche homöostatischen Eigenschaftscluster dadurch auszeichnen, dass sie selbst kausal relevant ist. Das ist wichtig, damit sie für kausale Erklärungen und Inferenzen im Rahmen von Forschungsprojekten geeignet zu sind. Die Definition einer HPC-Art beinhaltet immer sowohl das Eigenschaftscluster als auch die homöostatischen Mechanismen, die das Cluster über die Zeit hinweg aufrechterhalten.¹⁷⁹

178 Siehe Boyd (1999b), S. 141, 146 ff.

179 Siehe Boyd (1999b), S. 143.

Die Wahl, *welche* Eigenschaftscluster und *welche* Mechanismen genau zur Definition einer bestimmten natürlichen Art gehören sollen, soll nun *a posteriori* bestimmt werden und *von demjenigen Forschungskontext/-projekt¹⁸⁰ abhängen*, für dessen Erklärungen und Inferenzen auf die Art Bezug genommen werden soll. Dabei ist dasjenige, was die Art zu einer natürlichen und für die wissenschaftliche Arbeit geeignet macht, zum einen das durch die homöostatischen Mechanismen zuverlässige immer wieder Auftreten des Eigenschaftsclusters und zum anderen die kausale Relevanz eben dieses Eigenschaftsclusters. Dieses zeitigt selbst Effekte, welche im Rahmen des jeweiligen Forschungsprojekts relevant sind. Je nachdem, welche Phänomene erklärt werden beziehungsweise über welche Phänomene Verallgemeinerungen angestellt werden sollen, werden nun die hierfür relevanten Eigenschaftscluster und deren über die Zeit hinweg stabilem Fortbestehen oder Wiederauftreten zugrundeliegenden kausalen, homöostatischen Mechanismen ermittelt. Hier muss zwar selbstverständlich eine Vorauswahl bezüglich dessen getroffen werden, auf welches Eigenschaftscluster und welche homöostatische Mechanismen die Definition der zu den Zwecken eines bestimmten Forschungsprogramms am besten geeigneten Art besteht, um mit deren Untersuchung überhaupt beginnen zu können. Dies soll jedoch erst ein mal lediglich als Arbeitsdefinition dienen. Welche Art – und damit welches Eigenschaftscluster und welche homöostatischen Mechanismen genau – es letztendlich sein soll, die tatsächlich am besten für die Zwecke des Projekts geeignet ist, soll im Rahmen des Projekts *a posteriori* entwickelt werden.

180 Forschungskontext/-projekt kann hier einzelne, lokale Forschungsprojekte bedeuten, aber auch allgemeinere, klassische wissenschaftliche Forschungsgebiete übergreifende Kontexte. Manche natürliche Arten sind nur innerhalb eines kleinen Bereichs für wissenschaftliche Untersuchungen relevant, andere für eine große Anzahl an Forschungsprojekten über die klassischen Grenzen wissenschaftlicher Gebiete hinaus. So wird etwa auf chemische Elemente auch außerhalb der Chemie innerhalb wissenschaftlicher Theorien Bezug genommen. Boyd spricht hier von *Disziplinären Matrizen* relativ zu denen natürliche Arten als solche ausgezeichnet werden. Vgl. Boyd (1999b), S. 157 f.

Hierbei ist es irrelevant, ob die letztendlich resultierenden Arten irgendeinen Bezug zu unseren alltagssprachlichen Begriffen haben oder unseren Intuitionen bezüglich der Einteilung der Welt in Arten entsprechen. Dass die Erklärungen und Inferenzen die im Rahmen des Forschungsprojekts und unter Bezugnahme auf diese Arten letztendlich gerechtfertigt sind, liegt daran, dass das Eigenschaftscluster durch die homöostatischen Mechanismen über die Zeit hinweg (zumindest einigermaßen) stabil gehalten wird. Dass sie für *genau die* Erklärungen und Inferenzen geeignet sind, die innerhalb des Forschungsprojekts angestellt werden sollen, soll wiederum dadurch gesichert werden, dass sie spezifisch in Hinblick auf das jeweilige Forschungsprojekt ausgesucht und im Laufe der Forschung auf dessen Vorhaben angepasst werden. Die natürliche Art soll zudem als historisches Objekt behandelt werden. Das heißt, dass es die Definition der Art zulassen kann, dass sich das die Art auszeichnende und kausal relevante Eigenschaftscluster und die ihm zugrundeliegenden Mechanismen über die Zeit hinweg verändern können, die Art allerdings dieselbe bleibt.¹⁸¹

Dabei ist es möglich, dass es Fälle gibt, in denen einem Gegenstand *einige aber nicht alle* Eigenschaften des Eigenschaftsclusters zukommen und/oder in denen einige aber nicht alle homöostatischen Mechanismen involviert sind. Die Frage, ob ein bestimmter Gegenstand einer bestimmten natürlichen Art angehört beziehungsweise angehören sollte oder nicht, ist ebenfalls entsprechend dem Forschungsprojekts, in dessen Rahmen Bezug auf die Exemplare der Art genommen werden soll, *a posteriori* zu klären. Dabei kann es Fälle geben, in denen eine solche Frage nicht beantwortbar ist, auch wenn alle relevanten Fakten bekannt sind. Bei einer Modifikation der Definition der Art, welche dazu führen würde, dass die Grenzen der Art weniger schwammig wären, kann die Eignung der natürlichen Art für ihren jeweiligen Zweck im Rahmen des

181 Siehe Boyd (1999b), S. 142–150. Für Boyds Ausführungen dazu, inwiefern natürliche Arten und ihre Exemplare natürlich und an die Realität gebunden und trotzdem Artefakte sind, siehe Boyd (1999b), S. 158–164.

Forschungsprojekts, in dessen Rahmen sie als solche ausgezeichnet wird – und damit auch ihre Natürlichkeit – nicht (vollständig) erhalten werden. Denn jede solche Modifikation der *a posteriori* bestimmten Definition würde verlangen, dass für diejenigen Erklärungen und Induktionen, für die die Definition der Art ursprünglich erstellt wurde, relevante Unterscheidungen und/oder Ähnlichkeiten als irrelevant behandelt würden oder irrelevante als relevant.¹⁸²

Damit entspricht das Vorgehen, das Boyd für die Auszeichnung natürlicher Arten als solche vorschlägt, dem, was Dupré hierfür vorschlägt und als kategorischen Empirismus bezeichnet, insofern die Auswahl natürlicher Arten *a posteriori* im Rahmen derjenigen Forschungsprojekte geschieht, für deren Erklärungen und Inferenzen sie konkret benötigt werden und in Hinblick auch welche sie gezielt und auf rein empirischen Daten beruhend ausgewählt werden, ohne das dies von metaphysischen Vorannahmen unnötig eingeschränkt wird. Boyds Konkretisierungen dem gegenüber, was ich von Duprés Auffassung rekonstruiert habe, bestehen im Wesentlichen darin, dass er spezifiziert, was genau zu einer Definition einer natürlichen Art gehört – das für das jeweilige Forschungsprojekt relevante Eigenschaftscluster und die es aufrechterhaltenen homöostatischen Mechanismen. Damit liefert Boyds Theorie ein geordnetes Prinzip zur Auszeichnung natürlicher Arten, welche für eine gute, wissenschaftliche Praxis und deren Erklärungen und Inferenzen geeignet sind, ohne deren Auswahl durch zusätzliche metaphysische Annahmen unnötig einzuschränken.

Boyd zufolge stellen Spezies nun laut seiner eigenen Theorie paradigmatische Fälle natürlicher Arten dar. Er betont allerdings, dass, damit Spezies als HPC-Art verstanden werden können, Teil des eine HPC-Art definierendem Eigenschaftscluster auch konditionale beziehungsweise dispositionale Eigenschaften gehören können, um so Phänomene wie sexuellen Dimorphismus und sich in ihren phänotypischen Eigenschaften stark

182 Siehe Boyd (1999b), S. 143 f.

voneinander unterscheidende Lebensphasen von Organismen bestimmter Spezies einfangen zu können. Dass nun für die Zwecke biologischer Untersuchungen – und damit Untersuchungen der natürlichen Welt und Erklärungen und Inferenzen in Bezug auf diese – Bezug auf verschiedene Arten von Organismen und deren Einteilung in eine Taxonomie erforderlich zu sein scheint, macht Spezies zu guten Kandidaten für HPC-Arten. Dass nicht alle Spezies nach dem gleichen Prinzip eingeteilt werden können oder für die Zwecke unterschiedlicher Forschungsprojekte teilweise unterschiedlich eingeteilt werden müssen, stellt außerdem kein Problem für die HPC-Theorie dar. Auch betrachtet es Boyd als absolut unkontrovers, dass biologische Spezies sich durch homöostatische Eigenschaftscluster auszeichnen – auch wenn die relevanten Eigenschaftscluster und zugrundeliegenden Mechanismen und damit gegebenenfalls auch die Einteilung der Organismen in Spezies und andere Taxa je nach Forschungskontext unterschiedlich ausfallen können. Als Beispiele für solche homöostatische Mechanismen, die für das aufrechterhalten derjenigen Eigenschaftscluster verantwortlich sind, die eine Spezies als eine einzige über die Zeit hinweg zusammenhalten, nennt Boyd etwa den Genaustausch innerhalb einer bestimmten Population zusammen mit deren reproduktiver Isolation von anderen Populationen, Effekte gemeinsamer selektiver Faktoren, koadaptierte Genkomplexe und andere Limitationen von vererbbarer Variation, Entwicklungseinschränkungen, die evolutionäre Nische.¹⁸³

Die HPC-Theorie erfüllt nun die Anforderungen eines kategorischen Empirismus. Aber kann die HPC-Theorien konkret dem Argument Duprés gegen klassische Auffassungen natürlicher Arten entgegen? Wie bereits in Abschnitt 3.2.1 ausgeführt ergibt sich aus einer klassischen Auffassung natürlicher Arten beziehungsweise (NA) die Anforderung, dass ein natürlicher Gegenstand – das heißt ein Gegenstand, der ein Exemplar einer naturwissenschaftlichen Art ist – nur dann mehreren natürlichen Arten zugleich angehören darf, wenn diese

183 Für Boyds Verteidigung und Erläuterung seiner These, dass Spezies natürliche Arten sind, siehe Boyd (1999b), S. 164–169.

keine widerstreitenden Persistenzbedingungen liefern. Aus dieser Anforderung ergibt sich die Behauptung, eines Klassifikationsschemas natürlicher Arten, dass jeden natürlichen Gegenstand einer oder mehreren natürlichen Arten zuordnet, die keine widerstreitenden Persistenzbedingungen liefern dürfen. Eben diese Behauptung wird in Duprés Argumentation zum Problem, insofern sie die naturwissenschaftliche Theoriebildung auf unnötige Weise einschränkt, da sie an der tatsächlichen naturwissenschaftlichen Praxis vorbei geht und alleine aus der Motivation heraus, diese bestmöglich zu stützen, nicht zu rechtfertigen ist.

Zumindest auf den ersten Blick scheint Boyds HPC-Theorie ganz einfach *nicht auf ein einziges* Klassifikationsschema hinauszulaufen, welches jeden natürlichen Gegenstand einer oder mehreren Arten zuordnet. Denn es scheint nicht ausgeschlossen, dass sich innerhalb verschiedener Forschungskontexte auf Arten bezogen wird, deren Exemplare sich – sowohl bezüglich der Extension der Art als auch bezüglich ihrer Persistenzbedingungen – zu einem großen Teil aber nicht vollständig überschneiden (und gegebenenfalls denselben Namen tragen). So könnte etwa, in einem Forschungskontext die Art des Organismus im Detail anders definiert werden als in einem anderen, woraus sich dann für die Exemplare dieser Arten jeweils andere Persistenzbedingungen ergeben würden. Insofern könnten einige der Gegenstände, die über verschiedene Kontexte hinweg als Organismen bezeichnet werden, je nach Kontext zu mehreren natürlichen Arten gehören, die zwar denselben Namen tragen aber jeweils unterschiedliche und damit potentiell widerstreitende Persistenzbedingungen liefern.

Nun ist diese Darstellung jedoch irreführend, denn konsequenterweise – Boyd äußert sich hierzu nicht explizit – kann *ein einziger* Gegenstand nicht *zwei unterschiedlichen* natürlichen Arten angehören, da *ein und derselbe* Gegenstand nicht *widerstreitende* Persistenzbedingungen haben kann. Sollte sich innerhalb eines bestimmten Forschungskontexts auf eine bestimmte Art von Gegenstand bezogen werden und in einem anderen Kontext auf eine

andere Art *unter dem gleichen Namen*, wobei deren Exemplaren jedoch *unterschiedliche Persistenzbedingungen* haben, so kann dies nur daher rühren, dass sie unter Bezugnahme auf unterschiedliche Eigenschaftscluster und/oder unterschiedliche homöostatische Mechanismen definiert wurden. Wäre dem so, würde es sich damit jedoch auch um *eine andere Art von Gegenstand* handeln und damit wiederum bei ihren Exemplaren um *andere Gegenstände*. Denn Boyd behauptet explizit, dass persistierende Gegenstände ebenso wenig wie Arten unabhängig von unseren Praktiken in der Welt existieren. Einen Organismus, der über die Zeit hinweg eine Einheit bildet, *gibt es* ihm zufolge *nur insofern*, als auf ihn innerhalb einer Untersuchungspraxis als Exemplar der Art Organismus Bezug genommen wird.¹⁸⁴ Gemäß der HPC-Theorie kann also *ein* Gegenstand *nicht* zu mehreren natürlichen Arten zugleich gehören, die widerstreitende Persistenzbedingungen liefern. In einem Falle, in dem es diesen Anschein hat, gäbe es lediglich mehrere, sich in ihren Extensionen überschneidende aber in ihren Definitionen nicht vollständig übereinstimmende Arten-Ausdrücke. Diese greifen jeweils etwas als eines ihrer Exemplare heraus, was sich vollständig oder teilweise, raumzeitlich mit einem Exemplar der jeweils anderen Art überschneidet.

Damit könnte über Boyds HPC-Theorie behauptet werden, dass sich aus dieser ebenfalls *ein einziges* Klassifizierungssystem ergibt, welches einen jeden natürlichen Gegenstand – also Gegenstände, die Exemplare natürlicher Arten darstellen – einer natürlichen Art zuordnet. Boyds Theorie erfüllt nun zwar diese Anforderung an klassische Theorien natürlicher Arten, vermag es jedoch trotzdem Duprés Argumentation aus dem Weg zu gehen. Denn die Weise, auf der Boyd diese Anforderung erfüllt, schränkt die naturwissenschaftliche Praxis *nicht* durch zusätzliche metaphysische Annahmen ein. Denn die Definition seiner HPC-Arten ist gerade darauf ausgerichtet, diese Praxis bestmöglich zu

184 Siehe Boyd (1999b), S. 173 ff.

stützen, *ohne* hierbei durch metaphysische Vorannahmen, wie der, die sich aus (NA) ergibt, eingeschränkt zu werden.

Letztendlich ist Boyds HPC-Theorie jedoch mit einer klassischen Auffassung natürlicher Arten beziehungsweise (NA) inkompatibel. Denn diesen sowie (NA) zufolge ist die Welt *objektiv* in Einzeldinge eingeteilt, welche wiederum *objektiv* in Arten eingeteilt sind, die deren *objektive* Persistenzbedingungen bestimmen, wobei *objektiv* bedeutet, dass dies vollständig unabhängig von unseren Interessen und unserer Perspektive auf die Welt der Fall sein soll. Boyd betont mehrfach ausdrücklich, dass sowohl natürliche Arten als auch natürliche Gegenstände (also die Exemplare dieser Arten) *nichts* sind, was *außerhalb und unabhängig unserer Praktiken* bei der Untersuchung der Welt existiert. Sowohl natürliche Arten als auch natürliche Gegenstände versteht Boyd als *Artefakte*.¹⁸⁵ Die Natürlichkeit einer Art (oder auch dessen „Realität“, wie Boyd sich stellenweise ausdrückt) bestehe alleine in ihrer Eignung, eine Forschungspraxis an die Beschaffenheit der Welt anzubinden und dadurch dessen Inferenzen und Erklärungen zu rechtfertigen beziehungsweise zu stützen. Boyd geht davon aus, dass dasjenige, was es tatsächlich unabhängig von uns und unseren Praktiken – nach meiner Terminologie in dieser Arbeit *objektiv* – in der Welt gibt, *kausale Strukturen* sind. Dies umfasst Eigenschaften, die zu den Eigenschaftsclustern natürlicher Arten gehören, genau so wie die homöostatischen Mechanismen und deren kausaler Zusammenhang. Wir können uns daher auch nicht einfach nach Belieben Definitionen für natürliche Arten ausdenken. Unsere Optionen werden hier von der Struktur der Welt selbst eingeschränkt. Damit ist die Auswahl des passenden Eigenschaftsclusters sowie der entsprechenden homöostatischen Mechanismen, vom jeweiligen Forschungsvorhaben abhängig. *Welche* hier allerdings die tatsächlich passenden Eigenschaftscluster und Mechanismen sind, ist letztendlich eine Frage, die *a posteriori* beantwortet werden muss, und nichts, was wir selbst einfach festlegen können oder sollten,

185 Siehe etwa Boyd (1999b), S. 173 ff.

wenn unsere Erklärungen und Inferenzen bestmöglich gestützt sein sollen. Diese Verankerung in einer objektiven Beschaffenheit der Natur ändert jedoch nichts daran, dass die Auswahl derjenigen Arten, auf die sich naturwissenschaftliche Theorien letztendlich beziehen, von unseren Untersuchungspraktiken und unseren Interessen hierbei abhängt. Zudem sollen die Einzeldinge, die die Exemplare dieser natürlichen Arten darstellen, selbst nicht unabhängig von dieser Praxis sondern ausschließlich qua dessen existieren, dass sie Exemplare dieser von unserer Wissenschaftspraxis abhängigen Arten sind. Damit erfüllt Boyds Theorie genau so wenig diejenigen Objektivitätsansprüche, die innerhalb klassischer Auffassungen natürlicher Arten gestellt werden wie diejenigen, die ich in (NA) ausgedrückt habe.

Nun möchte ich nicht verschweigen, dass Boyds Theorie selbstverständlich auch aus der wissenschaftsphilosophischen Debatte heraus kritisiert wird. Diese Kritik zielt jedoch in der Regel – zumindest soweit mir bekannt – nicht auf Boyds Aussagen bezüglich der Realität beziehungsweise Natürlichkeit natürlicher Arten und Gegenstände ab. Es wird viel mehr in Frage gestellt, ob Boyds Theorie wirklich dazu geeignet ist *alle* Arten einzufangen, auf die sich innerhalb wissenschaftlicher Theorien bezogen wird und über die gerechtfertigte Inferenzen gezogen werden. In der Regel läuft diese Kritik jedoch lediglich auf Erweiterungen und kleinere Modifikationen von Boyds Theorie heraus, ohne diese grundlegend in Frage zu stellen.¹⁸⁶ Dabei scheint mir die Auffassung, natürliche Arten existierten lediglich in Abhängigkeit zu unseren Praktiken zumindest innerhalb der Wissenschaftsphilosophischen Debatte weitestgehend unkontrovers. Daher ist die Kritik, die an Boyds Theorie geübt wird, für meine Argumentation in dieser Arbeit auch nicht weiter relevant und ich werde nicht genauer auf sie eingehen.

186 Für solche Kritiken siehe etwa Ereshefsky und Matthen (2005): „Taxonomy, Polymorphism and History: An Introduction to Population Structure Theory“, Magnus (2008): *Scientific Enquiry and Natural Kinds: From Planets to Mallards* oder Ereshefsky und Reydon (2015).

3.4 Mögliche Einwände

Bis zu diesem Punkt bestand meine Argumentation gegen klassische Auffassung beziehungsweise (NA) darin, erst mithilfe Duprés Argumentation aufzuzeigen, dass eine solche Auffassung natürlicher Arten ihre zentrale Motivation dadurch entzogen wird, dass sie nicht dazu geeignet scheint, alle Arten erfolgreicher naturwissenschaftlicher Theorien, als natürlich auszuzeichnen, da sie deren Auswahl auf eine Weise einschränkt, die sich aus naturwissenschaftlicher Perspektive nicht rechtfertigen lässt. Um dies noch weiter zu stützen, habe ich zudem mit Boyd eine Theorie (natur-)wissenschaftlicher Arten dargestellt, die in weiten Teilen der wissenschaftsphilosophischen Debatte favorisiert wird, Duprés Argumentation aus dem Weg geht und mit einer klassischen Auffassung natürlicher Arten beziehungsweise (NA) nicht vereinbar ist, da sie deren Objektivitätsansprüchen nicht genügt. Ich möchte mich nun möglichen Einwänden gegen diese bis hierher dargestellte Argumentation zuwenden.

3.4.1 Wiggins Argumentation für die Annahme natürlicher Arten

Die in diesem Kapitel dargestellte Argumentation beruhte maßgeblich auf (NW) – der Annahme, dass eine Theorie natürlicher Arten diejenigen Arten als natürlich auszeichnen sollte, auf die sich erfolgreiche naturwissenschaftliche Theorien beziehen (könnten) – und darauf, Evidenzen dafür zu liefern, dass eine klassische Annahme natürlicher Arten beziehungsweise (NA) nicht nur für die Erfüllung dieser Anforderung irrelevant sondern sogar hinderlich ist. Hier könnte nun eingewendet werden, dass (NW) zwar auf *einer* zentralen Motivation für Theorien natürlicher Arten beruht, es für die Annahme klassischer natürlicher Arten jedoch noch andere Gründe und Argumente gibt, die diese auch vor dem Hintergrund einer fehlenden Motivation durch deren Nützlichkeit für naturwissenschaftliche Untersuchungen rechtfertigen könnten. So habe ich selbst im letzten Kapitel Wiggins Argumentation als die meiner

Ansicht nach überzeugendste für die Annahme (klassischer) natürlicher Arten dargestellt. In dieser wird nun überhaupt nicht auf die Motivation, die ich mit (NW) ausgedrückt habe, Bezug genommen. Ist Wiggins Argumentation also geeignet, auch vor dem Hintergrund des Wegfallens dieser Motivation, eine Annahme klassischer natürlicher Arten beziehungsweise (NA) zu rechtfertigen?

Wiggins Argumentation bestand im Kern darin zu zeigen, dass, *wenn* wir annehmen wollen, dass es zumindest einige derjenigen Gegenstände, auf die wir uns im Alltag oder auch in den Wissenschaften beziehen, tatsächlich gibt, wir *dann* ebenfalls (natürliche) Arten annehmen müssen. Hierfür argumentiert Wiggins, indem er aufzeigt, dass wir Einzeldinge nicht einfach als Individuen (re-)identifizieren können sondern wir ein Einzelding als ein Exemplar einer bestimmten Art begreifen müssen, um es über verschiedene Kontexte hinweg, (re-)identifizieren zu können. Wollen wir nun annehmen, dass manche dieser Einzeldinge *objektiv* existieren und persistieren, müssen wir Annahmen, dass es so etwas wie natürliche beziehungsweise objektive Arten gibt, deren Exemplare sie sind und qua dessen sie ihre objektiven Persistenzbedingungen bekommen. Dieses Argument scheint mir deshalb nach wie vor ein starkes für eine Annahme natürlicher Arten zu sein, da ich – wie Wiggins – davon ausgehe, dass ein beträchtlicher Anteil an Philosoph*innen an der Annahme festhalten wollen wird, dass es (zumindest einige der) Gegenstände, auf die wir uns im Alltag und in der Wissenschaft beziehen, objektiv gibt.

Ich will nun an dieser Stelle die Schlüssigkeit von Wiggins Argument gar nicht in Frage stellen sondern bin gerne bereit, die von mir eben genannte zentrale These Wiggins Argumentation und deren Rechtfertigung zu akzeptieren. Damit scheint es mir in der Tat eine Motivation für eine klassische Auffassung natürlicher Arten zu sein, wenn diese als Konsequenz aus der Annahme verstanden wird, dass einige Einzeldinge objektiv existieren. Allerdings scheint mir eine solche Annahme wiederum in erster Linie dadurch motiviert, dass es einigen schlicht zu unplausibel zu sein scheint, dass die

Gegenstände, auf die wir uns im Alltag und auch in den Naturwissenschaften beziehen, nicht vollkommen objektiv existieren. Mir scheint es mehr als fraglich, ob eine solche Intuitionen allein nun die Annahme tragen kann, dass es so etwas wie klassische natürliche Arten gibt, angesichts dessen, wie wenig Halt eine solche Annahme in der naturwissenschaftlichen Praxis findet. (Mehr zu in dieser Weise rein intuitiv gestützten Annahmen im viertel Teil der Arbeit.)

Zudem stellt es mir für die Zwecke meiner Arbeit gar kein Problem dar, die Konsequenz aus Wiggins Argumentation zu akzeptieren. Ich lege mich durch eine Akzeptanz einer solchen Auffassung natürlicher Arten wie der Boyds zwar darauf fest, dass es sich sowohl bei natürlichen Arten als auch deren Exemplaren um Artefakte handelt. Dies entspricht jedoch durchaus meiner eigenen Überzeugung und ist kompatibel mit einer nihilistischen Auffassung personaler Identität, welche ich in dieser Arbeit letztendlich verteidigen möchte. Diese besteht im Wesentlichen darin, dass es keine Gegenstände gibt, die objektiv existieren und die wir jeweils sind. (Dies werde ich zu Beginn des nächsten Teils der Arbeit noch genauer erläutern.) Eine Argumentation für eine Annahme klassischer natürlicher Arten, welche sich auf Wiggins Argumentation stützt, stellt damit insofern kein Problem für meine Argumentation dar, als in ihr schlicht die zentrale These der Position, die ich hier verteidigen möchte, *als falsch vorausgesetzt* wird. Damit handelt es sich bei ihr um keinen zulässigen argumentativen Zug gegen meine Position.

3.4.2 Raumzeitliche Überschneidung natürlicher Gegenstände

Wie bereits im Rahmen meiner Rekonstruktion von Boyds HPC-Theorie ausgeführt, geht dieser der Argumentation Duprés aus dem Weg, *obwohl* sich aus seiner Theorie ein einziges Klassifikationsschema ergibt, welches alle natürlichen Gegenstände einer oder mehreren Arten zuordnet, wobei diesen keine widerstreitenden Persistenzbedingungen zugewiesen werden. Dabei stellt dies gerade dasjenige Merkmal dar, welches Dupré zufolge klassische

Auffassungen natürlicher Arten zu einer schlechten Grundlage für die naturwissenschaftliche Praxis macht. Boyd entgeht Duprés Argumentation, da sich aus der Weise, wie sich ein solches Klassifikationsschema aus seiner Theorie ergibt, *nicht* diejenigen Einschränkungen für die naturwissenschaftliche Praxis ergeben, aufgrund derer Dupré klassische Auffassung natürlicher Arten kritisiert. Die HPC-Theorie war nun zwar nicht mit den unter klassischen Auffassungen natürlicher Arten üblichen und durch (NA) ausgedrückten Objektivitätsansprüchen vereinbar. Hier könnte nun jedoch die Frage gestellt werden, ob es nicht Theorien natürlicher Arten geben könnte, die ähnlich wie Boyd Duprés Argumentation aus dem Weg gehen können, wobei sie zugleich diese Objektivitätsansprüche erfüllen und so mit (NA) vereinbar bleiben.

Boyd's HPC-Theorie führt zu keiner Einschränkung der naturwissenschaftlichen Praxis, wie der, die Dupré kritisiert, da sie *uneingeschränkt* zulässt, dass sich natürliche Gegenstände beziehungsweise die Exemplare natürlicher Arten *raumzeitlich überschneiden*. Hierdurch können alle natürlichen Gegenstände auch dann in ein einziges Klassifikationssystem eingeordnet werden, welches für sie keine widerstreitenden Persistenzbedingungen ergibt, wenn im Rahmen verschiedener Forschungsprojekte Arten definiert werden, die sich teilweise überschneiden, insofern sie Exemplare herausgreifen, die sich mit (allen oder einigen) Exemplaren anderer Arten anderer Forschungsprojekte vollständig oder teilweise raumzeitlich überschneiden. Denn in einem solchen Fall würde es sich automatisch qua der unterschiedlichen Artdefinitionen auch um verschiedene Gegenstände handeln. Mit einer solchen Auffassung natürlicher Arten wäre es etwa vereinbar, dass es verschiedene Auffassungen davon gibt, was Exemplare der Spezies *homo sapiens* als solche auszeichnet. Dies würde lediglich bedeuten, dass es da, wo etwa ich mich befinde, (mindestens) für jede Definition der Spezies *homo sapiens* einer aktuell erfolgreichen

naturwissenschaftlichen Theorie *jeweils* einen Gegenstand gäbe, die sich raumzeitlich wohl größtenteils oder sogar vollständig überschneiden.

Mir scheint es nun keine besonders häufig explizit gemachte Behauptung innerhalb der Debatte um natürliche Arten zu sein, dass sich natürliche Gegenstände *nicht* raumzeitlich überschneiden könnten oder es hierfür ganz bestimmte Einschränkungen gäbe. So scheinen die meisten Theorien natürlicher Arten zumindest prinzipiell Raum für solche Fälle zu lassen, in denen ein natürlicher Gegenstand *Teil* eines anderen ist (etwa im Falle eines Organismus und dessen Organen oder der Elementarteilchen, aus denen diese bestehen) oder sich zwei Gegenstände sogar zeitweise räumlich vollständig überschneiden (etwa Personen und menschliche Organismen). Deshalb ist die Behauptung, dass sich natürliche Gegenstände *nicht* raumzeitlich überschneiden können (oder dies nur unter bestimmten Umständen), keine von denjenigen, die ich im letzten Kapitel als Teil einer klassischen Auffassung natürlicher Arten ausgezeichnet habe.

Wäre es nun eine vielversprechende Option für Vertreter*innen klassischer Auffassungen natürlicher Arten, Duprés Argumentation aus dem Weg zu gehen, indem explizit zugelassen wird, dass sich Exemplare natürlicher Arten uneingeschränkt überschneiden können? Vor dem Hintergrund der Auffassung Boyds, inwiefern es sich bei diesen Gegenständen und Arten tatsächlich um natürliche handelt, scheint die Annahme, dass sich auch natürliche Gegenstände beliebig raumzeitlich überschneiden können, vollkommen unproblematisch. Es spricht nichts dagegen, dass sich HPC-Arten beziehungsweise deren Exemplare raumzeitlich überschneiden, wenn diese ohnehin nicht unabhängig von uns in der Welt existieren sondern lediglich in Abhängigkeit zu unseren Untersuchungspraktiken der Welt. Wird jedoch davon ausgegangen, dass – wie (NA) dies besagt – die Welt *objektiv* in Einzeldinge und diese Einzeldinge *objektiv* in Arten eingeteilt sind, welche deren *objektive* Persistenzbedingungen bestimmen, scheint es mir zuallererst ein mal zumindest

irritierend, zugleich zuzulassen, dass sich solche natürlichen Einzeldinge und Arten beliebig raumzeitlich überschneiden können. Denn dies würde etwa bedeuten, dass nicht ausgeschlossen wird, dass da, wo ich mich befinde, mehrere Gegenstände *objektiv* existieren, die in verschiedenen Forschungskontexten auf jeweils etwas andere Weise als (menschlicher) Organismus herausgegriffen werden und sich raumzeitlich vollständig oder größtenteils überschneiden. Prinzipiell scheint eine Kombination dieser beiden Behauptungen jedoch möglich und ich möchte nicht ausschließen, dass dies zumindest einigen bedeutend weniger unplausibel erscheint als mir selbst.

Ein mal angenommen, es würde eine Auffassung natürlicher Arten vertreten, die uneingeschränkt zulässt, dass sich einzelne Exemplare natürlicher Arten raumzeitlich mit denen anderer natürlicher Arten überschneiden. Eine solche Auffassung scheint zwar prinzipiell mit (NA) vereinbar. Jedoch würden sich aus dieser bedeutende Probleme für einige *Theorien personale Identität* ergeben. Und zwar für diejenigen, die in ihrer Argumentation darauf angewiesen sind, dass *lediglich manche* der Arten, auf die sich naturwissenschaftliche Theorien beziehen tatsächlich objektiv existieren und *andere nicht*.

Wie im ersten Abschnitt bereits gezeigt ist für einen Großteil der Theorien innerhalb der Debatte um personale Identität die Annahme (NA-wir) zentral, die besagt, dass *wir* objektiv existierende Einzeldinge sind, die objektiv alle zu derselben *Art* gehören, *welche unsere* objektiven Persistenzbedingungen bestimmt. Würde nun eine Theorie natürlicher Arten angenommen, die zulässt, dass sich die Exemplare verschiedener natürlicher Arten prinzipiell beliebig raumzeitlich überschneiden können, um all diejenigen Arten, auf die sich in erfolgreichen naturwissenschaftlichen Theorien bezogen wird, als natürliche auszeichnen zu können, wird dies für einige Theorien personaler Identität zum Problem. Denn es scheint eine ganze Reihe verschiedener Arten zu geben, auf die sich erfolgreiche naturwissenschaftliche Theorien beziehen, die eine Antwort

auf die Frage, was wir sind, liefern könnten. Hierunter fallen etwa menschlichen Organismen, menschliche Gehirne und Personen, auf die in verschiedensten Forschungskontexten Bezug genommen wird und für die es jeweils mehrere Definitionen, die auf die jeweiligen Kontexte zugeschnitten sind, gibt, aus denen sich vermutlich nicht vollkommen einheitliche Persistenzbedingungen ergeben. Die natürliche Art des menschlichen Organismus spielt im Kontext etwa (bestimmter) biologischer oder auch medizinischer Untersuchungen eine Rolle, und dort unterscheiden sie sich gegebenenfalls von Forschungskontext zu Forschungskontext. Für menschliche Gehirne gilt Ähnliches, auf diese wird innerhalb einiger biologischer Kontexte wie auch medizinischer Bezug genommen. Von Personen wiederum ist etwa im Kontext der Psychologie die Rede.

Dies wirft nun die Frage auf, welche dieser Arten die Antwort auf die Frage, was wir sind, beantworten soll und unsere Persistenzbedingungen bestimmt. Wird nun angenommen, dass es sich bei all diesen Arten um natürliche handelt und zudem zugelassen wird, dass es mehrere natürliche Arten geben kann, die und deren Exemplare sich teilweise oder vollständig raumzeitlich überschneiden können, würde dies etwa in meinem Fall bedeuten, dass es sich nicht nur sowohl bei meinem Organismus, meinem Gehirn als auch bei meiner Person um ein Exemplar einer natürlichen Art handelt, sondern auch, dass es sich dort, wo ich mich befinde, möglicherweise *jeweils mehrere* natürliche Gegenstände beziehungsweise Exemplare natürlicher Arten gäbe, die sich teilweise oder größtenteils raumzeitlich überschneiden würden und als menschlicher Organismus, Gehirn oder Person bezeichnet würden. Dies wiederum wirft die Frage auf, welcher Organismus beziehungsweise welches Gehirn oder welche Person ich sein soll, die dort existiert, wo ich mich befinden soll.

Um den Problemen aus dem Weg zu gehen, welche die Beantwortung dieser Fragen darstellen würden, wird innerhalb der Debatte um personale Identität von einige gerade *dagegen* argumentiert, dass es sich etwa da, wo ich

mich befinde, mehrere Organismen geben kann, die sich raumzeitlich größtenteils überschneiden und außerdem *dafür*, dass da, wo ich mich befinde, tatsächlich etwa *nur ein* Organismus, und weder ein Gehirn noch eine Person *objektiv* existieren. Sowohl auf diese Probleme für Theorien personaler Identität als auch auf deren Argumentation als Reaktion auf diese werde ich im zweiten Kapitel des dritten Teils der Arbeit ausführlicher zurückkommen.

3.4.3 Was (nicht) gezeigt wurde

Gegen die in diesem Kapitel dargestellte Argumentation könnte eingewendet werden, dass die von Dupré geschilderten Probleme bei der Suche nach für die naturwissenschaftliche Praxis geeigneten Arten vor dem Hintergrund einer Annahme klassischer natürlicher Arten *nur dann* auftreten und nicht letztendlich durch den Fund eines für alle wahrhaft die Natur selbst untersuchenden Forschungsprojekte geeigneten Klassifikationsschemas gelöst werden, *wenn* es tatsächlich keine klassischen natürlichen Arten gibt. Denn angenommen, die natürliche Welt wäre tatsächlich objektiv in solche Arten eingeteilt, dann sollten sich letztendlich genau diese als diejenigen herausstellen, die am besten zur Untersuchung der natürlichen Welt geeignet sind. (Mir scheint, auch hiergegen könnten gute Argumente gefunden werden, aber mal angenommen, dies sei der Fall.) Und dass – ähnlich wie Hull dies einwendet – noch kein einziges Klassifikationsschema gefunden wurde, um Organismen in Spezies einzuteilen, die den Anforderungen aller aktueller biologischer Forschungsprojekte gerecht wird, heißt nicht, dass es ein solches nicht gibt, sondern lediglich, dass wir ein solches aktuell noch nicht gefunden haben. Dies allein muss wiederum noch nicht als guter Grund dafür anerkannt werden, mit der Suche nach einem solchen einzigen Schema aufzuhören.

Genau so möchte ich nicht behaupten, gezeigt zu haben, dass es es keine Theorie natürlicher Arten geben *könnte*, die Duprés Argumentation dadurch aus dem Weg gehen kann, dass sie es zulässt, dass sich natürliche Gegenstände

raumzeitlich beliebig überschneiden können und sie damit die tatsächliche naturwissenschaftliche Praxis nicht unangemessen einschränkt, *ohne* dabei die Objektivitätsansprüche aufzugeben, die mit (NA) ausgedrückt werden. Auch will ich nicht ausschließen, dass es für die Probleme, die sich aus der Annahme einer solchen Theorie für Theorien personale Identität zu ergeben scheinen, keine Lösungen geben könnte. Allerdings müsste erst ein mal eine solche Theorie gefunden werden – was mir bisher nicht der Fall zu sein scheint – sowie Lösungen für die hieraus entstehenden Probleme gefunden werden. Wobei diese Lösungen nicht in denen bestehen dürften, die sonst in der Debatte von einigen hierfür angeführt werden, da diese gerade solchen Theorien nicht vereinbar sind. Denn diese bestehen gerade darin zu leugnen, dass sich natürliche Gegenstände in dieser Weise raumzeitlich überschneiden oder schlicht, dass einige der Gegenstände, auf die sich in den Naturwissenschaften bezogen wird, objektiv existieren.

Es ist also *nicht ausgeschlossen*, dass (NA) wahr ist. Jedoch scheint zum einen deutlich, dass das Halten von (NA) sehr *hohe Kosten* hätte, insofern dies Probleme mit sich bringen würde, für die ich aktuell keine guten Lösungen sehe – insbesondere, wie im letzten Abschnitt bereits angedeutet, für Vertreter*innen nicht-nihilistischer Theorien personaler Identität (hierzu mehr im nächsten Teil der Arbeit). Zum anderen scheint mir gezeigt, dass die naturwissenschaftliche Praxis nicht auf die Annahme klassischer natürlicher Arten *angewiesen* ist, um erfolgreiche Erklärungen und gerechtfertigte Inferenzen zu ziehen. Sie ist dazu in der Lage, sich über empirische Daten eigene Rechtfertigungsgrundlagen zu schaffen, die eine solche metaphysische Annahme überflüssig machen. Der Umstand, dass eine Theorie wie die Boyds als die beste – oder zumindest eine der besten – anerkannt wird, genau diejenigen Arten auszuzeichnen, auf die sich naturwissenschaftliche Theorien in ihren Verallgemeinerungen und Erklärungen beziehen können und diese *nicht* mit einer Auffassung klassischer natürlicher Arten beziehungsweise (NA) vereinbar ist, zeigt, dass eine solche

Annahme für eine Rechtfertigungsgrundlage der naturwissenschaftlichen Praxis gemeinhin nicht als nötig erachtet wird. Und nicht nur das, dieses Schaffen einer bestmöglichen Rechtfertigungsgrundlage scheint sogar im Falle einiger Forschungskontexte, durch eine solche Annahme behindert werden. Vor dem Hintergrund der Annahme, dass, sollte die Welt tatsächlich in klassische natürliche Arten eingeteilt sein, sich ein System aus diesen letztendlich als dasjenige herausstellen würde, auf das sich erfolgreiche naturwissenschaftliche Theorien beziehen, scheint mir nun der Umstand, dass die tatsächliche naturwissenschaftliche Praxis und die wissenschaftsphilosophische Debatte ein solches nicht herausgebildet hat, auf das Herausbilden eines solchen auch nicht zuzulaufen scheint und sich in der Tat Klassifizierungspraktiken herausbilden, die diesem entgegenstehen, ein guter Grund gegen diese Annahme zu sein, auch wenn sie deren Wahrheit nicht ausschließt.

Und selbst wenn dieser Umstand nun nicht *als guter Grund gegen* die Annahme klassischer natürlicher Arten akzeptiert würde, so kann ein Bezug auf die naturwissenschaftliche Praxis nun jedoch zumindest *keine Motivation mehr für* eine solche Annahme klassischer natürlicher Arten darstellen. Die einzige Motivation, die für eine Annahme klassischer natürlicher Arten dann noch zu bleiben scheint, ist die – für einige – intuitive Plausibilität einer solchen Annahme oder der Annahme, dass es einige Gegenstände objektiv in der Welt gibt, welche eine Annahme klassischer natürlicher Arten voraussetzen scheint.

Ich möchte daher ab diesem Punkt meiner Arbeit *(NA) als falsch voraussetzen*. Auch wenn ich selbstverständlich nicht abschließen gezeigt habe, dass (NA) falsch sein muss, meine ich doch eine gute Gründe hierfür geliefert zu haben und zumindest offen gelegt zu haben, mit welchen Problemen und Fragen sich Philosoph*innen auseinandersetzen müssen, vertreten sie Theorien, welche sich auf (NA) stützen. Angesichts dessen scheint es mir sinnvoll, die Konsequenzen eines Fallenlassens von (NA) zu diskutieren, um vor dem Hintergrund dieser

Option abschätzen zu können, ob der Versuch einer Lösung dieser Probleme tatsächlich die bessere Alternative darstellt. Im Folgenden möchte ich daher die Konsequenzen einer solchen Annahme für die Debatte personale Identität aufzeigen. Im letzten Teil meiner Arbeit werde ich zudem auf das Beibehalten solcher Auffassungen personaler Identität, die sich auf (NA) stützen, auf einer vornehmlich intuitiven Grundlage eingehen.

Teil 3: Personale Identität ohne klassische natürliche Arten

Im letzten Teil habe ich versucht, ein Fallenlassen der Annahme natürlicher Arten (NA) unter Rückgriff auf Argumente aus der Debatte um natürliche Arten selbst möglichst plausibel zu machen. In diesem Teil meiner Arbeit werde ich nun untersuchen, welche Auswirkungen ein Fallenlassen von (NA) auf die Debatte um personale Identität hätte. Hierzu werde ich im ersten Kapitel zunächst aufzeigen, worin eine nihilistische Auffassung personaler Identität – und damit diejenige, welche ich in dieser Arbeit verteidigen möchte – genau besteht. Dann werde ich zeigen, inwiefern eine Argumentation *gegen* (NA) eine Argumentation *für* eine solche nihilistische Auffassung personaler Identität darstellt. Im Anschluss daran werde ich herausarbeiten, welche theoretischen Optionen den Teilnehmer*innen an der Debatte um personale Identität dafür offenstehen, auch ohne die Annahme von (NA) der Annahme einer nihilistischen Auffassung personaler Identität aus dem Weg zu gehen. Im zweiten Kapitel werde ich untersuchen, wie aussichtsreich es für die im ersten Teil der Arbeit dargestellten Arten von Theorien personaler Identität ist, auf einem dieser Wege meiner Argumentation zu entgehen.

1 Nihilismus als Konsequenz einer Ablehnung von (NA)

Das Ziel meiner Arbeit ist es nicht lediglich, bestimmte (Arten von) Theorien personaler Identität anzugreifen. In erster Linie möchte ich eine nihilistische Auffassung personaler Identität stärken, und meine Argumentation im ersten und zweiten Teil der Arbeit sollte diesem Zweck dienen. Inwiefern ist aber meine bisherige Argumentation überhaupt eine Argumentation für eine solche Auffassung?

1.1 Eine nihilistische Auffassung personaler Identität

Um dies aufzuzeigen, will ich zunächst deutlich machen, worin eine nihilistische Position personaler Identität – gemäß meiner eigenen Auffassung für diese Arbeit – überhaupt im Kern besteht. Dabei orientiere ich mich zum einen an dem, wie eine solche Position personaler Identität in der Regel in der Debatte charakterisiert sowie wie sich von dieser abgegrenzt wird, und zum anderen an dem, worin meiner eigenen Auffassung nach eine treffende Definition einer solchen Position besteht. Hierbei ist wichtig anzumerken, dass neben der Bezeichnung als *nihilistische* Auffassung personaler Identität oder als *Nihilismus* die Bezeichnung als *eliminativistisch* oder als *Eliminativismus* ebenfalls geläufig ist.¹⁸⁷ Beide Bezeichnungen werden für Positionen verwendet, deren zentrale These in der Regel zusammengefasst wird als die, dass *wir* oder dass *Personen nicht existieren*. Es sind Positionen, die auf eben dieser These beruhen, welche ich als nihilistische Auffassungen personaler Identität bezeichne. Nun kann darüber gestritten werden, ob die Definition, welche ich selbst als die einer solchen Auffassung vorstellen werde, eine angemessene Definition für all diejenigen Auffassungen personaler Identität darstellt, die innerhalb der Debatte als nihilistische oder eliminativistische bezeichnet werden oder deren Position in der These zusammengefasst wird, dass wir beziehungsweise Personen nicht existieren. Die von mir vorgestellte Definition ist jedoch die, die ich im weiteren Verlauf meiner Arbeit voraussetzen werde, und meine Argumentation in dieser Arbeit orientiert sich am Inhalt dieser Definition und nicht an ihrer Bezeichnung. Das heißt, ich werde mich um die Verteidigung eben dieser hier definierten Auffassung personaler Identität bemühen, wie auch immer diese von anderen bezeichnet würde, und nicht einer gemeinhin als

187 Die Bezeichnung als Nihilismus findet sich etwas bei Unger (1979b) und Olson (2007). Die Bezeichnung als Eliminativismus findet sich etwa bei Stone (1988) und Stone (2005). (Im englischen Original jeweils „*nihilism*“ bzw. „*eliminativism*“.)

nihilistisch oder eliminativistisch bezeichneten Auffassung, worin auch immer diese bestehen mag.

Allerdings halte ich die im Folgenden von mir vorgestellte Definition einer nihilistischen Auffassung personaler Identität durchaus für eine, die den Kern der mir bekannten nihilistischen beziehungsweise eliminativistischen Positionen gut widerspiegelt und mir insofern zumindest als *eine* angemessene Definition erscheint, welche ihrem Namen gerecht wird. Hier beziehe ich mich vornehmlich auf Positionen, wie sie in Texten von Peter Unger und Jim Stone verteidigt werden.¹⁸⁸ Die dort dargestellten Positionen werden nicht auf genau die gleiche Weise definiert, wie ich selbst eine nihilistische Auffassung personaler Identität definieren werde, mir scheint meine Definition jedoch trotzdem den Kern dessen zu treffen, was dort verteidigt wird. Um dies deutlich zu machen und meine eigene Position in dieser Arbeit besser innerhalb der Debatte um personale Identität zu verorten, möchte ich diese Positionen und die für diese vorgebrachten Argumente kurz umreißen, bevor ich meine eigene Definition einer nihilistischen Auffassung personaler Identität vorstellen werde.

Ungers zentrale These besteht darin, dass *wir* beziehungsweise *Personen nicht existieren*.¹⁸⁹ Dabei begreift Unger uns beziehungsweise Personen schlicht als menschliche Organismen – und damit materielle Gegenstände – mit bestimmten mentalen Eigenschaften. Ungers Argumentation besteht im Wesentlichen darin, aufzuzeigen, dass uns die Annahme der Existenz solcher Personen vor ein klassisches Sorites-Paradox stellt. Damit sollen Personen beziehungsweise menschliche Organismen genauso wenig objektiv existieren, wie etwa ein Haufen Sandkörner als eigenständiger Gegenstand objektiv existiert.¹⁹⁰ Auch Ungers Argumentation, dass es keine Personen gibt, da der Begriff der Person logisch inkonsistent ist und damit auf keine tatsächlich existierenden Gegenstände referieren kann, beruht hierauf. So soll die

188 Siehe Unger (1979a), Unger (1979b) und Stone (1988), Stone (2005).

189 Vgl. Unger (1979a), S. 36 f. und Unger (1979b), S. 177 ff.

190 Für diese Argumentation siehe Unger (1979a).

Inkonsistenz des Begriffs der Person in seiner Vagheit begründet liegen, welche wiederum durch eben jene Aspekte des Begriffs zustande kommt, welche in das Sorites-Paradox führen.¹⁹¹ Hiermit wird deutlich, dass Unger mit seiner These, dass wir beziehungsweise Personen nicht existieren, meint, dass es objektiv keine materiellen Gegenstände geben kann, die wir sind beziehungsweise die unter den Begriff der Person fallen.

Stones zentrale These besteht ebenfalls in der Behauptung, dass es keine Personen und damit auch uns nicht gibt.¹⁹² Stone argumentiert zunächst gegen eine reduktionistische Auffassung personaler Identität und dann gegen Further-Fact-Theorien, was dazu führen soll, dass die Position, dass wir gar nicht existieren, als einzig verbleibende theoretische Option übrig bleibt. Sein Argument gegen einen Reduktionismus besteht im Wesentlichen darin, dass reduktionistische Argumente letztlich zwar gute Argumente gegen Further-Fact-Theorien darstellen, jedoch keine für einen Reduktionismus, sondern tatsächlich dafür, dass wir gar nicht existieren. Bei den vermeintlich pro-reduktionistischen Argumenten, auf die sich Stone hier bezieht, handelt es sich um jene Argumente Parfits, die ich im vierten Teil der Arbeit genauer darstellen werde.¹⁹³ Stones Argument gegen Further-Fact-Theorien besteht im Kern darin, dass solche Positionen mit einem konsequenten Naturalismus nicht vereinbar sind.¹⁹⁴ Damit ist Stones These, dass Personen nicht existieren, letztlich so zu verstehen, dass es keine materiellen Gegenstände geben kann, die unter das fallen, was wir gemeinhin unter Personen verstehen – und es keine immateriellen Gegenstände geben kann.

In der Debatte um personale Identität, wie auch in den oben genannten Texten von Unger und Stone, wird eine nihilistische Auffassung personaler Identität oft kurz und prägnant in der These zusammengefasst, dass *wir*

191 Für diese Argumentation siehe Unger (1979b).

192 Vgl. Stone (1988), S. 519 und Stone (2005), S. 174.

193 Siehe dort Abschnitt 3.1.

194 Für diese Argumentation siehe sowohl Stone (1988) als auch Stone (2005).

beziehungsweise *Personen nicht existieren*. Diese Formulierung scheint mir jedoch – insbesondere ohne den Kontext der Argumentation für diese These – viel Raum für Missverständnisse zu lassen. So wollen Vertreter*innen solcher Thesen etwa (soweit mir bekannt) *nicht* leugnen, dass sich dort, wo wir uns vermuten, Materie befindet und dass dort Vorgänge stattfinden, die auf eine bestimmte Art beschaffen sind und die wir sinnvollerweise etwa als die eines denkenden Organismus *beschreiben können*. Vielmehr soll geleugnet werden, dass sich dort, wo wir uns vermuten, *ein objektiv existierender und persistierender Gegenstand* befindet, der wir sind.

Für meine eigene Definition einer nihilistischen Auffassung personaler Identität möchte ich hier spezifizieren, was es heißen soll, dass es keinen objektiv existierenden Gegenstand geben soll, der *wir* jeweils sind. Die Frage danach, was wir sind, wird von einigen als die Frage danach verstanden, welche (Art von) Entität genau diejenige ist, *die unsere Gedanken denkt und unsere Handlungen ausführt*.¹⁹⁵ Dieser Auffassung möchte ich mich anschließen. Entsprechend will ich die nihilistische These dahingehend spezifizieren, dass kein Gegenstand objektiv existiert und persistiert, der *das einzige Subjekt derjenigen Gedanken und Handlungen darstellt, die wir gemeinhin als unsere verstehen*. Das heißt, würden wir etwa eine bestimmte Situation gemäß unseres Alltagsverständnisses so beschreiben, dass sich in ihr jemand von uns an ein vergangenes Ereignis erinnert, dann würde gemäß einer nihilistischen Auffassung *nicht* geleugnet, dass hier ein mentaler Prozess stattfindet, der als ein Erinnern beschrieben werden kann. Geleugnet würde lediglich, dass es hier *ein Einzelding gibt*, welches in der beschriebenen Situation *objektiv existiert*, bereits zur Zeit des erinnerten Ereignisses *objektiv existiert hat* und nun das *einzige Subjekt* des Erinnerns an dieses vergangene Ereignis ist, welches *es selbst erlebt* hat. Ähnliches gilt auch für alle anderen mentalen Eigenschaften, Zustände oder Prozesse sowie Handlungen. Würde nun behauptet, es gäbe ein

195 Siehe etwa Olson (2007), S. 13.

einziges Subjekt aller meiner Gedanken und Handlungen, *insofern* es eine *Menge* an Kleinstpartikeln gibt, die *gemeinsam* dieses Subjekt darstellen (etwa die Menge aller Kleinstpartikel, die sich dort befinden, wo Mediziner*innen mein Gehirn verorten würden), welches insofern über die Zeit hinweg bestehen bleibt, als diese Menge an Kleinstpartikeln mit einer anderen zu anderen Zeitpunkten in einer bestimmten Relation steht, wäre dies mit einer nihilistischen Auffassung personaler Identität *prinzipiell vereinbar*. Wird lediglich behauptet, dass unsere Gedanken und Handlungen *kollektiv* von diesen Kleinstpartikeln gedacht beziehungsweise ausgeführt werden und wir *insofern* diese Menge als *das* Subjekt der Gedanken und Handlungen *beschreiben können*, dann handelt es sich hierbei noch immer um eine mit einem Nihilismus vereinbare Position. Um eine mit einem Nihilismus *unvereinbare* Behauptung würde es sich bei der handeln, dass diese Kleinstpartikel zusammen *einen weiteren Gegenstand bilden, der dieses Subjekt ist und der* – trotz bestimmter Veränderungen in der Menge von Kleinstpartikeln, die es bilden – *objektiv und über die Zeit hinweg existiert*.

Die zentrale These des Nihilismus – so wie ich ihn in dieser Arbeit verteidigen möchte – lautet in diesem Sinne wie folgt:

[Zentrale These einer nihilistischen Auffassung personaler Identität] (ZN) Wir existieren nicht, insofern es *keine objektiv in der Welt existierenden und persistierenden Einzeldinge gibt*, die die jeweils *einzigsten Subjekte* derjenigen Gedanken und Handlungen sind, die wir gemeinhin als unsere verstehen.

1.1 Von $\neg(\text{NA})$ zu (ZN)

Nun möchte ich mich der Frage zuwenden, inwiefern eine Argumentation *gegen* (NA) eine Argumentation *für* eine nihilistische Auffassung personaler Identität ist, wie ich sie mit (ZN) definiert habe. Die Annahme (NA), gegen die ich bisher

argumentiert und für die ich im ersten Teil gezeigt habe, inwiefern sich auf diese von Theorien personaler Identität gestützt wird, lautete:

[Annahme natürlicher Arten] (NA) Die Welt ist objektiv in Einzeldinge eingeteilt, diese Einzeldinge sind wiederum objektiv in Arten eingeteilt und diese Artzugehörigkeit bestimmt die objektiven Persistenzbedingungen des Einzeldings.

Wird (NA) fallengelassen, wird damit die Annahme *solcher* Einzeldinge fallengelassen, die objektiv existieren und persistieren *und* deren objektive Persistenzbedingungen durch deren objektive Artzugehörigkeit bestimmt werden. Mit (ZN) wird unsere Existenz insofern geleugnet, dass es kein objektiv in der Welt existierendes und persistierendes Einzelding geben soll, welches das jeweils einzige Subjekt unserer Gedanken und Handlungen ist. Aus einem Falllassen von (NA) würde damit *nur dann* die zentrale These des Nihilismus *folgen, wenn* der einzige Kandidat für ein solches Einzelding, welches das jeweils einzige Subjekt unserer Gedanken und Handlungen darstellt, ein Einzelding wäre, welches objektiv existiert und persistiert *und* dessen objektive Persistenzbedingungen durch dessen objektive Artzugehörigkeit bestimmt werden. Eine Weise, sich gegen meine Argumentation zu verteidigen, *wobei (NA) zwar fallengelassen, (ZN) aber trotzdem abgelehnt wird*, könnte es also sein, dafür zu argumentieren, dass wir Einzeldinge sind, die zwar objektiv in der Welt existieren und persistieren, *deren objektive Persistenzbedingungen jedoch nicht durch ihre objektive Artzugehörigkeit bestimmt werden.*

Zudem habe ich eine Möglichkeit, meiner Argumentation aus dem Weg zu gehen, bereits im ersten Teil der Arbeit erwähnt. Dort habe ich gezeigt, dass aus dreien in der Debatte verbreiteten Annahmen die Annahme klassischer natürlicher Arten (NA) folgt und damit (NA) bei der Argumentation vorausgesetzt wird, *wenn* auch diese drei Annahmen gemeinsam vorausgesetzt werden. Damit könnte einer Annahme von (ZN) trotz eines Falllassens von

(NA) entgangen werden, indem eine oder mehrere der drei Annahmen fallen gelassen (beziehungsweise gar nicht erst angenommen) werden. Welche theoretischen Optionen ergeben sich nun aus dem Fallenlassen beziehungsweise Nicht-Annehmen einer oder mehrerer dieser Annahmen?

Die Annahme (A1) bestand darin, dass *es eine objektive Angelegenheit ist, ob in einem konkreten Fall personale Identität vorliegt*. Dies zu leugnen, würde bedeuten anzunehmen, dass es *keine* objektive Angelegenheit ist, ob in einem konkreten Fall personale Identität vorliegt. Dem hier vorausgesetzten Verständnis von Objektivität folgend, wäre das Vorliegen personaler Identität damit *nicht unabhängig* von unserer Perspektive auf die Welt und unseren Interessen, sondern würde (wenn überhaupt) lediglich *in Abhängigkeit* hiervon vorliegen.

Vor diesem Hintergrund wäre nun fraglich, wie sinnvoll (beziehungsweise wie sehr im Sinne der Teilnehmer*innen an der Debatte um personale Identität) eine Annahme von (A2) und (A3) noch sein kann. Ist es *keine* objektive Angelegenheit, ob in einem konkreten Fall personale Identität vorliegt, können wir auch – wie bereits in Teil 1, Abschnitt 2.2 ausgeführt – *keine* objektiven Persistenzbedingungen haben. Würde nun weiterhin (A2) angenommen, dass unsere Persistenzbedingungen davon bestimmt werden, was wir (im Sinne der Frage danach, was wir sind) sind, dann würde hiermit lediglich angenommen, dass unsere *nicht-objektiven* Persistenzbedingungen davon bestimmt werden, was wir sind. Da unsere Persistenzbedingungen allerdings objektiv wären, würden diese davon bestimmt, was wir sind, *und* würde es sich dabei, was wir sind, um eine objektive Angelegenheit handeln, dürfte es sich dann, wenn unsere Persistenzbedingungen *nicht* objektiv wären, auch dabei, was wir sind, *nicht* um eine solche objektive Angelegenheit handeln. (Dies würde zudem dem Sinn der Annahme (A2), dass unsere Persistenzbedingungen davon bestimmt werden, was wir *im Sinne der Frage danach, was wir sind*, sind, zuwiderlaufen. Denn diese Frage wird explizit als eine verstanden, mit der nach der *objektiven*

Beschaffenheit der Welt (beziehungsweise uns) gefragt wird.) Würde also (A1) fallengelassen, (A2) *jedoch nicht*, würde sich hiermit ebenfalls darauf festgelegt, dass wir weder objektive Persistenzbedingungen haben noch objektiv etwas Bestimmtes (im Sinne der Frage danach, was wir sind) sind. Die Annahme (A3), dass wir alle (im Sinne der Frage, was wir sind) das Gleiche sind, könnte vor diesem Hintergrund zwar weiter gehalten werden, wäre jedoch ebenfalls nicht als eine Aussage über eine *objektive* Angelegenheit zu verstehen. Denn sind wir *nicht* objektiv das, was wir (im Sinne der Frage danach, was wir sind) sind, dann können wir auch *nicht* objektiv (in diesem Sinne) alle das Gleiche sein.

Eine solche Auffassung wäre nun an sich erst einmal unproblematisch, insofern sie nicht widersprüchlich ist. Allerdings fällt es mir schwer zu sehen, wie sich eine solche Auffassung noch von der Annahme eines Nihilismus unterscheiden würde. Würde angenommen, dass es weder eine objektive Angelegenheit ist, ob in konkreten Fällen personale Identität vorliegt oder nicht, noch, welche Persistenzbedingungen wir haben, noch, was wir sind, ist fraglich, was es heißen sollte, dass wir *trotzdem* objektiv existierende und persistierende Gegenstände sein sollen. Damit scheint mir ein Falllassen von (A1) als Option, eine Theorie personaler Identität zu verteidigen, die mit (ZN) unvereinbar ist, nicht geeignet.

Die Annahme (A2), dass *unsere Persistenzbedingungen davon bestimmt werden, was wir sind*, fallenzulassen, würde nun bedeuten, anzunehmen, dass unsere Persistenzbedingungen *nicht* davon bestimmt werden, was wir (im Sinne der Frage danach, was wir sind) sind. Ob hier nun weiter (A3) angenommen wird, dass wir alle das Gleiche sind, ist irrelevant. Denn es ist in Bezug auf unsere Persistenz irrelevant, ob wir alle das Gleiche sind oder nicht, wenn das, was wir sind, nicht bestimmt, worin unsere Persistenzbedingungen bestehen. Wird nun aber weiterhin (A1) angenommen, dass das Vorliegen personaler Identität eine objektive Angelegenheit ist, dann würde dies die Frage

aufwerfen, wovon unsere entsprechend (A1) objektiven Persistenzbedingungen bestimmt werden sollten, wenn nicht davon, was wir sind. Wenn wir unsere Persistenzbedingungen nicht qua dessen haben, dass wir etwa Personen, Gehirne, Organismen oder Seelen sind, woher kommen sie dann und wie würde begründet, dass wir genau diese haben?

Dass (A2) nicht anzunehmen eine (zumindest auf den ersten Blick vielversprechend scheinende) Möglichkeit ist, meiner Argumentation aus dem Weg zu gehen, habe ich bereits im Rahmen meiner Argumentation im zweiten Kapitel des ersten Teils erwähnt. So gibt es zunächst einmal einige Theorien personaler Identität, innerhalb derer nicht auf derjenigen Grundlage für bestimmte Persistenzbedingungen argumentiert wird, dass diese sich daraus ergeben, dass wir ein bestimmter Gegenstand sind. Stattdessen wird sich hier auf andere Argumente und Überlegungen gestützt, in denen die Frage, was wir sind, keine Rolle spielt. Eine solche Argumentation beziehungsweise ein solches Vorgehen bei der Theoriebildung *muss* nun zwar nicht dazu führen, dass solche Theorien personaler Identität tatsächlich mit einem Leugnen von (A2) vereinbar wären. Prinzipiell scheint es jedoch für solche Theorien erst einmal eine vielversprechende Strategie zu sein, meiner Argumentation aus dem Weg zu gehen, indem (A2) geleugnet wird. Im nächsten Kapitel werde ich auf diese Option genauer eingehen.

Was es bedeuten sollte, Annahme (A3) fallenzulassen, dass wir alle (im Sinne der Frage, was wir sind) das Gleiche sind, während die anderen beiden Annahmen beibehalten werden, scheint mir nun selbst erst einmal fraglich. Diese Annahme ergab sich schließlich schlicht aus der in der Debatte zentralen Frage danach, was *wir* sind. „Wir“ sollen hier ganz einfach die auf ihre (gemeinsamen!) Persistenzbedingungen zu untersuchende Gruppe sein. Stellte sich heraus, dass einige, die wir intuitiv zu „uns“ zählen würden, andere Persistenzbedingungen hätten als der Rest, würde dies wohl erst einmal dazu führen, infrage zu stellen, ob wirklich alle dieser Untersuchungsgegenstände

tatsächlich zu „uns“ gehören. Würde sich nun herausstellen, dass tatsächlich einige von denjenigen, die wir definitiv zu „uns“ zählen wollen, andere Persistenzbedingungen hätten als andere – wären etwa einige von uns Organismen, andere Gehirne und wieder andere Personen, die von Organismen konstituiert werden –, so würde hiermit nur scheinbar meiner Argumentation aus dem Weg gegangen. Denn würden (A1) und (A2) weiter beibehalten, bedeutete dies lediglich, dass es für einige von uns eine andere Antwort auf die Frage gäbe, was wir sind, was wiederum ebenfalls zu anderen Persistenzbedingungen führen könnte. Dies würde jedoch nichts daran ändern, dass (NA) vorausgesetzt würde. Denn hier könnte statt (A3) eine modifizierte Annahme (A3)* unterstellt werden, die nicht besagt, dass „wir“ alle (im Sinne der Frage danach, was wir sind) das Gleiche sind, sondern lediglich, dass es für einige von uns eine bestimmte Antwort auf die Frage, was sie sind, gibt und für andere eine andere. Dies würde nun nichts daran ändern, dass wir alle einer bestimmten Art von Einzeldingen angehören, deren Artzugehörigkeit deren Persistenzbedingungen bestimmt. Für einige von uns wäre dies lediglich eine andere Art als für andere. Damit würde aus einer Annahme von (A1), (A2) und einer modifizierten Annahme (A3)* ebenfalls (NA) folgen.

Würde nun allerdings (A3) gelehnet, insofern behauptet würde, wir hätten *alle* unterschiedliche, ganz *individuelle* Persistenzbedingungen, die – vor dem Hintergrund der Annahme von (A2) – dadurch bestimmt würden, was wir sind, *insofern* sie davon bestimmt würden, *welches Individuum* wir sind, würde damit tatsächlich mein Argument umgangen. Denn meine Argumentation im zweiten Teil der Arbeit richtete sich nicht gegen solche Auffassungen wie die, dass jedes Einzelding so etwas wie eine *eigene* natürliche Art bildet. Ich will nun nicht leugnen, dass es solche Auffassungen personaler Identität geben mag. Allerdings ist mir innerhalb der Debatte um personale Identität tatsächlich kein*e Vertreter*in einer solchen Auffassung bekannt, weswegen ich in dieser

Arbeit nicht noch einmal dediziert auf diese Möglichkeit, meiner Argumentation zu entgehen, eingehen werde.

Damit scheint es, als sei die einzige einigermaßen vielversprechende Möglichkeit, vor dem Hintergrund eines Leugnens von (NA) durch ein Leugnen einer oder mehrerer der drei Annahmen (A1), (A2) und (A3) einem Annehmen von (ZN) aus dem Weg zu gehen, *(A1), jedoch nicht (A2) anzunehmen* – (A3) würde vor dem Hintergrund eines Fallenlassens von (A2) obsolet. Dies würde bedeuten, anzunehmen, dass unsere Persistenz zwar eine objektive Angelegenheit ist, unsere Persistenzbedingungen jedoch *nicht* davon bestimmt werden, was wir sind. Würde dies angenommen, müsste jedoch eine *plausible Alternative* dafür geliefert werden, woher wir unsere objektiven Persistenzbedingungen bekommen, wenn nicht davon, dass wir das sind, was wir (im Sinne der Frage danach, was wir sind) sind.

Diese Option, einem Nihilismus auch ohne die Annahme natürlicher Arten aus dem Weg zu gehen, indem geleugnet wird, dass unsere Persistenzbedingungen davon abhängen, was wir sind, läuft nun im Wesentlichen auf das Gleiche hinaus wie die erste, weiter oben dargestellte Option. Diese bestand darin, (ZN) direkt zu leugnen, indem die Auffassung verteidigt wird, dass wir objektiv existierende und persistierende Gegenstände sind, deren objektive Persistenzbedingungen *nicht davon bestimmt werden*, zu welcher Art sie objektiv gehören. Es scheint, als stünden Theorien personaler Identität, die (ZN) ablehnen wollen, ohne sich dabei auf (NA) zu stützen, in jedem Fall den Fragen gegenüber, *warum* wir diejenigen *objektiven* Persistenzbedingungen haben, die wir ihnen zufolge haben sollen, wenn sie *nicht davon bestimmt werden, was wir sind*, und *was für objektiv existierende* und persistierende Gegenstände wir sein sollen, deren Persistenzbedingungen *nicht von ihrer Artzugehörigkeit bestimmt werden*.

2 Persistenzbedingungen ohne klassische natürliche Arten

In diesem Kapitel werde ich auf diejenigen Arten von Theorien personaler Identität eingehen, die ich im ersten Teil dieser Arbeit vorgestellt habe, um zu prüfen, wie aussichtsreich es für diese jeweils wäre, auf dem im vorherigen Kapitel geschilderten Weg meiner Argumentation aus dem Weg zu gehen. Das heißt, ich möchte die verschiedenen Arten von Theorien personaler Identität erstens daraufhin untersuchen, ob sie überhaupt damit vereinbar sind oder wären, (A2) nicht anzunehmen beziehungsweise fallenzulassen während (A1) angenommen wird. Sollte dies der Fall sein, werde ich sie zweitens daraufhin untersuchen, ob und, wenn ja, inwiefern deren Argumentation hierdurch beeinträchtigt würde. Zuletzt werde ich die Frage stellen, ob sie Antworten auf die Fragen liefern (könnten), was für *objektiv* existierende und persistierende Gegenstände wir sind, deren Persistenzbedingungen *nicht* von ihrer Artzugehörigkeit bestimmt werden, und wovon unsere Persistenzbedingungen bestimmt werden, wenn nicht von einer solchen Artzugehörigkeit.

2.1 Physische Kontinuitätstheorien ohne klassische natürliche Arten

Im ersten Teil dieser Arbeit habe ich in Abschnitt 1.2 physische Kontinuitätstheorien als *reduktionistische* Theorien personaler Identität charakterisiert, denen zufolge unsere Persistenz *in der physischen Kontinuität eines bestimmten materiellen Gegenstandes besteht*. Diese unterscheiden sich darin voneinander, *welcher* dieser Gegenstand sein soll, worin wiederum dessen Persistenzbedingungen bestehen sollen und wie dafür argumentiert wird, dass es genau dieser materielle Gegenstand ist, dessen Persistenzbedingungen wir haben. Dabei wird in der Regel auf eine bestimmte Art von materiellem Gegenstand Bezug genommen – etwa wird behauptet, wir hätten die Persistenzbedingungen von menschlichen Organismen oder (bestimmten Teilen

von) Gehirnen. Diese Theorien sollen eine Antwort auf die Persistenzfrage liefern und die Spezifizierung der jeweiligen Art von Gegenstand, der wir sein sollen, soll eine Antwort auf die Frage darstellen, was wir sind. Hierbei handelt es sich, wie im ersten Teil bereits ausgeführt, um *metaphysische* Fragen. Entsprechend geht mit den von physischen Kontinuitätstheoretiker*innen gelieferten Antworten auf diese Fragen der Anspruch einher, eine *objektive* Beschreibung der Welt zu liefern. Damit lässt sich die zentrale These physischer Kontinuitätstheorien wie folgt formulieren:

(Phy-KT) Unsere objektive Persistenz besteht in der physischen Kontinuität eines objektiv existierenden und persistierenden materiellen Gegenstandes einer bestimmten Art.

Ich schreibe hier „einer bestimmten Art“ nicht, weil ich allen physischen Kontinuitätstheoretiker*innen bereits das explizite Voraussetzen *natürlicher* Arten unterstellen will, sondern um deutlich zu machen, dass von ihnen in der Regel nicht einfach behauptet wird, dass wir alle die Persistenzbedingungen von *irgendeinem bestimmten* materiellen Gegenstand haben, sondern die *einer bestimmten Art von* Gegenstand – etwa von Gehirnen oder von menschlichen Organismen. Dass unsere Persistenz in der physischen Kontinuität eines bestimmten materiellen Gegenstandes *besteht*, heißt, dass wir *genau dann* persistieren, wenn eben dieser materielle Gegenstand persistiert. Eine*r von uns, herausgegriffen zu einem bestimmten Zeitpunkt t_1 , ist genau dann mit etwas zu einem Zeitpunkt t_2 numerisch identisch, wenn eben dieser materielle Gegenstand zu t_1 mit diesem etwas zu t_2 numerisch identisch ist. Das heißt, dass auch unsere *Persistenzbedingungen* diejenigen dieses materiellen Gegenstandes sein müssen. Im Rahmen physischer Kontinuitätstheorien wird dies in der Regel in Kombination mit der Auffassung vertreten, dass wir dieser materielle Gegenstand *sind*, das heißt, mit diesem *numerisch identisch* sind. Dass wir die Persistenzbedingungen eines solchen Gegenstandes haben, wird

tatsächlich in der Regel damit *begründet*, dass wir ein ebensolcher Gegenstand sind. (Hierzu mehr im nächsten Kapitel, in dem ich genauer auf die Argumentation für die Art von Theorie eingehe.)

Ist es nun tatsächlich eine von allen physischen Kontinuitätstheorien geteilte Annahme, dass wir unsere physischen Persistenzbedingungen schlicht deshalb haben, *weil* wir mit einem bestimmten (objektiv existierenden und persistierenden) physischen Gegenstand einer bestimmten Art numerisch identisch sind und nun mal *dessen* (objektive) artbestimmte Persistenzbedingungen haben, dann scheint eine solche Position ganz offensichtlich *nicht* mit einem Fallenlassen von (A2) – dass unsere Persistenzbedingungen dadurch bestimmt werden, was wir sind – vereinbar. Denn diese Annahme *ist* schlicht (A2) mit dem Zusatz, dass das, was wir sind, ein materieller Gegenstand einer bestimmten Art ist.

Eine solche Charakterisierung physischer Kontinuitätstheorien scheint nun mit der Weise, wie physische Kontinuitätstheorien innerhalb der Debatte diskutiert werden, durchaus konsistent zu sein. Allerdings ist sie vor dem Hintergrund des Untersuchungsfokus dieses Kapitels etwas tendenziös. Denn *prinzipiell* scheint es mir nicht ausgeschlossen, zu behaupten, wir hätten objektive physische Persistenzbedingungen, und zugleich (A2) – dass unsere Persistenzbedingungen dadurch bestimmt werden, was wir sind – zu leugnen. Zumindest sehe ich hier keinen direkten Widerspruch. Fraglich ist allerdings, ob ohne eine Annahme von (A2) – und damit letztlich eine Annahme von (NA) – für objektive physische Persistenzbedingungen *überzeugend argumentiert* werden kann. Um diese Frage bestmöglich zu beantworten, werde ich mir im Folgenden anschauen, wie typischerweise für physische Kontinuitätstheorien argumentiert wird. Anschließend werde ich eine Einschätzung davon geben, wie groß der Verlust für die Argumentationslandschaft für physische Kontinuitätstheorien vor dem Hintergrund eines Fallenlassens von (A2), aber einem Beibehalten von (A1) – dass es eine objektive Angelegenheit ist, ob in

einem konkreten Fall personale Identität vorliegt, und damit dem Anspruch, *objektive* Persistenzbedingungen zu liefern – wäre. Hierbei werde ich mich im Besonderen auf animalistische Theorien konzentrieren, da diese zum einen die populärsten unter den physischen Kontinuitätstheorien zu sein scheinen und zum anderen für Gehirn-Theorien teilweise auf ähnliche Weise argumentiert wird wie für animalistische und teilweise wie für psychische Kontinuitätstheorien. Auf die Schnittstellen in der Argumentation für Animalismus und Gehirn-Theorien werde ich in diesem Abschnitt an den entsprechenden Stellen hinweisen. Entsprechendes werde ich im nächsten Abschnitt zu psychischen Kontinuitätstheorien tun. Auf Theorien, die weder als animalistische noch als Gehirn-Theorien bezeichnet werden können und die gemeinhin als Körper-Theorien bezeichnet werden, werde ich hier nicht genauer eingehen. Das liegt daran, dass unklar ist, was genau unser „Körper“ sein soll, wenn nicht schlicht der menschliche Organismus, und die verschiedenen Ausformungen dieser Art von Theorie so unterschiedlich sind, dass sich ihre Argumentation nicht auf einen Nenner bringen lässt, den ich hier gezielt untersuchen könnte.

Ich werde mich in meiner Darstellung der Argumente für einen Animalismus auf Eric Olsons Argumentation konzentrieren, da diese mir die überzeugendste zu sein scheint und die Argumentationen für zumindest die mir bekannten animalistischen Theorien nicht im Wesentlichen über seine Argumentation hinausgehen.¹⁹⁶ Ein zentraler Zug in Olsons Argumentation für einen Animalismus besteht in seiner Darstellung des sogenannten *Thinking-Animal-*

196 Weitere bekannte Vertreter*innen animalistischer Theorien sind etwa Peter van Inwagen und Paul Snowdon. Olson verweist in seiner Argumentation selbst ergänzend auf van Inwagen, worauf ich an gegebener Stelle ebenfalls eingehen werde. Snowdons Argumentation geht meiner Einschätzung nach in keinen für meine Argumentation relevanten Punkten über die von Olson hinaus. Hier beziehe ich mich auf Snowdons Argumentation in Snowdon (2014). Bei der Darstellung der folgenden Argumentation von Olson beziehe ich mich auf Olson (2007).

*Problem.*¹⁹⁷ Von diesem sollen alle Theorien personaler Identität betroffen sein, in denen behauptet wird, wir seien etwas anderes als Tiere, oder aus deren Antwort auf die Persistenzfrage sich eine solche Behauptung ergibt. Das heißt, das Argument soll sich gegen alle Auffassungen personaler Identität richten außer dem Animalismus, dem Nihilismus und vierdimensionalistischen Theorien (zu letzteren später mehr) und damit vornehmlich gegen psychische Kontinuitätstheorien und Further-Fact-Theorien. Diese sollen deshalb vom *Thinking-Animal-Problem* betroffen sein, da sie prinzipiell nicht mit der Behauptung vereinbar sein sollen, dass wir Tiere sind. Hier steht – wie bereits im ersten Teil in Abschnitt 1.2 ausgeführt – die Annahme im Hintergrund, dass Gegenstände, die unterschiedliche Persistenzbedingungen haben, nicht miteinander numerisch identisch sein können. Wir können nicht zugleich behaupten, dass wir Tiere sind, und, dass wir andere Persistenzbedingungen als Tiere haben. Die Behauptung, dass wir – im Sinne der Frage danach, was wir sind – Tiere sind, ist deshalb unvereinbar mit psychischen Kontinuitätstheorien sowie Further-Fact-Theorien, da, wenn wir in diesem Sinne Tiere sind, wir auch die Persistenzbedingungen von Tieren haben müssen. Tiere haben jedoch keine psychischen Persistenzbedingungen und ihre Persistenz beruht auch auf keinem *further fact* – zumindest nicht in der Weise, wie dies im Rahmen von Further-Fact-Theorien in der Regel behauptet wird (siehe hierzu Abschnitt 1.1 im ersten Teil der Arbeit sowie Abschnitt 2.3 in diesem Teil). Die Existenz von Tieren beginnt und endet mit der Existenz des biologischen Organismus, der sie sind. Was die Persistenzbedingungen von biologischen Organismen genau sind, ist zwar ebenfalls eine Streitfrage, jedoch scheinen die meisten Philosoph*innen davon auszugehen, dass sie zumindest nichts mit psychischer Kontinuität zu tun haben und auch nicht in einem further fact bestehen, sondern dass die Persistenz von Organismen auf biologische Ereignisse und Prozesse reduzierbar ist. Nun *können* biologische Organismen zwar mentale Eigenschaften haben

197 Für Olsons Argumentation rund um das *Thinking-Animal-Problem* siehe Olson (2007), S. 29–47.

und einige Arten (etwa Menschen) haben diese vielleicht auch typischerweise, sie *müssen* es aber nicht. Damit kann ihre Persistenz nicht von ihnen abhängig sein. Zudem schließt Olson aus, dass biologische Organismen etwas anderes als rein materielle Gegenstände sind. Damit ist die Auffassung, wir seien Tiere, unvereinbar mit solchen Auffassungen personaler Identität, denen zufolge wir etwas sind, was vollständig oder teilweise immateriell ist, wie dies gemäß einigen Further-Fact-Theorien der Fall ist.¹⁹⁸

Der Kern des *Thinking-Animal-Problems* lässt sich nun auf folgende Weise zusammenfassen:¹⁹⁹

(Prämisse 1) Auf meinem Stuhl sitzt ein Tier.

(Prämisse 2) Dieses Tier denkt.

(Prämisse 3) Der einzige Gegenstand, der auf meinem Stuhl sitzt und denkt, bin ich.

(Konklusion) Ich bin das Tier, das auf meinem Stuhl sitzt und denkt.

Dieses Argument verteidigt Olson wie folgt. Angenommen, es gibt menschliche Tiere. (Olson geht davon aus, dass dies und damit die erste Prämisse des Arguments die Wenigsten leugnen wollen würden.) Dann haben diese alles, was sie brauchen, damit ihnen mentale Eigenschaften und Zustände zugeschrieben werden können. Genau genommen haben sie alles das, was *wir selbst* auch haben, aufgrund dessen *uns* mentale Eigenschaften und Zustände zugeschrieben werden. Menschlichen Tieren mentale Zustände und Eigenschaften abzusprechen – und damit die zweite Prämisse zu leugnen – wäre demnach höchst fragwürdig. Wenn wir nun *nicht* numerisch identisch mit Tieren wären, würde dies zu einer Verneinung der dritten Prämisse führen. Denn dann gäbe es dort, wo wir sind, pro Gedanke und Handlung immer jeweils *zwei* Denkende und Handelnde: uns selbst und ein menschliches Tier,

198 Vgl. Olson (2007), S. 27 ff., 39–44.

199 Für Olsons Darstellung des hier zusammengefassten Arguments siehe Olson (2007), S. 29–47.

mit dem wir nicht numerisch identisch sind. Das ist erstens an sich bereits intuitiv sehr unplausibel, zweitens ontologisch nicht besonders sparsam und drittens wirft dies die Frage auf, woher wir wissen sollen, was von beidem wir sind: die Person oder das Tier. Zudem wäre dann viertens fraglich, warum das Tier selbst nicht *auch* eine Person ist, da es alles hat, was es zum Person-Sein benötigt.²⁰⁰

Auf einen möglichen Einwand gegen diese Argumentation geht Olson selbst ausführlich ein. So entsteht das *Thinking-Parts-Problem* durch die Annahme, dass *wir genau dasjenige sein müssen, was unsere Gedanken denkt und unsere Handlungen ausführt*. Welche Entität auch immer dies tut, das sind wir.²⁰¹ (Diese Annahme kann theoretisch abgelehnt werden, um dem Argument zu entgehen. Dies scheint mir jedoch keine besonders attraktive Option zu sein.) Nun ist fraglich, welche Kriterien eine Entität erfüllen muss, damit wir von ihr sagen können, dass sie *genau* dasjenige ist, was denkt, oder lediglich ein Teil derjenigen Entität ist, die *streng genommen* denkt, oder selbst lediglich Bestandteile hat, die *streng genommen* diejenigen Entitäten sind, die denken. Etwa ist – vorausgesetzt, es sind dreidimensionale materielle Gegenstände diejenigen, die denken – unklar, ob streng genommen Organismen (als ganze) denken oder *eigentlich* nur ihre Gehirne (oder lediglich Teile von Gehirnen oder Köpfe oder obere Körperhälften oder sogar Entitäten bestehend aus Organismen und mehr) diejenigen Entitäten sind, die denken. Entsprechend wäre eine Weise, für eine Gehirn-Theorie zu argumentieren, dafür zu argumentieren, dass es streng genommen Gehirne sind, die unsere Gedanken denken und unsere Handlungen ausführen. Olson zeigt nun auf, dass ein Prinzip dafür aufzustellen, diejenige Entität auszuzeichnen, die streng genommen denkt, eine große Herausforderung darstellt. Und zwar insbesondere dann,

200 Vgl. Olson (2007), S. 29–37.

201 Das ist eine von Olsons grundlegenden Thesen für seine Diskussion der verschiedenen Theorien dazu, was wir sind. Olson versteht die Frage danach, was wir sind, als die Frage nach der grundlegenden metaphysischen Natur *derjenigen Entität, die unsere Gedanken denkt und unsere Handlungen ausführt*. Vgl. Olson (2007), S. 13.

wenn nicht bereits eine Theorie vorausgesetzt wird, die besagt, welche Entitäten es überhaupt in der Welt gibt, und demnach prinzipiell jede beliebige Zusammensetzung aus materiellen Gegenständen/Partikeln als diejenige Entität infrage käme, die streng genommen denkt und handelt.²⁰²

Das *Thinking-Parts-Problem* betrifft nun alle Theorien dessen, was wir sind, die auch vom *Thinking-Animal-Problem* betroffen sind, *sowie* den Animalismus selbst. Alle Theorien, die sich darauf festlegen, dass es eine bestimmte Art von Entität gibt, die unsere Gedanken denkt und unsere Handlungen ausführt, sehen sich diesem Problem gegenüber (und damit alle außer nihilistischen und vierdimensionalistischen Theorien personaler Identität). Denn ohne die Angabe eines *Prinzips* dafür, welche Entitäten die Subjekte von Gedanken und Handlungen sind, oder die Bestimmung einer solchen Entität per *Ausschlussverfahren* (also über die Annahme einer Kompositionstheorie, siehe unten), ist immer fraglich, warum nicht eine andere Art von Entität diejenige sein sollte, die streng genommen diejenige ist, die denkt und handelt. Da Olson das erfolgreiche Aufstellen eines solchen Prinzips nicht für besonders vielversprechend hält, versucht er das Problem (zugunsten des Animalismus) über letztere Option zu lösen.²⁰³

Hierzu zeigt Olson zunächst den Zusammenhang zwischen Theorien bezüglich dessen, was wir sind, und *Kompositionstheorien* auf. Danach argumentiert er dafür, dass die plausibelste Art von Kompositionstheorie zu einem Animalismus führt, insofern diese Art von Kompositionstheorie unsere theoretischen Optionen bezüglich dessen, was wir sind, stark einschränkt und hierdurch den Animalismus als die deutlich plausibelste Theorie auszeichnet. Damit kann der Animalismus dem *Thinking-Parts-Problem* unter der Annahme dieser Theorie begegnen.²⁰⁴

202 Vgl. Olson (2007), S. 78–84, 87–91.

203 Vgl. Olson (2007), S. 215–219.

204 Siehe hierzu Olson (2007), S. 215–236.

Kompositionstheorien beantworten die Frage, *welche zusammengesetzten Gegenstände es unabhängig von uns in der Welt gibt*. Dies tun sie, indem sie angeben, *wann* – das heißt in welchen Fällen beziehungsweise unter welchen Umständen – *kleinere Gegenstände zusammen einen größeren Gegenstand bilden*.²⁰⁵ Zwei mögliche Kompositionstheorien sind etwa der kompositionelle Universalismus und der kompositionelle Nihilismus. Der *kompositionelle Universalismus* besagt, dass jede beliebige Menge an Gegenständen einen weiteren, zusammengesetzten Gegenstand bildet, welche alle gleichermaßen objektiv existieren.²⁰⁶ Das würde bedeuten, dass etwa menschliche Organismen *genauso* existieren wie Gehirne, obere Körperhälften und eine Entität, zusammengesetzt aus meinem rechten Ohr und der Teetasse auf meinem Schreibtisch. Dem *kompositionellen Nihilismus* zufolge gibt es *keine* zusammengesetzten Gegenstände, es existieren lediglich – wenn überhaupt²⁰⁷ – Kleinstpartikel, das heißt Gegenstände, die nicht aus anderen Gegenständen zusammengesetzt sind. Alles (andere) existiert gleichermaßen *nicht*.²⁰⁸ Dieser Position zufolge würden menschliche Organismen *genauso wenig* existieren wie Gehirne, obere Körperhälften und eine Entität, zusammengesetzt aus meinem rechten Ohr und der Tasse auf meinem Tisch. Anderen Ontologien zufolge, welche Olson als *sparsame Ontologien* bezeichnet, existieren neben Kleinstpartikeln einige, durch ein bestimmtes Prinzip ausgewählte, zusammengesetzte Gegenstände. Hierunter fallen alle Kompositionstheorien, die keine der beiden eben dargestellten, extremen Positionen darstellen, sondern denen zufolge einige Kleinstpartikel gemeinsam einen neuen Gegenstand bilden, andere jedoch nicht. Eine solche sparsame Ontologie könnte etwa besagen, dass neben Kleinstpartikeln Organismen und deren

205 Hier orientiert sich Olson an Peter van Inwagen. Siehe Van Inwagen (1990), S. 20–32.

206 Vgl. Olson (2007), S. 224 und van Inwagen (1990), S. 74.

207 Die Annahme eines kompositionellen Nihilismus lässt prinzipiell offen, ob Kleinstpartikel – also nicht zusammengesetzte, unteilbare Gegenstände, wie etwa die Elementarteilchen der Physik – existieren oder ob es auch diese nicht gibt.

208 Vgl. Olson (2007), S. 223 f. und van Inwagen (1990), S. 72 f.

Organe existieren, jedoch weder meine obere Körperhälfte selbst ein objektiv existierender Gegenstand ist, noch ein solcher, der aus meinem rechten Ohr und der Tasse auf meinem Schreibtisch besteht.²⁰⁹

Olson stellt innerhalb seiner Argumentation für einen Animalismus zwei konkrete, sparsame Kompositionstheorien vor – den *biologischen Minimalismus* von van Inwagen und den *biologischen Disjunktivismus* von Hoffmann und Rosenkrantz. Der biologische Minimalismus besagt, dass eine Menge aus Gegenständen genau dann gemeinsam einen weiteren Gegenstand bildet, wenn die Aktivität dieser Gegenstände gemeinsam ein biologisches Leben konstituiert. Damit sollen die einzig existierenden zusammengesetzten Gegenstände biologische Organismen sein.²¹⁰ Dem biologischen Disjunktivismus zufolge bildet eine Menge von Gegenständen genau dann einen weiteren Gegenstand, wenn diese eine funktionale Einheit bilden oder fest miteinander verbunden sind. Demzufolge sollen zu den zusammengesetzten Gegenständen ebenfalls biologische Organismen gehören, sowie einige weitere, nicht lebendige Gegenstände. Besonders relevant für Olsons Argumentation ist hierbei, dass es auch gemäß des biologischen Disjunktivismus keine zusammengesetzten Gegenstände gibt, welche Bestandteile biologischer Organismen sind. Es sollen also etwa keine Gehirne oder andere Organe (als eigene Gegenstände) existieren. Olson stellt lediglich diese beiden sparsamen Ontologien vor, da sie

209 Zu sparsamen Ontologien siehe Olson (2007), S. 57 f., 221–228.

210 Ich möchte anmerken, dass van Inwagen bei seiner Argumentation für seinen biologischen Minimalismus, explizit *voraussetzt, dass wir existieren und biologische Organismen* sind – und damit einen Animalismus. Für die für seine Argumentation zentrale Annahme, dass wir existieren und Tiere beziehungsweise biologische Organismen sind, liefert er jedoch keine Argumentation. Van Inwagen sagt sogar explizit, dass er hierfür keine Argumente liefern *kann*, sondern sich hierbei lediglich auf seine Intuition stützt und sich darauf verlässt, dass diese von den meisten Philosoph*innen geteilt wird. Bezüglich der Annahme, dass wir existieren, verweist er auf Descartes' Argumentation hierzu, räumt aber ein, dass er den Einwänden hierzu nicht wirklich etwas entgegenzusetzen hat. Vgl. van Inwagen (1990), S. 6, 75, 82, 116–119. Damit setzt eine der beiden sparsamen Ontologien, die Olsons Animalismus stützen sollen, in ihrer Argumentation einen Animalismus bereits voraus.

seines Wissens die einzigen sparsamen Theorien seien, die „ernsthaft“ vorgeschlagen würden.²¹¹

Olson argumentiert nun für die folgenden Zusammenhänge zwischen diesen (Arten von) Kompositionstheorien und möglichen Antworten auf die Frage danach, was wir sind. Aus der Annahme eines Universalismus ergebe sich eine vierdimensionalistische Auffassung personaler Identität. (Zu diesem Zusammenhang mehr in Abschnitt 2.4) Aus der Annahme eines kompositionellen Nihilismus ergebe sich auch eine nihilistische Auffassung personaler Identität oder ein Immaterialismus, das heißt die Auffassung, dass wir keine materiellen Gegenstände, sondern immaterielle Gegenstände sind. Dies liegt daran, dass es gemäß eines kompositionellen Nihilismus keine zusammengesetzten Gegenstände gibt. Damit wären die einzigen Kandidaten dafür, was wir sein können, materielle Kleinstpartikel oder immaterielle Gegenstände. Da wohl niemand behaupten wollen wird, wir seien materielle Kleinstpartikel, blieben daher nur die Optionen, dass wir entweder immaterielle Gegenstände sind – wie etwa Seelen oder reine Egos – oder gar nicht existieren. Aus sparsamen Ontologien ergebe sich ein Animalismus. Die beiden vorgestellten sparsamen Ontologien geben zwar unterschiedliche Antworten darauf, welche zusammengesetzten Gegenstände existieren und welches Prinzip dieser Auswahl zugrunde liegt. Bei beiden Theorien wäre jedoch – so Olson – der einzig plausible Kandidat für eine Art von Entität, die das Subjekt unserer Gedanken und Handlungen darstellen könnte, der menschliche Organismus. Olson betont zwar, dass es sich bei diesen Zusammenhängen um keine zwingenden handelt und dass er die theoretische Möglichkeit nicht ausschließen will, die verschiedenen Kompositionstheorien jeweils mit anderen Auffassungen dessen, was wir sind, zu kombinieren. Dass dies tatsächlich getan wird, scheint ihm allerdings sehr unwahrscheinlich. Demnach scheint, welche

211 Vgl. Olson (2007), S. 225–228. Olson bezieht sich hier auf van Inwagen (1990) und Hoffman und Rosenkrantz (1997): *Substance: Its Nature and Existence*.

Kompositionstheorie wir vertreten, in aller Regel zu bestimmen, welche Antwort wir auf die Frage danach, was wir sind, geben können beziehungsweise konsequenterweise geben sollten.²¹² Eine Argumentation für eine bestimmte Kompositionstheorie ist demnach auch eine Argumentation für eine (oder mehrere) bestimmte Auffassung(en) dessen, was wir sind.

Olson liefert nun keine Argumente dafür, *welche* Kompositionstheorie *wir vertreten sollten*. Er scheint davon auszugehen, dass die wenigsten Philosoph*innen einen kompositionellen Nihilismus oder eine nihilistische Auffassung personaler Identität vertreten wollen würden. (Hierzu mehr im vierten Teil der Arbeit.) Einen kompositionellen Universalismus sowie eine vierdimensionalistische Auffassung personaler Identität lehnt Olson ebenfalls in der Hauptsache aufgrund dessen ab, dass er diesen und dessen Konsequenzen zutiefst unplausibel findet.²¹³ (Mehr zu diesem und einer vierdimensionalistischen Auffassung personaler Identität in Abschnitt 2.4.) Da nun die beiden sparsamen Theorien, die er selbst anführt, zu einem Animalismus führen, scheint der Animalismus diejenige Theorie dessen, was wir sind, zu sein, die wir konsequenterweise vertreten sollten, wenn wir seine Haltung gegenüber einem Nihilismus, Immaterialismus und Universalismus beziehungsweise Vierdimensionalismus teilen.²¹⁴

Olson zufolge sieht sich der Animalismus neben dem *Thinking-Parts-Problem* noch einigen weiteren metaphysischen Problemen gegenüber. Auf diese genauer einzugehen, würde an dieser Stelle zu weit führen. Wichtig ist hier lediglich, dass sich diese Probleme, genau wie das *Thinking-Parts-Problem*, unter der Annahme einer der sparsamen Ontologien, die Olson vorschlägt,

212 Vgl. Olson (2007), S. 228–236.

213 Siehe für diese Einschätzung etwa Olson (2007), S. 212, 214 f., 224 f.

214 Olson sagt selbst, dass er nicht davon überzeugt ist, dass der Animalismus die beste/richtige Theorie bezüglich dessen ist, was wir sind, sondern lediglich unter den drei seiner Argumentation zufolge besten Kandidaten – Nihilismus, Theorie temporaler Teile und Animalismus – diejenige ist, die ihm persönlich aus individueller Neigung heraus (meistens) die attraktivste scheint. Vgl. Olson (2007), S. 211–215.

auflösen. Dies kommt dadurch zustande, dass die Existenz derjenigen Entitäten, deren Annahme zu eben diesen metaphysischen Problemen führt, gemäß der sparsamen Ontologien, welche Olson vorschlägt, schlicht geleugnet wird.²¹⁵

Inwiefern stützt sich diese Argumentation Olsons für den Animalismus nun auf (A2), dass unsere Persistenzbedingungen davon bestimmt werden, was wir sind, und damit auch auf (NA)? Die Argumentation beruht zentral auf der Annahme, dass es *objektiv* bestimmte Arten von Gegenständen *in der Welt selbst* gibt und andere *lediglich Konzepte* sind, mit denen wir über Phänomene in der Welt sprechen, jedoch nichts objektiv Existierendes und Persistierendes herausgreifen. In Olsons Argument des denkenden Tieres wird dies in seiner Verteidigung der für sein Argument zentralen Annahme deutlich, dass dasjenige Tier, das auf meinem Stuhl sitzt, *der einzige* Gegenstand ist, der sich an diesem Ort befindet und der denkt. Olson verteidigt diese Annahme dadurch, dass er durch die Annahme einer bestimmten Art von Kompositionstheorie die objektive Existenz aller anderen hierfür infrage kommenden Kandidaten ausschließt, wie etwa die von Gehirnen oder anderen, sich teilweise oder vollständig mit dem von ihm als objektiv existierend angenommenen Tier überschneidenden.²¹⁶

Nun wird für die bisher dargestellte Argumentation für einen Animalismus zwar vorausgesetzt, dass nur einige bestimmte (Arten von) Gegenständen objektiv existieren und persistieren, aber nicht, dass die Art desjenigen Gegenstandes, mit dem wir numerisch identisch sein sollen, unsere Persistenzbedingungen bestimmt. Diese Annahme wird jedoch genau dann gemacht, wenn von der Behauptung, wir seien Tiere beziehungsweise Organismen, darauf geschlossen wird, dass wir *dieser Art von Gegenstand entsprechende Persistenzbedingungen haben*, was in der Regel von denjenigen, die solche Theorien als Antwort auf die Frage, was wir sind, vertreten, getan wird. Hiermit ist die Annahme von (A2) – dass unsere Persistenzbedingungen

215 Vgl. Olson (2007), S. 219–222.

216 Vgl. Olson (2007), S. 217 ff., 223–236.

dadurch bestimmt werden, was wir sind – grundlegend für die Plausibilisierung eines Animalismus, für den auf die dargestellte Weise argumentiert wird.

Nun *könnte* wohl auch auf andere Weisen für einen Animalismus argumentiert werden. Allerdings kenne ich keine andere Weise, auf die dies getan wird. Alle Argumente, die im Rahmen der Verteidigung eines Animalismus aufgebracht werden (und die mir bekannt sind), dienen letztlich dem Zweck, den einen oder anderen Punkt innerhalb der bis hierher dargestellten Argumentation zu stützen. So stützen etwa Verweise auf unsere Intuitionen zugunsten eines Animalismus in der Regel schlicht die Annahme innerhalb dieser Argumentation, dass wir Tiere sind – beziehungsweise dass, wenn es Tiere gibt, wir diese auch sein müssen und nicht eine andere Entität getrennt von diesen sein können – oder dass wir genau derjenige Gegenstand sein müssen, der unsere Gedanken denkt und unsere Handlungen ausführt. Und selbst wenn es Argumente für einen Animalismus gäbe, die nicht Teil der bisher dargestellten Argumentationslinie sind und die nicht auf (A2) beruhen, so wäre trotzdem ein beträchtlicher Teil der Argumentationslandschaft für physische Kontinuitätstheorien durch ein Fallenlassen von (A2) verloren. Damit ist zumindest äußerst fraglich, ob eine physische Kontinuitätstheorie personaler Identität ohne (NA) plausibel gemacht werden könnte.

Sollten nun Gehirn-Theoretiker*innen, die auf ähnliche Weise argumentieren wollen, indem sie eine Kompositionstheorie voraussetzen, derzufolge Gehirne existieren, und verteidigen, dass diese die besten Kandidaten dafür sind, welche Gegenstände unsere Gedanken denken und die Akteure unserer Handlungen sind, dann würden sie sich hierbei in gleichem Maße auf (A2) stützen. Nun überschneidet sich die typische Argumentation für Gehirn-Theorien zum Teil mit der für psychische Kontinuitätstheorien, welche ich im nächsten Abschnitt darstellen werde. Dies ändert jedoch nichts daran, dass Gehirn-Theorien auf die Annahme von (A2) angewiesen sind, was sich im nächsten Abschnitt zeigen wird.

Zudem müsste, sollte nun doch eine Weise gefunden werden, für physische Kontinuitätstheorien zu argumentieren, ohne sich in irgendeiner Form auf (A2) zu stützen – wie zum Ende des letzten Abschnitts erläutert –, die Frage beantwortet werden, warum wir gerade physische Persistenzbedingungen haben sollten, wenn nicht deshalb, weil diese davon bestimmt werden, was wir sind, und wir nun mal materielle Gegenstände mit physischen Persistenzbedingungen sind. Da die von mir dargestellte Argumentation sich so zentral auf (A2) beziehungsweise (NA) stützt, scheint sich mir zumindest hieraus kein Weg zu ergeben, wie dies getan werden könnte. Sollte doch noch auf andere Weisen für physische Kontinuitätstheorien argumentiert werden, bei denen sich nicht auf (A2) beziehungsweise auf (NA) gestützt wird, müsste, um meiner Argumentation aus dem Weg zu gehen, auch diese Frage beantwortet werden.

Bevor ich mich psychischen Kontinuitätstheorien zuwende, möchte ich darauf hinweisen, dass vor dem Hintergrund dieser Argumentation ebenfalls deutlich wird, dass der Animalismus – und Gehirn-Theorien, sollte auf ähnliche Weise für sie argumentiert werden – nicht mithilfe der Annahme einer Ontologie, laut derer die Exemplare aller Arten erfolgreicher naturwissenschaftlicher Theorien gleichermaßen objektiv existieren und persistieren, meiner Argumentation im letzten Teil der Arbeit aus dem Weg gehen kann. Denn diese Argumentation beruht gerade darauf, eine besonders restriktive Ontologie anzunehmen, derzufolge nur wenige ausgewählte Gegenstände tatsächlich objektiv existieren und persistieren. Allein die Annahme, dass *sowohl* menschliche Organismen *als auch* Gehirne *gleichermaßen objektiv* existieren und persistieren, würde diese Theorien vor schwierige Probleme stellen – geschweige denn, dass es mehrere, sich raumzeitlich gänzlich oder größtenteils überschneidende Gegenstände gibt, die objektiv existieren und persistieren und die jeweils als menschlicher Organismus

oder Gehirn von unterschiedlichen erfolgreichen naturwissenschaftlichen Theorien herausgegriffen werden.

2.2 Psychische Kontinuitätstheorien ohne klassische natürliche Arten

Psychische sind genauso wie physische Kontinuitätstheorien *reduktionistische* Theorien personaler Identität. Ihnen zufolge besteht unsere Persistenz jedoch auf einer bestimmten Form *psychischer* und nicht physischer Kontinuität. Da auch diese Theorien Antworten auf die *metaphysisch* verstandene Frage nach unseren *objektiven* Persistenzbedingungen sind, lässt sich die zentrale These psychischer Kontinuitätstheorien wie folgt formulieren:

(Psy-KT) Unsere objektive Persistenz besteht in einer bestimmten Form psychischer Kontinuität.

Dies bedeutet, dass ich zu einem bestimmten Zeitpunkt t_1 genau dann mit einem Gegenstand zu einem anderen Zeitpunkt t_2 numerisch identisch sein soll, wenn zwischen mir und diesem Gegenstand eine bestimmte Form psychischer Kontinuität besteht. Psychische Kontinuitätstheorien unterscheiden sich dadurch voneinander, worin genau diese bestimmte Form psychischer Kontinuität besteht, wie genau für diese Art von Kontinuität als die für unsere Persistenz relevante argumentiert wird und darin, welche Art von Gegenstand wir sein sollen, der diese Persistenzbedingungen hat.²¹⁷ Im Folgenden möchte ich darauf eingehen, inwiefern die Argumentation für psychische Kontinuitätstheorien allgemein – das heißt gegenüber anderen Arten von Theorien personaler Identität und nicht für oder gegen bestimmte psychische Kontinuitätstheorien – auf der Annahme (A2) beruht, dass unsere objektiven Persistenzbedingungen *davon bestimmt werden, was wir sind*.

217 Siehe hierzu auch Abschnitt 1.1, 1.2 und 1.2.1 im ersten Teil der Arbeit.

Psychische Kontinuitätstheorien als solche beziehen ihre Motivation im Wesentlichen aus *unseren Intuitionen bezüglich dessen, was wir überleben können*. Um psychische Kontinuitätstheorien argumentativ zu stützen, wird sich daher in der Regel auf verschiedene Gedankenexperimente gestützt, die zeigen sollen, dass die meisten von uns *die starke Intuition* haben, dass das, *worauf es uns für unser Überleben*²¹⁸ *ankommt*, psychische Kontinuität (im Gegensatz etwa zu physischer Kontinuität) ist. Die Popularität psychischer Kontinuitätstheorien kann zwar auch durch andere Faktoren erklärt werden, diese stehen in der Argumentation für psychische Kontinuitätstheorien jedoch nicht im Vordergrund (wenn sie überhaupt erwähnt werden). Mögliche weitere Erklärungen für die Popularität dieser Theorien wären etwa, dass es gerade auf die Zukunft und die Vergangenheit gerichtete *mentale Zustände* (Erinnerungen, Absichten, Wünsche) sind, die uns unsere Existenz als über die Zeit hinweg ausgedehnt erfahren lassen. Auch, dass Personen im metaphysischen Sinne (wie im ersten Teil in Abschnitt 1.3.1 dargestellt) in der Regel über ihre *mentalen Fähigkeiten* ausgezeichnet werden, legt die Annahme psychischer Kontinuitätstheorien nahe, wird davon ausgegangen, dass wir wesentlich Personen sind. Außerdem zeigen weitere Gedankenexperimente, dass psychische Kontinuität für (die meisten von) uns nicht nur in Hinblick auf unser Überleben gegenüber physischer Kontinuität Priorität zu haben scheint, sondern auch in Hinblick auf andere praktische Kontexte, wie moralische Verantwortung, Kompensation und Eigeninteresse.²¹⁹ Die Hauptlast der Argumentation für

218 An dieser Stelle (in meinem Text, aber auch in der Argumentation für psychische Kontinuitätstheorien) werden numerische Identität von Personen über die Zeit hinweg und unser Überleben gleichgesetzt. Ein bestimmtes Ereignis zu überleben, heißt nichts anderes, als mit etwas nach dem Ereignis numerisch identisch zu sein. Diejenige Entität zu der ich (nach einem bestimmten Ereignis) numerisch identisch bin, ist diejenige Entität *als die* ich (dieses Ereignis) überlebe. Dies ist auch in weiten Teilen der Debatte um personale Identität der Fall. In Abschnitt 3.1 im vierten Teil meiner Arbeit, werde ich genauer auf eine Theorie eingehen, in der unser Überleben von unserer numerischen Identität über die Zeit hinweg unterschieden wird.

219 Vgl. Schechtman (1996), S. 14 f. Für eine genauere Auseinandersetzung dieser praktischen Kontexte, siehe Teil 4, Abschnitt 2.2.

psychische Kontinuitätstheorien wird jedoch von unseren Intuitionen bezüglich der Bedingungen unseres Überlebens getragen. Es mag sein, dass sich noch weitere Argumente für psychische Kontinuitätstheorien oder Erklärungen für deren Popularität finden lassen, dieser Verweis auf unsere Intuitionen (primär bezüglich unseres Überlebens) scheint mir jedoch in der Debatte am weitesten verbreitet zu sein.²²⁰ Um dies deutlicher zu machen, werde ich im Folgenden eines der geläufigsten Gedankenexperimente und die hiermit zusammenhängende Argumentation darstellen. Hiermit soll die Annahme gestützt werden, dass unsere Intuitionen bezüglich unseres Überlebens am besten von einer psychischen Kontinuitätstheorie eingefangen werden können.²²¹

Wir sollen uns vorstellen, dass das Gehirn einer Person A in den Körper einer Person B transplantiert wird, wobei das Gehirn von Person B zerstört wird. Nach der Transplantation wacht eine Person C mit dem Gehirn von Person A und dem Körper von Person B auf. Person C hält sich für Person A, scheint Erinnerungen an das Leben von A zu haben und ihren Charakter zu teilen. Hier sollen wir uns nun die Frage stellen, um wen es sich bei Person C handelt: um Person A (also um die Person, deren Gehirn Person C jetzt hat), um Person B (deren restlichen Körper Person C jetzt hat) oder um eine ganz neue Person,

220 Diese Einschätzung ist meine eigene. Sie findet sich auch etwa bei Schechtman (1906), S. 13–18 und Kind (2015), S. 44, 47.

221 Es gibt noch weitere Gedankenexperimente, die typischerweise zur Plausibilisierung psychischer Kontinuitätstheorien herangezogen werden – etwa aus Science-Fiction-Erzählungen bekannte Fälle von Teletransportation –, sowie reale Fälle von Personen mit dissoziativer Identitätsstörung. Siehe hierzu etwa Kind (2015), S. 46 f., Parfit (1984), S. 200 f. Diese Bezugnahme auf solche Szenarien im Rahmen von Argumenten wird durchaus kritisiert. Etwa wird infrage gestellt, ob unsere Intuitionen bezüglich dieser wirklich so eindeutig sind, wie es manchmal dargestellt wird, und ob hier die Suggestivität der Darstellungsweise uns in unseren Reaktionen nicht zu stark beeinflusst. Siehe etwa Snowdon (2014), S. 4. Für eine ausführliche Auseinandersetzung und Kritik der Argumentation mithilfe von Gedankenexperimenten in der Debatte um personale Identität siehe Wilkes (1988). Ich habe mich an dieser Stelle für das meiner Auffassung nach eindeutigste und unproblematischste Gedankenexperiment entschieden – was nicht heißen soll, dass auch die Verwendung dieses im Rahmen einer Argumentation für oder gegen bestimmte Theorien personaler Identität kritisiert werden kann.

die erst nach der Transplantation in Existenz tritt. Hier scheinen nun die meisten von uns – so wird zumindest innerhalb der Debatte in Bezug auf dieses Gedankenexperiment behauptet – die starke Intuition zu haben, dass es sich bei Person C um Person A handelt. Das heißt, dass Person A die Transplantation *überlebt* und mit ihrem Gehirn in einen neuen Körper wandert, wobei Person Bs Existenz mit der Zerstörung ihres Gehirns beendet wird. Dies scheint daran zu liegen, dass wir davon ausgehen, dass an das Gehirn *diejenigen mentalen Eigenschaften gebunden sind, die uns als Personen und sogar als genau die Personen, die wir sind, auszeichnen*.²²² Die Tatsache, dass Person C aufwacht, und zwar nicht wie Person A aussieht, sich aber für Person A hält, sich als Person A vorstellt, ihre Erinnerungen, Charakterzüge und so weiter hat, scheint hier für uns ausschlaggebend zu sein. Der Umstand, dass Person C genauso aussieht wie Person B und alle physischen Eigenschaften abseits des transplantierten Gehirns mit Person B vor der Operation teilt, scheinen uns hier weniger wichtig zu sein. Diese Reaktion auf das Gedankenexperiment wird damit als Anzeichen dafür verstanden, dass das, worauf es uns bei unserer Persistenz ankommt, *psychische* – im Gegensatz zu *physischer* – Kontinuität ist (worin auch immer *genau* diese Kontinuität besteht).²²³

Hier könnte nun eingewendet werden, dass es die *physische* Kontinuität des *Gehirns* ist, und nicht psychische Kontinuität *selbst*, auf die es uns in diesem Szenario anzukommen scheint. Eine hier naheliegende Erwiderung scheint mir

222 Alldem zufolge, was wir über Gehirne wissen, scheint es plausibel anzunehmen, dass Person C die mentalen Zustände von Person A vor der Transplantation übernehmen würde. Ob dies im Falle einer gelungenen Gehirntransplantation tatsächlich so wäre, ist fraglich. Für den Zweck, den dieses Gedankenexperiment erfüllen soll, ist dies jedoch irrelevant. Es soll zeigen, dass es uns auf psychische Kontinuität ankommt, und dies zeigt das Gedankenexperiment, ungeachtet dessen, ob es beziehungsweise unsere Reaktion auf falschen Überzeugungen beruht.

223 Dieses Gedankenexperiment wird innerhalb der Debatte sehr oft und in unterschiedlicher Weise und Ausführlichkeit dargestellt. Meine Darstellung an dieser Stelle ist keine Rekonstruktion einer bestimmten dieser Darstellungen. In Abschnitt 3.1.1 im vierten Teil der Arbeit werde ich eine auf seine Argumentation zugeschnittene Version des Gedankenexperiments von Parfit rekonstruieren.

zu sein, dass es die Tatsache ist, dass die physische Kontinuität des Gehirns *psychische Kontinuität gewährleistet*, die uns hier dem Gehirn seine Wichtigkeit zuschreiben lässt. Das ist der Grund, weshalb wir die oben dargestellten Reaktionen auf dieses Szenario zeigen. Denn vergleichbare Reaktionen hätten wir nicht im Falle etwa einer Herz- oder Lungentransplantation. In solchen Fällen scheinen wir nicht davon auszugehen, dass Personen sozusagen mit diesen Organen in andere Körper wandern können. Der Grund hierfür ist mutmaßlich, dass wir erwarten, dass über die physische Kontinuität des Gehirns auch diejenige Art psychischer Kontinuität gewährleistet wird, auf die es uns für unser Überleben letztlich ankommt. Die Persistenz des Gehirns scheint für uns also *nur insofern* wichtig, als dies psychische Kontinuität gewährleistet. Abgesehen davon, werden in der Regel noch weitere Gedankenexperimente herangezogen, um zu zeigen, dass es uns für unser Überleben auf psychische Kontinuität und nicht auf physische ankommt, in denen unser Gehirn keine tragende Rolle spielt.²²⁴

Damit scheint zumindest die zentrale und am weitesten verbreitete Argumentation für psychische Kontinuitätstheorien *nicht* vorauszusetzen, dass unsere Persistenzbedingungen davon bestimmt werden, was wir sind. Nun gibt es jedoch häufig aufgebrauchte Einwände gegen psychische Kontinuitätstheorien, bei deren typischer Erwiderung (A2) vorausgesetzt wird. Diese Einwände bestehen im Kern darin, dass die logische Form psychischer Kontinuitätsrelationen prinzipiell nicht der logischen Form numerischer Identität entspricht und unsere Persistenzbedingungen daher nicht allein im Vorliegen einer solchen psychischen Kontinuitätsrelation bestehen können – zumindest dann nicht, wenn wir irgendeine Art objektiv existierender und persistierender Gegenstände sein sollen.

Relationen numerischer Identität sind definitionsgemäß reflexiv, symmetrisch und transitiv. Damit dürfen Bedingungen unserer numerischen

224 Siehe Fußnote 222.

Identität über die Zeit hinweg keine Fälle zulassen, die diesen Prinzipien zuwiderlaufen. Problematisch für psychische Kontinuitätstheorien wird nun die Erfüllung des Transitivitätsprinzips. Dieses Prinzip besteht darin, dass ein Gegenstand a, der numerisch identisch mit einem Gegenstand b ist, welcher wiederum numerisch identisch mit einem Gegenstand c ist, selbst ebenfalls numerisch identisch mit c sein muss. Anders ausgedrückt: Wenn $a = b$ und $b = c$, dann $a = c$. Dieses Prinzip zu erfüllen bedeutet für ein Kriterium unserer numerischen Identität über die Zeit hinweg, dass für alle möglichen Fälle gelten muss, dass, *wenn* gemäß des Kriteriums eine Person P1 zu t_1 dieselbe Person ist wie eine Person P2 zu t_2 *und* gemäß des Kriteriums P2 zu t_2 und P3 zu t_3 dieselbe Person sind, *dann* gemäß des Kriteriums auch P1 zu t_1 und P3 zu t_3 dieselbe Person sind. Das Problem für psychische Kontinuitätstheoretiker*innen besteht nun darin, dass diejenige Art psychischer Kontinuität, die uns für unser Überleben intuitiv wichtig zu sein scheint, *prinzipiell* auch in Fällen vorliegen kann, in denen das Prinzip der Transitivität *nicht* erfüllt ist. Würde also als einzige Persistenzbedingung für uns angenommen, dass eben diese Art psychischer Kontinuität vorliegen muss, würde dies dazu führen, dass Fälle möglich wären, in denen das Transitivitätsprinzip verletzt würde.

Dies zeigt sich in einer modifizierten Version des oben dargestellten Gedankenexperiments der Gehirntransplantation. Angenommen, bei der Transplantation würde das Gehirn beschädigt, sodass eine der beiden Gehirnhälften entfernt werden müsste und nur die verbleibende Hälfte transplantiert würde. Würden wir dann noch immer davon ausgehen, dass Person A mit der verbliebenen Gehirnhälfte in den Körper von Person B wandert und dort als Person C weiterlebt? Es gibt reale Fälle, in denen Personen durch Verletzungen eine ihrer Gehirnhälften verlieren. Wenn dieser Verlust nicht zum Tod des gesamten Organismus führt, behandeln wir die Person nach dem Verlust der Gehirnhälfte so, als habe sie den Verlust einer ihrer Gehirnhälften *überlebt*. Wenn wir also annehmen, dass wir den Verlust einer unserer

Gehirnhälften prinzipiell überleben können, und zugleich annehmen, dass wir mit unserem Gehirn in einen anderen Körper wandern und in diesem weiterleben könnten, dann müssten wir konsequenterweise ebenso annehmen, dass wir eine Gehirntransplantation überleben könnten, in deren Verlauf eine unserer beiden Gehirnhälften zerstört würde.

Eine solche Annahme öffnet jedoch die Tür für Fälle, in denen das Transitivitätsprinzip verletzt würde. So können wir uns einen Fall vorstellen, in dem bei einer Gehirntransplantation nicht eine der beiden Gehirnhälften zerstört, sondern stattdessen beide Gehirnhälften in einen jeweils anderen Körper transplantiert werden. Das Gehirn von Person A wird also geteilt und ihre Gehirnhälften werden in zwei andere Körper transplantiert. Die beiden nach der Transplantation erwachenden Personen sind Person C und D. Person A vor der Transplantation steht dann zu beiden Personen in einer Relation psychischer Kontinuität, die wir in Fällen, in denen die jeweils andere Gehirnhälfte zerstört würde, als hinreichend für das Überleben von A betrachten würden. Überlebt A nun auch diesen Fall? Wenn ja, wer ist Person A nach der Transplantation – Person C oder D? Dass Person A die Transplantation in einem solchen Fall *nicht* überlebt, widerspricht unserem Umgang mit Fällen, in denen eine Person eine ihrer Gehirnhälften verliert – und damit mutmaßlich auch unseren Intuitionen in Bezug auf solche Fälle. Zu behaupten, dass Person A lediglich als Person C *oder* als Person D überlebt, wäre willkürlich. Konsequenterweise müssten wir in einem solchen Fall davon ausgehen, dass Person A die Transplantation *sowohl* als Person C *als auch* als Person D überlebt. Damit wäre Person A mit Person C *und* Person A mit Person D numerisch identisch. Allerdings wäre Person C ganz offensichtlich *nicht* mit Person D numerisch identisch – sie verfügen über numerisch verschiedene Körper und denken und handeln ab dem Zeitpunkt der Transplantation unabhängig voneinander. Dies würde jedoch dem Transitivitätsprinzip zuwiderlaufen.

Dieses Problem könnten psychische Kontinuitätstheoretiker*innen nun dadurch versuchen zu lösen, dass sie in ihr Persistenzkriterium *zusätzliche* Bedingungen einbauen, die solche Fälle ausschließen sollen. Etwa könnte die Bedingung ergänzt werden, dass psychische Kontinuität für das Vorliegen von numerischer Identität nicht „verzweigt“ sein darf. Das heißt, dass eine Person P1 zu t1 nur dann mit einer Person P2 zu t2 numerisch identisch sein kann, wenn psychische Kontinuität zwischen P1 und P2 besteht *und* P1 zu keiner Person P3 zu t2 *ebenfalls* in einer solchen Relation steht.²²⁵

Solche zusätzlichen Bedingungen führen das Kriterium jedoch von derjenigen Relation psychischer Kontinuität weg, auf der es ursprünglich aufbaut. Da es diejenige Relation sein soll, auf welche es intuitiv für unser Überleben ankommt, führen solche zusätzlichen Bedingungen dazu, dass sich das Kriterium mit jedem Zusatz immer weiter von unseren Intuitionen entfernt. Die eben genannte Bedingung hat etwa zur Folge, dass bei einer Gehirntransplantation, in der eine Gehirnhälfte zerstört wird, die Person überlebt und mit ihrer verbliebenen Gehirnhälfte in einen anderen Körper wandert, in einem solchen Fall, in dem beide Gehirnhälften in verschiedene Körper transplantiert werden, die Person die Transplantation jedoch überhaupt nicht überlebt. Das scheint kontraintuitiv, da in letzterem Fall gleich zweimal das vorliegt, was uns für unser Überleben wichtig zu sein scheint. Dies stellt ein ernstzunehmendes Problem für Theorien psychischer Kontinuität dar, da gerade unsere Intuitionen bezüglich unseres Überlebens angemessen einfangen zu können, deren größte Motivation darstellt. Außerdem kann der Umstand, dass das Folgen dieser unserer Intuitionen bezüglich dessen, was wir überleben können, uns letztlich dazu führt, diese Intuitionen wieder zu untergraben, als eine Evidenz dafür verstanden werden, dass wir uns in diesen Intuitionen

225 Ein solches Persistenzkriterium schlägt etwa Parfit vor. Siehe Parfit (1984), S. 207.

schlichtweg irren und sie nicht die tatsächliche Beschaffenheit der Welt widerspiegeln.²²⁶

Dieses Problem psychischer Kontinuitätstheorien hängt mit einem weiteren schwerwiegenden Einwand zusammen – dass diese mit keiner plausiblen Antwort auf die Frage, was wir sind, vereinbar sind. Dieser Einwand beruht zum einen auf dem im letzten Abschnitt dargestellten *Thinking-Animal-Problem* und zum anderen auf dem eben dargestellten Umstand, dass Relationen psychischer Kontinuität eine andere logische Form haben als Äquivalenzrelationen und das Vorliegen einer solchen Relation allein damit kein Persistenzkriterium für einen objektiv existierenden und persistierenden Gegenstand darstellen kann.

Diesen Einwänden wird nun von einigen psychischen Kontinuitätstheorien dadurch begegnet, dass Antworten auf die Frage, was wir sind, gegeben werden, welche möglichst gut diejenigen Intuitionen einfangen, welche psychische Kontinuitätstheorien für uns so plausibel machen sollen, und zugleich eine Anpassung unserer Persistenzbedingungen an die Anforderungen an Äquivalenzrelationen ermöglichen und rechtfertigen. In der Regel werden entweder Konstitutions-, Bündel- oder Gehirntheorien von psychischen Kontinuitätstheoretiker*innen vertreten und damit, dass wir Personen, die von materiellen Gegenständen – etwa biologischen Organismen oder Gehirnen – konstituiert werden, Bündel mentaler Zustände oder Gehirne sind.²²⁷ Die

226 Für eine ausführlichere Darstellung einer solchen Argumentation gegen psychische Kontinuitätstheorien siehe Schechtman (1996), S. 26–50. Hinzu kommen noch weitere Probleme der Unvereinbarkeit der logischen Form psychischer Kontinuitätsrelationen und Relationen numerischer Identität, wie etwa das der Vagheit. So kann zwischen zwei Gegenständen zu unterschiedlichen Zeitpunkten prinzipiell *mehr oder weniger* psychische Kontinuität bestehen, numerische Identität kann aber nicht mehr oder weniger vorliegen. Numerische Identität liegt immer *entweder* vor *oder* nicht. Siehe ebd. Dies scheint allerdings als weniger schwerwiegendes Problem psychischer Kontinuitätstheorien aufgefasst zu werden, was daran liegen könnte, dass auch physische Kontinuitätstheorien vor einem ähnlichen Problem stehen. Mehr zum Problem der Vagheit sowohl für psychische als auch für physische Kontinuitätstheorien im vierten Teil der Arbeit in Abschnitt 3.1.1.

227 Streng genommen sind Theorien, innerhalb derer angenommen wird, dass wir Gehirne sind und deshalb die Persistenzbedingungen von Gehirnen haben, natürlich *physische*

Behauptung, wir seien ein solcher Gegenstand, ermöglicht eine Rechtfertigung zusätzlicher Persistenzkriterien, die nichts mit psychischer Kontinuität selbst zu tun haben, sondern in der Ontologie derjenigen Entitäten, die wir gemäß dieser Theorien sein sollen, begründet liegen. Damit scheinen sie weniger willkürlich als etwa die bloße Annahme der oben genannten Einschränkung, Persistenz dürfe nicht „verzweigt“ sein. Zugleich lässt die Annahme, wir seien solche Gegenstände, aber zu, unsere Intuitionen bezüglich der Bedingungen unseres Überlebens (zumindest größtenteils) einzufangen. Etwa kann – je nach genauer Ausformung der Theorien – sowohl vor dem Hintergrund von Konstitutions- als auch von Bündel- und Gehirntheorien argumentiert werden, dass wir etwa im Falle einer Gehirntransplantation mit unserem Gehirn in einen neuen Körper wandern würden. Zugleich kann versucht werden, die Behauptungen, wir seien von Gehirnen konstituierte Personen, Bündel von mentalen Zuständen oder Gehirne selbst, so auszuformulieren, dass keine Situationen entstehen können, in denen das Transitivitätsprinzip verletzt würde.

Indem nun der Einwand, dass psychische Persistenzbedingungen mit keiner Antwort auf die Frage, was wir sind, vereinbar sind, ernst genommen und versucht wird, vor dem Hintergrund der Annahme einer bestimmten Antwort auf die Frage, was wir sind, Persistenzbedingungen aufzustellen, die den Anforderungen an Äquivalenzrelationen gerecht werden, wird deutlich, dass der diesem Einwand zugrundeliegenden Annahme zugestimmt wird. Und zwar der Annahme, dass wir keine Persistenzbedingungen haben können, die nicht damit vereinbar sind, was wir sind. So wird erst einmal zugestanden, dass wir objektiv existierende und persistierende Gegenstände sind und dementsprechend unsere Persistenzbedingungen den Anforderungen an

Kontinuitätstheorien. Mir scheint es jedoch sinnvoll, solche Theorien, die annehmen, dass wir Gehirne sind, *weil* davon ausgegangen wird, dass wir *psychische* Persistenzbedingungen haben, trotzdem hier einzuordnen, da für diese in der Regel *darüber* argumentiert wird, dass Gehirne unter den materiellen Gegenständen die besten Kandidaten sind, um diejenigen Intuitionen einzufangen, über die typischerweise für psychische Persistenzbedingungen argumentiert wird.

Bedingungen numerischer Identität eben solcher Gegenstände genügen müssen. Indem dann, um letztlich dem Vorwurf angemessen zu begegnen, angegeben wird, um welche Art von Gegenstand es sich bei uns handelt, *dessen* Persistenzbedingungen wir haben, wird (A2), dass unsere Persistenzbedingungen davon bestimmt werden, was wir sind, vorausgesetzt.

Diese Antworten auf die Frage, was wir sind, sind inzwischen ein integraler Bestandteil der Debatte um personale Identität und werden häufig in Kombination mit beziehungsweise im Rahmen von psychischen Kontinuitätstheorien vertreten – nicht nur als explizite Entgegnung auf die oben genannten Einwände. Damit stützen sich psychische Kontinuitätstheoretiker*innen zwar nicht bei der Plausibilisierung ihrer zentralen These, dass unsere Persistenzbedingungen auf psychischer Kontinuität beruhen, auf (A2) – so wie dies bei physischen Kontinuitätstheorien der Fall ist –, jedoch tun dies zumindest einige bei der Verteidigung ihrer Theorien gegen häufig vorgebrachte Einwände und bei der Argumentation für genau diejenigen Persistenzbedingungen, die wir der jeweiligen Theorie zufolge haben. Damit würden diese Theorien deutlich an Plausibilität verlieren, würde diese Annahme fallengelassen.

Nun könnten psychische Kontinuitätstheoretiker*innen dem Vorwurf, die von ihnen behaupteten Persistenzbedingungen seien mit keiner plausiblen Auffassung davon, was wir sind, vereinbar, sowie meiner Argumentation in dieser Arbeit auch aus dem Weg gehen, indem sie (A2) leugnen. Allerdings scheint dies – zumindest in Bezug auf den dargestellten Einwand – keine favorisierte Strategie zu sein.²²⁸ Diese Option stünde außerdem denjenigen psychischen Kontinuitätstheorien nicht offen, deren Thesen bezüglich unserer

228 Zumindest ist mir keine psychische Kontinuitätstheorie bekannt, in deren Rahmen explizit geleugnet wird, dass das, was wir sind, bestimmt, welche Persistenzbedingungen wir haben – ob als Erwiderung auf die genannten Einwände oder in einem anderen Kontext. Das heißt nicht, dass dies von niemandem getan wird. Aber es scheint mir zumindest daraufhin zu deuten, dass es sich hierbei um keine übliche Argumentationsstrategie handelt.

Persistenzbedingungen von deren Annahme, was wir sein sollen, beeinflusst und gerechtfertigt werden. Zudem sähen sich psychische Kontinuitätstheoretiker*innen, die (A2) leugnen, aber (A1) weiter beibehalten, der Frage gegenüber, warum wir objektiv psychische Persistenzbedingungen haben sollten, wenn nicht aufgrund dessen, was wir – beziehungsweise welche Art von objektiv existierendem und persistierendem Gegenstand wir – sind.

Könnten psychische Kontinuitätstheorien nun meiner Argumentation im zweiten Teil der Arbeit aus dem Weg gehen, indem sie eine entsprechende Ontologie annehmen, um weiterhin (NA) annehmen zu können? Wie bereits dargestellt, stützen sich auch psychische Kontinuitätstheorien auf (A2), dass unsere Persistenzbedingungen davon bestimmt werden, was wir sind. Damit sind auch psychische Kontinuitätstheoretiker*innen darauf angewiesen, dass es eine eindeutige Antwort auf die Frage, was wir sind, gibt, wenn sie ihrerseits eine eindeutige Antwort auf die Frage nach unseren Persistenzbedingungen liefern wollen. Damit würde die Annahme einer Ontologie, bei der zu viele Kandidaten dafür, was wir sein könnten, objektiv existieren, ebensolche Probleme wie das *Thinking-Animal-* oder das *Thinking-Parts-Problem*, das im letzten Abschnitt dargestellt wurde, aufwerfen. Um diesem Problem aus dem Weg zu gehen, müssten psychische Kontinuitätstheorien eine Antwort darauf liefern, welche dieser objektiv existierenden Gegenstände genau wir sind, ohne schlicht die Existenz aller unliebsamen Kandidaten zu leugnen.

2.3 Further-Fact-Theorien ohne klassische natürliche Arten

Further-Fact-Theorien sind – im Gegensatz zu physischen und psychischen Kontinuitätstheorien – *nicht*-reduktionistische Theorien personaler Identität. Während innerhalb reduktionistischer Theorien die Tatsache unserer Persistenz *auf andere, grundlegendere Tatsachen reduziert* wird – auf das Bestehen einer bestimmten Art von psychischer und/oder physischer Kontinuität –, wird innerhalb nicht-reduktionistischer Theorien davon ausgegangen, dass unsere

Persistenz eine *eigene* Tatsache ist, die sich auf keine andere Tatsache oder Menge von Tatsachen vollständig reduzieren und allein unter Bezugnahme auf diese vollständig analysieren lässt. Alle Erläuterungen der Tatsache unserer Persistenz nehmen letztlich zwangsläufig wieder Bezug auf eben diese.²²⁹ Damit kann die zentrale These dieser Theorien wie folgt formuliert werden:

(FFT) Unsere Persistenz besteht in einer eigenen Tatsache, die sich auf keine (Menge an) physische(n) und/oder psychische(n) Tatsache(n) vollständig reduzieren und damit auch nicht in Bezug auf eine solche vollständig analysieren lässt.

Die Frage, worin diese irreduzible Tatsache unserer Persistenz genau besteht, wird nun unterschiedlich beantwortet. Innerhalb mancher Further-Fact-Theorien handelt es sich hier um eine Tatsache bezüglich einer nicht-physischen Entität, wie einer Seele oder eines reinen Egos.²³⁰ In anderen wird hier keine eigene Entität vorausgesetzt, sondern etwa behauptet, unsere Persistenz bestünde in der Persistenz einer einzigen Ersten-Person-Perspektive.²³¹ Weder die Tatsache der Persistenz einer Seele noch die der Persistenz einer einzigen Ersten-Person-Perspektive soll vollständig auf andere, physische und/oder psychische Tatsachen reduzierbar sein und sich erklären lassen, ohne letztlich wieder Bezug auf eben diese zu nehmen. Wird allein die These (FFT) betrachtet, scheint erst

229 Vgl. Kind, Amy (2015), S. 103 f.

230 Siehe etwa Swinburne, Richard (1974) und Madell (1981).

231 Siehe etwa Baker (2007) und Baker (2012).

Kind klassifiziert Bakers Theorie personaler Identität als Further-Fact-Theorie. Siehe Kind (2015), S. 103 f. Bakers Theorie wird jedoch oftmals nicht (in erster Linie) als Further-Fact-Theorie sondern als Konstitutionstheorie personaler Identität verstanden. Siehe etwa Olson (2002) und Olson (2007), S. 48–75. Beides scheint mir zutreffend. Wird sie in erster Linie als Konstitutionstheorie verstanden, wobei wir als Personen mit psychischen Persistenzbedingungen konstituiert werden, kann auf genau die Weise gegen Sie argumentiert werden, wie ich es im letzten Abschnitt dargestellt habe. Da sie verstanden als Further-Fact-Theorie jedoch womöglich eine besondere Ausnahme für meine Argumentation darstellt, habe ich mich dafür entschieden, sie in diesem Abschnitt als solche zu behandeln und deren Konsequenzen auszubuchstabieren.

einmal nichts dagegenzusprechen, diese mit der Annahme zu kombinieren, dass unsere Persistenzbedingungen *nicht* dadurch bestimmt werden, was wir sind.

Nun gibt es zwei häufig vorgebrachte Argumente zugunsten von Further-Fact-Theorien.²³² Das erste beruht auf der Annahme, dass ein Gegenstand a und ein Gegenstand b nur genau dann *im strikten, philosophischen Sinne numerisch identisch* sein können, wenn a und b *alle* ihre Eigenschaften teilen.²³³ Vor dem Hintergrund dieser Annahme soll nun, damit numerische Identität im strikten, philosophischen Sinne vorliegen kann, *unsere* personale Identität – das heißt unsere *numerische* Identität über die Zeit hinweg – nicht auf Tatsachen physischer oder psychischer Kontinuität reduziert werden können. Denn damit numerische Identität über die Zeit hinweg im strengen Sinne vorliegen kann, muss es etwas geben, was über die Zeit hinweg *unverändert* bleibt. Dies ist bei physischer oder psychischer Kontinuität, auf die unsere Persistenz laut reduktionistischer Theorien reduziert werden können soll, nicht gewährleistet. Es müsste stattdessen eine Tatsache geben, die *über* die Tatsachen psychischer oder physischer Kontinuität *hinausgeht* und über die Zeit hinweg *unverändert bestehen* bleibt, welche das Vorliegen numerischer Identität über die Zeit hinweg gewährleistet.²³⁴

Vor diesem Hintergrund besteht das zweite typische Argument für Further-Fact-Theorien darin, zu behaupten, dass unser (zukunftsgerichtetes) Eigeninteresse nur vor dem Hintergrund einer solchen Further-Fact-Theorie Sinn ergibt. Denn das Vorliegen desjenigen, worin reduktionistischen Theorien zufolge unsere Persistenz besteht, sei nicht ausreichend, um zu gewährleisten, dass auch dasjenige vorliegt, was uns in Hinblick auf unser Eigeninteresse

232 Für die Einschätzung, dass es sich hierbei um zwei der zentralen Argumente für Further-Fact-Theorien handelt, orientiere ich mich an Kind (2015). Vgl. Kind (2015), S. 104. Kind erwähnt als zentrale Motivation, zumindest für einige Further-Fact-Theoretiker*innen, außerdem bestimmte Formen von Religiosität, etwa für diejenigen, die die Existenz von Seelen annehmen. Vgl. Kind (2015), S. 43

233 Hier wird sich auf das Leibniz'sche Gesetz bezogen: $a = b \equiv \forall F (F(a) \equiv F(b))$

234 Vgl. Kind (2015), S. 104, Butler (1736): „Of Personal Identity“, S. 101.

tatsächlich (intuitiv) wichtig ist. So sei es, wenn ich etwa hoffe, eine bestimmte Situation zu überleben beziehungsweise zu einem bestimmten zukünftigen Zeitpunkt noch am Leben zu sein, zwar wünschenswert, dass diejenige Person, die ich dann sein soll, in physischer und/oder psychischer Kontinuität zu mir steht, dies *allein* würde jedoch nicht ausreichen, damit sich mein Eigeninteresse auf diese zukünftige Person richtet beziehungsweise mein Wunsch zu überleben von der Existenz dieser zukünftigen Person befriedigt wird. Das, worauf es mir ankommt, wenn ich hoffe, eine bestimmte Situation zu überleben, sei nämlich nicht, dass es nach der Situation eine Person gibt, die bestimmte physische und/oder psychische Merkmale hat und/oder in einer bestimmten Kontinuitätsrelation zu mir steht. Worauf es mir ankomme, sei, dass *ich* diese Person bin. Und diese Person sei eben nur dann tatsächlich ich, wenn sie *numerisch identisch* mit mir ist. Und eben dies könne nur ein *Further Fact*, also eine Tatsache, die unverändert und ungeachtet irgendwelcher physischer oder psychischer, veränderbarer Tatsachen besteht, gewährleisten. Und reduktionistische Theorien könnten dies gerade aufgrund ihres reduktionistischen Ansatzes und ihres Verknüpfens von vermeintlicher numerischer Identität mit psychischer und/oder physischer Kontinuität nicht.²³⁵

Ob eine Further-Fact-Theorie sich nun auf (A2) – dass unsere Persistenzbedingungen davon bestimmt werden, was wir sind – und damit auch auf (NA) stützt, scheint davon abzuhängen, worin genau dieser Further-Fact bestehen soll. Vor dem Hintergrund ihrer Argumentation ist zunächst einmal ausgeschlossen, dass unsere Persistenzbedingungen in dem Sinne davon abhängen, was wir sind, dass es sich bei diesem „was“ um einen Gegenstand handelt, der sich über die Zeit hinweg verändert. Dies würde der zentralen Argumentation von Further-Fact-Theorien zuwiderlaufen. Damit ist ausgeschlossen, dass Further-Fact-Theorien zufolge unsere Persistenzbedingungen davon bestimmt werden, dass wir eine bestimmte Art

²³⁵ Für ausführlichere Darstellungen dieser Argumentation siehe Kind (2015), S. 105 f., Butler (1736), S. 99, Swinburne (1974), S. 244, Madell (1981), S. 109 f.

von *materiellem* Gegenstand sind, da deren Persistenzbedingungen in der Regel explizit zulassen *sollen*, dass sie sich über die Zeit hinweg verändern.

Nun wird jedoch von einigen Further-Fact-Theoretiker*innen behauptet, dass unsere numerische Identität über die Zeit hinweg dadurch gewährleistet wird, dass es so etwas wie eine Seele oder ein reines Ego gibt, die unverändert über die Zeit hinweg existieren. Dies scheint zumindest dann (A2) vorauszusetzen, wenn dies bedeutet, dass wir diese Seele beziehungsweise dieses Ego *sind*. Denn dann scheinen tatsächlich, wie (A2) besagt, unsere Persistenzbedingungen davon bestimmt zu werden, was wir sind. Würde nun allerdings behauptet, dass unsere Persistenz in der Persistenz eines bestimmten *further facts* besteht, welcher nicht in der Existenz eines bestimmten Gegenstandes besteht – wie etwa die Persistenz einer einzigen Ersten-Person-Perspektive –, dann scheint sich hierbei tatsächlich *nicht* auf (A2) gestützt zu werden.²³⁶

Nun ist mir lediglich eine einzige Theorie personaler Identität bekannt, innerhalb derer behauptet wird, dass unsere Persistenz in der Persistenz einer einzigen Ersten-Person-Perspektive besteht, und zwar diejenige von Lynne Rudder Baker. Bei genauerer Betrachtung von Bakers Theorie erscheint es mir nun allerdings deutlich, dass diese konkrete Theorie sich tatsächlich auf (A2) stützt. So sind wir Baker zufolge wesentlich Personen, welche von menschlichen Organismen konstituiert werden, und unsere Persistenzbedingungen bestehen in der Persistenz einer Ersten-Person-Perspektive, *weil* die Persistenz *von Personen* in der Persistenz einer einzigen Ersten-Person-Perspektive besteht.²³⁷

236 Zumindest dann nicht, wenn nicht zugleich behauptet würde, dass wir diese Erste-Person-Perspektive *sind*. Allerdings scheint mir unklar, was dies bedeuten sollte. Auch scheint etwa Baker, die die Auffassung vertritt, dass unsere Persistenz in der Persistenz einer Ersten-Person-Perspektive besteht, nicht behaupten zu wollen, wir *seien* diese Perspektive. Zudem beruht das zuerst von mir dargestellte Argument für Further-Fact-Theorien wesentlich auf der Annahme, dass wir objektiv existierende und persistierende *Einzeldinge* sind. Die Auffassung, dass eine Perspektive ein Einzelding ist, scheint mir nur schwer haltbar und Versuche, dies zu tun, sind mir auch nicht bekannt.

237 Vgl. Baker (2007), S. 24–28.

Dies scheint mir eindeutig (A2), dass unsere Persistenz davon bestimmt wird, was wir sind, vorauszusetzen.

Allerdings scheint es mir tatsächlich fraglich, ob Baker wirklich (A1), dass unsere Persistenz eine objektive Angelegenheit ist, unterstellt werden kann. Tatsächlich spricht sich Baker explizit gegen die innerhalb der Debatte um personale Identität weitverbreitete Neigung aus, lediglich diejenigen Gegenstände, die vollständig „geistunabhängig“, „unabhängig von unseren Konzepten und Praktiken“ – also im Sinne meiner eigenen Terminologie *objektiv* – sind, als real zu betrachten und damit grundlegend von anderen Gegenständen (die in der Regel als Artefakte bezeichnet werden) abzugrenzen.²³⁸ Die Ablehnung dieser Auffassung ist ein wichtiger Baustein in ihrer Argumentation dafür, dass wir wesentlich Personen sind, die sich durch eine Erste-Person-Perspektive auszeichnen und deren Persistenz in der Persistenz eben dieser Perspektive besteht. Würde Baker nun tatsächlich (A1) ablehnen, wäre ihre Theorie mit (ZN) vereinbar. Um meiner Argumentation also aus dem Weg zu gehen, insofern sie nicht auf (NA) beruht und trotzdem mit (ZN) *unvereinbar* bleibt, müsste sie (A2) ablehnen und (A1) beibehalten. Das Gegenteil scheint mir hier der Fall zu sein. Dies bedeutet nun nicht, dass eine Further-Fact-Theorie, derzufolge unsere Persistenz in der Persistenz einer Ersten-Person-Perspektive ist, auf diesem Weg nicht doch meiner Argumentation entgehen könnte. Bakers (einzig mir bekannte) Ausformung eines solchen Ansatzes scheint dies jedoch nicht zu tun.

Die Frage, ob Further-Fact-Theorien sich auf (A2) beziehungsweise (NA) stützen oder nicht, lässt sich, ohne sich einzelne solcher Theorien genau anzuschauen, nicht beantworten. Für die allgemeinere Ebene, auf der ich in diesem Abschnitt Further-Fact-Theorien lediglich als solche betrachten will, lässt sich jedoch Folgendes festhalten: Further-Fact-Theorien stützen sich in ihrer typischen Argumentation für sie als solche nicht auf (A2). Ob sie sich in der

238 Baker (2007), S. 17, 35 f.

Argumentation für ihre spezifischeren Ausformungen auf (A2) stützen, hängt davon ab, ob ihnen zufolge unsere Persistenz davon bestimmt wird, was wir sind, insofern behauptet wird, wir seien (numerisch identisch) mit einer bestimmten Art von Entität, welche über die Zeit hinweg unverändert bleibt und damit über die Zeit hinweg numerisch identisch sein kann. Dies scheint bei einigen Further-Fact-Theorien eindeutig der Fall zu sein (bei denjenigen, denen zufolge unsere Persistenz in der einer Seele oder eines reinen Egos besteht), bei anderen – zumindest auf den ersten Blick – jedoch nicht (wird etwa behauptet, unsere Persistenz besteht in der einer bestimmten Ersten-Person-Perspektive).

Solche Further-Fact-Theorien, die sich nicht auf (A2) stützen (und trotzdem (A1) annehmen), müssten nun allerdings die Frage beantworten, wovon unsere Persistenzbedingungen bestimmt werden, wenn nicht davon, was wir sind. Auf welche Weise dies dann im Detail geschieht, scheint mir abhängig davon, wie genau die Theorie ausbuchstabiert wird. Aber zumindest eine mögliche Antwort hierauf scheint sich mir bereits aus der zentralen These von Further-Fact-Theorien und ihrer typischen Argumentation anzubieten. Und zwar scheinen diese nahezu legen, dass es auf diese Frage schlicht keine Antwort gibt – zumindest keine, bei der nicht wieder Bezug auf den *further fact* genommen wird. Die zentrale These dieser Theorien besteht gerade darin, dass die Tatsache unserer Persistenz nicht auf andere Tatsachen reduzierbar ist und damit auch nicht unter Rekurs auf andere Tatsachen vollständig erklärbar ist. Damit könnte argumentiert werden, dass unsere Persistenzbedingungen auch nicht vollständig von etwas anderem bestimmt werden können – wie etwa der Art von Gegenstand, die wir sind. Auf diese Weise überzeugend zu argumentieren, scheint mir keine zu unterschätzende Aufgabe. Jedoch scheint es mir durchaus eine Option zu sein, die mit der restlichen Argumentation für Further-Fact-Theorien in Einklang steht, und könnte daher für Philosoph*innen,

die bereits zu einer solchen Auffassung personaler Identität neigen, eine attraktive Option sein.

Further-Fact-Theorien, die nicht (A2) voraussetzen, müssten sich allerdings der Frage stellen, was für eine Art von Gegenstand wir nun sein sollen, deren Persistenzbedingungen nicht davon bestimmt werden, was er ist, und zugleich an der Annahme festhalten, dass unsere Persistenz eine objektive Angelegenheit ist. Insbesondere vor dem Hintergrund, dass die Argumente für eine Erste-Person-Perspektive wesentlich auf der Annahme beruhen, dass wir objektiv existierende und persistierende Einzeldinge sind, deren numerische Identität auch über die Zeit hinweg den Anforderungen an eben solche Identitätsrelationen genügen muss.

Könnten nun solche Further-Fact-Theorien, die sich sowohl auf (A1) als auch auf (A2) zu stützen scheinen, meiner Argumentation im zweiten Teil der Arbeit aus dem Weg gehen, indem sie eine Ontologie voraussetzen, derzufolge die Exemplare aller Arten, auf die sich erfolgreiche naturwissenschaftliche Theorien beziehen, gleichermaßen objektiv existieren? Dies scheint zumindest eine theoretische Option zu sein, allerdings stünden sie dann wie auch psychische Kontinuitätstheorien vor dem *Thinking-Animal-* sowie dem *Thinking-Parts-Problem*.

2.4 Vierdimensionalistische Theorien ohne klassische natürliche Arten

Vierdimensionalistische Theorien personaler Identität werden vor dem Hintergrund einer allgemeineren metaphysischen Auffassung der Beschaffenheit der Welt und insbesondere der in ihr existierenden und persistierenden Gegenstände vertreten. Dieser allgemeinere Vierdimensionalismus besteht in der Auffassung, dass Gegenstände nicht nur – wie dies oftmals und klassischerweise angenommen wird – *räumliche* Teile haben, sondern auch *zeitliche*. So soll ein materieller Gegenstand zu einem gegebenen Zeitpunkt nie

vollständig vorhanden sein, sondern lediglich ein *temporaler Teil* von diesem – etwa so, wie ein Baum an der Stelle, an der sich ein einzelner seiner Zweige befindet, nicht vollständig vorhanden ist. Über die Zeit hinweg existierende Gegenstände werden nicht als dreidimensionale Objekte, die sich gewissermaßen *durch die Zeit hindurch bewegen*, verstanden, sondern als Objekte, die *über die Zeit hinweg ausgedehnt* sind.²³⁹

Hieraus ergibt sich eine entsprechende Auffassung von *uns als* vierdimensionalen Gegenständen. Auch wir sollen zu keinem gegebenen Zeitpunkt vollständig vorhanden sein, sondern lediglich ein bestimmter temporaler Teil, ein zeitlicher Abschnitt von uns.²⁴⁰ Damit ist nun noch keine Antwort auf die Persistenzfrage oder die Frage, was wir sind, gegeben. Denn allein unter der Annahme einer solchen vierdimensionalistischen Ontologie bleibt erst einmal offen, *wie weit genau* wir denn in der Zeit ausgedehnt sind und *was* unsere zeitlichen Grenzen – und damit unsere Persistenzbedingungen – *bestimmt*.

Nun werden vierdimensionalistische Theorien in der Regel in Kombination mit der Auffassung vertreten, dass jede beliebige Menge von Gegenständen zusammen einen neuen Gegenstand bilden und alle diese Gegenstände gleichermaßen und objektiv in der Welt existieren (siehe „kompositioneller Universalismus“ in Abschnitt 2.1).²⁴¹ Damit existiert der vierdimensionale Gegenstand, dessen räumliche Grenzen diejenigen des Organismus sind, der

239 Ein bekannter Vertreter einer solchen Auffassung ist Theodore Sider. Für eine ausführlichere Darstellung einer vierdimensionalistischen Ontologie siehe Sider (2001b).

240 Unter Vierdimensionalist*innen gibt es unterschiedliche Auffassungen dazu, ob wir diejenigen vierdimensionalen Gegenstände sind, die über (etwa) diejenige Zeitspanne ausgedehnt sind, die wir als unser gesamtes Leben verstehen, oder ob wir uns nicht besser als einen temporalen Teil eines solchen Gegenstandes verstehen sollten. Siehe hierzu etwa Olson (2007), S. 125–128. Dieser Unterschied spielt für meine folgende Argumentation jedoch keine Rolle. Deshalb habe ich mich bei der Darstellung in diesem Abschnitt für die (meiner Auffassung nach) leichter verständliche Formulierung einer vierdimensionalistischen Auffassung unserer selbst entschieden, derzufolge wir diejenigen Gegenstände sind, die die zeitlichen Grenzen unseres gesamten Lebens haben. Für eine Verteidigung der Auffassung, dass wir lediglich temporale Teile eines in der Zeit ausgedehnten Gegenstandes sind, siehe etwa Sider (2001b).

gerade an meinem Schreibtisch steht, und dessen zeitliche Grenzen diejenigen sind, die Biolog*innen als den Beginn und das Ende des Lebens dieses Organismus beschreiben würden. *Genauso* existiert jedoch auch etwa derjenige Gegenstand, der zwar die gleichen räumlichen Grenzen hat wie ersterer, aber diejenigen zeitlichen Grenzen, die durch den Beginn und das Ende der Instanziierung bestimmter psychischer Fähigkeiten dieses Organismus gekennzeichnet sind, welche etwa psychische Kontinuitätstheoretiker*innen als notwendig für unsere Persistenz betrachten könnten.

Wenn diese beiden vierdimensionalen Gegenstände gleichermaßen objektiv existieren, stellt sich die Frage, welcher dieser beiden Gegenstände *ich* bin. Eine vierdimensionalistische Auffassung *allein* kann diese Frage nicht beantworten. Welche Antwort geben also Vertreter*innen vierdimensionalistischer Auffassungen personaler Identität auf die Persistenzfrage und die Frage, was wir sind?

Sider, als ein bekannter Vertreter eines Vierdimensionalismus, argumentiert dafür, dass es mehrere, gleichermaßen plausible Kandidaten dafür gibt, was wir sein und damit auch, welche Persistenzbedingungen wir haben können, und damit eine Entscheidung für physische oder psychische Persistenzbedingungen nur dann möglich wäre, wenn eine metaphysische Auffassung der Beschaffenheit der Welt vertreten würde, die die möglichen Kandidaten dessen,

241 Diese Kombination sorgt zwar dafür, dass vierdimensionalistische Theorien meiner Argumentation im zweiten Teil der Arbeit entgehen könnten. Dies ist jedoch letztlich irrelevant, wie sich im Folgenden zeigen wird. Bei der Einschätzung, dass diese beiden Auffassungen in der Regel in Kombination miteinander vertreten werden, orientiere ich mich sowohl an der Einschätzung Olsons als auch an der Siders. Sowohl Olson als auch Sider betonen, dass ein Vierdimensionalismus nicht zwangsläufig in Kombination mit einer solchen Kompositionstheorie vertreten werden muss, dies jedoch faktisch in allen ihnen bekannten Fällen getan wird. Olson führt als Grund hierfür an, dass andernfalls einige der Vorteile einer vierdimensionalistischen Ontologie verloren gingen – etwa ihre Möglichkeit zur Auflösung einiger viel diskutierter metaphysischer Problemstellungen. Sider führt zudem eine Argumentation für einen Vierdimensionalismus an, welcher an eine Argumentation für einen kompositionellen Universalismus anschließt. Siehe Olson (2007), S. 102, 120 und Sider (2001b), S. 7 f., 120–139.

was wir sein können, bis auf einen einschränkt. (Wie in Abschnitt 2.1 bereits dargestellt, entspricht dies einer zentralen Argumentationsstrategie für physische Kontinuitätstheorien.) Vierdimensionalistische Auffassungen fallen ihm zufolge explizit *nicht* hierunter, da diese klassischerweise mit der oben dargestellten Auffassung, dass jede beliebige Menge an Gegenständen einen neuen, objektiv existierenden Gegenstand bildet, kombiniert werden.²⁴² Dies führt dazu, dass es vor dem Hintergrund einer vierdimensionalistischen Ontologie schlicht weder auf die Frage, was wir sind, noch auf die Persistenzfrage *eine einzige und objektiv wahre* Antwort gibt. Ob wir annehmen sollten, dass wir eine bestimmte Situation überleben oder nicht, würde schlicht davon abhängen, was wir unter „uns“ *verstehen* – also ob wir uns etwa als Organismen oder Personen begreifen und wie wir diese Begriffe jeweils genau definieren.²⁴³

Oberflächlich betrachtet scheint ein Vierdimensionalismus damit trotzdem noch Raum für die Annahme (A2), dass unsere Persistenzbedingungen dadurch bestimmt werden, was wir sind, zu lassen. So scheint Sider in seiner Argumentation vorauszusetzen, dass, *wenn* bestimmt *würde*, welcher der möglichen Kandidaten dafür, was wir sein könnten, wir tatsächlich sind, damit auch klar wäre, worin unsere Persistenzbedingungen bestünden.²⁴⁴ Ist es allerdings vor dem Hintergrund einer vierdimensionalistischen Ontologie (in Kombination mit einem kompositionellen Universalismus) nicht möglich, eindeutig zu bestimmen, welcher Gegenstand genau wir *objektiv* sind, und damit kann auch *keine einzige objektiv wahre* Antwort auf die Fragen nach unseren Persistenzbedingungen und danach, was wir sind, gegeben werden. Dann wäre eine angemessene Beschreibung der Auffassung von Vierdimensionalist*innen (die in Kombination mit einem kompositionellen

242 Für diese Argumentation Siders siehe Sider (2001a).

243 Zu diesen Konsequenzen einer vierdimensionalistischen Auffassung personaler Identität kommen etwa Olson und Sider. Siehe Olson (2007), S. 116 f. und Sider (2001a).

244 Siehe Sider (2001a).

Universalismus vertreten wird) bezüglich unserer Persistenz wohl eher, dass als was wir uns *verstehen* bestimmt, was wir als unsere Persistenzbedingungen *annehmen sollten*.

Dies wirft nun die Frage auf, ob hier überhaupt (A1), dass unsere Persistenzbedingungen eine objektive Angelegenheit sind, angenommen wird. Es könnte wohl dafür argumentiert werden, dass nicht direkt geleugnet wird, dass unsere Persistenz eine objektive Angelegenheit ist. Wird allerdings behauptet, dass es *objektiverweise keine objektive* Antwort auf die Frage danach, worin genau unsere Persistenzbedingungen bestehen, gegeben werden *kann*, dann macht dies (A1) und damit auch (A2), selbst wenn diese nicht direkt geleugnet würden, obsolet.

Wie wäre es jedoch um vierdimensionalistischen Theorien personaler Identität bestellt, die nicht in Kombination mit einem kompositionellen Universalismus vertreten würden? Theoretisch könnte ein Vierdimensionalismus auch ohne eine solche Ontologie vertreten werden. Etwa könnte behauptet werden – wie dies einige Animalist*innen tun –, dass die einzigen objektiv existierenden Gegenstände Kleinstpartikel und Organismen sind, es sich bei diesen jedoch nicht um dreidimensionale, sondern im oben dargestellten Sinne um vierdimensionale Gegenstände handelt. Eine solche Position scheint mir jedoch besser in erster Linie als Animalismus (und damit physische Kontinuitätstheorie) mit einer vierdimensionalistischen Ontologie im Hintergrund gefasst zu werden, da eine Argumentation für eine solche Position zwar auch Argumente für ihren vierdimensionalistischen Aspekt benötigt, jedoch hierüber hinaus auf eine ähnliche Argumentation wie andere physische Kontinuitätstheorien angewiesen ist. Ähnliches kann von Gehirn-Theorien, psychischen Kontinuitätstheorien oder Further-Fact-Theorien behauptet werden. Mir scheint, alles, was sich zu vierdimensionalistischen Theorien personaler Identität *als solchen* sagen lässt, ist, dass diese selbst sowohl die Persistenzfrage als auch die Frage, was wir sind, offenlassen. Da diese Theorien

jedoch faktisch in der Regel in Kombination mit einem kompositionellen Universalismus vertreten werden, kann wohl behauptet werden, dass es aus der Perspektive der meisten Vierdimensionalist*innen schlicht keine einzige objektive Antwort auf diese Fragen geben zu können scheint.

Dies bedeutet nun, dass Vierdimensionalistische Theorien personaler Identität zwar nicht von meiner Argumentation *insofern* betroffen sind, dass sie aufgrund der Annahme von (A1) bis (A3) auf (NA) beruhen. Allerdings scheinen sie, da sie sich in der Regel weder auf (A1) noch auf (A2) stützen, prinzipiell mit der zentralen nihilistischen These (ZN) vereinbar zu sein. Diese bestand darin, dass es keine objektiv in der Welt existierenden und persistierenden Gegenstände gibt, die die jeweils *einzigsten Subjekte* derjenigen Gedanken und Handlungen sind, die wir gemeinhin als unsere verstehen. Den hier dargestellten, typischen vierdimensionalistischen Theorien personaler Identität zufolge gibt es zwar objektiv existierende und persistierende Gegenstände, die wir sein könnten, jedoch gibt es so viele davon, dass es keine objektiv wahre Antwort auf die Frage geben kann, *welche* dieser Gegenstände, die *jeweils einzigsten* Subjekte derjenigen Gedanken und Handlungen sind, die wir gemeinhin als unsere verstehen.

3 Personale Identität ohne (NA) – was übrig bleibt

Das Ziel der ersten drei Teile meiner Arbeit war es, eine Argumentation für eine nihilistische Auffassung personaler Identität zu liefern, die die mir bekannte, pro-nihilistische Argumentationslandschaft ergänzt. Dazu habe ich im ersten Teil den Zusammenhang zwischen der Debatte um personale Identität und der Annahme natürlicher Arten (NA) auf einer allgemeinen Ebene dargestellt und im zweiten Teil der Arbeit gegen (NA) argumentiert. In einem letzten Schritt dieser Argumentationslinie habe ich in diesem dritten Teil aufgezeigt, inwiefern das Leugnen von (NA) zu der zentralen nihilistischen These (ZN) führt. Dies ist

insofern der Fall, als sich die meisten Arten von Auffassungen personaler Identität auf (NA) stützen und ohne die Annahme von (NA) nur schwer in ihren vertretenen Formen plausibel zu machen sind. Dies habe ich gezeigt, indem ich die verschiedenen bekannten Arten von Auffassungen personaler Identität daraufhin untersucht habe, inwiefern sie als Theorien, die mit (ZN) inkompatibel sind, auch ohne eine Annahme von (NA) plausibel gemacht werden könnten. Das Ergebnis besteht darin, dass einige der Auffassungen für ihre Plausibilität wesentlich auf (NA) angewiesen sind – einige Further-Fact-Theorien, psychische und vor allem physische Kontinuitätstheorien – und andere bei genauerer Betrachtung schlicht mit (ZN) vereinbar scheinen – andere Further-Fact-Theorien und vierdimensionalistische Theorien.

Ich habe bei meinen Untersuchungen zwar versucht offenzulegen, inwiefern bestimmte Arten von Theorien personaler Identität ihre Argumentation verändern könnten und welchen Fragen sie sich stellen müssen, um inkompatibel mit (ZN) zu sein *und* hierfür nicht auf die Annahme von (NA) angewiesen zu sein. Allerdings bin ich auf keine tatsächlich vertretene Art von Theorie personaler Identität gestoßen, welche inkompatibel mit (ZN) *und* hierfür nicht auf die Annahme von (NA) angewiesen zu sein scheint.

Physische Kontinuitätstheorien beruhen insofern auf (NA), als die typische Argumentationsstrategie für diese Art von Antwort auf die Persistenzfrage gegenüber anderen, sich zentral auf die Annahme (A2) stützt, dass das, was wir sind, bestimmt, welche Persistenzbedingungen wir haben. Es wird dafür argumentiert, dass wir bestimmte materielle Gegenstände sein müssen und dementsprechend auch deren und damit physische Persistenzbedingungen haben müssen. Würde (A2) fallengelassen – was, wie in Abschnitt 1.2 dargestellt, die einzig halbwegs aussichtsreiche Option zu sein scheint, nicht auf (NA) angewiesen zu sein –, würde damit der zentralen Argumentationsstrategie für physische Kontinuitätstheorien ihre Grundlage entzogen.

Psychische Kontinuitätstheorien berufen sich zwar nicht in ihrer typischen Argumentation für diese Art von Theorie personaler Identität auf (A2), scheinen diese Annahme jedoch in ihren Entgegnungen auf die Argumentation physischer Kontinuitätstheoretiker*innen zu akzeptieren. Zudem scheinen sie keine Alternative dafür zu liefern, woher unsere Persistenzbedingungen kommen sollen, wenn nicht daher, was wir sind.

Solche Further-Fact-Theorien, denen zufolge unsere Persistenz in einer irreduziblen Tatsache besteht, insofern sie in der Persistenz eines immateriellen Gegenstandes besteht, stützen sich auf (A2) und damit (NA), da mit ihnen behauptet wird, dass wir ein bestimmter immaterieller Gegenstand *sind, dessen* Persistenzbedingungen wir haben. Solche Further-Fact-Theorien, denen zufolge unsere Persistenzbedingung in einer irreduziblen Tatsache besteht, welche nicht in der Persistenz eines bestimmten (immateriellen) Gegenstandes besteht, sondern in einer anderen, irreduziblen Tatsache – etwa einer Ersten-Person-Perspektive – scheinen sich prinzipiell zwar tatsächlich nicht auf (NA) zu stützen. In ihrer einzigen mir bekannten, vertretenen Form und in der Argumentation für diese, scheint allerdings fraglich, ob sich hier nicht doch auf (A2) gestützt wird. Zudem scheint (A1) geleugnet zu werden, was die Theorie letztlich mit (ZN) kompatibel macht.

Vierdimensionalistische Auffassungen personaler Identität scheinen an sich mit (ZN) vereinbar zu sein, außer sie werden in Kombination mit bestimmten weiteren ontologischen Auffassungen vertreten, welche sie zu physischen oder psychischen Kontinuitätstheorien machen. Für diese müsste dann jedoch auf die gleiche Weise argumentiert werden, wie dies für diese jeweils üblich ist und von mir dargestellt wurde.

Alternativ meiner Argumentation im zweiten Teil der Arbeit aus dem Weg zu gehen, indem eine Ontologie angenommen wird, derzufolge die Exemplare aller Arten, auf die sich erfolgreiche naturwissenschaftliche Theorien beziehen, gleichermaßen objektiv existieren, scheint ebenfalls für keine der hier

dargestellten Arten von Theorien personaler Identität eine aussichtsreiche Option zu sein. Entweder die Annahme einer solchen Ontologie stellt sie vor das von Olson aufgebrauchte *Thinking-Animal-* und/oder *Thinking-Parts-Problem*, oder sie sind ohnehin mit (ZN) kompatibel.

Inwieweit habe ich hiermit nun mein Ziel, die pro-nihilistische Argumentationslandschaft anzureichern, erreicht? Ich habe einerseits gezeigt, wie bedeutsam eine Annahme natürlicher Arten für das Halten einer nicht-nihilistischen Auffassung personaler Identität ist, und andererseits, wie problematisch eine eben solche Annahme ist. Ich habe versucht, ein möglichst umfassendes Bild davon zu zeichnen, wie weitreichend die Konsequenzen eines Fallenlassens von (NA) für die Debattenlandschaft um personale Identität wären, indem ich gezeigt habe, dass und inwiefern Auffassungen personaler Identität, die nicht mit (ZN) vereinbar sind, auf (NA) beruhen, und, dass die anderen Arten von Auffassungen mit (ZN) vereinbar sind.

Ich habe nun *nicht* gezeigt, dass es *nicht möglich* ist, eine Theorie personaler Identität aufzustellen – und vielleicht sogar gute Argumente für diese zu finden und sie plausibel zu machen –, die mit (ZN) unvereinbar ist *und* nicht auf (NA) beruht. Ich denke jedoch, dass meine Ausführungen deutlich gemacht haben, dass die allermeisten populären (Arten von) Theorien personaler Identität sehr wohl auf (NA) beruhen und es eine nicht zu unterschätzende Herausforderung darstellen würde, eine Theorie personaler Identität aufzustellen und zu plausibilisieren, die dies nicht tut und zugleich nicht mit (ZN) vereinbar ist. Aufbauend auf meiner Argumentation gegen (NA) scheint mir dies ein ernstzunehmendes Argument für eine nihilistische Auffassung natürlicher Arten zu sein.

Zudem scheint es mir ein wichtiger Beitrag zur Debatte um personale Identität zu sein, zumindest einen ersten Überblick darüber gegeben zu haben, inwiefern die Debatte von einer Annahme natürlicher Arten abhängig ist und Vertreter*innen welcher Arten von Theorien personaler Identität sich

entsprechend darüber machen sollten, inwiefern sie selbst eine solche Annahme voraussetzen und ob sie die hiermit einhergehenden Konsequenzen – sich etwa den Argumenten, die ich im zweiten Teil dargestellt habe, zu stellen – auf sich nehmen möchten. Zudem scheint es mir wichtig, diese Verbindungslinie zwischen der Debatte um personale Identität und der um natürliche Arten anzuerkennen, um unsere Diskussionen um personale Identität in einen breiteren Kontext zu setzen und damit angemessenere, ganzheitlichere Antworten auf die Fragen personaler Identität suchen zu können.

Teil 4: Nihilismus – kontraintuitiv und deprimierend?

Bis zu diesem Punkt meiner Arbeit habe ich versucht, den Nihilismus als Theorie personaler Identität stark zu machen, indem ich die Haltbarkeit anderer Theorien personaler Identität infrage gestellt habe, die nicht mit einer nihilistischen Auffassung personaler Identität vereinbar sind. Als Optionen, der Annahme eines solchen Nihilismus aus dem Weg zu gehen, habe ich bisher lediglich ein Verteidigen von (NA) erwähnt sowie Möglichkeiten dargestellt, trotz eines Fallenlassens von (NA) einer nihilistischen Auffassung aus dem Weg zu gehen. Diese Optionen waren an meiner eigenen Argumentation für einen Nihilismus über die Argumentation gegen (NA) angelehnt. In diesem letzten Teil meiner Arbeit möchte ich darauf eingehen, aus welchen Gründen eine nihilistische Auffassung personaler Identität tatsächlich üblicherweise innerhalb der Debatte abgelehnt wird, sowie Möglichkeiten aufzeigen, diesen zu begegnen.²⁴⁵

1 Argumente gegen eine nihilistische Auffassung personaler Identität

Das wohl bekannteste Argument gegen einen Nihilismus, insofern es explizit die These stützen soll, dass wir existieren, und diese nicht bereits als wahr voraussetzt, ist dasjenige von René Descartes – oder genauer gesagt sind diejenigen und von diesen inspirierten.²⁴⁶ Diese Argumente beruhen im Kern auf der Annahme, dass Gedanken (oder allgemeiner mentale Ereignisse, Zustände

245 Den Status nihilistischer Theorien innerhalb der Debatte um personale Identität, inklusive der üblichen Gründe für deren Ablehnung, habe ich bereits in Junker (2022): „Ich muss sein! Zum Status nihilistischer Theorien in der Debatte um personale Identität“ in ähnlicher Weise diskutiert wie hier folgend.

246 Siehe Descartes (1641): *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, 17 f.

und Prozesse) *ein einziges Subjekt* voraussetzen, das diese Gedanken denkt. Das heißt, das Vorkommen eines Gedankens setzt voraus, dass es *ein denkendes Subjekt* gibt, welches diesen Gedanken *allein* denkt (und nicht etwa mehrere Gegenstände, die diesen Gedanken *kollektiv* denken). Descartes selbst scheint dies schlicht vorzusetzen, andere Philosoph*innen argumentieren explizit für diese Annahme.²⁴⁷

Die Schlüssigkeit dieser Argumentation ist jedoch fraglich und wird auch kritisiert. So scheint etwa die Annahme, das Subjekt von Gedanken könne nicht aus einem Kollektiv von Gegenständen (wie etwa aller oder einiger der physikalischen Kleinstpartikel, die ein menschliches Gehirn ausmachen) bestehen, vornehmlich intuitiv gestützt zu sein.²⁴⁸ So scheint – bis auf die Intuition einiger, dass Gedanken prinzipiell nicht von mehreren Gegenständen kollektiv gedacht werden können – nichts dagegensprechen, dass es auch dann, wenn (ZN) wahr sein sollte, Gedanken jedweder Form und jedweden Inhalts geben könnte. Denn einmal angenommen, (ZN) wäre wahr und es würde kein Gegenstand objektiv existieren und persistieren, der als Kandidat für das einzige Subjekt unserer Gedanken infrage käme. Dann würde dies nichts an der materiellen Beschaffenheit und den kausalen Zusammenhängen in der Welt ändern, insofern sich dann noch immer dieselben Kleinstpartikel in der Welt befänden, welche auf dieselben Weisen kausal miteinander interagieren würden. Diese Kleinstpartikel würden lediglich nie gemeinsam einen weiteren Gegenstand bilden, welcher als Subjekt unserer Gedanken infrage käme. Ob (ZN) wahr ist oder nicht, ändert zum Beispiel nichts daran, welche Kleinstpartikel sich dort befinden, wo ich mich oder wo ich mein Gehirn verorte, welche intrinsischen Eigenschaften diese Kleinstpartikel haben, wie diese sich kausal verhalten und miteinander interagieren. Warum sollte es nun in einem

247 Für Erläuterungen zur und alternative Auslegungen der Argumentation Descartes siehe etwa van Inwagen (1990), S. 116–123.

248 Dazu, was ich in dieser Arbeit genauer darunter verstehe, dass eine These *vornehmlich intuitiv gestützt* ist, siehe Abschnitt 2.1.

Szenario, in dem (ZN) wahr ist und diese Kleinstpartikel keinen weiteren Gegenstand – etwa einen Organismus oder ein Gehirn – bilden, keine mentalen Zustände, Eigenschaften oder Prozesse geben? Was genau sollte solche Zustände, Eigenschaften und Prozesse ausmachen, dass sie nur dann vorkommen können, wenn eine bestimmte Menge an Kleinstpartikeln nicht nur auf eine bestimmte Weise miteinander interagiert, sondern hierüber hinaus noch einen weiteren Gegenstand bildet, welcher das einzige Subjekt dieser darstellen kann? Hierfür sind mir keine Argumente bekannt, welche nicht im Wesentlichen auf der Intuition beruhen, dies müsse der Fall sein. Damit scheint mir das Vorkommen mentaler Zustände, Eigenschaften und Prozesse *an sich* kein Beleg dafür zu sein, dass (ZN) falsch ist und wir als die Subjekte dieser Gedanken objektiv existieren und persistieren.²⁴⁹

Als Nachteil einer nihilistischen Auffassung personaler Identität und damit als mögliches Argument gegen die Annahme eines solchen wird außerdem – etwa von Olson – genannt, dass es schwierig wäre, einen Nihilismus *allein* in Bezug auf uns selbst zu verteidigen, das heißt, lediglich unsere eigene Existenz zu leugnen und nicht auch die zumindest einer ganzen Menge anderer Gegenstände, von denen wir gemeinhin annehmen, dass sie existieren. Denn würde etwa schlicht unsere eigene, aber nicht auch die Existenz von menschlichen Organismen geleugnet, so muss gezeigt werden, warum wir nicht diese sein sollten – was besonders schwierig werden dürfte, würde nicht zugleich eine Alternative dafür plausibel gemacht, was wir stattdessen sein sollen. Wird nun die Existenz von menschlichen Organismen geleugnet, muss konsequenterweise auch die aller anderer Arten von Organismen bestritten werden. Denn es wäre wohl schwer zu begründen, warum menschliche Organismen hier eine Ausnahme bilden sollten. Eine Theorie, die die Existenz aller biologischen Lebewesen leugnet, wird es schwer haben, zugleich die

249 Vgl. van Inwagen (1990), S. 116–119 für eine ausführlichere Diskussion der Argumentation für und wider die Annahme, dass Gedanken ein denkendes Subjekt voraussetzen.

Annahme der Existenz solcher Dinge, die in der Philosophie häufig als „Artefakte“ bezeichnet werden, zu rechtfertigen. Hierunter fallen so gut wie all die Gegenstände, auf die wir uns im Alltag beziehen (etwa Uhren, Häuser oder Statuen). Ein so umfassender Nihilismus erscheint nun wohl Vielen zumindest auf den ersten Blick als eine sehr unattraktive Position, weshalb der Umstand, dass ein Nihilismus in Bezug auf uns in Kombination mit einem solchen vertreten werden müsste, zumindest für diese einen Nachteil darstellen würde.²⁵⁰

Tatsächlich werden nihilistische Positionen in Bezug auf uns selbst jedoch in der Regel nicht nur in Kombination mit einem allgemeinen Nihilismus (siehe auch „kompositioneller Nihilismus“ in Teil 3, Abschnitt 2.1), sondern gerade als Konsequenz aus einem solchen vertreten. Die in Teil 3, Abschnitt 1.1 dargestellten, bekannten pro-nihilistischen Argumentationen sind nicht nur auf unsere Existenz, sondern die *aller* (oder zumindest sehr vieler) Gegenstände anwendbar, die aus anderen Gegenständen zusammengesetzt sein sollen und auf die wir uns ganz selbstverständlich beziehen. Das heißt, es wird für einen umfassenden, kompositionellen Nihilismus (oder zumindest auf einen relativ breit gefassten) argumentiert, aus dem ein Nihilismus bezüglich unserer selbst resultiert. Neben den direkten Argumenten für einen solchen umfassenderen Nihilismus spricht zudem für diesen, dass sich hierdurch auf einen Schlag eine ganze Reihe metaphysischer Problemstellungen auflösen, die die Annahme von zusammengesetzten, über die Zeit hinweg existierenden und sich dabei verändernden Gegenständen mit sich bringt.²⁵¹ Dass ein Nihilismus bezüglich unserer selbst sinnvollerweise mit einem umfassenderen Nihilismus kombiniert werden sollte, ist also an sich erst einmal kein schlagendes Argument gegen eine solche Auffassung personaler Identität, da ein umfassenderer Nihilismus Einigen auf den ersten Blick kontraintuitiv erscheinen mag, es jedoch gute Gründe für dessen Annahme gibt.

250 Vgl. Olson (2007), S. 181 f.

251 Vgl. Olson (2007), S. 181 f.

Abseits dieser Argumentation sind mir keine konkreten Argumente spezifisch gegen eine nihilistische Auffassung personaler Identität oder Entkräftungen konkreter, positiver Argumente für eine nihilistische Auffassung – wie etwa die meist genannten von Unger und Stone²⁵² – aus der Debatte um personale Identität bekannt.²⁵³ Typischerweise wird sowohl bezüglich der Frage, was wir sind, als auch bezüglich der Frage, welche (Arten von) Gegenstände(n) überhaupt objektiv existieren und persistieren, die dafür infrage kämen, dass wir sie sind, lediglich gegen alternative Theorien argumentiert, die ebenfalls voraussetzen, dass es uns gibt, und damit, dass es zumindest eine Art von Gegenstand geben muss, die wir sein können.

Der Hauptgrund²⁵⁴ für die Ablehnung einer nihilistischen Position bezüglich unserer Selbst scheint es mir nun zu sein, dass sie für die meisten Teilnehmer*innen der Debatte schlicht *zu kontraintuitiv* ist und zudem sowohl ihre zentrale These, dass wir nicht existieren, als auch die Konsequenzen (von denen zumindest vermutet wird, dass eine Annahme dieser These sie nach sich ziehen würde) bei Vielen großes *Unbehagen* auszulösen scheinen. So schreibt etwa Eric Olson: „[N]ihilism seems a depressing view [...] [a]nd it threatens to deprive us of any possible reason for acting.“²⁵⁵ Olson ist sich unsicher, ob die Welt angemessen beschrieben werden kann, ohne die Existenz jeglicher zusammengesetzter Gegenstände anzunehmen, und er vermutet, der Nihilismus habe gravierende Implikationen bezüglich ethischer Fragen. Jedoch sei ihm

252 Siehe Unger (1979a), Unger (1979b) und Stone (1988), Stone (2005).

253 Eine Argumentation explizit gegen einen kompositionellen Nihilismus findet sich etwa bei van Inwagen. Siehe van Inwagen (1990), S. 73, 115–123. Für diese wird jedoch vorausgesetzt, dass wir existieren, und damit, dass (ZN) falsch ist, ohne hierfür – wie zu Beginn des Abschnittes dargestellt – gute, das heißt nicht allein auf Intuitionen beruhende, Gründe zu liefern.

Sider entkräftet eine Reihe von Argumenten, die sich nicht spezifisch gegen (ZN), sondern allgemeiner gegen einen kompositionellen Nihilismus richten. Siehe Sider (2013).

254 Ich bezeichne dies als den *Hauptgrund*, da mir dies in Ermangelung konkreter Argumente die zentrale Motivation der meisten Teilnehmer*innen an der Debatte um personale Identität zu sein scheint, einen Nihilismus bezüglich unserer selbst abzulehnen.

255 Olson (2007), S. 213.

unklar, was genau aus einem Nihilismus folgen würde, weshalb er nicht in der Lage sei, diese Skepsis dem Nihilismus gegenüber tatsächlich in schlüssige Argumente zu verwandeln.²⁵⁶ Dies scheint mir eine innerhalb der Debatte weitverbreitete, wenn auch selten explizit gemachte Haltung gegenüber einer nihilistischen Auffassung personaler Identität gut auf den Punkt zu bringen. Die zentrale These, dass wir nicht existieren, scheint für die allermeisten an sich erst einmal stark kontraintuitiv zu sein. Zudem liegt die Vermutung nahe, dass die Annahme einer solchen Auffassung als wahr eine ganze Reihe gravierender theoretischer sowie praktischer Folgen haben würde. Gerade die vermuteten praktischen Konsequenzen einer solchen Annahme für die Betrachtung unserer Selbst und die Sinnhaftigkeit unseres Handelns werden wohl vielen deprimierend erscheinen.

Nun habe ich keine Instanz gefunden, in der *explizit* das Argument gemacht wird, dass der Nihilismus *falsch sein muss, weil* er kontraintuitiv und deprimierend ist. So gesteht Olson etwa zu, dass er keine schlüssigen Argumente gegen den Nihilismus vorbringen kann und diese Position argumentativ mindestens so gut wie der von ihm präferierte Animalismus gestützt ist, sie ihm jedoch schlicht weniger attraktiv als dieser erscheint.²⁵⁷ Eine so explizite Darlegung der Gründe für die Ablehnung eines Nihilismus inklusive eines Eingeständnisses, nicht ausreichend Argumente gegen einen solchen zu haben, finde ich jedoch selten. Vielmehr scheint es mir, dass die meisten Teilnehmer*innen an der Debatte die Möglichkeit, ein Nihilismus könnte wahr sein, sowie die Argumente, die für einen solchen vorgebracht werden, schlicht ignorieren. Die Annahme einer nihilistischen Position wird selten ernsthaft in Erwägung gezogen, es findet selten eine eingehende Auseinandersetzung mit den Argumenten für diese statt. Meine Vermutung ist, dass dies daran liegt, dass dieser ihnen – ähnlich wie Olson – zutiefst kontraintuitiv und/oder deprimierend erscheint.

256 Vgl. Olson (2007), S. 214.

257 Vgl. Olson (2007), S. 215.

Ich möchte nun in diesem Teil meiner Arbeit dafür argumentieren, dass die Ablehnung einer nihilistischen Auffassung personaler Identität *allein* auf der Grundlage einer solchen *intuitiven* Abneigung unzulässig ist. Dies möchte ich tun, indem ich die Ablehnung aus dem oben genannten Hauptgrund als ein explizites Argument gegen einen Nihilismus behandle. Dieses Argument bestünde in Folgendem:

[Argument gegen eine nihilistische Auffassung personaler Identität] (AGN)

(Prämisse) Die Annahme der zentralen These einer nihilistischen Auffassung personaler Identität (ZN) und/oder deren Konsequenzen sind zutiefst kontraintuitiv und deprimierend.

(Konklusion) Deshalb ist die Ablehnung einer solchen Auffassung gerechtfertigt.

Die Konklusion habe ich deshalb so formuliert, da mir die stärkere Variante – eine solche Auffassung müsse deshalb *falsch* sein – ganz offensichtlich unzulässig erscheint. Nur weil eine bestimmte These kontraintuitiv und/oder deprimierend ist, heißt das selbstverständlich nicht, dass sie falsch ist. Eine solche Schlussfolgerung – wenn auch implizit oder unbewusst – möchte ich daher weder den Teilnehmer*innen an der Debatte um personale Identität unterstellen noch möchte ich für deren Entkräftung im Folgenden dediziert Platz einräumen. Die Unterstellung jedoch, dass ein großer Teil der Teilnehmer*innen an der Debatte um personale Identität es für *gerechtfertigt* hält, eine nihilistische Auffassung personaler Identität *abzulehnen*, da sie ihnen derart kontraintuitiv und/oder deprimierend erscheint, scheint mir vor dem Hintergrund des Umgangs mit einer solchen Auffassung innerhalb der Debatte gerechtfertigt.

Um dem oben formulierten Argument zu begegnen, möchte ich im zweiten Kapitel dieses Teils meiner Arbeit diskutieren, ob die Konklusion vor dem

Hintergrund der Rahmenbedingungen, innerhalb derer die Debatte geführt wird, aus dieser Prämisse folgt. Hierbei werde ich auch darauf eingehen, welche vermeintlich durch die Annahme eines Nihilismus drohenden Konsequenzen es sind, auf denen seine Ablehnung zentral zu beruhen scheint. Im dritten Kapitel dieses Teils werde ich Möglichkeiten aufzeigen, mit der Prämisse des Arguments und damit dem Hauptgrund, aus dem ein Nihilismus abgelehnt wird – dem Umstand, dass diesen viele kontraintuitiv und deprimierend zu finden scheinen –, umzugehen.

2 Ein gutes Argument?

In diesem Kapitel möchte ich mich der Frage zuwenden, inwiefern das im letzten Kapitel vorgestellte Argument, dass die zentrale These einer nihilistischen Auffassung personaler Identität (ZN) kontraintuitiv und deprimierend ist und/oder solche Konsequenzen hätte und es *deshalb gerechtfertigt* sei, diese abzulehnen, ein gutes Argument wäre. Hierzu möchte ich zunächst eine innerhalb der Debatte als selbstverständlich betrachtete Anforderung an Theorien personaler Identität (den Objektivitätsanspruch), eine übliche Praxis beim Diskutieren dieser Theorien (Intuitionen als Evidenzen für die Wahrheit anzuerkennen) sowie deren Verhältnis zueinander genauer betrachten. Vor diesem Hintergrund möchte ich dann aufzeigen, welche Bedingungen erfüllt sein müssten, damit es sich bei dem hier dargestellten Argument gegen den Nihilismus um ein gutes Argument handeln würde – und dass diese nicht erfüllt sind.

2.1 Die Rahmenbedingungen der Debatte – Objektivitätsanspruch und Intuitionen als Evidenzen

Wie bereits im ersten Teil der Arbeit deutlich gemacht, handelt es sich bei den beiden zentralen Fragen der Debatte um *metaphysische* Fragen. Mit ihnen wird

also danach gefragt, worin unsere Persistenzbedingungen *tatsächlich* bestehen und was wir *tatsächlich* sind – und nicht etwa nur nach den Bedeutungen bestimmter Ausdrücke oder danach, wie wir etwas Bestimmtes herausfinden können. Daraus, dass die Fragen in dieser Weise als metaphysische verstanden werden, ergibt sich nun der Anspruch an philosophische Theorien, die Antworten auf diese Fragen darstellen sollen, etwas über die *Beschaffenheit der Welt selbst* auszusagen und nicht lediglich über unsere Perspektive auf diese. Hieraus ergibt sich ein gewisser *Objektivitätsanspruch*. Es wird eine *objektiv wahre* Antwort auf die beiden Fragen gesucht, deren Wahrheit *nicht von uns* – also unserer Perspektive auf die Welt und unseren Interessen bei ihrer Untersuchung – *abhängig ist, sondern lediglich von der Beschaffenheit der Welt selbst*. Es wird nach einer Theorie personaler Identität als Antwort auf die beiden zentralen Fragestellungen gesucht, die *objektiv* – also im eben dargestellten Sinne unabhängig von uns – *wahr* ist. (Dieser Anspruch entspricht dem, was ich im zweiten Kapitel des ersten Teils für diese Arbeit als *objektiv* definiert und dort für meine Argumentation vorausgesetzt habe.) Wenn also innerhalb der Debatte um personale Identität nach unseren Persistenzbedingungen und danach, was wir sind, gefragt wird, dann wird eine Antwort gesucht, die angibt, *worin unsere Persistenzbedingungen objektiv bestehen* und *was wir objektiv sind*. Es wird *nicht* nach unserer Perspektive auf uns selbst gefragt, also etwa danach, welche Persistenzbedingungen wir im Alltag (das heißt in nicht-philosophischen Kontexten) annehmen oder als was wir uns selbst (in nicht-philosophischen Kontexten) verstehen.

Eine der Konsequenzen aus diesem Anspruch ist, dass keine widersprüchlichen Aussagen über personale Identität zugleich wahr sein können und damit auch nicht zugleich als angemessene Aussagen über personale Identität akzeptiert werden (sollten). Das heißt, dass nur solche Theorien personaler Identität zugleich richtig liegen – das heißt, objektiv wahr sein –

können (sollen), die logisch miteinander vereinbar sind, also einander in keiner Hinsicht widersprechen.

Nun besagt die Konklusion des oben angeführten Arguments (AGN), dass die Ablehnung einer nihilistischen Auffassung personaler Identität *gerechtfertigt* ist. Vor dem Hintergrund des eben dargestellten Objektivitätsanspruchs und da eine nihilistische Auffassung personaler Identität eine Antwort auf die Persistenzfrage und die Frage danach, was wir sind, darstellen soll, ist eine Ablehnung einer solchen Auffassung *nur dann gerechtfertigt*, wenn *gute Gründe* dafür vorliegen, dass diese Auffassung *objektiv falsch* ist oder es *bessere Gründe* für die Annahme gibt, dass eine *andere*, mit dieser Auffassung *unvereinbare* Antwort auf diese Fragen *objektiv wahr* ist.

Der Objektivitätsanspruch ist außerdem vor dem Hintergrund der Rede von und dem Umgang mit *Intuitionen* innerhalb der Debatte wichtig. Der Begriff der Intuition wird innerhalb der Debatte oft und in verschiedenen Kontexten verwendet, aber selten klar definiert. Für meine Argumentation in diesem Kapitel, bei der ich mich auf eben diese Verwendung stütze, scheint es mir daher verfehlt, eine exakte Definition liefern zu wollen. Um meiner Argumentation zu folgen, ist als grobes Verständnis des Ausdrucks das Folgende ausreichend.

Unter einer Intuition wird die bloße Ahnung verstanden, dass etwas Bestimmtes wahr oder falsch ist, oder auch die Neigung, etwas Bestimmtes für wahr oder falsch zu halten. Demgegenüber steht das Für-wahr- oder Für-falsch-Halten von etwas aufgrund von Argumenten oder anderen Evidenzen. Eine *vornehmlich intuitiv gestützte* Annahme (oder Überzeugung, Behauptung, These etc.) ist eine, die im Wesentlichen aufgrund von einer solchen Intuition für wahr gehalten wird und nicht (oder nicht in ausschlaggebendem Maße) aufgrund anderer Argumente oder Evidenzen. Oftmals werden allerdings auch diejenigen Propositionen, in Bezug auf welche eine solche Ahnung oder Neigung besteht, *selbst* als Intuitionen bezeichnet. So könnte etwa gesagt

werden, jemand habe die Intuition, dass p der Fall ist, wenn p im Wesentlichen aufgrund einer bloßen Ahnung für wahr gehalten wird und nicht (oder nicht in ausschlaggebendem Maße) aufgrund von Argumenten oder anderen Evidenzen. Dabei soll mit der Zuschreibung einer Intuition nicht immer impliziert werden, dass die entsprechende Proposition tatsächlich als wahr angenommen wird. Trotz dessen, dass eine bestimmte Proposition intuitiv wahr zu sein scheint, kann aus anderen Gründen – Argumenten oder anderen Evidenzen – dagegen entschieden werden, diese tatsächlich als wahr anzunehmen.

In der Debatte ist es nun übliche Praxis – wie in weiten Teilen der Philosophie –, auf die eigenen Intuitionen *als richtungsweisend* beim Aufstellen eigener Theorien zu bauen. Prinzipiell scheint anerkannt zu werden, dass es für eine Theorie spricht, wenn sie unsere Intuitionen einfängt, wohingegen es als Mangel betrachtet wird, wenn sie dies nicht (oder schlechter als eine andere Theorie) tut oder gar unseren Intuitionen direkt widerspricht.²⁵⁸ Hierhinter scheint die Annahme zu stehen, dass unsere Intuitionen ein einigermaßen zuverlässiger Indikator dafür sind, wie die Welt selbst tatsächlich beschaffen ist. Innerhalb der Debatte um personale Identität wird (wie auch in vielen anderen philosophischen Debatten) viel diskutiert, inwiefern eine bestimmte Theorie unsere Intuitionen besonders gut oder besonders schlecht einfängt oder diesen gerecht wird. Dies wird insbesondere mit Verweis auf bestimmte *praktische Kontexte* getan, in denen personale Identität relevant sein soll. Die Behauptung, dass unsere Intuitionen innerhalb eines, mehrerer oder aller dieser praktischen Kontexte von einer bestimmten Theorie besonders gut eingefangen werden, wird – zumindest in Ermangelung stärkerer Argumente – häufig als Grund für oder gegen die Annahme dieser Theorie angeführt.

258 Siehe Pust, Joel (2012): „Intuition“.

2.2 Schechtmans vier praktische Kontexte

Worum handelt es sich nun bei diesen praktischen Kontexten, wenn Fragen personaler Identität diskutiert werden? Schechtman unterscheidet vier Kontexte, in denen die Frage des Vorliegens personaler Identität im Sinne der Persistenzfrage für uns intuitiv eine Rolle spielt. Schechtman räumt ein, dass es noch andere Kontexte gibt, in denen personale Identität – sowohl im Sinne der Persistenzfrage als auch im Sinne anderer Fragen personaler Identität – eine Rolle zu spielen scheint. Diese vier Kontexte sollen aber diejenigen sein, die für unsere Intuitionen bezüglich personaler Identität – im Besonderen für das Vorliegen unserer numerischen Identität über die Zeit hinweg – am repräsentativsten sind, und auch die, die am meisten für Argumentationen innerhalb der Debatte herangezogen werden. Es sind in der Regel Szenarien, die sich in (mindestens) einen dieser vier Kontexte einordnen lassen, die als Beispiele oder Gedankenexperimente vorgebracht werden, um unsere Intuitionen bezüglich personaler Identität zu verdeutlichen oder abzufragen und Theorien personaler Identität in Hinblick darauf zu beurteilen, inwiefern sie unseren Intuitionen gerecht werden. Diese Kontexte sollen solche sein, in denen wir uns folgende Fragen stellen:

1. Wer trägt die *moralische Verantwortung* für eine bestimmte Handlung?
2. Auf wen sollte sich unser *Eigeninteresse* richten?
3. Wer kann für welche Nachteile *kompensiert* werden?
4. Könnten/würden wir eine bestimmte Situation *überleben*?

Insbesondere Szenarien, in denen es darum geht, ob jemand eine bestimmte Situation überlebt oder nicht, werden in der Debatte viel diskutiert.²⁵⁹ Da mir diese Unterscheidung und Einschätzung Schechtmans sinnvoll erscheinen, werde ich mich im Folgenden für die Zwecke meiner Argumentation hieran

259 Vgl. Schechtman (1996), S. 2, 13–18.

orientieren. Vorher möchte ich kurz auf die einzelnen Kontexte genauer eingehen.

Die erste Art von praktischen Kontexten, in denen *intuitiv* personale Identität über die Zeit hinweg für uns von besonderer Relevanz ist, sind solche, in denen es um *moralische Verantwortung* geht. So würden wohl die meisten von uns intuitiv zustimmen, dass die*derjenige von uns, die*der eine bestimmte Handlung ausgeführt hat, auch jene*r ist, welche*r moralische Verantwortung für die Handlung trägt und dementsprechend für diese zur Rechenschaft gezogen werden kann. Dasjenige Individuum, das jetzt für einen bestimmten Mord ins Gefängnis gehen sollte, ist jenes, welches in der Vergangenheit auch tatsächlich den Mord begangen hat. Dasjenige, das den Mord begangen hat, und jenes, welches jetzt ins Gefängnis geht, sollten *dasselbe* Individuum sein, da nur genau dieses, welches die entsprechende Mord-Handlung begangen hat, auch für sie zur Verantwortung gezogen werden kann. Natürlich gibt es Fälle, in denen wir auch eine*n von uns, die*der nicht selbst eine bestimmte Handlung ausgeführt hat, für diese (mit-)verantwortlich machen. Etwa, wenn jemand jemanden zu einer bestimmten Tat angestiftet oder gezwungen hat. Allerdings scheint es – unabhängig davon, wie wir rechtlich mit solchen Fällen verfahren – auch hier bei genauerer Überlegung eher so zu sein, dass wir die*denjenige(n) dann für eben diese Handlungen des Anstiftens/Zwingers zur Verantwortung ziehen und für die hieraus resultierenden Handlungen einer*eines anderen lediglich in indirekter Weise.²⁶⁰

Bei der zweiten Art von praktischen Kontexten, in denen intuitiv für uns personale Identität über die Zeit hinweg von besonderer Relevanz ist, handelt es sich um solche, in denen es um unser *Eigeninteresse* geht. Mit Eigeninteresse meint Schechtman dasjenige *spezifische* Interesse, welches wir nur für uns selbst, für unser eigenes Wohlergehen haben können. Dieses unterscheidet sich nicht in seiner *Intensität* von dem Interesse, das wir am

260 Vgl. Schechtman (1996), S. 14.

Wohlergehen anderer haben können, sondern vielmehr in der *Art*. Es gibt selbstverständlich viele Fälle, in denen wir am Wohlergehen anderer, von uns numerisch verschiedener Individuen interessiert sind, und manchmal werden wir hiervon sogar stärker zu Handlungen motiviert, als wenn (nur) wir selbst von der Handlung profitieren würden. Nicht selten tun wir auch Dinge für andere, von denen wir nicht nur nicht selbst profitieren, sondern sogar selbst nur Nachteile haben. Trotzdem scheinen wir, eine besondere Art von Interesse zu haben, die wir nur uns selbst (in Gegenwart oder Zukunft) gegenüber haben. Diesen Unterschied macht Schechtman daran fest, dass sich diese spezifische Art von Interesse in der *Erwartung eines bestimmten Erlebens* gründet.²⁶¹ So soll eine Handlung aus Eigeninteresse eine sein, die ich ausführe, weil *ich* es sein werde, die*der von dieser Handlung später einen Vorteil haben wird. Etwa mache ich heute Abend Sport, weil ich ein besonderes Interesse daran habe, dass die*derjenige, die*der *ich* morgen bin, keine Rückenschmerzen hat, da ich *erwarte*, diese Rückenschmerzen morgen sonst *selbst zu erleben*.

Die dritte Art von praktischen Kontexten, besteht in solchen, in denen es um die *Kompensation* eines Individuums geht. So verwenden wir den Begriff der Kompensation in der Regel so, dass jemand für Nachteile nur durch Vorteile kompensiert werden kann, die ihr*ihm auch tatsächlich *selbst* zukommen.²⁶² Schadensersatzzahlungen müssen an die*denjenigen geleistet werden, die*der den entsprechenden Schaden auch erlitten hat. Wenn ich einen bestimmten Job mache, dann bin auch ich es, der*dem dafür später der Lohn ausbezahlt werden muss. Natürlich gibt es auch solche Fälle, in denen es uns rechtmäßig erscheint, dass sich jemand durch Vorteile, die nicht ihr*ihm selbst zukommen, *kompensieren lässt*. Aber dies scheint uns gerade dadurch rechtmäßig, dass die*derjenige selbst es als die eigene Kompensation akzeptiert, anderen bestimmte Vorteile zukommen zu lassen.

261 Vgl. Schechtman (1996), S. 14.

262 Vgl. Schechtman (1996), S. 14.

Der letzte – und am meisten diskutierte – praktische Kontext, in dem es uns im Wesentlichen auf unsere numerische Identität über die Zeit hinweg ankommen soll, ist derjenige unseres *Überlebens*. Die allermeisten von uns haben wohl ein besonderes Interesse daran, ob man selbst eine bestimmte Situation überlebt oder nicht. Wird uns gesagt, dass morgen *jemand* vor unserem Haus von einem Bus überfahren wird, dann mag uns das schockieren, traurig machen und Mitleid hervorrufen. Bekommen wir die zusätzliche Information, dass wir es *selbst* sein werden, die morgen von diesem Bus überfahren werden, dann werden sich diese Gefühle sehr wahrscheinlich nicht (nur) intensivieren (im Falle der Trauer und des Schocks), sondern unsere Gefühle werden sich auch verändern (von Mitleid etwa zu Selbstmitleid) und andere hinzukommen (Angst, Verzweiflung, Panik, Verwirrung, in manchen Fällen vielleicht Erleichterung). Es scheint ganz offensichtlich von immenser Wichtigkeit für uns zu sein, ob wir eine bestimmte Situation selbst überleben und es in der Zukunft ein bestimmtes Individuum gibt, welches mit uns numerisch identisch ist, oder nicht.²⁶³

Bis hierher habe ich lediglich deutlich gemacht, *dass* unsere numerische Identität über die Zeit hinweg innerhalb dieser Kontexte intuitiv von besonderer Bedeutung ist. So soll es bei der Beantwortung der Fragen, wer die moralische Verantwortung für eine bestimmte Handlung trägt, auf wen sich unser Eigeninteresse richtet, wer wofür Kompensation verdient und ob und wenn ja als wer wir eine bestimmte Situation überleben, *darauf ankommen, wer mit wem über die Zeit hinweg numerisch identisch* ist. Innerhalb der Debatte wird nun über diesen Umstand selten diskutiert.²⁶⁴ Worüber vehement diskutiert und weswegen in der Regel auf diese Kontexte verwiesen wird, sind die Fragen, was

263 Vgl. Schechtman (1996), S. 14 f.

264 Ein bekanntes Beispiel für eine Argumentation gegen den Umstand, dass es uns in diesen Kontexten auf unsere numerische Identität ankommt, findet sich bei Parfit. Hierauf werde ich in Abschnitt 3.1 genauer eingehen. In weiten Teilen der Debatte wird jedoch davon ausgegangen, dass es unsere numerische Identität ist, auf die es uns in diesen praktischen Kontexten ankommt.

wir sind und worin unsere Persistenzbedingungen bestehen. Die Antworten auf diese Fragen bestimmen nun, *ob* personale Identität vorliegt und, wenn ja, *wer mit wem* in einem konkreten Kontext numerisch identisch ist. So gibt es Szenarien, die sich in einen der oben genannten praktischen Kontexte einordnen lassen, in denen unsere Intuitionen bezüglich dessen, ob personale Identität vorliegt und, wenn ja, wer mit wem numerisch identisch ist, mit dem, was gemäß bestimmter Theorien personaler Identität der Fall ist, übereinstimmen oder nicht übereinstimmen. Bei der Diskussion dessen, ob bestimmte Theorien personaler Identität unsere Intuitionen einfangen oder nicht, geht es demnach nicht (nur) um unsere Intuition, *dass* unsere numerische Identität über die Zeit hinweg in solchen Kontexten von besonderer Relevanz ist, sondern vornehmlich darum, *ob* personale Identität vorliegt und, wenn ja, *wer* in diesen Szenarien *mit wem* numerisch identisch ist.

So würden wir etwa gemäß eines Animalismus genau dann ein bestimmtes Ereignis überleben, wenn derjenige Organismus, der wir sind, dieses überdauern würde, wohingegen es gemäß einer Gehirn-Theorie lediglich auf die Persistenz unseres Gehirns ankommt. Da es nun jedoch Fälle geben kann, in denen ein Organismus stirbt, sein Gehirn jedoch persistiert, (je nachdem, was hier genau unter Organismus und Gehirn verstanden wird), oder andersherum, würden die Antworten der beiden Theorien auf die Frage, ob und wenn ja wer mit wem in solchen Szenarien numerisch identisch ist, anders ausfallen. Genauso würde die Antwort einer psychischen Kontinuitätstheorie auf die Frage, wer für eine bestimmte Handlung moralisch verantwortlich ist, gegebenenfalls ganz anders ausfallen als die Antwort einer physischen Kontinuitätstheorie. So kann es etwa vorkommen, dass eine bestimmte Person durch physisches oder psychisches Trauma mit einer anderen in physischer, jedoch nicht – oder zumindest intuitiv hierfür ausreichender – psychischer Kontinuität steht.

2.3 Intuitionen als Evidenzen

Die Tatsache, dass es in all diesen verschiedenen praktischen Kontexten auf unsere numerische Identität über die Zeit hinweg anzukommen scheint, übt nun einigen Druck auf Theorien personaler Identität aus. Denn, dass unsere numerische Identität in so vielen unterschiedlichen und (zumindest teilweise) alltäglichen Situationen eine wichtige Rolle für uns spielt (oder zumindest zu spielen scheint), heißt auch, dass wir eine ganze Menge starker Intuitionen haben, an denen sich diese Theorien bewähren müssen. An sie wird zunächst einmal der Anspruch gestellt, dass sie *allen* diesen Intuitionen gerecht werden. Nun wird bei der Lektüre von Beiträgen zur Debatte schnell deutlich, dass eine solche Theorie aufzustellen, die all unseren Intuitionen rund um personale Identität gerecht wird, alles andere als leicht ist. Tatsächlich scheint von den meisten akzeptiert zu werden, dass es eine solche Theorie *gar nicht geben kann*, da sich einige unserer Intuitionen schlicht zu *widersprechen* scheinen.²⁶⁵ Vor dem Hintergrund des eben dargestellten Objektivitätsanspruchs wäre eine Theorie, die allen unseren unter anderem widersprüchlichen Intuitionen gerecht würde, inakzeptabel, da sie folglich selbst widersprüchlich sein müsste und sie damit nicht die tatsächliche Beschaffenheit der Welt widerspiegeln könnte. Stellt sich also heraus, dass sich zwei unserer vornehmlich intuitiv gestützten Annahmen (direkt oder in ihrer Konsequenz) widersprechen, muss mindestens eine der beiden falsch sein und es müsste eine Theorie personaler Identität akzeptiert werden, die nicht vollständig den eigenen Intuitionen entspricht.

Wir mögen nun in bestimmten Fällen bereit sein, Theorien zu akzeptieren, die einigen unserer Intuitionen widersprechen. Dies kommt allerdings zum einen darauf an, wie die Intuitionen sind, denen die Theorie widerspricht, und zum anderen, wie weit die Theorie von der entsprechenden Intuition entfernt ist (eventuell ist es uns möglich, unsere Intuitionen etwas – aber nicht zu sehr – zu „dehnen“). Dies tun wir jedoch in der Regel nur, wenn wir auch meinen, gute

²⁶⁵ Siehe hierzu etwa Kind (2015), S. 113 f.

Gründe hierfür zu haben. Solche Gründe können etwa sein, dass wir keinen oder nur sehr schwache Zweifel an der Schlüssigkeit der Argumente haben, die die jeweilige Theorie stützen; dass die Theorie zwar einige unserer Intuitionen nicht einfängt, andere (die uns wichtiger erscheinen) jedoch schon und andere Theorien dies nicht vermögen; dass die Argumente oder die Erläuterungen im Rahmen der Theorie uns eine Perspektive eröffnen, unter der die Theorie doch mit unseren Intuitionen vereinbar ist oder sie sogar dafür sorgt, dass sich unsere Intuitionen verändern. Eine Theorie personaler Identität wird also nicht gleich als gescheitert betrachtet, nur weil sie *nicht allen* unseren Intuitionen, die wir in den eben dargestellten Kontexten – zumindest erst einmal spontan – haben, gerecht werden kann.

Der Objektivitätsanspruch auf der einen und diese Bezugnahme auf unsere Intuitionen auf der anderen Seite stehen nun *prinzipiell* in einem Spannungsverhältnis zueinander. Es soll eine Antwort gesucht werden, die *die Beschaffenheit der Welt selbst widerspiegelt* und gerade *nicht unsere Perspektive und unsere Interessen in Bezug auf diese*. Unsere Intuitionen sind jedoch erst einmal Zeugnisse genau dessen: unserer eigenen Perspektive, die geprägt ist von unseren Interessen. Damit nun eine Bezugnahme auf unsere Intuitionen bei der Suche nach einer objektiv wahren Beschreibung der Beschaffenheit der Welt selbst gerechtfertigt ist, scheint es mir sinnvoll, einige bestimmte *Anforderungen* an Intuitionen zu stellen, welche diese erfüllen müssen, um gerechtfertigterweise als Wegweiser zu einer objektiven Wahrheit erhalten zu können.

So sollten diese Intuitionen *möglichst weit verbreitet, stark ausgeprägt und stabil* sein. Es scheint offensichtlich, dass eine Intuition, die nur einige wenige Menschen teilen, keine belastbare Evidenz dafür zu sein scheint, dass dasjenige, was sie besagt, wahr ist, auch wenn sie bei diesen Menschen stark ausgeprägt und über mehrere Kontexte hinweg stabil ist. Das gleiche gilt für Intuitionen, die zwar die allermeisten Menschen haben und auch stabil über

verschiedene Kontexte hinweg, diese jedoch nur sehr schwach ausgeprägt sind und schnell angesichts ihnen widersprechender anderer Intuitionen oder Argumente missachtet werden. Auch Intuitionen, die die allermeisten Menschen teilen und die stark ausgeprägt sind, die jedoch nur in einigen bestimmten Kontexten vorhanden sind und in anderen wiederum nicht, scheinen keine belastbare Evidenz darzustellen. Natürlich *könnten* sich solche Intuitionen letztlich als korrekt herausstellen, sich jedoch im Rahmen einer Argumentation für die Wahrheit ihres Gehalts auf sie zu beziehen, scheint mir nur schwer rechtfertigbar. Eine Intuition hingegen, die bei den allermeisten Menschen stark ausgeprägt und stabil über verschiedene Kontexte hinweg vorhanden ist, scheint ein – zumindest halbwegs – guter *Hinweis* darauf zu sein, dass diese Intuition tatsächlich die Beschaffenheit der Welt selbst widerspiegelt.

2.4 Ablehnung des Nihilismus allein auf der Grundlage von Intuitionen

Nun sollte klar sein, dass selbst im Falle einer solchen starken, stabilen und weitverbreiteten Intuition das Vorhandensein dieser nicht *garantiert*, dass ihr Gehalt tatsächlich die objektive Beschaffenheit der Welt selbst widerspiegelt. Alles, was dies besagt, ist, dass es hier einen Punkt gibt, an dem sich die Perspektiven sehr vieler von uns überschneiden. Das *kann* deshalb der Fall sein, weil dies tatsächlich der objektiven Beschaffenheit der Welt entspricht, es könnte aber auch etwa deshalb so sein, weil die gegebene Intuition eine ist, die ein besonders grundlegendes Interesse menschlicher Personen widerspiegelt und deshalb von so vielen geteilt wird. Natürlich *kann* auch beides zugleich der Fall sein. Was ich an dieser Stelle betonen möchte, ist lediglich, dass weite Verbreitung, starke Ausprägung und Stabilität einer Intuition *kein Beweis* für deren objektive Wahrheit sind. Deshalb stellen Intuitionen, *auch wenn sie stark, stabil und weitverbreitet sind*, in Bezug auf eine bestimmte These *allein, keine ausreichende Evidenz* dafür dar, dass diese These tatsächlich *objektiv wahr* ist.

Eine Intuition, egal wie stark, stabil und weitverbreitet sie ist, muss sich *als Annahme bei der Theoriebildung* auch *in einem theoretischen Kontext bewähren*. Eine Annahme oder These kann niemals allein aufgrund ihrer intuitiven Plausibilität immun gegen Argumente sein.

Dies wirft nun die Frage auf, wie das Ablehnen einer nihilistischen Auffassung personaler Identität *allein* auf der Grundlage unserer Intuitionen gegen diese Auffassung zu bewerten ist. Kann das Ablehnen einer nihilistischen Auffassung allein auf der Grundlage unserer Intuitionen *gerechtfertigt* sein, auch wenn, egal wie stark, stabil und weitverbreitet die entsprechenden Intuitionen sind, dies die *objektive Falschheit* der Auffassung *nicht garantieren* kann? Ich möchte hier *nicht* die Position vertreten, dass es *prinzipiell nie* gerechtfertigt sein kann, eine Theorie allein unter Berufung auf unsere Intuitionen abzulehnen. Es gibt Fälle, in denen das Ablehnen einer Theorie aus pragmatischen Gründen allein auf der Grundlage von Intuitionen gerechtfertigt zu sein scheint. Denn die Forderung, sich bei der Verteidigung der eigenen Position mit *allen* tatsächlich – wenn auch von nur sehr wenigen – vertretenen alternativen Positionen und den Argumenten für und wider diese, auseinandersetzen zu müssen, scheint mir unangebracht. Mir scheint es rechtfertigbar, bei der Verteidigung der eigenen Position eine alternative Position allein aufgrund dessen zu übergehen, dass diese schlicht zu kontraintuitiv ist. Allerdings scheint sich mir die Stärke einer solchen Rechtfertigung der Ablehnung einer bestimmten Position oder These, die sich im Wesentlichen auf bestimmte Intuitionen stützt, maßgeblich daran zu bemessen, *wie* weitverbreitet, stark und stabil diese Intuitionen sind.

Im Folgenden möchte ich mich daher der Frage widmen, *wie* weitverbreitet, stark und stabil diejenigen Intuitionen sind, aufgrund derer eine nihilistische Auffassung personaler Identität abgelehnt wird und auf welche in der Prämisse des Arguments (AGN) – die Annahme einer nihilistischen Auffassung personaler Identität und/oder deren Konsequenzen seien zutiefst kontraintuitiv und

deprimierend – Bezug genommen wird. Denn je nachdem, wie weitverbreitet, stark und stabil diese Intuitionen sind, scheint mir ein Ablehnen eines Nihilismus, ohne Auseinandersetzung mit den geläufigen Argumenten für und wider diesen, mehr oder weniger gut gerechtfertigt.

Um dies nun zu überprüfen, liegt es nahe, zunächst einmal zu fragen, wie weitverbreitet eine nihilistische Auffassung personaler Identität selbst eigentlich ist. Tatsächlich gibt es innerhalb wie außerhalb der Debatte eine ganze Reihe an Vertreter*innen einer nihilistischen Auffassung personaler Identität. Neben den bereits genannten Vertretern (Unger, Stone und Sider) gehören zu den häufiger genannten Vertreter*innen einer nihilistischen Auffassung innerhalb der Debatte um personale Identität etwa Terence Horgan, James Giles, Gideon Rosen und Cian Dorr.²⁶⁶ Außerhalb der Debatte gibt es einige bekannte Philosoph*innen, die, auch wenn nicht alle unsere Existenz explizit geleugnet haben, Theorien vertreten, die einen Nihilismus implizieren. Hierzu gehören etwa Parmenides, Spinoza, Wittgenstein, Carnap, Russel und Hume.²⁶⁷ Die meisten unter diesen scheinen nun ihre eigene Theorie und deren Konsequenzen nicht als so unplausibel zu empfinden – zumindest vertreten sie sie offen und bekunden nicht zugleich, starke intuitive Ablehnung gegenüber der eigenen Theorie zu empfinden.²⁶⁸

Zudem wird innerhalb der Debatte selbst – sowohl von Nihilist*innen als auch von Vertreter*innen anderer Positionen – angeführt, dass es mit dem Buddhismus eine Weltreligion gibt, welche eine nihilistische Auffassung

266 Siehe Unger (1979a), Unger (1979b), Stone (1988), Stone (2005), Sider (2013), Horgan (1993): „On What There Isn't“, Giles (1997): *No Self to Be Found: The Search for Personal Identity*, Rosen und Dorr (2002): „Composition as a Fiction“.

267 Für diese Einschätzung siehe etwa Olson. Vgl. Olson (2007), S. 182 f.

268 Tatsächlich ist Unger vom Ergebnis seiner eigenen pro-nihilistischen Argumentation und den Konsequenzen, die er aus dieser zieht, alles andere als angetan. Vgl. Unger (1979a), S. 49–52. Hier scheint er jedoch die Ausnahme zu sein. So ist etwa Stone optimistisch, dass zumindest einige der von Unger befürchteten Konsequenzen abwendbar sind. Siehe Stone (2005), S. 189 ff.

personaler Identität mit einschließt.²⁶⁹ So spielt in buddhistischen Lehren die Grundthese des Nihilismus, dass wir nicht existieren, insofern unsere Existenz als ein einziger Gegenstand über die Zeit hinweg eine Illusion darstellen soll, eine zentrale Rolle.²⁷⁰ Zudem besteht eines der Ziele buddhistischer Praktiken – namentlich bestimmter Formen von Achtsamkeitsmeditationen – sogar darin, sich der Überzeugung, dass unsere eigene Existenz und Persistenz eine bloße Illusion ist, zuerst anzunähern und diese dann zu festigen. Hiermit scheint es also auch eine bereits etablierte Praxis zu geben, die eigenen Intuitionen zugunsten einer nihilistischen Position zu beeinflussen.²⁷¹

In Anbetracht der Anzahl an Vertreter*innen einer nihilistischen Auffassung sowie der Möglichkeit, die eigenen Intuitionen zugunsten einer solchen zu beeinflussen, scheint mir die Annahme, die Intuitionen, auf die in der Prämisse des Arguments Bezug genommen wird, seien von uns *allen* – etwa qua unserer Natur als menschliche Personen – geteilte, starke und stabile Intuitionen, unangebracht.

Nun ist es durchaus möglich, dass diejenigen Philosoph*innen (buddhistischen Theoretiker*innen inbegriffen) eine nihilistische Auffassung personaler Identität allein *aus theoretischen Erwägungen heraus* annehmen, obgleich sie ihnen zutiefst unplausibel ist, schlicht aus der Überzeugung heraus, dass ihre theoretischen Schlüsse für sie ein stärkeres Gewicht haben sollten als ihre Intuitionen. Eine Bestandsaufnahme dessen, wie viele tatsächlich eine nihilistische Auffassung personaler Identität vertreten, sagt daher nicht unbedingt etwas darüber aus, wie viele einen Nihilismus tatsächlich intuitiv plausibel – oder zumindest nicht zu unplausibel – finden. Andererseits gilt allerdings ebenso, dass, wenn ein*e Philosoph*in eine *nicht-nihilistische* Theorie personaler Identität (also eine, die mit einem Nihilismus unvereinbar ist)

269 Siehe Olson (2007), S. 183, Stone (1988), S. 532 und Stone (2005), S. 189 ff. und Parfit (1984), S. 273.

270 Hierzu und für eine ausführlichere Auseinandersetzung mit indischer buddhistischer Philosophie des Geistes siehe Coseru (2009): „Mind in Indian Buddhist Philosophy“.

271 Siehe hierzu Coseru (2009) und Stone (2005), S. 189.

vertritt, dies nicht zwingend bedeuten muss, dass sie*er eine nihilistische Auffassung auch als zutiefst kontraintuitiv und deprimierend empfinden muss. Sie*er könnte ebenfalls lediglich aus anderen, theoretischen Überlegungen heraus, eine andere Position insgesamt plausibler finden. Damit sagt die Anzahl derjenigen, die eine nihilistische Theorie personaler Identität vertreten, gegenüber denen, die dies nicht tun, nicht zwingend etwas über die Verteilung unserer Intuitionen aus. Um belastbare Aussagen darüber treffen zu können, wie weitverbreitet, stark und stabil diese Intuitionen tatsächlich sind, müssten wohl gezielte Befragungen durchgeführt werden.²⁷²

Gleichwohl scheint mir der Umstand, dass es eine ganze Reihe an Theoretiker*innen (innerhalb wie außerhalb der Debatte und der Philosophie) gibt, die gewillt sind, eine solche Theorie zu verteidigen, nahezulegen, dass die hier infrage stehenden Intuitionen *nicht so weitverbreitet, so stark und stabil* zu sein scheinen, wie es der Umgang mit nihilistischen Auffassungen personaler Identität innerhalb der Debatte vermuten ließe. Dass eine nicht zu vernachlässigende – wenn auch nicht klar bezifferbare – Menge an Personen bereit ist, eine nihilistische Theorie zu vertreten, scheint mir die Annahme zu rechtfertigen, dass zumindest einige unter diesen diese nicht ganz so kontraintuitiv zu finden scheinen, wie dies bei manchen anderen innerhalb der Debatte der Fall zu sein scheint. Dass sich unsere Intuitionen außerdem durch

272 Die einzige mir bekannte Studie bezüglich der Verteilung der verschiedenen Positionen zu personaler Identität ist die von mir bereits im ersten Teil der Arbeit referenzierte, 2009 durchgeführte von Bourget und Chalmers. Laut dieser vertreten bezüglich personaler Identität etwa 33,6 % der befragten professionellen Philosoph*innen eine psychologische Kontinuitätstheorie oder neigen hierzu, 18,9 % vertreten eine physische Kontinuitätstheorie oder neigen hierzu und 12,2 % eine nicht-reduktionistische („*further fact*“) Theorie oder neigen hierzu. Die restlichen Befragten geben an, hierzu keine feste Meinung zu haben (8,5 %), nicht ausreichend mit der Thematik vertraut zu sein (6,2 %), mehrere oder eine andere als die genannten Positionen zu vertreten (4 % und 3,9 %), die Frage als unklar zu beurteilen (2,8 %), eine Zwischenposition zu vertreten (2,7 %) oder alle Positionen abzulehnen (2,6 %). Vgl. Bourget und Chalmers (2013), S. 12, 33. Hier wurde allerdings gefragt, welche Antwort auf die Persistenzfrage und die Frage danach, was wir sind, vertreten oder für wahr gehalten wird, und nicht, welche Antworten *intuitiv* als wie plausibel empfunden werden.

bestimmte Praktiken dahin *verändern* zu lassen scheinen, eine nihilistische Auffassung weniger unplausibel zu finden, scheint mir zudem die Behauptung zu rechtfertigen, dass unsere kontra-nihilistischen Intuitionen – zumindest bei Einigen – ebenfalls weniger stabil zu sein scheinen als dies oftmals angenommen wird.

Zudem möchte ich hinzufügen, dass eine nihilistische Auffassung personaler Identität in meinen eigenen Augen nicht nur nicht zutiefst kontraintuitiv, sondern tatsächlich *die plausibelste* Auffassung unter allen mir bekannten ist. Intuitiv scheint sie mir persönlich ganz eindeutig die richtige zu sein. Und diese meine Intuition und Überzeugung, dass der Nihilismus korrekt ist, sowie mein eigenes Vertreten und Verteidigen dieser Position rühren *nicht* daher, dass mich irgendwelche Argumente *wider* meine eigenen Intuitionen überzeugt hätten. Tatsächlich erschien mir eine nihilistische Position vom Beginn meiner Auseinandersetzung mit den Fragestellungen rund um personale Identität an als die einleuchtendste. Ich will mich nun natürlich nicht auf diese meine persönliche Intuition beziehen, um damit für die Wahrheit des Nihilismus zu argumentieren. Denjenigen, die den Nihilismus genauso zutiefst kontraintuitiv finden, wie er mir selbst offensichtlich wahr erscheint, glaube ich selbstverständlich, dass sie dies so empfinden, und denke nicht, dass meine eigenen Intuitionen hier stärkeres Gewicht haben sollten. Mir schiene jedoch genauso die Annahme anmaßend, ich sei mit meinen Intuitionen etwas ganz Besonderes. Mir scheint es daher vernünftig, anzunehmen, dass, wenn ich selbst den Nihilismus intuitiv für wahr halten kann, ich hiermit aller Wahrscheinlichkeit nach nicht allein bin, und noch einige mehr diese Neigung teilen.

Was lässt sich nun über die Stärke der Rechtfertigung einer Ablehnung einer nihilistischen Auffassung personaler Identität auf rein intuitiver Grundlage sagen? Eine genaue Anzahl derjenigen, die eine nihilistische Position plausibel finden, und derjenigen, die sie unplausibel finden, und zudem, wie stark und

stabil deren Intuitionen in Verteilung und Durchschnitt sind, lässt sich wohl schwer zuverlässig ermitteln – zumindest scheint dies bisher nicht versucht worden zu sein und mir stehen an dieser Stelle somit keine Quantifizierungen zur Verfügung, auf die ich mich hier beziehen könnte. Alles, was sich, wie mir scheint, ehrlicherweise sagen lässt, ist, dass eine nihilistische Position personaler Identität zwar nicht zu den beliebteren innerhalb der Debatte gehört, aber durchaus eine ist, die eine bedeutende Anzahl an Theoretiker*innen gewillt ist anzunehmen und zu verteidigen. Zwar scheint mir die Vermutung gerechtfertigt, dass die Mehrheit von uns eine nihilistische Auffassung – zumindest auf den ersten Blick – eher unplausibel als plausibel findet, jedoch scheint mir dies *allein* kein *rechtfertigender Grund* für die Ablehnung einer nihilistischen Theorie zu sein, ohne sich mit den gängigen Argumenten für eine solche auseinanderzusetzen. Hiermit möchte ich abschließend behaupten, dass zwar Vielen eine nihilistische Auffassung nicht unbedingt plausibel – und einigen sogar zutiefst kontraintuitiv – erscheint, diese Intuitionen jedoch nicht weitverbreitet, stabil und stark *genug* sind, um das Verwerfen einer nihilistischen Theorie allein auf der Grundlage dieser Intuitionen zu rechtfertigen.

3 Intuitionen nihilistisch neu einfangen

Diese Entkräftung des Arguments scheint mir selbst nun hinreichend, um zu zeigen, dass das Ablehnen einer nihilistischen Position allein auf der Grundlage der genannten Intuitionen, ohne sich mit Argumenten für eine solche tatsächlich zu befassen und sich gegen diese zu verteidigen, vor dem Hintergrund des Objektivitätsanspruchs der Debatte *nicht gerechtfertigt* ist. Ich nehme jedoch an, dass meine bisherige Verteidigung des Nihilismus gegen diese intuitiv gestützte Argumentation bei den Wenigsten zur Folge haben wird, dass diese ihre Einstellung gegenüber einer nihilistischen Position tatsächlich

ändern und diese als eine echte Alternative – und damit auch möglicherweise wahr – anerkennen. Mir scheint es daher sinnvoll, den Fokus weg von der Frage zu lenken, was *der aktuelle, tatsächliche Stand* der Stärke, Ausprägung und Verteilung unserer Intuitionen ist, und stattdessen *die Intuitionen der Leser*innen selbst* anzusprechen. So möchte ich im Folgenden versuchen, eine nihilistische Auffassung personaler Identität so weit zu *plausibilisieren*, dass das Vertreten einer solchen Position zumindest besser vorstellbar wird. Dabei will ich deutlich sagen, dass ich mit dem Folgenden nicht das Ziel verfolge, Leser*innen von einem Nihilismus zu *überzeugen*. (Wobei dies natürlich ein willkommener Nebeneffekt wäre.) Was ich im Folgenden tun möchte, ist, dafür zu sorgen, dass diese Position Leser*innen weniger kontraintuitiv und/oder deprimierend erscheint und es damit besser nachvollziehbar wird, dass es tatsächlich einige gibt, die eine nihilistische Auffassung personaler Identität ernsthaft für wahr halten. Damit möchte ich – genau wie bei meiner Argumentation in den letzten Abschnitten – dazu beitragen, dass diese Position weniger als zutiefst kontraintuitiv und deprimierend „abgestempelt“ wird und stattdessen zumindest als ernstzunehmende Alternative, die eine argumentative Auseinandersetzung verdient, akzeptiert wird – auch wenn sie einem selbst letztlich noch immer nicht als die plausibelste unter den zur Verfügung stehenden Alternativen erscheint.

Hierzu möchte ich noch einmal genauer auf die Frage eingehen, *warum* so viele Teilnehmer*innen an der Debatte um personale Identität eine nihilistische Auffassung überhaupt derart unplausibel zu finden scheinen. Erst einmal könnte dies an einem Missverständnis bezüglich dessen liegen, worin eine nihilistische Position personaler Identität eigentlich besteht. Schließlich ist die zentrale nihilistische These (ZN) – dass es keine objektiv in der Welt existierenden und persistierenden Gegenstände gibt, die die einzigen Subjekte derjenigen Gedanken und Handlungen sind, die wir als „unsere“ verstehen, und damit wir selbst sind und wir insofern nicht existieren – nicht unbedingt das erste, woran

wohl die meisten denken, wenn sie die verkürzte und weiter verbreitete Variante hören, die schlicht lautet: Wir existieren nicht. Dies scheint mir nun zwar eine gute Erklärung dafür zu sein, warum eine nihilistische Position personaler Identität von *außerhalb* der Debatte (und eventuell aus der Perspektive von Nicht-Philosoph*innen) und ohne jedweden oder mit nur sehr wenig Kontext betrachtet schlicht absurd klingt. Allerdings bezweifle ich, dass Teilnehmer*innen an der Debatte – insbesondere diejenigen, die sich zu einer nihilistischen Position explizit äußern – diesem Missverständnis erliegen und sich nicht im Klaren darüber sind, worin eigentlich eine solche Position besteht. (Dies kann natürlich bei einigen wenigen der Fall sein, auf der Grundlage dieser Unterstellung weiterzuarbeiten, scheint mir jedoch nicht besonders zielführend.)

Wenn sich jemand also dessen bewusst ist, worin eine nihilistische Auffassung personaler Identität tatsächlich besteht, warum genau würde ihr*ihm diese Position dann derart kontraintuitiv und deprimierend erscheinen? Betrachte ich die zentrale These (ZN) selbst – dass wir keine objektiv existierenden Gegenstände sind und insofern nicht existieren –, fällt es mir leicht, nachzuvollziehen, dass diese wohl erst einmal bei den meisten von uns Irritation und Skepsis hervorruft. Ich bin doch da. Ich habe die sehr starke Intuition, dass ich jetzt da bin, dass ich gestern (und auch schon eine ganze Weile vorher) da war und dass ich auch in einer Stunde noch da sein werde, sollte sich keine Katastrophe ereignen, und dass dies auch keine Frage irgendeiner subjektiven Perspektive ist. „Intuition“ scheint hier sogar ein zu schwacher Ausdruck zu sein. Vielmehr bin ich mir sogar *sicher*, dass dies der Fall ist. Der Gedanke, dass das alles nur eine Illusion ist und sich da, wo ich mich vermute, lediglich ein Materieklumpen befindet, der ständig seine Zusammensetzung ändert und in dem schlicht Prozesse ablaufen, die so etwas wie Bewusstsein erzeugen, in dem es dann (illusorische!) ich-bezügliche Gedanken gibt, wird wohl Vielen nicht nur seltsam erscheinen, sondern mit Sicherheit auch einigen mindestens ein mulmiges Gefühl geben.

Mir scheint jedoch, dass der Hauptgrund dafür, dass eine nihilistische Auffassung personaler Identität von Einigen als derart kontraintuitiv und deprimierend wahrgenommen wird, nicht in der Wahrnehmung der These *selbst*, sondern ihrer *Konsequenzen* liegt. Und – gerade auf den ersten Blick – scheinen diese Konsequenzen tatsächlich gravierend. Dies wird schnell bei der erneuten Betrachtung der von Schechtman dargestellten vier Kontexte deutlich, in denen personaler Identität für uns eine praktische Rolle spielt und damit unsere Intuitionen im Besonderen prägt. Alle diese Kontexte haben für uns im Alltag ganz offenkundig signifikante Relevanz und für alle diese Kontexte scheint unsere numerische Identität über die Zeit hinweg eine wesentliche Rolle zu spielen. So sollen wir moralische Verantwortung für nur genau diejenigen Handlungen tragen, die von Personen ausgeführt wurden, mit denen wir *numerisch identisch* sind. Unser Eigeninteresse soll sich nur auf genau diejenigen zukünftigen Individuen sinnvollerweise beziehen können, mit denen wir *numerisch identisch* sind. Wir sollen nur für exakt diejenigen Handlungen Kompensation verdienen, die wir *selbst* ausgeführt haben. Und wir überleben Situationen genau dann, wenn es nach dieser Situation etwas gibt, das mit uns vor der Situation *numerisch identisch* ist. Ich nehme an, dass dies intuitiv erst einmal für die meisten äußerst plausibel erscheint und damit so, als stünden wir, würde eine nihilistische Auffassung personaler Identität angenommen, *in all diesen Kontexten* mit leeren Händen da. So scheint es, als könnten wir vor dem Hintergrund der Annahme eines Nihilismus keinerlei moralische Verantwortung zuschreiben, da keine Handlung ein einziges, persistierendes Subjekt hätte. All unsere durch Eigeninteresse motivierten Handlungen scheinen ihren Sinn zu verlieren, genauso wie Kompensation für vergangene Handlungen und jegliche Überlegungen bezüglich unseres Überlebens. Dies zeichnet zugegebenermaßen ein ziemlich düsteres Bild und erschüttert tatsächlich die grundlegenden Prinzipien, nach denen die allermeisten – wenn nicht sogar alle – von uns ihr Leben leben. Wir empfinden all diese Handlungen, Praktiken und

Überzeugungen nicht als fehlgeleitet, auf einem grundlegenden Irrtum bezüglich unserer Selbst beruhend und damit sinnlos, sondern als selbstverständlich und grundlegend für unser Leben und Zusammenleben.

Nun möchte ich hier eine nihilistische Auffassung personaler Identität nicht verteidigen, indem ich leugne, dass die Konsequenz, dass all unsere alltäglichen Überlegungen und Praktiken rund um die oben genannten Kontexte, sinnlos sind, wohl tatsächlich von den allermeisten von uns zutiefst negativ betrachtet würde. Stattdessen möchte ich im Folgenden Möglichkeiten aufzeigen, unsere Intuitionen bezüglich dieser vier praktischen Kontexte einzufangen, die mit einer nihilistischen Auffassung personaler Identität vereinbar sind. Ich lehne also explizit die Annahme ab, dass die Intuitionen in diesen Kontexten *nur* eingefangen werden können, indem angenommen wird, dass wir objektiv existierende und persistierende Gegenstände sind, und damit, dass dasjenige, worauf es uns in diesen Kontexten im Wesentlichen ankommt, das Vorliegen numerischer Identität über die Zeit hinweg von objektiv existierenden und persistierenden Gegenständen ist, die wir sind. Ich möchte Möglichkeiten vorstellen, all diese Praktiken sowie die Handlungen und Überzeugungen, die mit diesen einhergehen und die auf die Annahme angewiesen zu sein scheinen, dass wir objektiv existierende und persistierende Gegenstände sind, auch vor dem Hintergrund einer nihilistischen Auffassung personaler Identität *mit Sinn zu füllen*. Damit will ich der Sorge begegnen, aus einer nihilistischen Auffassung personaler Identität folge zwangsläufig, dass eine ganze Reihe von Praktiken sowie unser Selbstbild, welche für unseren Alltag grundlegend sind, letztlich sinnlos oder irrational sind.

Hierzu werde ich zwei Ansätze aus der Debatte um personale Identität selbst vorstellen, angelehnt an die Theorien personaler Identität von Derek Parfit und Marya Schechtman. Diese Theorien verstehen sich nun selbst *nicht* explizit als nihilistische Theorien personaler Identität. Mein Ziel ist es jedoch nicht, diese Theorien schlicht als die, die sie sind, zu rekonstruieren. Ich möchte

sie gezielt in Hinblick auf ihr Vermögen darstellen, unsere Intuitionen innerhalb der dargestellten praktischen Kontexte einzufangen, ohne dass sie voraussetzen, dass wir objektiv existierende und persistierende Gegenstände sind. Dazu wird es allerdings nötig sein, diese an einigen Stellen selbst zu ergänzen und/oder zu modifizieren. Wo ich dies tue und damit von der ursprünglichen Theorie abweiche, werde ich dies deutlich machen. Zudem werde ich versuchen, die in dieser Weise dargestellten Ansätze, unsere Intuitionen einzufangen, so plausibel wie möglich zu machen. Dabei ist es *nicht* mein Ziel, Leser*innen davon zu überzeugen, dass es sich bei den Theorien um *die objektiv wahren* Antworten auf die zentralen Fragen personaler Identität handelt. Viel mehr möchte ich mit diesen Theorien verschiedene *Perspektiven* aufzeigen, unter denen wir die oben genannten praktischen Kontexte betrachten können, die mit einer nihilistischen Auffassung personaler Identität vereinbar sind und die unsere Praktiken innerhalb dieser Kontexte trotzdem nicht ihres Sinns berauben. Hierdurch will ich eine nihilistische Auffassung personaler Identität für Leser*innen *intuitiv zugänglicher* machen. Dafür scheint es mir nicht notwendig, die folgenden Ansätze oder die Theorien, an die diese angelehnt sind, als die objektiv wahren Antworten auf die Fragen personaler Identität zu verteidigen. Mir scheint es hierfür ausreichend, diese lediglich in ihrer Darstellung und Argumentation nachvollziehbar und prinzipiell plausibel zu machen.

3.1 Identity doesn't matter

Unter dem bekannten Slogan „*Identity doesn't matter*“ argumentiert Parfit für eine Auffassung personaler Identität, die genau diesen Sinn bringen könnte, nach dem ich hier suche. Denn Parfit argumentiert dafür, dass unsere numerische Identität über die Zeit hinweg gar nicht das ist, worauf es uns in

praktischen Kontexten²⁷³ eigentlich ankommt, und auch nicht das, worauf es uns ankommen sollte. Letztlich komme es uns lediglich auf *das Vorliegen psychischer Kontinuität*²⁷⁴ an, und das sollte es auch – konsequenterweise, *wenn* wir einer reduktionistischen Auffassung personaler Identität zustimmen – und nicht auf numerische Identität selbst. Diese gehe nur *typischerweise* mit psychischer Kontinuität einher, falle jedoch *nicht prinzipiell* mit dieser zusammen.²⁷⁵ Im Folgenden werde ich darstellen, wie Parfit hierfür argumentiert und inwiefern seine Argumentation und Theorie eine Antwort auf die Frage liefern, wie wir unseren Umgang mit praktischen Kontexten, bei denen es vermeintlich auf das Vorliegen numerischer Identität von uns als objektiv existierenden und persistierenden Gegenständen ankommt, auch ohne Bezug auf diese mit Sinn füllen können. Anschließend werde ich dafür argumentieren, dass sich Nihilist*innen Parfits Argumentation zu eigen machen und unserem Umgang mit den besagten praktischen Kontexten auf die gleiche Weise Sinn verleihen können.

Parfit zufolge ergibt sich die Konklusion, dass numerische Identität nicht dasjenige ist, worauf es uns eigentlich ankommt, aus einer *reduktionistischen* Auffassung personaler Identität. Vertritt man eine solche Auffassung, müsse man auch anerkennen, dass das Vorliegen unserer numerischen Identität über

273 Parfit selbst spricht wiederholt von rationalen und moralischen Erwägungen und Konsequenzen im Zusammenhang mit personaler Identität und worauf es uns hier ankommt. Dabei bezieht er sich nicht explizit auf die vier von mir dargestellten Kontexte als solche. Es handelt sich jedoch im Kern auch bei ihm schlicht um diejenigen praktischen Kontexte, in denen es vermeintlich das Vorliegen unserer numerischen Identität über die Zeit hinweg ist, das entscheidend für unsere Bewertung und unser Handeln in einer konkreten Situation ist. So geht er explizit sowohl auf die Konsequenzen seiner Theorie für Erwägungen bezüglich unseres Überlebens (siehe Parfit (1984), S. 279–306), moralische Verantwortlichkeit und Kompensation (siehe Parfit (1984), S. 321–347) als auch auf Eigeninteresse (siehe Parfit (1984), S. 307–320) ein.

274 Parfit argumentiert vornehmlich dafür, dass es psychische Kontinuität und psychische *Verbundenheit* sind, auf die es uns in praktischen Kontexten ankommt. Zum Unterschied zwischen psychischer Kontinuität und psychischer Verbundenheit mehr im nächsten Abschnitt.

275 Für diese Argumentation siehe insbesondere Parfit (1984), S. 245–280.

die Zeit hinweg nicht dasjenige sein kann, auf das es uns eigentlich (in praktischen Kontexten) ankommt. Unter einem solchen Reduktionismus versteht Parfit die Auffassung, dass sich personale Identität (das heißt hier: unsere numerische Identität über die Zeit hinweg) auf andere Tatsachen bezüglich psychischer und/oder physischer Kontinuität reduzieren lässt, und personale Identität eben nicht – wie dies laut nicht-reduktionistischer Auffassungen, den in dieser Arbeit sogenannten Further-Fact-Theorien – in einer eigenen Tatsache über diese Tatsachen hinaus besteht, die sich nicht vollständig auf diese reduzieren oder durch diese erklären ließe.²⁷⁶

Bei seiner Argumentation für eine solche reduktionistische und gegen eine nicht-reduktionistische Auffassung personaler Identität bezieht Parfit sich auf klassische Argumente gegen nicht-reduktionistische Theorien. Mir geht es in dieser Arbeit nicht darum, von einer reduktionistischen Auffassung zu überzeugen oder von einer nicht-reduktionistischen abzubringen. Zudem scheinen sich reduktionistische Theorien – wie schon im ersten Teil erwähnt – ohnehin bereits der größten Beliebtheit unter allen in der Debatte diskutierten Theorien personaler Identität zu erfreuen. Ich nehme also an, dass diese Position auch den meisten Leser*innen zumindest einigermaßen plausibel sein wird. Ich werde daher Parfits Argumente gegen eine nicht-reduktionistische Auffassung personaler Identität und für eine reduktionistische hier nur kurz umreißen. So begegnet Parfit zunächst einigen geläufigen Argumenten gegen reduktionistische und für nicht-reduktionistische Auffassungen. Er zeigt, dass die Rede von psychischer Kontinuität nicht bereits personale Identität (das heißt hier die numerische Identität einer einzigen Person über die Zeit hinweg) voraussetzt und eine Definition personaler Identität über psychische Kontinuität damit nicht zirkulär ist.²⁷⁷ Dem Argument, dass wir uns über unsere Erinnerungen unserer Existenz als unabhängig von physischer und/oder psychischer Kontinuität direkt gewahr sind, entgegnet er, dass es für unsere

276 Für eine Zusammenfassung dieser Argumentation siehe Parfit (1984), S. 215 ff.

277 Siehe Parfit (1984), S. 219–223.

Wahrnehmung unserer selbst keinen Unterschied machen könnte, ob wir Entitäten wie etwa cartesianische Egos oder Seelen sind, und ein solcher Umstand damit nichts sein kann, dem wir uns direkt bewusst sein könnten.²⁷⁸ Dem Argument, dass der Umstand, dass wir denken, voraussetzt, dass es Denkende gibt, die wir sind, stimmt Parfit zwar prinzipiell zu. Er entgegnet jedoch, dass sich hieraus nicht ergibt, dass diese denkenden Entitäten sein müssen, die nur mit einer nicht-reduktionistischen Theorie personaler Identität erfasst werden können – etwa cartesianische Egos oder Seelen.²⁷⁹ Außerdem argumentiert er dafür, dass wir schlicht keine Evidenzen für die Existenz von so etwas wie cartesianischen Egos – deren Existenz Parfit zufolge die bekanntesten nicht-reduktionistischen Theorien personaler Identität annehmen – haben, weshalb wir es rationalerweise ablehnen sollten, deren Existenz anzunehmen.²⁸⁰ Zudem plausibilisiert er die reduktionistische Auffassung durch eine Reihe von Gedankenexperimenten, die ich im folgenden Abschnitt genauer darstellen werde.

3.1.1 Die Trennung von Überleben und numerischer Identität über die Zeit hinweg

Parfit stützt sich in seiner Argumentation sowohl für eine reduktionistische Auffassung personaler Identität als auch dafür, dass aus einer solchen folgt, dass numerische Identität *nicht* dasjenige sein kann, worauf es uns in praktischen Kontexten tatsächlich ankommt, auf eine ganze Reihe an Gedankenexperimenten. Davon möchte ich im Folgenden zwei darstellen, welche mir hierfür besonders prägnant erscheinen.

Das erste Gedankenexperiment besteht aus einem Spektrum an jeweils verschwinden geringfügig unterschiedlichen Fällen.²⁸¹ Für diese Fälle sollen wir uns eine Person vorstellen, der in einer Operation eine bestimmte Masse ihres

278 Siehe Parfit (1984), S. 223 f.

279 Vgl. Parfit (1984), S. 224 ff.

280 Vgl. Parfit (1984), S. 227 f.

Körpers entfernt und durch die einer anderen Person ersetzt wird. Am einen Ende des Spektrums wird überhaupt nichts entfernt – die Person wacht aus der Narkose auf, ohne, dass ein Eingriff stattgefunden hat. Beim ersten hieran anschließenden Fall des Fall-Spektrums, wird lediglich ein einzelner kleinster Baustein (etwa eine einzelne Zelle) ersetzt, beim nächsten Fall werden zwei dieser kleinsten Bausteine ersetzt, beim nächsten drei, und so weiter. Am anderen Ende des Spektrums wird der gesamte Körper der Person vollständig durch den der anderen Person ersetzt. Anders ausgedrückt: Am einen Ende des Spektrums besteht zwischen der Person vor und der Person nach dem Eingriff diejenige Menge an physischer und psychischer Kontinuität, die üblich wäre, würde die Person für den Zeitraum, in dem der Eingriff stattfindet, schlicht schlafen. Am anderen Ende besteht zwischen den Personen überhaupt keine psychische und/oder physische Kontinuität. In den Fällen hierzwischen besteht sie jeweils zu einem bestimmten, leicht bis stark verminderten Grad gegenüber der normalen Menge. Parfit stellt mehrere Variationen des Gedankenexperiments vor, in denen unterschiedliche Massen entfernt werden. Um direkt einigen offensichtlichen Einwänden zu begegnen, stellen wir uns hier vor, dass immer sowohl ein bestimmter Anteil des Gehirns als auch des restlichen Körpers durch qualitativ identische Zellen – entnommen etwa von einem Klon der Person – ersetzt wird.

Nun sollen wir uns die Frage stellen, in welchen Fällen auf diesem Spektrum wir *intuitiv* sagen würden, dass die Person den Eingriff *überlebt*. Am einen Ende des Spektrums scheint das eindeutig der Fall zu sein, und zwar dort, wo überhaupt kein Eingriff durchgeführt wird. Im benachbarten Fall sollten wir uns ebenfalls sicher sein, dass die Person überlebt – warum auch sollte der Austausch etwa einer einzelnen Zelle hierbei einen Unterschied machen? Und wenn der Austausch einer einzelnen Zelle keinen Unterschied macht, warum sollte es der Austausch zweier Zellen tun? Für eine beträchtliche Reihe an Fällen

281 Vgl. zu diesem ersten hier ausführlicher rekonstruierten Argument Parfit (1984), S. 236–243.

an diesem Ende des Spektrums wären wir uns wohl ziemlich sicher, dass die Person den Eingriff überlebt. Schließlich betrachten wir auch etwa Fälle von Organtransplantationen als möglicherweise lebensrettend und nicht als sicheres Todesurteil. Am anderen Ende des Spektrums jedoch sind wir uns wohl genauso sicher, dass die Person hier *nicht* überlebt. Wird der gesamte Körper einer Person plötzlich zerstört und durch einen anderen – wenn auch qualitativ identischen – ersetzt, so würden wir wohl meinen, dass dies das Leben der Person beendet. Das Gleiche werden wir wohl auch dann noch meinen, wenn eine einzelne Zelle des alten Körpers zurückbleibt und der Rest durch die einer anderen Person ausgetauscht wird. Und wenn dem so ist, würden wir wohl auch den nächsten Fall so bewerten, in dem zwei Zellen zurückgelassen werden, und auch noch eine ganze Reihe weiterer Fälle an diesem Ende des Spektrums.

Wie sieht es aber mit den Fällen aus, die weiter in der Mitte des Spektrums liegen? Überlebt die Person, wenn ein Drittel ihres Körpers entfernt und durch Teile eines anderen ersetzt wird? Überlebt sie, wenn ein Drittel zurückbleibt und der Rest ersetzt wird? Hier mögen wir noch gewillt sein, eine Entscheidung zu treffen und zu sagen: im ersteren Fall ja, im zweiten nein. Aber unsere Intuitionen sind hier wohl bereits nicht mehr ganz so stark und einheitlich wie noch bei den Fällen an den beiden Rändern des Spektrums. Wenn ein Drittel meiner Zellen auf einmal durch die einer anderen Person ausgetauscht werden und sich hierdurch nicht nur meine physischen, sondern auch meine psychischen Eigenschaften entsprechend verändern (da dies auch ein Drittel der Zellen meines Gehirns beinhaltet), überlebe ich dann tatsächlich *genauso*, wie wenn sich meine Zellen auf normalem Wege und in normaler Geschwindigkeit erneuern würden? Werden ein Drittel der Zellen einer anderen Person durch ein Drittel meiner ersetzt und sie übernimmt entsprechend einige meiner physischen sowie psychischen Attribute, lebt dann nicht doch ein Teil von mir in ihr weiter?

Bis hierher ging es lediglich um unsere *Intuitionen* bezüglich des *Überlebens* der Person. Wollten wir nun ein *Kriterium* unserer *numerischen Identität* angeben, so müssten wir eine *eindeutige Grenze ziehen*, bis zu der auf allen Fällen des Spektrums numerische Identität besteht, und ab der sie nicht mehr besteht und wo diese liegen soll. Denn numerische Identität ist eine *absolute* Relation, das heißt, sie liegt *immer* entweder eindeutig vor *oder* nicht. Ein Gegenstand a und ein Gegenstand b sind immer entweder numerisch identisch oder nicht, sie können nicht mehr oder weniger numerisch identisch oder weder numerisch identisch noch nicht numerisch identisch sein. Das heißt, wir *dürften* in Bezug auf das Fallspektrum nicht den Schluss ziehen, dass an den beiden Enden *eindeutig* numerische Identität vorliegt oder nicht vorliegt und in der Mitte des Spektrums numerische Identität *lediglich zu einem bestimmten Grad* oder *in einer bestimmten Hinsicht* vorliegt – auch wenn zumindest einige von uns hier entsprechende Intuitionen bezüglich unseres Überlebens haben.

Eine erste spontane Idee, wo diese Grenze zu ziehen wäre, könnte es sein, sie genau in der Mitte zu ziehen. Wird weniger als die Hälfte des Körpers und des Gehirns entfernt und ersetzt, besteht numerische Identität, wird mehr als die Hälfte entfernt und ersetzt, nicht. Gehen wir nun jedoch von einer reduktionistischen Auffassung personaler Identität aus, also davon, dass unsere personale Identität allein in Tatsachen psychischer und/oder physischer Kontinuität besteht und in keiner Tatsache über diese hinaus, kann es sich bei einer solchen Grenze ganz offensichtlich nur um eine *arbiträre* handeln. Und nicht nur eine genau in der Mitte gezogene Grenze wäre arbiträr, sondern auch jede andere auf dem Fallspektrum gezogene, scharfe Grenze. Denn alle benachbarten Fälle unterscheiden sich jeweils lediglich darin, dass bei ihnen ein einziger Kleinstbestandteil des Körpers mehr oder weniger ausgetauscht wird. Damit wären auch solche reduktionistischen Versuche wie der, die Grenze dort zu ziehen, wo es sich nach der Operation um ein neues Gehirn oder einen neuen Organismus handelt, arbiträr. Denn bei der Frage, ab wann es sich auf

dem Fallspektrum um ein neues Gehirn oder einen neuen Organismus handelt, stießen wir auf das gleiche Problem. In der Beschaffenheit der Welt in den jeweiligen Fällen selbst, finden wir schlicht nichts, das auf eine scharfe Grenze hindeuten und uns darin rechtfertigen würde, sie genau dort zu ziehen. Vor dem Hintergrund einer reduktionistischen Auffassung personaler Identität haben wir damit – Parfit zufolge – nichts, mit dem wir eine nicht-arbiträre Grenzziehung begründen könnten.²⁸²

Nun könnten wir theoretisch annehmen, dass numerische Identität in einer Reihe benachbarter Fälle an den beiden Enden des Spektrums eindeutig vorliegt oder nicht vorliegt und in einem bestimmten Abschnitt auf dem Spektrum weder vorliegt noch nicht vorliegt. Hierbei hätten wir jedoch zwei Probleme. Zum einen müssten wir damit grundlegend unsere Auffassung der logischen Relation numerischer Identität zu einer ändern, bei der es Fälle geben kann, in denen sie weder vorliegt noch nicht vorliegt. Zum anderen würde dies das Problem der Grenzziehung lediglich verschieben. Denn wo genau sollte dieser Abschnitt, in dem numerische Identität weder eindeutig vorliegt noch nicht vorliegt, *genau* liegen? Ab wann *genau* würde auf dem Spektrum nicht mehr eindeutig numerische Identität vorliegen oder nicht vorliegen? Auch diese Grenzziehung könnte nur arbiträr sein. Um nun diesem Problem aus dem Weg zu gehen, könnte eine Auffassung numerischer Identität angenommen werden, derzufolge numerische Identität *immer* zu einem bestimmten Grad vorliegt – in unserem Fall beispielsweise genau zu dem Grad, in dem eine bestimmte Form

282 Parfit zufolge haben wir nicht nur vor dem Hintergrund einer reduktionistischen Auffassung nichts, womit wir eine solche Grenzziehung begründen könnten. Der Umstand, dass wir keine Evidenzen dafür haben, wo wir hier eine nicht-arbiträre scharfe Grenze ziehen sollten, ist ihm zufolge selbst eine Evidenz dafür, dass eine reduktionistische Auffassung personaler Identität richtig ist. Denn ein Reduktionismus ist damit vereinbar, dass sich eine solche Grenze schlicht nicht ziehen lässt, wohingegen nicht-reduktionistische Auffassungen personaler Identität hiermit nicht vereinbar sein sollen und deren Annahme sogar davon motiviert werden soll, eben die Intuition einzufangen zu können, personale Identität müsste in allen möglichen Fällen eindeutig entweder vorliegen oder nicht vorliegen. Vgl. Parfit (1984), S. 239 f.

physischer und/oder physischer Kontinuität vorliegt. Parfit geht jedoch davon aus – und bei dieser Einschätzung würde ich mich ihm anschließen –, dass die wenigsten gewillt wären, eine solche Auffassung der logischen Relation numerischer Identität zu vertreten.

Nun will Parfit nicht dagegen argumentieren, dass wir eine solche *arbiträre* Grenze für das Vorliegen numerischer Identität ziehen könnten. Im Gegenteil, Parfit ist der Ansicht, dass wir keine andere Möglichkeit haben, wollen wir ein Kriterium unserer numerischen Identität über die Zeit hinweg angeben, als hier einfach eine arbiträre Grenze zu ziehen. Zwar geht er davon aus, dass hier manche Grenzen *sinnvoller* sind als andere, dies sich jedoch *aus pragmatischen Erwägungen heraus* ergibt und nicht daraus, dass sie gemessen an der Beschaffenheit der Welt selbst in Hinblick auf das Vorliegen numerischer Identität die angemessenste wäre.

Der Punkt, der mit dem dargestellten Gedankenexperiment gemacht werden soll, besteht vielmehr darin, dass numerische Identität *nicht* dasjenige sein kann, *worauf es uns ankommt*, und zwar, *weil* wir hier lediglich eine arbiträre Grenze ziehen können. Denn fragen wir nicht im Sinne einer theoretischen Untersuchung nach den Bedingungen unserer numerischen Identität über die Zeit hinweg, sondern danach, ob die Person in den beschriebenen Fällen intuitiv betrachtet – und damit orientiert an unserer Beurteilung der Situation als einem *praktischen* Kontext – die Operation *überlebt*, ergibt eine solche, arbiträr gezogene Grenze keinen Sinn. Stelle *ich* mir vor, *selbst* vor einem solchen Eingriff zu stehen, in dem in etwa die Hälfte meines Gehirns durch eine exakte Kopie ersetzt werden soll, macht es *für mich*, in meiner praktischen Beurteilung und Empfindung der Situation, keinen Unterschied, ob hierbei eine Zelle mehr oder weniger entfernt und ersetzt wird. Ich würde mir vielleicht intuitiv wünschen, dass so wenig Zellen wie möglich ausgetauscht werden, aber zu behaupten, es bestünde *aus meiner eigenen Perspektive* ein *signifikanter* Unterschied zwischen dem Fall, in dem eine Zelle

weniger oder weniger als die Hälfte meines Gehirns ausgetauscht würde, *nicht aber* zwischen den Fällen, in denen eine und zwei Zellen weniger als die Hälfte oder eine oder zwei Zellen mehr als die Hälfte entfernt würden, wäre gelogen. *Für mich* besteht zwischen all diesen Fällen ein exakt gleich großer Unterschied – der Unterschied zwischen einer Zelle mehr oder weniger, die ausgetauscht wird. Und dasselbe ließe sich für jede beliebige Grenze auf dem Fallspektrum sagen. Damit scheint es für mich – und Parfit geht davon aus, für uns alle – nicht auf das Vorliegen numerischer Identität ankommen zu können, bei der es an irgendeiner Stelle des Spektrums eine klare Grenze geben muss. Denn worauf es uns selbst ankommt, wenn wir uns fragen, ob wir eine bestimmte Situation überleben oder nicht, kann nichts sein, was wir arbiträr festlegen können.

Das eben dargestellte Gedankenexperiment der Fall-Spektren zeigt, dass aufgrund der *Absolutheit* numerischer Identität – also der Festlegung, diese sei eine Relation, die immer entweder besteht oder nicht besteht und nicht mehr oder weniger vorliegen kann – das Bestehen einer solchen Relation nicht das sein kann, worauf es uns in praktischen Kontexten ankommt. Denn das, worauf es uns – gemäß einer reduktionistischen Auffassung personaler Identität – nur ankommen kann, ist psychische und/oder physische Kontinuität, und bei dieser handelt es sich um eine Relation, die mehr oder weniger vorliegen kann und damit prinzipiell von numerischer Identität verschieden ist.²⁸³

Diese Konklusion Parfits – dass numerische Identität nicht dasjenige sein kann, worauf es uns für unser Überleben ankommt – wird unter Bezugnahme auf ein weiteres Merkmal numerischer Identitätsrelationen und mithilfe eines zweiten Gedankenexperiments weiter gestützt.²⁸⁴ Das Merkmal besteht darin, dass Relationen numerischer Identität immer *transitiv* sind. Ist ein Gegenstand

283 Für diese erste Argumentation Parfits dagegen, dass es numerische Identität ist, auf die es uns bei unserem Überleben ankommt und ankommen sollte vgl. Parfit (1984), S. 236–243.

284 Für dieses zweite Argument Parfits, welches ich im Folgenden darstelle, siehe Parfit (1984), S. 253–266.

a numerisch identisch mit einem Gegenstand b und b numerisch identisch mit einem Gegenstand c, dann ist immer auch a mit c numerisch identisch. Damit besteht eine weitere Anforderung für Kriterien numerischer Identität darin, dass diese gewährleisten müssen, dass die Relationen, die sie herausgreifen, nicht gegen dieses Transitivitätsprinzip verstoßen. Das heißt, die Kriterien dürfen keine Relationen R1 zwischen a und b und R2 zwischen b und c als numerische Identitätsrelationen herausgreifen, wenn sie nicht auch eine Relation R3 zwischen a und c als numerische Identität herausgreifen.

Um zu zeigen, dass auch diese Anforderung zu Situationen führt, in denen numerische Identität nicht dasjenige sein kann, worauf es uns ankommt, führt Parfit eine weitere Gruppe an Fällen als Gedankenexperiment an. Für diese Fälle sollen wir uns wieder vorstellen, dass eine Person sich einer Operation unterzieht. Im ersten Fall, den wir uns vorstellen sollen, wird *eine Hälfte des Gehirns entfernt, die andere wird zerstört*. Hier sollen wir uns nun wieder fragen, ob wir intuitiv sagen würden, dass die Person den Eingriff überlebt. Da es tatsächlich Fälle gibt, in denen Personen eine ihrer Gehirnhälften verlieren und wir sie tatsächlich so behandeln, als hätten sie dies überlebt – und nicht etwa als sei die Person hierdurch gestorben und eine neue sei in Existenz getreten –, geht Parfit davon aus, dass wohl die meisten von uns diesen Fall entsprechend intuitiv so bewerten würden. Im zweiten Fall, wird das Gehirn der Person *komplett entnommen und in einen anderen Körper transplantiert*, der mit dem alten Körper qualitativ identisch ist. Parfit geht davon aus, dass die meisten von uns die Intuition hätten, dass wir mit unserem Gehirn in den neuen Körper wandern würden, da das Gehirn verantwortlich für das Vorliegen psychischer Kontinuität ist und diese für die meisten dasjenige sei, worauf es uns für unser Überleben intuitiv ankomme.²⁸⁵ Der nächste Fall besteht nun aus

285 Nicht alle, die eine reduktionistische Auffassung personaler Identität vertreten, würden behaupten, dass wir im Falle einer solchen Gehirntransplantation mit unserem Gehirn in einen anderen Körper wandern würden. An dieser Stelle geht es jedoch explizit um *unsere Intuitionen* bezüglich unseres Überlebens und nicht um Konsequenzen aus bestimmten (auch reduktionistischen) Theorien personaler Identität.

einer Kombination der ersten beiden Fälle. Das Gehirn der Person wird in einen anderen Körper transplantiert und im Prozess wird eine der beiden Gehirnhälften zerstört. Konsequenterweise müssten wir auch in diesem Fall davon ausgehen, dass die Person den Eingriff überlebt und mit der verbleibenden Gehirnhälfte im neuen Körper aufwacht. Und auch unsere Intuitionen sollten hiermit übereinstimmen, da es keinen Grund zu geben scheint, warum wir hier intuitiv sagen würden, die Person überlebe nicht, wenn wir in den beiden vorherigen Fällen intuitiv meinen, dass sie es tut. Soweit sollen diese Fälle unproblematisch sein, insofern in allen Fällen sowohl dasjenige dazusein scheint, worauf es uns ankommt – hinreichende psychische und die entsprechende physische Kontinuität –, als auch prinzipiell nichts gegen das Vorliegen numerischer Identität zu sprechen scheint.

Der vierte Fall unterscheidet sich nun vom dritten Fall lediglich darin, dass die eine Gehirnhälfte im Prozess der Transplantation nicht zerstört wird, sondern zeitgleich mit der anderen Gehirnhälfte auch in einen anderen Körper transplantiert wird, der ebenfalls mit dem ursprünglichen Körper qualitativ identisch, aber von demjenigen Körper, in den die andere Gehirnhälfte transplantiert wird, numerisch verschieden ist. Damit wachen nach dem Eingriff *zwei* Personen auf, die *jeweils* bloß eine Hälfte des Gehirns der ursprünglichen Person und einen Körper haben, der eine exakte Kopie des Ursprungskörpers ist. Wenn wir nun davon ausgehen, dass die Person den dritten Fall, in dem eine der beiden Gehirnhälften bei der Transplantation zerstört wurde, überleben würde, dann müssen wir auch hier davon ausgehen, dass die Person den Eingriff überlebt. Immerhin ist alles da, was auch im dritten Fall da war, auf dass es uns für unser Überleben angekommen war – und das sogar gleich zweimal!

Dieser Fall stellt uns nun jedoch vor ein Problem, wenn wir nach dem Vorliegen numerischer Identität fragen, und zwar aufgrund des oben genannten Transitivitätsprinzips. Wir gingen im dritten Fall davon aus, dass die Person

überlebt, und zwar überlebt sie als die Person, die nach dem Eingriff mit der verbliebenen Gehirnhälfte in dem neuen, exakt ähnlichen Körper aufwacht. Hier auch zu behaupten, die Person vor und die Person nach dem Eingriff seien numerisch identisch, scheint erst einmal unproblematisch. Beim vierten Fall jedoch können wir nicht behaupten, die Person vor dem Eingriff sei numerisch identisch *mit beiden* Personen, die nach der Operation mit einer der beiden Gehirnhälften in einem exakt ähnlichen Körper aufwachen, obwohl beide jeweils in der gleichen Beziehung zur Ursprungsperson stehen, wie die nach der Transplantation erwachende Person im dritten Fall. Denn wenn dem so wäre, dann müssten die beiden erwachenden Personen – gemäß des Transitivitätsprinzips – auch *miteinander* numerisch identisch sein. Und das sind sie eindeutig nicht, da die beiden Gehirnhälften zwar in qualitativ identische, aber *numerisch verschiedene* Körper transplantiert wurden. Da es nun keine, *nicht-arbiträre* Möglichkeit gibt, *lediglich eine* von den beiden nach dem Eingriff erwachenden Personen als diejenige auszuzeichnen, die mit der Person vor dem Eingriff numerisch identisch ist, ist hier die einzige verbleibende Option in Hinblick auf die Zuschreibung numerischer Identität, dass die Person vor dem Eingriff mit *keiner* der beiden nach dem Eingriff erwachenden Personen numerisch identisch ist.²⁸⁶

Überleben wir nun eine bestimmte Situation exakt dann, wenn es nach der Situation eine Person gibt, mit der wir *numerisch identisch* sind, bedeutet das, dass wir einen Fall wie den dritten zwar überleben könnten, den vierten jedoch nicht. Vergleichen wir nun jedoch die beiden Fälle nicht daraufhin, ob hier numerische Identität vorliegen kann oder nicht, sondern daraufhin, ob hier dasjenige vorliegt, *worauf es uns bei unserem Überleben ankommt* oder

286 Parfit zufolge ist dies ebenfalls ein Argument gegen eine dualistische Further-Fact-Theorie, derzufolge wir so etwas wie cartesianische Egos sind. Denn, wenn eine solche Theorie wahr wäre, könnten wir einen solchen Fall entweder gar nicht oder lediglich als eine der beiden Personen überleben. Allerdings hätten wir keine Möglichkeit herauszufinden, ob dies der Fall ist oder nicht. Dies betrachtet Parfit als weitere Evidenz gegen eine solche Auffassung personaler Identität. Vgl. Parfit (1984), S. 258 f.

sinnvoller- und konsequenterweise ankommen kann, so zeichnet sich hier ein anderes Bild. Wenn im dritten Fall alles da ist, worauf es uns für unser Überleben ankommt – hinreichend psychische und physische Kontinuität in Form der transplantierten Gehirnhälfte –, wie kann es dann sein, dass wir den vierten Fall nicht überleben? Nicht nur scheint hier alles da zu sein, worauf es uns für unser Überleben ankommt, das, worauf es uns ankommt und aufgrund dessen wir den dritten Fall überleben würden, ist hier sogar gleich zweimal vorhanden. Auch scheint es äußerst fragwürdig, dass das Überleben der Person daran scheitern sollte, dass ihre zweite Gehirnhälfte *nicht* zerstört wurde. Wie könnte das Überleben einer Person davon abhängen, dass ein bestimmtes Ereignis *außerhalb* ihrer selbst geschieht oder nicht geschieht? Da der dritte Fall offenlässt, welche der beiden Gehirnhälften transplantiert und welche zerstört wird, sind beide Personen, die im vierten Fall nach der Transplantation erwachen, nicht nur qualitativ vollkommen identisch mit derjenigen Person, die in einer der beiden Versionen des dritten Falls nach dem Eingriff aufwacht, sie haben auch die gleiche Geschichte wie diese. Der einzige Unterschied zwischen den beiden Personen im vierten und ihrer jeweiligen Entsprechung in den Varianten des dritten Falls ist kein intrinsischer und keiner in ihren historischen Eigenschaften, sondern besteht lediglich darin, dass es im vierten Fall noch eine weitere Person gibt, die ein genauso guter Kandidat dafür darstellt, mit der Person vor dem Eingriff numerisch identisch zu sein. Dass von einer solchen extrinsischen Eigenschaft abhängig sein soll, ob die Person den Eingriff überlebt oder nicht, dürfte für die meisten von uns zutiefst kontraintuitiv sein – so zumindest Parfits Einschätzung, welcher ich mich anschließe.

Der Umstand, dass dasjenige, worauf es uns bei unserem Überleben anzukommen scheint – hinreichende physische und psychische Kontinuität – zwar in den meisten Fällen, aber *nicht prinzipiell* transitiv ist, führt dazu, dass es Fälle gibt, in denen dasjenige, worauf es uns für unser Überleben anzukommen scheint, vorhanden ist, numerische Identität jedoch nicht vorliegen kann. Dies

ist, so Parfit, ein weiterer Beleg dafür, dass es nicht *numerische Identität selbst* sein kann, auf die es uns für unser Überleben ankommt. Numerische Identität solle lediglich *in der Regel* mit dem, worauf es uns eigentlich ankommt, *einhergehen*.

Was folgt hieraus laut Parfit für unsere Bewertung solcher Fälle wie denen in den beiden dargestellten Gedankenexperimenten und generell praktischer Kontexte, in denen unser Überleben infrage steht? Parfit zufolge wissen wir durch eine Beschreibung solcher Fälle in Hinblick darauf, inwiefern hier psychische und physische Kontinuität vorliegt, *alles, was es über diese Fälle hinsichtlich unseres Überlebens zu wissen gibt*. Wenn mir eine bestimmte Situation bevorsteht und ich genau weiß, was in dieser Situation mit mir passiert und entsprechend zu welchem Grad und inwiefern eine (oder mehrere) Person(en) später mit mir in einer Relation physischer und/oder psychischer Kontinuität steht, dann weiß ich alles, was es hier zu meinem Überleben zu wissen gibt. Hierüber hinaus noch zu fragen, ob dies nun bedeutet, dass numerische Identität vorliegt oder nicht, kann vor dem Hintergrund einer reduktionistischen Auffassung personaler Identität konsequenterweise keinen Unterschied für meine Bewertung des Falls machen. Denn, ob nun numerische Identität vorliegt oder nicht, muss auf einer arbiträren Grenzziehung beruhen und kann mir damit keine weiteren Informationen über die Welt selbst geben, die für meine Bewertung einen Unterschied machen sollten. Die reduktionistische Auffassung selbst besagt bereits, dass personale Identität – also unsere numerische Identität über die Zeit hinweg – nichts über das Vorliegen physischer und/oder psychischer Kontinuitätsrelationen hinaus sein kann. Dass numerische Identität und dasjenige, worauf es uns ankommt, jedoch prinzipiell auseinandertreten können, sollte zudem zeigen, dass die Information, ob in einem gegebenen Fall die Art und das Maß physischer und psychischer Kontinuität vorliegen, um hier technisch betrachtet von numerischer

Identität sprechen zu können, für unsere Bewertung der Situation nicht ausschlaggebend sein kann.²⁸⁷

Parfit argumentiert nun nicht explizit noch einmal dafür, dass auch die anderen praktischen Kontexte – moralische Verantwortung, Kompensation und Eigeninteresse – genau wie Überleben von numerischer Identität getrennt werden sollten, insofern es uns auch hierbei nicht auf das Vorliegen numerischer Identität selbst ankommen kann, sondern lediglich um das Vorliegen psychischer und/oder physischer Kontinuität. Parfit setzt voraus, dass, wenn dies auf unser Überleben zutrifft, dies auch in Hinblick auf andere Kontexte, in denen es uns auf unsere numerische Identität über die Zeit hinweg anzukommen scheint, der Fall sein muss. Dies scheint mir plausibel, da ich keinen Grund sehe, warum vor dem Hintergrund einer reduktionistischen Auffassung wie der Parfits numerische Identität nicht dasjenige sein kann, worauf es uns für unser Überleben ankommt, dies in den anderen Kontexten jedoch anders sein sollte. Denn in Parfits bis zu diesem Punkt dargestellten Argumentation ließe sich die Frage danach, ob eine bestimmte Person ein bestimmtes Ereignis überlebt, immer durch die Fragen austauschen, ob der Person nach dem Ereignis die moralische Verantwortung für die Handlungen der Person vor dem Ereignis zugeschrieben werden kann, ob sie für etwas, was die Person vor dem Ereignis getan hat, kompensiert werden kann oder ob sich das Eigeninteresse der Person vor dem Ereignis sinnvollerweise auf die Person nach dem Ereignis richten kann. Und, so scheint mir, unsere Intuitionen würden hier nicht – zumindest nicht in einem für die Güte des Arguments relevanten Maße²⁸⁸ – von denen bezüglich unseres Überlebens abweichen.

Nachdem ich nun Parfits Argumentation bezüglich dessen dargestellt habe, woraus es uns in Hinblick auf praktische Erwägungen *nicht* ankommen sollte (numerische Identität), stellt sich die Frage, worauf genau es uns denn

287 Für dieses zweite von mir dargestellte Argument Parfits siehe Parfit (1984), S. 253–266.

288 Dazu, dass wir tatsächlich nicht in allen vorstellbaren Szenarien die gleichen Intuitionen bezüglich aller praktischer Erwägungen haben, später mehr.

stattdessen ankommen sollte. Bis hierher habe ich lediglich darauf verwiesen, dass es uns hier gemäß einer reduktionistischen Auffassung personaler Identität, wie sie Parfit vertritt, lediglich auf psychische und/oder physische Kontinuität ankommen *kann*. Parfit argumentiert nun jedoch genauer dafür, dass es uns sowohl in Hinblick auf unser Überleben als auch in anderen praktischen Kontexten insbesondere auf *psychische Kontinuität* und *psychische Verbundenheit* ankommt und auch rationalerweise ankommen sollte. Dabei soll *psychische Verbundenheit* das Bestehen von bestimmten, direkten psychischen Verbindungen sein. Diese psychische Verbundenheit kann zwischen einer Person P1 zu t_1 und P2 zu t_2 *mehr oder weniger* bestehen, je nachdem, wie viele einzelne psychische Verbindungen zwischen P1 und P2 bestehen. Unter diesen direkten psychischen Verbindungen versteht Parfit eine Reihe verschiedener psychischer Phänomene, für die er selbst lediglich Beispiele anführt, jedoch kein bestimmtes gemeinsames Merkmal nennt, das diese auszeichnet. Als Beispiele für psychische Verbindungen führt er etwa die Verbindung an, die zwischen einer Absicht und einer späteren Handlung besteht, die diese Absicht umsetzt, Überzeugungen, Wünsche und andere psychische Zustände, die über einen bestimmten Zeitraum hinweg weiter bestehen, sowie Erinnerungen. *Psychische Kontinuität* soll nun das Bestehen von *sich überlappenden Ketten starker Verbundenheit* sein. Von *starker* Verbundenheit will Parfit dann sprechen, wenn zwischen P1 zu t_1 und P2 zu t_2 *mindestens halb so viele* direkte psychische Verbindungen bestehen, wie dies normalerweise, also in den allermeisten tatsächlichen Fällen, in denen wir P1 und P2 als dieselbe Person verstehen würden, für den Abstand zwischen t_1 und t_2 der Fall ist. Diese Definition ist – vor dem Hintergrund der oben dargestellten Argumentation – bewusst arbiträr gewählt, und Parfit verwendet sie zusammen mit weiteren Einschränkungen, um sein Kriterium unserer numerischen Identität über die Zeit hinweg aufzustellen. Parfit zufolge ist psychische Verbundenheit nun sowohl theoretisch als auch praktisch von größerer Bedeutung als psychische Kontinuität.

Gleichwohl soll es uns in praktischen Kontexten sowohl auf psychische Verbundenheit und den Grad, zu dem diese zwischen P1 und P2 besteht – ganz im Sinne der im letzten Abschnitt dargestellten Argumentation –, als auch auf psychische Kontinuität ankommen.²⁸⁹

Parfit argumentiert dafür, dass es uns im Besonderen auf *psychische* Verbundenheit und Kontinuität, nicht auf *physische* Kontinuität ankommt und auch ankommen sollte,²⁹⁰ indem er zunächst dagegen argumentiert, dass physische Kontinuität *an sich* etwas sei, worauf es uns rationalerweise in Bezug auf unser Überleben (und andere praktische Kontexte entsprechend) ankommen könne. So komme es uns ganz offensichtlich auf physische Kontinuität *allein* nicht an. Dies macht Parfit mit einem Szenario deutlich, in dem zwar physische, aber keine psychische Kontinuität besteht. Wir sollen uns vorstellen, es stünde uns eine Operation bevor, die unser Organismus als solcher übersteht, in der allerdings Veränderungen an unserem Gehirn vorgenommen werden, welche dafür sorgen würden, dass die Person, die nach der Operation aufwacht, keinerlei psychische Verbundenheit zu uns vor der Operation aufweist und damit auch in keiner Relation psychischer Kontinuität zu uns steht. Zwischen uns vor der Operation und der Person danach bestünde eindeutig physische Kontinuität in einem Maße, die wir normalerweise in Hinblick auf unser Überleben tolerieren. Schließlich bewerten wir die physische Kontinuität, die über die Amputation von Gliedmaßen oder eine Organtransplantation hinweg besteht, als hinreichend für unser Überleben. Entsprechend sollte ein paar Veränderungen an einem unserer Organe hier kein Problem darstellen. Nun geht Parfit jedoch davon aus, dass wir ein solches

289 Vgl. Parfit (1984), S. 205 ff. An anderer Stelle (siehe Parfit (1984), S. 301) scheint Parfit sich wiederum nicht darauf festlegen zu wollen, ob nun psychische Verbundenheit oder psychische Kontinuität wichtiger für uns ist. In seinen Beschreibungen praktischer Kontexte und der Argumentation in Verbindung mit diesen, scheint er jedoch die Wichtigkeit psychischer Verbundenheit stärker zu betonen. Siehe hierzu den nächsten Abschnitt 3.1.2.

290 Zu Parfits Argumentation dagegen, dass es uns auf psychische Kontinuität und Verbundenheit und nicht auf physische Kontinuität ankommt, siehe Parfit (1984), S. 282–287.

Szenario, stünde es uns tatsächlich bevor, nicht anders bewerten würden als unseren Tod. Wenn die Person nach der Operation keinerlei psychische Verbundenheit zu mir aufweist, das heißt, weder meine Erinnerungen hat, noch meinen Charakter, meine Ziele und Wünsche, dann ist dies für mich – und wohl auch für die Menschen, die mir nahe stehen – ganz praktisch betrachtet nicht anders, als wäre ich gestorben und eine völlig neue Person in Existenz getreten, welche mir lediglich sehr ähnlich sieht. Denn was wir an uns selbst und anderen wertschätzen, sei – so Parfit – nicht die Weiterexistenz desselben Gehirns und Körpers, sondern die Relationen zwischen uns und anderen, unsere Ambitionen, Errungenschaften, Verpflichtungen, Emotionen, Erinnerungen und andere psychische Merkmale. Selbst wenn etwa dafür argumentiert werden würde, dass ich in diesem Szenario technisch betrachtet insofern überlebe, dass aufgrund der physischen Kontinuität des Organismus numerische Identität zwischen mir vor der Operation und der Person nach ihr bestünde, könnte dies gemäß Parfits oben dargestellter Argumentation rationalerweise keinen Unterschied für meine praktische Bewertung der Situation machen. Denn die Antwort auf die Frage, ob hier numerische Identität besteht oder nicht, ist gemäß dieser Argumentation für unsere praktische Bewertung der Situation irrelevant. Sie ändert nichts daran, welche physischen und psychischen Kontinuitätsrelationen vorliegen oder nicht vorliegen, und diese sind die einzigen, auf die es mir rationalerweise ankommen kann. Und gegeben, dass das Vorliegen numerischer Identität irrelevant ist, liege ohne das Bestehen jeglicher Art von psychischer Kontinuität schlicht nicht das vor, worauf es uns in einem solchen Szenario rationalerweise ankommen kann.

Damit scheint es uns in Hinblick auf unser Überleben zumindest nicht auf physische Kontinuität *an sich* anzukommen. Hier könnte nun eingewendet werden, dass physische Kontinuität insofern für uns von Relevanz ist, als sie im Normalfall zum einen dafür sorgt, dass unser Körper über die Zeit hin ähnlich bleibt, und zum anderen psychische Kontinuität gewährleistet. Dass uns

Ersteres wichtig ist, wird etwa dadurch deutlich, dass im Falle einer Gehirntransplantation wohl die meisten von uns es bevorzugen würden, mit dem eigenen Gehirn in einen Körper transplantiert zu werden, der unserem eigenen zumindest in einigen für unsere persönliche Identität besonders wichtigen Aspekten ähnlich ist. Parfit führt hier als Beispiele etwa das biologische Geschlecht oder die Schönheit des Körpers an. Beides scheint uns in Hinblick auf unser Fortbestehen wichtig – auch wenn sie für unser Überleben nicht notwendig erscheinen. Wie dieses Szenario jedoch zeigt, kann Ähnlichkeit auch anders gewährleistet werden als durch physische Kontinuität, etwa dadurch, dass der Körper, in den das Gehirn transplantiert wird, eine Kopie des ursprünglichen Körpers darstellt. Es scheint also auch hier physische Kontinuität *an sich* nicht notwendig dafür zu sein, dass wir eine Situation überleben, sondern lediglich dasjenige zu sein, was im Regelfall dasjenige gewährleistet, was uns wirklich wichtig ist.

Auf die Frage, ob nun physische Kontinuität zwar nicht an sich, aber doch insofern von besonderer Relevanz ist, als sie psychische Kontinuität gewährleistet, antwortet Parfit, dass physische Kontinuität – insbesondere die des Gehirns – zwar *normalerweise* die Ursache für psychische Kontinuität darstellt, diese jedoch prinzipiell auch auf andere Weise verursacht werden kann. Und in diesen Fällen gäbe es keinen rationalen Grund, die psychische Kontinuität, die hieraus resultiert, anders zu beurteilen, als wenn sie ihre normale Ursache hätte. Als Beispiel für eine alternative Ursache für psychische Kontinuität führt Parfit das fiktive Szenario der Teletransportation an. In diesem werden Menschen als schnelle und komfortable Reisemöglichkeit von einem Teletransporter gescannt, die Informationen werden an einen Transporter am Zielort gesendet und dort wird aus dort vorhandenem Material eine exakt gleiche Kopie des Menschen erstellt. Zeitgleich wird der Körper der Person am Ursprungsort zerstört. Die Person am Reisezielort steht – vermittelt durch die Teletransporter – in psychischer Kontinuität zur Person am Abreiseort, jedoch in

keinerlei physischer Kontinuität. Damit bestünde die Möglichkeit, dass zwei Personen in psychischer, aber nicht in physischer Kontinuität zueinander stünden.²⁹¹ Parfit argumentiert nun, dass es uns rationalerweise nicht darauf ankommen sollte, wie psychische Kontinuität gewährleistet wird oder worin genau die Ursache psychischer Kontinuität besteht und damit, ob ihre normale Ursache – physische Kontinuität (des Gehirns) – besteht oder eine andere. Denn die einzigen Gründe, aus denen eine solche Ursache uns wichtig sein könnte, wären entweder, dass sie notwendig für das Vorliegen *numerischer Identität* wäre, oder, dass sie schlicht eine *zuverlässige Ursache* für das ist, was uns eigentlich interessiert – psychische Kontinuität. Auf numerische Identität kann es uns nun, wie bereits argumentiert, nicht ankommen. Und, dass es uns in Hinblick auf praktische Kontexte einen Unterschied machen sollte, ob psychische Kontinuität, *wenn sie nun vorliegt*, durch einen natürlichen, einen unnatürlichen, aber zuverlässigen oder einen vollkommen willkürlichen Mechanismus verursacht wurde, scheint Parfit ebenfalls unplausibel. Um dies deutlich zu machen, führt er das Beispiel einer Medizin an, die lediglich in einem von zehn Fällen wirksam ist. Natürlich hätten wir lieber eine Medizin, die in deutlich mehr Fällen und damit zuverlässig wirksam ist. Aber *gegeben der Fall*, dass wir sie benötigen und sie in unserem Fall tatsächlich wirkt und damit unseren Tod verhindert, ist es uns wohl herzlich egal, ob sie in *anderen* Fällen nicht wirkt – wir haben dadurch selbst nicht weniger überlebt. Genauso gäbe es zwar gute Gründe für uns, eine normale und damit zuverlässige Ursache für psychische Kontinuität zu bevorzugen, um die Wahrscheinlichkeit zu erhöhen, dass das, worauf es uns ankommt, letztlich auch vorliegt. Gegeben der Fall jedoch, psychische Kontinuität läge vor, gäbe es keine Gründe, dieser weniger Bedeutung aufgrund dessen zuzuschreiben, wie sie zustande gekommen ist.²⁹²

291 Für eine ausführlichere Darstellung dieses Szenarios siehe Parfit (1984), S. 200 f.

292 Zu Parfits Argumentation dagegen, dass es uns auf psychische Kontinuität und Verbundenheit und nicht auf physische Kontinuität ankommt, siehe Parfit (1984), S. 282–287.

Wie bereits gesagt kommt es nun Parfit zufolge in praktischen Kontexten nicht nur auf psychische *Kontinuität*, sondern auch auf psychische *Verbundenheit* an. Dies macht er zunächst am Beispiel unserer Erinnerungen deutlich. So führt er etwa das Szenario ein, in dem alle seine Erinnerungen an den heutigen Tag übermorgen gelöscht würden. Da er sich morgen an heute und übermorgen an morgen erinnern würde, würde psychische Kontinuität bestehen. Wäre nun psychische Kontinuität alles, worauf es uns in Hinblick auf unser Überleben und andere praktische Kontexte ankäme, dann sollte ihm die Aussicht auf den Verlust dieser Erinnerungen egal sein. Nun geht Parfit davon aus, dass es uns allen durchaus wichtig wäre, auch solche Erinnerungen zu behalten, die für das Bestehen psychischer Kontinuität irrelevant sind. Ähnliches gilt für andere psychische Verbindungen wie etwa über die Zeit hinweg bestehende Charaktereigenschaften, Wünsche und Absichten. Psychische Kontinuität besteht qua Parfits Definition dann, wenn eine Kette aus mindestens der Hälfte der normalen Menge an psychischen Verbindungen besteht. Und selbst im Normalfall verlieren wir über die Zeit hinweg eine ganze Menge an Erinnerungen, Wünschen und Absichten und unser Charakter verändert sich. Damit besteht psychische Kontinuität auch dann noch, wenn wir eine ganze Menge unserer Charaktereigenschaften, Wünsche und Absichten über die Zeit hinweg verlieren. Dies mag für uns zu einem gewissen Grad tolerabel sein, auch mag es etwa einige Charaktereigenschaften geben, die wir sogar gerne loswerden würden. Im Großen und Ganzen jedoch – so unterstellt Parfit – wollen wohl die meisten von uns ihren Charakter beibehalten. Genauso ist es zwar absehbar, dass wir über die Zeit hinweg Erinnerungen verlieren und sich unsere Wünsche und Absichten über die Zeit ändern. Jedoch würden wir es bevorzugen, die meisten unserer Erinnerungen zu behalten und dass unsere Wünsche und Absichten über die Zeit hinweg einigermaßen stabil bleiben, um auf deren Erfüllung hinarbeiten zu können. Parfit geht davon aus, dass ein solches Szenario, in dem gerade noch so viel psychische Verbundenheit besteht,

dass von psychischer Kontinuität gesprochen werden kann – indem wir also außergewöhnlich vergesslich sind, sich unsere Charaktereigenschaften immer wieder verändern und wir Ziele nie über einen längeren Zeitraum verfolgen –, nicht nur von ihm, sondern den allermeisten von uns zutiefst unerwünscht wäre.²⁹³ Im nächsten Abschnitt werde ich auf die Konsequenzen von Parfits Auffassung personaler Identität für praktische Kontexte genauer eingehen und hierbei jeweils aufzeigen, inwiefern psychische Verbundenheit neben psychischer Kontinuität ebenfalls eine bedeutsame Rolle spielt.

3.1.2 Konsequenzen für praktische Kontexte

Parfit geht nun sowohl auf die theoretischen und praktischen als auch auf die emotionalen Konsequenzen ein, die sein Reduktionismus seiner Auffassung nach für unsere Beurteilung verschiedener anderer praktischer Kontexte hat. Diese möchte ich im Folgenden kurz darstellen und mit meinen eigenen Überlegungen ergänzen. Dabei will ich mich in erster Linie auf diejenigen Punkte konzentrieren, die für das Einfangen unserer Intuitionen in den jeweiligen praktischen Kontexten relevant sind, da dies das Ziel dieses Kapitels darstellt. Ich werde daher die theoretischen Konsequenzen (etwa in Bezug auf die Haltbarkeit verschiedener Moraltheorien), die Parfit diskutiert, außer Acht lassen.

Bezüglich unseres *Eigeninteresses* stellt Parfit sich der Frage, ob und, wenn ja, inwiefern Handlungen aus Eigeninteresse vor dem Hintergrund seines Reduktionismus überhaupt *rational sein können* und Handlungen, die dem eigenen Interesse zuwiderlaufen, *als irrational kritisiert werden können*. Auf den von ihm antizipierten Einwand, Handlungen aus Eigeninteresse seien *nur* vor dem Hintergrund der Annahme rational, dass unsere numerische Identität über die Zeit hinweg in einer irreduziblen Tatsache – einem *further fact* – besteht,²⁹⁴

293 Siehe Parfit (1984), S. 301 f.

294 Für eine ausführlichere Rekonstruktion dieser Einwände siehe Abschnitt 2.3 im dritten Teil.

erwidert er, tatsächlich kein schlagendes Argument gegen diese Behauptung zu haben. Er versucht jedoch zu plausibilisieren, dass die Annahme, dass auch vor dem Hintergrund seines Reduktionismus Handeln aus Eigeninteresse weiterhin als sinnvoll und rational verstanden werden kann, ebenso haltbar ist, wie die Behauptung, dass dem nicht so ist.

Wird eine *nicht*-reduktionistische Auffassung personaler Identität für wahr gehalten, dann ist die Behauptung natürlich einleuchtend, dass psychische Kontinuität und Verbundenheit *allein* nicht das liefern können, was Handeln aus Eigeninteresse rational und Handeln gegen das eigene Interesse irrational macht. Wird davon ausgegangen, dass unsere numerische Identität über die Zeit hinweg tatsächlich in einem *further fact* besteht, dann können andere Tatsachen wie die des Bestehens physischer und psychischer Kontinuität und Verbundenheit nur eine untergeordnete Rolle spielen und dasjenige, worauf es uns ankommt, kann ohne diesen *further fact* nicht vorliegen. Dies ist auch dann der Fall, wenn zugestanden wird, dass psychische Kontinuität und Verbundenheit ebenfalls von gewisser Bedeutung für uns sind. Denn diese psychischen Tatsachen können, wenn wir davon ausgehen, dass unsere numerische Identität in einem *further fact* besteht, nur dann für uns relevant sein, wenn sie mit diesem einhergehen. Wenn wir davon ausgehen, dass numerische Identität in einem *further fact* besteht und wir vor diesem Hintergrund Fälle betrachten, in denen dieser nicht vorliegt und damit auch keine numerische Identität, dann hat das bloße Vorliegen psychischer Kontinuität und/oder Verbundenheit kein relevantes Gewicht.

Wenn nun aber angenommen wird, dass eine *reduktionistische* Auffassung personaler Identität wahr ist, dann sind psychische Kontinuität und Verbundenheit *alles*, was uns mit einer zukünftigen Person verbinden *kann*. Vor diesem Hintergrund kann zwar immer noch daran festgehalten werden, dass deren Vorhandensein Handeln aus Eigeninteresse nicht rational und Handeln gegen das eigene Interesse irrational macht. Allerdings könnte – Parfit zufolge

– genauso gut die folgende Perspektive eingenommen werden: *Wenn es keinen further fact* gibt, auf dem unsere numerische Identität beruht, dann wird hierdurch das Vorliegen psychischer Kontinuität und Verbundenheit wichtiger, da diese das einzige sind, was *unser Leben* zusammenhält. Parfit geht davon aus, dass, auch wenn wir seinen Reduktionismus akzeptieren, dasjenige, was wir intuitiv als unser Leben bezeichnen würden, uns nach wie vor wichtig ist. Wir wollen (in den allermeisten Fällen) nicht, dass unser Leben bald endet. Wir haben bestimmte Ziele, die wir in unserem Leben erreichen wollen. Dieses Leben wird nun vor einem reduktionistischen Hintergrund lediglich dadurch zusammengehalten, dass hier Personen in zeitlicher Abfolge in psychischer Kontinuität zueinanderstehen. Das Vorliegen psychischer Kontinuität und Verbundenheit ist dann zwar nicht ganz so signifikant, wie es das Vorliegen eines *further facts* wäre. Gleichwohl haben diese Relationen intuitiv hohe Relevanz für uns, gerade dann, wenn wir nicht von so etwas wie einem *further fact* ausgehen (können). Eine zukünftige Person, die mit mir in psychischer Kontinuität oder sogar stärkerer psychischer Verbundenheit steht und die mein Leben weiterführt, steht gegenüber anderen Personen, bei denen dies nicht der Fall ist, in einem besonderen Verhältnis zu mir. Diese Person teilt (voraussichtlich zumindest große Teile) meiner Erinnerungen, meines Charakters, handelt gemäß meiner Absichten und führt meine Projekte fort.

Damit scheint es Parfit plausibel zu sein, dass das Vorliegen psychischer Kontinuität und Verbundenheit allein zumindest ein gewisses Maß an Eigeninteresse rechtfertigt, auch wenn zu einem geringeren Maße als dies ein *further fact* tun würde, gäbe es einen solchen. Und nicht nur scheinen diese psychischen Relationen unser Eigeninteresse ganz allgemein zu einem geringeren Maße zu rechtfertigen, durch die oben dargestellten Unterschiede der beiden relevanten psychischen Relationen zur Relation numerischer Identität scheinen sich hier ebenfalls weitere Unterschiede zu ergeben. Hier stützt sich Parfit auf die Annahme, dass es, wenn eine Tatsache zu einem

geringeren Maße besteht, gerechtfertigt ist, einer solchen Tatsache auch weniger Wichtigkeit zuzuschreiben, als wenn sie zu einem höheren Grad bestehen würde. Da psychische Verbundenheit zwischen einer Person P1 und einer Person P2 mehr oder weniger bestehen kann und unsere personale Identität in nichts über dem Bestehen dieser hinaus besteht, soll es demnach auch rational sein, der psychischen Verbundenheit zwischen einer Person P1 und einer Person P2 weniger Wichtigkeit zuzuschreiben, wenn diese schwächer ist, als wenn diese stärker ist. Entsprechend soll es rational sein, mich um diejenigen zukünftigen Personen, zu denen ich *mehr* psychische Verbundenheit haben werde, *stärker* zu sorgen als um diejenigen, zu denen ich *weniger* psychische Verbundenheit haben werde. Das bedeutet, dass Handlungen aus Eigeninteresse, die auf das Wohl von zukünftigen Personen abzielen, immer weniger rational werden, je weiter weg diese Zukunft liegt und dementsprechend je weniger psychische Verbundenheit wahrscheinlich zwischen mir und dieser Person besteht. Genauso wird es immer weniger irrational, wenn eine Person gegen ihr eigenes Interesse handelt, je weiter die negativen Folgen ihres Handelns in der Zukunft liegen und damit eine Person betroffen werden, die aller Wahrscheinlichkeit nach in wenig psychischer Verbundenheit zu ihr stehen wird.

Die Konsequenzen von Parfits psychischer Kontinuitätstheorie als einer reduktionistischen Auffassung personaler Identität in Bezug auf die Rechtfertigung von Handlungen aus Eigeninteresse und das Kritisieren von Handlungen als irrational gegen dieses bestehen somit darin, dass die Rechtfertigung zwar schwächer wird, jedoch – so Parfit – plausiblerweise zumindest teilweise erhalten bleibt. Dabei sei die Stärke dieser Rechtfertigung davon abhängig, wie stark die Relationen psychischer Kontinuität und Verbundenheit zwischen uns und derjenigen zukünftigen Person voraussichtlich sein werden, die die Konsequenzen dieser Handlung tragen wird.²⁹⁵

295 Zu den Konsequenzen von Parfits Theorie bezüglich der Sinnhaftigkeit unseres Eigeninteresses siehe Parfit (1984), S. 307–318.

Zu den Folgen von Parfits Theorie für die Zuschreibung moralischer Verantwortung argumentiert er nun ganz ähnlich dafür, dass, wenn die psychische Verbundenheit zwischen einer Person P1 zu t_1 und einer Person P2 zu t_2 schwächer ist – also weniger einzelne direkte psychische Verbindungen zwischen ihnen bestehen –, Person P2 auch weniger moralische Verantwortung für die Tat von P1 trägt und damit gegebenenfalls auch weniger Strafe für diese verdient. Dies ergibt sich schlicht daraus, dass – vor dem Hintergrund eines Reduktionismus – das einzige, woraus sich meine moralische Verantwortung für die Taten einer Person in der Vergangenheit ergeben kann, meine psychische Verbundenheit zu dieser Person ist. Und wenn diese Verbundenheit nur zu einem stark verminderten Grad besteht, so muss es damit auch meine moralische Verantwortung für das Handeln der Person sein. Das Gleiche soll für Verpflichtungen gelten, die ich in der Vergangenheit eingegangen bin. Ähnliches sagt Parfit zu Kompensation. Ihm zufolge soll es vor dem Hintergrund eines Reduktionismus plausibler sein, dass der zeitliche Rahmen, in dem Kompensation möglich ist, geringer ist, als wir dies teilweise in unserer Praxis anzunehmen scheinen. So soll es unter der Annahme eines Reduktionismus plausibler sein, dass etwas, was ein Kind durchmachen muss, nicht – oder zumindest nicht vollständig – dadurch kompensiert werden kann, dass es hiervon irgendwelche Vorteile als erwachsene Person hat, da die psychische Verbundenheit zwischen dem Kind und dem Erwachsenen, der später für die Mühen des Kindes kompensiert wird, gegebenenfalls sehr gering ist.²⁹⁶

Inwiefern kann nun vor dem Hintergrund dieser Konsequenzen gesagt werden, dass mit Parfits Reduktionismus auch ohne Bezugnahme auf numerische Identität unseren Intuitionen bezüglich dieser praktischen Kontexte Sinn gegeben werden kann? Parfit ist der Ansicht, dass für diejenigen, die der festen Überzeugung sind, dass nur ein *further fact* Handlungen aus Eigeninteresse rational macht, sowie – wird das Argument hierauf ausgeweitet

²⁹⁶ Zu den Konsequenzen von Parfits Theorie bezüglich moralischer Verantwortung und Kompensation siehe Parfit (1984), S. 321–347.

– moralische Verantwortung und Kompensation rechtfertigt, die Auswirkungen der Annahme eines Reduktionismus wohl in der Tat „verstörend“ wären. Da er allerdings – wie eine ganze Menge weiterer Teilnehmer*innen an der Debatte²⁹⁷ – nicht dieser Überzeugung ist, sondern eine reduktionistische Auffassung personaler Identität vertritt und in dem Bestehen von Relationen psychischer Verbundenheit und Kontinuität eine Grundlage sieht, zumindest zu einem gewissen Grad unsere üblichen Intuitionen und Handlungen in diesen Kontexten zu rechtfertigen, betrachtet er selbst die Konsequenzen nicht als so düster. Im Gegenteil, Parfit behauptet von sich selbst, dass er sein Anerkennen der Wahrheit eines Reduktionismus mitsamt der von ihm dargestellten praktischen Konsequenzen sogar als befreiend und tröstend empfindet. Er sei hierdurch weniger besorgt um seine Zukunft und seinen Tod. Dafür Sorge er sich mehr um andere, was er als positiv bewertet. Dass er sich weniger um sich selbst und seine eigene Zukunft, dafür aber mehr um andere Sorge, komme daher, dass ihm zufolge vor dem Hintergrund seines Reduktionismus personale Identität eine weniger „tiefe“ Tatsache zu sein scheint als vor dem Hintergrund von Further-Fact-Theorien. Dies bedeute nun nicht nur, dass seine Verbindung zu denjenigen Personen, die in Zukunft sein Leben führen werden, weniger tief sei (und immer weniger tief wird, je weniger psychische Verbundenheit er zu diesen Personen habe) als die Verbindung, die er zu diesen Personen hätte, wenn seine numerische Identität zu diesen Personen ein further fact wäre. Es bedeutet auch, dass die Grenze zwischen ihm und anderen Personen – und umso mehr die Grenze zwischen zukünftigen anderen Personen und Personen, die in Zukunft mein Leben führen werden – weniger tief sei. Vor diesem Hintergrund scheint es sinnvoll, sich weniger um sich selbst und die eigene

297 Laut der bereits mehrfach genannten, empirischen Studie von Bourget und Chalmers vertreten lediglich 12,2 % der Befragten eine Further-Fact-Theorie oder neigen zu einer solchen. Vgl. Bourget und Chalmers (2013), S. 12, 33.

(besonders die weit entfernte) Zukunft zu sorgen und dafür mehr um andere Menschen.²⁹⁸

Zudem scheinen mir einige Konsequenzen, die aus Parfits Reduktionismus für die praktischen Kontexte entstehen sollen, unsere Intuitionen und unsere tatsächliche Praxis sogar *besser* einfangen zu können. So sind wohl nicht wenige geneigt, Handlungen mit negativen Konsequenzen für sie selbst eher zu unterlassen, wenn diese Konsequenzen in der nahen als in der sehr fernen Zukunft auftreten. Auch bei Zuschreibungen moralischer Verantwortlichkeit machen wir durchaus einen Unterschied, je nachdem, wie weit zurück die infrage stehende Tat liegt und wie stark sich die Person seit der Tat verändert hat – und dementsprechend, wie viel psychische Verbundenheit zwischen ihr und der Person, die die Tat begangen hat, tatsächlich besteht. Die Intuitionen, die hier zum Ausdruck kommen, scheinen mir vor dem Hintergrund von Parfits Reduktionismus tatsächlich leichter einfangbar als vor dem Hintergrund der Annahme einer Theorie, in der es in diesen praktischen Kontexten vor allem anderen darauf ankommt, ob numerische Identität vorliegt oder nicht.

3.1.3 Parfits Theorie als nihilistische Option

Die Argumentation Parfits beruht nun maßgeblich auf seiner reduktionistischen Auffassung personaler Identität. Fraglich ist also, ob die Option, die er hier liefert, unsere Intuitionen und Praktiken in denjenigen praktischen Kontexten, in denen unsere numerische Identität für uns von zentraler Bedeutung zu sein scheint, unabhängig vom Vorliegen dieser mit Sinn zu füllen, auch Nihilist*innen zur Verfügung steht. Um diese Frage zu beantworten, will ich im Folgenden betrachten, inwiefern sich eine reduktionistische Auffassung personaler Identität eigentlich von einer nihilistischen unterscheidet und ob dieser Unterschied dafür

²⁹⁸ Bezüglich der emotionalen Konsequenzen seiner Theorie in Hinblick auf unser Überleben siehe Parfit (1984), S. 279–282.

sorgt, dass Nihilist*innen Parfits hier dargestellte Argumentation nicht zur Verfügung steht.

Der wohl offensichtlichste Unterschied besteht darin, dass wir laut der nihilistischen Auffassung nicht existieren, gemäß Parfits reduktionistischer hingegen schon.²⁹⁹ Das scheint erst einmal ein durchaus gravierender Unterschied zu sein, der allerdings an Stärke verliert, wenn genauer betrachtet wird, *inwiefern* Nihilist*innen unsere Existenz leugnen und demgegenüber *inwiefern* Parfit als Reduktionist unsere Existenz behauptet. Nihilist*innen leugnen gemäß (ZN) unsere Existenz, insofern sie leugnen, dass es einen *objektiv existierenden und persistierenden Gegenstand gibt*, der wir sind, und welcher *das einzige Subjekt unserer Gedanken und Handlungen darstellt*. Die reduktionistische Kernthese besteht darin, dass *personale Identität keine Tatsache ist, die über Tatsachen bezüglich physischer und psychischer Kontinuität hinaus besteht*. Diese beiden Thesen sind nun prinzipiell miteinander vereinbar. Nihilist*innen sind durch ihre Kernthese weder gezwungen, das Bestehen psychischer oder physischer Kontinuität zu leugnen, noch, die Behauptung abzulehnen, dass personale Identität keine Tatsache ist, die über die Tatsachen des Bestehens solcher Relationen hinausgeht. Nihilist*innen könnten also behaupten, dass es keine objektiv existierenden und persistierenden Gegenstände gibt, die wir sind, und *zugleich* behaupten, dass es so etwas wie physische und psychische Kontinuität gibt *und* personale Identität nichts ist, was in einer eigenen Tatsache über die Tatsachen des Bestehens dieser Relationen hinaus besteht. Da Parfits Argumentation im Wesentlichen auf dieser reduktionistischen Behauptung beruht, spricht also prinzipiell einiges dafür, dass Nihilist*innen sich diese zu eigen machen können.

299 Marc Andrée Werber argumentiert tatsächlich dafür, dass psychische Kontinuitätstheorien generell und Parfits spezifisch entweder auf eine nihilistische oder vier-dimensionalistische Auffassung personaler Identität hinauslaufen. Siehe hierzu Weber (2014): *Die Zerlegung des Ichs. Über die Grundlagen personaler Identität*, S. 19 f., 139–154, 159–202. Ich möchte dies an dieser Stelle jedoch nicht voraussetzen, sondern aufzeigen, wie sich Nihilist*innen Parfits Argumentation auch ohne diese Annahme zu eigen machen können.

Dies scheint auch mit direktem Blick auf die Konklusion der dargestellten Argumentation Parfits sinnvoll, dass numerische Identität nicht dasjenige ist und auch konsequenterweise nicht sein sollte, worauf es uns in praktischen Kontexten ankommt. Als Nihilist*in scheint es eine naheliegende Option, zu behaupten, dass unser Umgang mit praktischen Kontexten, in denen das Vorliegen personaler Identität für uns von Bedeutung zu sein scheint, dadurch einen Sinn bekommt, dass hier psychische und/oder physische Kontinuität (oder Verbundenheit) in einem bestimmten Maße vorliegt.

In Bezug auf diese praktischen Kontexte zeichnet sich nun natürlich vor dem Hintergrund einer nihilistischen Auffassung ein etwas anderes Bild als aus einer reduktionistischen Perspektive wie der Parfits. Parfit behauptet, dass ich ein bestimmtes Ereignis überlebe, da (mindestens) eine bestimmte, zukünftige Person nach dem Ereignis in einer bestimmten Kontinuitätsrelation zu mir steht. Diese Person kann zugleich in einer Beziehung numerischer Identität zu mir stehen oder auch nicht, das ist für mein Überleben nicht relevant. Hierbei rüttelt Parfit nicht – zumindest nicht explizit³⁰⁰ – daran, dass ich hier und jetzt genauso wie diese zukünftige Person *objektiv* als jeweils *ein Gegenstand* (und wenn numerische Identität vorliegt, auch als *derselbe* Gegenstand) *existiere*. Dies können Nihilist*innen nicht behaupten. Vor einem nihilistischen Hintergrund wäre Parfits Konklusion so auszuformulieren, dass es für mein Überleben nicht darauf ankommt, ob irgendeine zukünftige Person und ich miteinander numerisch identisch sind, *und auch nicht* darauf, ob ich jetzt oder diese zukünftige Person tatsächlich objektiv existieren. Und nicht nur darf es hierauf nicht ankommen, dass beides überhaupt jemals der Fall ist, wird ebenfalls geleugnet.

Diese Auffassung scheint nun auf den ersten Blick eine doch sehr andere als die zu sein, die Parfit beschreibt. Bei genauerer Betrachtung verlieren die beiden Auffassungen jedoch deutlich an Kontrast. Seiner eigenen Beschreibung

300 Siehe Fußnote 299.

nach vertritt Parfit eine reduktionistische Auffassung personaler Identität, genauer eine psychische Kontinuitätstheorie. Parfit grenzt nun physische Kontinuitätstheorien insofern von psychischen ab, als unsere personale Identität physischen Kontinuitätstheorien zufolge in der numerischen Identität eines bestimmten *materiellen Gegenstandes* über die Zeit hinweg besteht – also etwa eines Körpers, eines Organismus oder eines Gehirns. Dies soll *nicht* für psychische Kontinuitätstheorien gelten, wie Parfit eine vertreten will. Diesen zufolge besteht unsere personale Identität explizit nicht in der Persistenz eines solchen materiellen Gegenstandes, sondern im Bestehen von psychischer Kontinuität (oder Verbundenheit). Parfit grenzt sich außerdem explizit von solchen Theorien ab, denen zufolge unsere Existenz in der Existenz bestimmter mentaler Entitäten – etwa eines cartesianischen Egos oder einer Seele – besteht. Demnach würde Parfit nun *nicht* behaupten, dass unsere Existenz in der Existenz eines bestimmten – materiellen oder immateriellen – Gegenstandes besteht. Parfit betont wiederholt, dass unsere Existenz viel mehr der Existenz etwa einer Nation ähnelt. Die Existenz einer Nation bestünde in nichts anderem als in der Existenz verschiedener Gegenstände, Ereignisse und Relationen, wie etwa bestimmter Landschaften, Menschen, Gesetze, Regierungen, Grenzen und so weiter, und der Interaktion dieser Bestandteile miteinander. Genauso bestünde unsere Existenz schlicht in der Existenz unseres Körpers, unseres Gehirns und der Abfolge physikalischer und mentaler Ereignisse. Wir seien jedoch keiner dieser Gegenstände und auch keiner, der über diese Dinge hinaus existiert.³⁰¹

Technisch betrachtet wäre Parfits Auffassung unserer selbst und unserer personalen Identität also mit (ZN), der zentralen nihilistischen These – dass es keine objektiv in der Welt existierenden und persistierenden Gegenstände gibt, die die einzigen Subjekte derjenigen Gedanken und Handlungen sind, die wir als „unsere“ verstehen, und damit wir selbst sind und wir insofern nicht

301 Vgl. Parfit (1984), S. 210–217.

existieren – vereinbar. Nun möchte ich nicht dafür argumentieren, dass Parfit hier tatsächlich eine nihilistische Theorie vertritt oder für einen Nihilismus argumentiert. (Auch wenn ich dies für plausibel halte und so durchaus argumentiert wird.³⁰²) Parfit selbst versteht sich nicht als Nihilist und scheint nicht behaupten zu wollen, dass wir nicht existieren. Allerdings scheinen wir ihm zufolge lediglich in einem Sinne zu existieren, in dem Nihilist*innen selbst auch von unserer Existenz sprechen könnten. Auch Nihilist*innen könnten behaupten, dass wir zwar keine objektiv existierenden und persistierenden Gegenstände sind, aber wir insofern sinnvollerweise von unserer Existenz sprechen können, als es eine ganze Reihe aufeinanderfolgender mentale Ereignisse gibt, die wir als unsere beschreiben würden, und die in bestimmten Kontinuitätsrelationen zueinander stehen. Alles, was Parfit hierüber hinaus zu sagen scheint, ist, dass wir nicht nur *sinnvollerweise so sprechen können, als handle es sich bei dem Subjekt dieser mentalen Ereignisse um uns und als handle es sich bei einer Menge auf eine bestimmte Weise verbundener physischer Ereignisse um das Leben einer Person, sondern, dass wir tatsächlich insofern existieren, als es diese auf diese Weise verknüpften Ereignisse gibt.*

Ich möchte nun nicht dafür argumentieren, dass es sich bei diesen beiden Auffassungen eigentlich um ein und dieselbe und damit bei Parfits Theorie letztlich um eine nihilistische handelt (auch wenn ich dies nicht unplausibel finde). Worauf es für meine Argumentation an dieser Stelle lediglich ankommt, ist, dass Parfits Auffassung personaler Identität so nah an einer nihilistischen liegt, dass der Unterschied zwischen den beiden Auffassungen (wenn es denn tatsächlich einen gibt) nicht die Behauptung zu rechtfertigen scheint, dass sich Nihilist*innen seine Argumentation nicht auch zu eigen machen könnten.

Natürlich gibt es Einwände gegen Parfits Theorie und Argumentation, und ich möchte es mir an dieser Stelle nicht zur Aufgabe machen, Parfits Argumentation als wasserdicht zu verteidigen oder sie – über meine punktuellen

302 Siehe Fußnote 299.

Ergänzungen hinaus – als solche auszubauen. Mir scheint Parfitts Theorie jedoch eine zu sein, die innerhalb der Debatte bei Weitem nicht als so unplausibel bewertet wird wie eine nihilistische. Dies zeigt sich allein schon durch die rege argumentative Auseinandersetzung mit ihr im Gegensatz zu der sehr viel schwerer zu findenden mit dem Nihilismus. Was ich in diesem Abschnitt versucht habe zu demonstrieren, ist, dass Parfitts Position einige Antworten auf die Frage liefert, wie wir praktischen Kontexten, bei denen wir erst einmal davon ausgehen würden, dass in ihnen unsere numerische Identität über die Zeit hinweg eine zentrale Rolle spielt, auch unabhängig von dieser Sinn gegeben werden kann und sie einer nihilistischen Auffassung personaler Identität ähnlich genug ist, sodass diese Antworten und die mit ihr zusammenhängende Argumentation von Nihilist*innen übernommen werden können. Wer also Parfitts Theorie und Argumentation an diesen Stellen überzeugend oder zumindest halbwegs nachvollziehbar findet, der*dem sollte eine nihilistische Auffassung eigentlich ebenfalls nicht allzu düster – oder doch zumindest als ernstzunehmende alternative Position – erscheinen.

3.2 Narrative Identität

Ich möchte nun eine zweite Option vorstellen, unsere Intuitionen bezüglich derjenigen praktischen Kontexte einzufangen, bei denen in der Regel davon ausgegangen wird, für unsere Bewertung dieser und unser Handeln in diesen sei das Vorliegen unserer numerischen Identität über die Zeit hinweg ausschlaggebend. Hierbei möchte ich mich ebenfalls auf eine bereits innerhalb der Debatte bekannte Theorie stützen, und zwar auf die *narrativistische* Theorie

personaler Identität³⁰³ von Marya Schechtman.³⁰⁴ Diese Theorie soll – im Gegensatz zu Parfits reduktionistischer psychischer Kontinuitätstheorie – *keine* Antwort auf die *Persistenzfrage*, sondern auf die *Charakterisierungsfrage* liefern. Diese Frage habe ich bereits kurz im ersten Teil der Arbeit (siehe dort Abschnitt 1.3.4) dargestellt. Eine von Schechtmans zentralen Thesen besteht darin, dass unsere Intuitionen bezüglich genau derjenigen praktischen Kontexte, um die es auch mir hier geht, tatsächlich *besser* von Antworten auf die Charakterisierungsfrage eingefangen werden können als von Antworten auf die Persistenzfrage.³⁰⁵ Die Charakterisierungsfrage zielt dabei explizit *nicht* auf unsere numerische Identität über die Zeit hinweg ab, wie dies die Persistenzfrage tut, sondern auf dasjenige, was ich im Folgenden als unsere *persönliche* Identität bezeichnen werde. Das heißt, sie fragt danach, was es ist, das uns zu genau *derjenigen* Person oder *demjenigen* Individuum macht, die oder das wir sind. Es geht also nicht darum, was etwa eine Person *als solche* auszeichnet, sondern darum, was eine individuelle Person *als genau diese* Person auszeichnet.³⁰⁶ Damit scheint Schechtmans Theorie eine Weise zu liefern, unsere Handlungen in praktischen Kontexten, in denen es uns auf

303 Bis zu diesem Punkt der Arbeit habe ich mich unter der Bezeichnung „Theorie personaler Identität“ auf solche Theorien bezogen, die Antworten auf die Persistenzfrage und/oder die Frage danach, was wir sind, liefern sollen. Schechtmans Theorie soll in erster Linie die Charakterisierungsfrage beantworten, welche zwar ebenfalls im weiteren Sinne zur Debatte um personale Identität gehört, hier jedoch typischerweise nicht im Fokus steht. (Siehe hierzu Abschnitt 1.3.4 im ersten Teil der Arbeit.) Die Persistenzfrage sowie die Frage danach, was wir sind, spielen in Schechtmans Theorie zwar ebenfalls eine Rolle, stehen bei ihr jedoch wiederum nicht im Fokus. Aufgrund dessen und weil Schechtman selbst ihre Theorie als Beitrag zur Debatte um personale Identität begreift, werde ich sie hier ebenfalls als solche bezeichnen.

304 Im Folgenden beziehe ich mich auf die in Schechtman (1996) dargestellte Theorie. Diese unterscheidet sich von der in Schechtman (2014): *Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life* dargestellten Theorie.

305 Vgl. Schechtman (1996), S. 67–70.

306 Die sprachliche Differenzierung derjenigen Form personaler Identität, auf die die Persistenzfrage abzielt, von derjenigen, die unter der Charakterisierungsfrage ausgehandelt wird, indem ich letztere als „*persönliche* Identität“ bezeichne, kommt von mir selbst. Ich habe keinen entsprechenden, in der Debatte bereits etablierten Ausdruck finden können. Im Englischen wird in der Regel beides als „*personal identity*“ bezeichnet.

numerische Identität anzukommen scheint, mit Sinn zu füllen, *ohne* hierbei auf numerische Identität zu verweisen. Zudem scheint mir die Darstellung Schechtmans Theorie personaler Identität eine geeignete Ergänzung zu der Parfits im letzten Abschnitt zu sein. So ähnelt Schechtmans Argumentation dagegen, dass es uns in praktischen Kontexten tatsächlich auf numerische Identität ankommt, der Parfits. Ihre alternative Antwort auf die Frage, worauf es uns stattdessen ankommt und auch ankommen sollte, ist jedoch eine andere als die Parfits.

Unsere Intuitionen bezüglich der besagten praktischen Kontexte einzufangen, soll auch die zentrale Motivation von Schechtmans Theorie sein. Schechtman argumentiert dafür, dass Theorien personaler Identität, die als Antwort auf die Persistenzfrage gedacht sind, *prinzipiell* nicht geeignet sind, unsere Intuitionen in den genannten praktischen Kontexten einzufangen. Schechtman zufolge scheinen unsere Intuitionen bezüglich dieser Kontexte zunächst einmal vor allem auf die Wichtigkeit *psychischer Kontinuität* für uns hinzudeuten, weshalb sie auch häufig herangezogen werden, um psychische Kontinuitätstheorien zu plausibilisieren. Psychische Kontinuität sei nun jedoch als Relation grundlegend verschieden von numerischer Identität und daher nicht dazu geeignet, die Grundlage für ein Kriterium numerischer Identität über die Zeit hinweg zu liefern. Hier argumentiert Schechtman ganz ähnlich wie in meiner Darstellung von Parfits Argumentation unter Bezugnahme auf die Transitivität und Absolutheit numerischer Identitätsrelationen. Ein Kriterium unserer numerischen Identität, das im Kern auf psychischer Kontinuität beruht, dann jedoch so weit modifiziert wird, dass es den Anforderungen an ein Kriterium numerischer Identität gerecht wird – etwa durch arbiträre Grenzziehungen und zusätzliche Bedingungen, wie sie auch Parfit diskutiert –, sei durch eben diese Modifikationen nicht mehr geeignet, unsere Intuitionen in den praktischen Kontexten angemessen einzufangen, und entziehe sich hierdurch selbst den stärksten Grund für ihre Annahme. Aus der Beobachtung,

dass dasjenige, worauf es uns anzukommen scheint, nicht numerische Identität ist, zieht Schechtman nun jedoch – anders als Parfit – den Schluss, dass die Persistenzfrage als die Frage nach den Bedingungen unserer numerischen Identität über die Zeit hinweg schlicht *die falsche Frage* zum Einfangen der Intuitionen in diesen Kontexten ist. Stattdessen wendet sie sich der Beantwortung der *Charakterisierungsfrage* als Alternative, diese Intuitionen einzufangen, zu.³⁰⁷

3.2.1 Die Charakterisierungsfrage

Allgemein gesprochen ist die Charakterisierungsfrage die Frage danach, was eine Person zu der individuellen Person macht, die sie ist, und zielt damit auf ihre *persönliche* – im Gegensatz zur *personalen* – Identität ab. Geprägt und vor allem weiter ausdifferenziert hat diese Frage Schechtman selbst und ihre Theorie soll eine Antwort auf eben diese Ausdifferenzierung der Frage sein. Schechtman versteht unter der Charakterisierungsfrage die Frage danach, *welche Charakteristika inwiefern* einer bestimmten Person als *ihre eigenen* zuzuschreiben sind. Dabei ist der Begriff der Charakteristika sehr weit gefasst. Gemeint sind hier nicht nur Charaktereigenschaften, Überzeugungen, Werte und Wünsche, sondern auch Erfahrungen und konkrete Handlungen.³⁰⁸ Vor diesem Hintergrund fasst Schechtman die Charakterisierungsfrage wie folgt:

- Welche Charakteristika können einer bestimmten Person
1. *überhaupt* zugeschrieben werden,
 2. welche hiervon sind *genuine* Charakteristika der Person und
 3. welche sind letztlich für die *Identität* dieser Person *zentral*?

307 Vgl. Schechtman (1996), S. 7–70.

308 Schechtman bezieht mit „*characteristics*“ an einigen Stellen Erfahrungen und Handlungen mit ein, an anderen wiederum spricht sie von „*actions, experiences, or characteristics*“. (vgl. etwa Schechtman (1996), S. 73, 79.) Ein einendes Prinzip dessen, was sie hier herausgreifen will, gibt sie nicht explizit an. Im Kontext meiner Erläuterungen zu Schechtmans Theorie werde ich ihren weitesten Begriff von Charakteristika verwenden.

Mit Identität ist hierbei nicht *numerische* Identität gemeint, wie im Kontext der Persistenzfrage, sondern die *persönliche* Identität einer Person. Mit der Frage, welche Charakteristika für die Identität einer Person zentral sind, wird also danach gefragt, welche Charakteristika die Person zu genau derjenigen Person machen, die sie ist. Mit der Unterscheidung zwischen Charakteristika, die einer Person überhaupt, aber nicht genuin, und solchen, die einer Person genuin zugeschrieben werden, soll unsere Differenzierung etwa solcher Fälle, in denen eine Person unter äußerem Einfluss, Zwang oder Gehirnwäsche handelt oder denkt, und solcher, in denen sie es aus hauptsächlich eigenem Antrieb und in Einklang mit den meisten ihrer restlichen Charakteristika tut. Bei der Unterscheidung zwischen zwar genuinen, aber letztlich für die Identität einer Person nicht zentralen und solchen, die für diese tatsächlich zentral sind, sollen solche Charakteristika differenziert werden, die einer Person zwar im vollen Sinne als ihre eigenen zugeschrieben werden können, die die Person aber nicht unbedingt als diejenige auszeichnen, die sie ist, und solche, die dies tatsächlich tun.

Sowohl die Unterscheidung zwischen Charakteristika, die einer Person *genuin* zukommen oder nicht, als auch die Unterscheidung zwischen Charakteristika, die einer Person *zentral* sind oder nicht, werden als *graduell* verstanden. Das heißt, ein Charakteristikum kann einer bestimmten Person *mehr oder weniger genuin* zukommen und auch *mehr oder weniger zentral* für ihre persönliche Identität sein. Außerdem werden diese beiden Unterscheidungen nicht als zwei vollständig voneinander getrennte Hinsichten verstanden, unter denen bestimmte Charakteristika betrachtet werden können. Diese Unterscheidungen sollen vielmehr ein *Kontinuum* verdeutlichen, auf dem die Charakteristika einer Person verortet werden können, welches *von* nicht genuin und nur im weitesten Sinne einer Person überhaupt zuschreibbaren Charakteristika *über* zwar genuin eigenen aber für die Identität einer Person irrelevanten Charakteristika *bis hin zu* den für die Person als Individuum – ihrer

persönlichen Identität – zentralen Charakteristika reichen soll. Damit ist die Frage, ob ein bestimmtes Charakteristikum einer bestimmten Person zukommt, keine, die einfach mit „ja“ oder „nein“ beantwortet werden kann, sondern sie verlangt nach einer Verortung auf einem solchen Spektrum. Dabei sollen jedoch alle Charakteristika, die überhaupt auf diesem Spektrum liegen, im weiten Sinne der Person angehören.

Auch soll die Frage, welche Charakteristika für die persönliche Identität einer Person relevant sind, keine sein, die lediglich mit bestimmten Charakteristika auf diesem Spektrum beantwortet werden kann. Alle Charakteristika, die einer Person im weitesten Sinne als ihre eigenen zugeschrieben werden können, sollen zu ihrer persönlichen Identität *beitragen*, einige sollen hierfür schlicht *relevanter* sein als andere. Etwa würden wir die Handlungen einer Person unter Alkoholeinfluss dieser vielleicht nicht in vollem Maße zuschreiben. Wenn sich eine Person jedoch etwa jedes Mal besonders aggressiv verhält, wenn sie betrunken ist, dann gehört dieser Umstand dennoch ebenfalls zur persönlichen Identität dieser Person. Hierbei soll auch Raum dafür gelassen werden, dass manche Eigenschaften zwar einer Person zugeschrieben werden können, jedoch nicht nur weniger relevant für ihre „wahre“ Identität sind, sondern dieser sogar entgegenstehen und damit explizit *nicht* für diese zentral sein können. Hiermit können etwa solche Fälle eingefangen werden, in denen Personen zu bestimmten Handlungen gezwungen oder durch geschickte Manipulation dazu überredet werden, sie zu tun, diese Handlungen jedoch eigentlich stark von dem abweichen, was die Person normalerweise tun würde und was im Einklang mit ihren sonstigen, genuin eigenen Überzeugungen, Werten und üblichen Handlungsweisen stünde.³⁰⁹

Inwiefern sollte nun eine Antwort auf diese Charakterisierungsfrage geeignet sein, unsere Intuitionen in den genannten praktischen Kontexten einzufangen, und warum soll sie hierzu sogar besser geeignet sein als eine

³⁰⁹ Bezüglich ihrer Darstellung der Charakterisierungsfrage für ihre eigene Theorie persönlicher Identität siehe Schechtman (1996), S. 73–78.

Antwort auf die Persistenzfrage? Die Persistenzfrage zielt darauf ab, ob jemand von uns zu einem bestimmten Zeitpunkt mit jemandem von uns zu einem bestimmten anderen Zeitpunkt numerisch identisch ist. Die Charakterisierungsfrage hingegen zielt darauf ab, ob und inwiefern ein bestimmtes Charakteristikum einer bestimmten Person zukommt. Konkreter heißt das etwa, dass es betrachtet vor dem Hintergrund der Persistenzfrage bei Schuldfragen in einem Mordfall darum geht, ob die*derjenige, die*der zu einem vergangenen Zeitpunkt den Mord begangen hat, mit der*demjenigen numerisch identisch ist, die*der jetzt auf der Anklagebank sitzt. Demgegenüber geht es in solchen Fällen, betrachtet aus der Perspektive der Charakterisierungsfrage, darum, ob die Handlung des Mordes, die in der Vergangenheit erfolgt ist, derjenigen Person zugeschrieben werden kann, die jetzt auf der Anklagebank sitzt. Damit geht es bei der Charakterisierungsfrage *nicht* um die *numerischen Identitätsrelationen* zwischen Individuen zu unterschiedlichen Zeitpunkten, sondern um *Relationen des Zukommens von Charakteristika zu Personen*. Schechtman geht davon aus, dass die hier betrachteten praktischen Kontexte von uns nicht angemessener oder natürlicher unter der Persistenzfrage beschrieben werden können als unter der Charakterisierungsfrage, sondern zunächst einmal beide Betrachtungsweisen *gleichermaßen* angemessen und natürlich erscheinen. Antworten auf die Charakterisierungsfrage sind vor dem Hintergrund der Probleme von reduktionistischen Kontinuitätstheorien³¹⁰ als Antworten auf die Persistenzfrage jedoch für Schechtman die vielversprechenderen Kandidaten, um unsere Intuitionen angemessen einzufangen.³¹¹

310 Schechtman richtet ihre Argumentation hier hauptsächlich gegen *psychische* Kontinuitätstheorien. Das kommt daher, dass sie sich auf das Einfangen unserer Intuitionen in den dargestellten praktischen Kontexten fokussiert und hierbei in psychischen Kontinuitätstheorien die stärksten Konkurrenten zu ihrer Theorie sieht. Wie im Rahmen meiner Rekonstruktion von Parfits Argumentation dargestellt, haben allerdings auch physische Kontinuitätstheorien ähnliche Probleme wie die, die Schechtman hauptsächlich psychischen Kontinuitätstheorien zuschreibt.

311 Vgl. Schechtman (1996), S. 89–92.

Schechtman räumt jedoch ein, dass die Persistenzfrage und die Charakterisierungsfrage miteinander zusammenhängen, insofern beide unterschiedliche Perspektiven auf personale Identität darstellen. Dementsprechend sollten ihre Antworten miteinander vereinbar sein.³¹² Wie genau dieser Zusammenhang aussehen soll und inwiefern Schechtmans Theorie als Antwort auf die Charakterisierungsfrage von verschiedenen Antworten auf die Persistenzfrage *abhängt* oder diese sogar *voraussetzt*, macht sie jedoch nicht explizit.³¹³ Für den Zweck, zu dem ich Schechtmans Theorie in dieser Arbeit heranziehen will, wäre es nun jedoch problematisch, wenn Schechtmans Antwort auf die Charakterisierungsfrage, mit der sie unsere Intuitionen in den genannten praktischen Kontexten einfangen will, eine *nicht-nihilistische* Antwort auf die Persistenzfrage voraussetzen und sich hierdurch letztlich doch wieder auf das Vorliegen numerischer Identität stützen würde. Schechtman scheint mir in den Ausführungen zu ihrer Theorie jedoch nichts explizit zu sagen, was gegen die Vereinbarkeit dieser mit einer nihilistischen Auffassung personaler Identität sprechen würde. In meiner folgenden Darstellung von Schechtmans Antwort auf die Charakterisierungsfrage werde ich daher eine nihilistische Antwort auf die Persistenzfrage *voraussetzen* und hiermit Leerstellen in meiner Lesart von Schechtmans Theorie füllen. Damit ist selbstverständlich möglich, dass diese Lesart ihrer Theorie nicht diejenige ist, die Schechtman selbst intendiert hat.³¹⁴ In diesem Fall wäre ihre Theorie jedoch für meine Zwecke an

312 Vgl. Schechtman (1996), S. 67–70.

313 Schechtman spricht teilweise so, als setze sie als Antwort auf die Persistenzfrage (bei ihr „Reidentifizierungsfrage“) eine Körpertheorie voraus oder halte eine solche zumindest für die wahrscheinlich korrekte. Allerdings macht sie später deutlich, dass ihre Theorie damit vereinbar wäre, dass eine Person über ihr Leben hinweg verschiedene Körper haben kann – soweit dies damit vereinbar ist, dass die Person das Leben einer Person lebt, in der die Verbindung mit einem ganz bestimmten Körper normalerweise eine wichtige Rolle spielt. Vgl. Schechtman (1996), S. 67–70, 130–135.

314 In meiner Rekonstruktion Schechtmans beziehe ich mich auf Schechtman (1996). In Schechtman (2014) macht sie deutlich, dass sie Personen – und damit uns – als *Artefakte* betrachtet, insofern Personen nicht unabhängig von unserer Perspektive auf die Welt und unseren Interessen in Bezug auf diese (objektiv) existieren sollen, sondern im gleichen Sinne wie die meisten anderen Gegenstände unseres Alltags. Vgl. Schechtman (2014), S.

dieser Stelle auch nicht geeignet. Letztlich ist es für mich nicht wichtig, ob das, was ich im Folgenden darstellen möchte, Schechtmans *tatsächlicher* Auffassung personaler und persönlicher Identität entspricht oder ob es sich hierbei um eine *nihilistisch modifizierte Variante* dessen handelt, der sie selbst nicht zustimmen würde. An Stellen, an denen ich eine nihilistische Auffassung voraussetze, werde ich dies explizit machen.

3.2.2 Schechtmans Antwort auf die Charakterisierungsfrage

Schechtman vertritt nun als Antwort auf diese Charakterisierungsfrage eine *narrativistische* Theorie, die sie „*The Narrative Self-Constitution View*“ nennt. Diese beruht (unter anderem) auf der Annahme, dass es *dafür, eine Person zu sein, charakteristisch ist, das Leben einer Person zu leben* oder zumindest potenziell hierzu in der Lage zu sein. Das Leben einer Person wird hier wiederum als etwas *grundlegend Soziales* verstanden, da es sich durch diejenigen sozialen Institutionen und Interaktionen *auszeichnet*, die für menschliche Kulturen typisch sind – wie etwa als moralisches Subjekt zu agieren, Verträge einzugehen, die eigene Zukunft zu planen oder sich selbst und die eigene Persönlichkeit auszudrücken.³¹⁵

Die – meiner Auffassung nach – zentrale These der Theorie, die auf eben dieser Annahme aufbaut, besteht darin, dass *Personen sich selbst als solche konstituieren, indem sie sich selbst als Person begreifen und sich damit in die Lage versetzen, das Leben einer Person zu führen*. Damit, *sich selbst als Person zu begreifen*, meint Schechtman nun, die (spezifischen) Anforderungen, die

179 f. Insofern ist ihre Auffassung personaler Identität zumindest in Schechtman (2014) mit einer nihilistischen Auffassung, wie ich sie in dieser Arbeit definiere, kompatibel. Ihre Theorie personaler Identität in Schechtman (2014) unterscheidet sich zwar in einigen zentralen Punkten von ihrer Theorie in Schechtman (1996), allerdings scheint sich ihre grundlegende Auffassung von Personen als sich selbst konstituierende, wesentlich soziale Entitäten nicht geändert zu haben. Mir scheint es daher plausibel, dass eine nihilistische Auslegung ihrer Theorie in Schechtman (1996) zumindest nicht allzu weit von ihren eigenen Intentionen entfernt ist.

315 Vgl. Schechtman (1996), S. 94 ff.

eine (bestimmte) Kultur an Personen als solche im sozialen Umgang miteinander stellt, *für sich selbst anzuerkennen* und diesen auch in hinreichendem Maße *gerecht zu werden*.³¹⁶ Dies tun Personen Schechtman zufolge wiederum qua ihrer *narrativen Selbst-Wahrnehmung*.³¹⁷ Eine solche narrative Selbst-Wahrnehmung sollen Personen insofern haben, als *sie ein Narrativ ihres eigenen Lebens konstruieren, in das alle ihre Erfahrungen eingebettet sind, vor dessen Hintergrund diese interpretiert und durch das diese organisiert werden*. Die Selbst-Wahrnehmung einer Person ist eine *narrative* Selbst-Wahrnehmung, insofern die Erfahrungen, die ihr Leben ausmachen, von ihr nicht in Isolation betrachtet werden, sondern *als Teil einer fortlaufenden Geschichte* interpretiert werden, welche ihnen erst ihre volle Bedeutung gibt. Das heißt für Schechtman auch, dass kein Zeitabschnitt im Leben einer Person – das heißt, kein Element in ihrem „*Selbst-Narrativ*“³¹⁸ – außerhalb des Kontextes desjenigen Selbst-Narrativs, zu welchem er gehört, vollkommen intelligible sein kann.³¹⁹

Hierbei ist Schechtman zufolge wichtig, dass wir, um uns selbst als Personen zu konstituieren, *nicht wortwörtlich* in unseren Köpfen die Geschichte unseres Lebens erzählen müssen, in die wir dann ganz bewusst alle unsere Erfahrungen einfügen und vor diesem Hintergrund interpretieren. Das wäre als Anforderung selbstverständlich zu hoch und ist schlicht nicht (oder nur sehr selten) tatsächlich der Fall. Die Konstruktion eines identitätskonstituierenden Narrativs muss nicht bewusst geschehen (auch wenn dies manchmal ebenfalls bewusst geschieht). Eine narrative Selbst-Wahrnehmung zu haben, soll vielmehr

316 Wann genau diese Anforderungen in hinreichendem Maße erfüllt werden, wird davon bestimmt, was notwendig ist, um das Leben einer Person leben zu können. Hierzu später mehr.

317 „*Self-conception*“ bei Schechtman.

318 „*Self-narrative*“ bei Schechtman.

319 Für einen groben Überblick dieser zentralen Thesen Schechtmans siehe Schechtman (1996), S. 93–97. In meine Zusammenfassung an dieser Stelle sind einige weitere Details eingeflossen, die ich im Folgenden noch genauer darstelle und dort auf die entsprechenden Stellen bei Schechtman verweise.

als *eine grundlegende Weise der Organisation unseres Lebens und unserer Erfahrungen* verstanden werden. Gemeint sind hier nicht solche Fälle, in denen wir sozusagen „von oben“ und ohne Effekt auf unsere Erfahrungen unser Leben betrachten und es bewusst reflektieren. Es soll viel mehr die Linse sein, durch welche wir unsere Erfahrungen filtern und unsere Handlungen entsprechend ausrichten. Dies geschehe in der Regel weder bewusst noch sei dies schlicht über den Effekt einzelner und konkreter Erinnerungen der Vergangenheit oder Erwartungen der Zukunft auf den gegenwärtigen Moment zu analysieren.³²⁰

Um jedoch besser verstehen zu können, wie genau wir uns durch unsere narrative Selbst-Wahrnehmung und die Konstruktion eines Selbst-Narrativs als Personen konstituieren, möchte ich zuerst darauf eingehen, *was* sich hier eigentlich selbst als Personen konstituieren soll. Um mit einer nihilistischen Auffassung personaler Identität vereinbar zu sein, darf der Umstand, dass wir uns selbst *als Personen konstituieren*, nicht so verstanden werden, dass wir uns selbst *als objektiv existierende und persistierende Gegenstände in Existenz bringen*. Genauso darf in dieser Beschreibung auch mit „wir“ und „uns“ nicht auf bereits objektiv existierende und persistierende Gegenstände referiert werden, welche sich dann selbst als Personen konstituieren. Aber dies scheint Schechtman auch nicht tun zu wollen, und ihre Theorie lässt Raum dafür, die Behauptung, dass wir uns selbst als Personen konstituieren, nihilistisch zu interpretieren. So setzt Schechtman *uns* und die *Person*, die wir jeweils sind, mit dem *Erfahrungssubjekt* eines *einzigsten, über die Zeit hinweg ausgedehnten Bewusstseins* gleich, *welches* sich selbst als Person konstituiert. *Die Einheit* dieses Bewusstseins soll nun durch unser Selbst-Narrativ und unsere narrative Selbst-Wahrnehmung gestiftet werden und nicht etwa dadurch, dass es sich schlicht um das Bewusstsein ein und desselben Erfahrungssubjekts handelt.³²¹ Damit setzt sie nicht bereits die objektive Existenz von *etwas* voraus, das ein Erfahrungssubjekt ist und dessen Bewusstsein *deshalb ein* Bewusstsein ist, *weil*

320 Vgl. Schechtman (1996), S. 105–113.

321 Vgl. Schechtman (1996), S. 136–149.

alle seine Elemente diesem einen Subjekt zuzuordnen sind. Meine nihilistische Interpretation ist hier, dass es *dieses Erfahrungssubjekt* (und damit auch *uns selbst*) *überhaupt nur insofern gibt*, als es ein einziges, über die Zeit hinweg ausgedehntes Bewusstsein gibt. *Als Person* wiederum wird das Erfahrungssubjekt – wie Schechtman selbst wiederum explizit sagt – dadurch konstituiert, dass es *sich selbst als eine solche begreift* und sich dadurch in die Lage versetzt, das Leben einer Person zu führen. Dies wiederum tut es durch seine narrative Selbst-Wahrnehmung und die Konstruktion seines Selbst-Narrativs, welche dessen Bewusstsein als *ein* Bewusstsein zusammenhalten.

Wie wird nun die Einheit des in der Zeit ausgedehnten Bewusstseins durch unser Selbst-Narrativ und unsere narrativistische Selbst-Wahrnehmung gewährleistet, dessen Subjekt wir sein sollen? Schechtman geht davon aus, dass die Einheit eines Bewusstseins *nicht* durch dessen Subjekt gestiftet wird. Unser Bewusstsein bestehe aus einer Reihe an Erfahrungen, die wiederum aus einzelnen psychischen Elementen bestehen, und bekomme seine Einheit *durch die Beziehungen, in denen zeitgleich bestehende psychische Elemente zueinander und aufeinanderfolgende Erfahrungen miteinander stehen*. Die für die Einheit des Bewusstseins verantwortliche Beziehung, in der die verschiedenen psychischen Elemente zu einem Zeitpunkt und die aufeinanderfolgenden Erfahrungen miteinander stehen sollen, besteht dabei darin, dass sie sich auf eine solche Weise gegenseitig beeinflussen, dass *die Subjektivität der Person verändert wird*. Unter der Subjektivität einer Person versteht Schechtman die individuelle Weise, wie eine Person die Welt und sich selbst erfährt. Dass verschiedene psychische Elemente zu einem Zeitpunkt und aufeinanderfolgende Erfahrungen zu ein und demselben Bewusstsein gehören, soll also dann der Fall sein, wenn sie sich insofern gegenseitig beeinflussen, dass sie die Weise formen, auf die die Person, um deren Bewusstsein es sich

handelt, die Welt um sie herum und sich selbst erfährt. Wie sieht das genauer aus?³²²

Betrachten wir *einen einzigen Moment der Erfahrung*, so werden hier die einzelnen psychischen Elemente durch die jeweils anderen Elemente dieser Erfahrung beeinflusst, wodurch die Gesamterfahrung in einem einzigen Moment nicht einfach die Summe ihrer isoliert betrachteten Elemente ist, sondern erst durch die spezifische Kombination der einzelnen Elemente zu der Erfahrung wird, die sie ist. Schechtman veranschaulicht dies an der Bedeutung eines Satzes. Wir können die einzelnen Wörter, aus denen der Satz besteht, zwar einzeln betrachten und deren Bedeutung so auch bis zu einem gewissen Grad erfassen, die Bedeutung des Satzes als Ganzem ergibt sich jedoch nicht einfach aus der Summe der Bedeutungen seiner Bestandteile in Isolation betrachtet. Die Bedeutung der einzelnen Worte wird vom Kontext des Satzes, in dem sie sich befinden, mitbestimmt, und die Gesamtbedeutung des Satzes kann nur unter Berücksichtigung dieses gegenseitigen Einflusses seiner Elemente aufeinander erfasst werden. Parallel hierzu beschreibt Schechtman den Einfluss einzelner psychischer Elemente aufeinander so, dass diese vor dem Hintergrund anderer psychischer Elemente vom Subjekt interpretiert werden und so erst zu ihrer eigentlichen Erfahrungsqualität kommen, welche es damit wiederum nur als Teil der Gesamterfahrung und gar nicht als isolierte Teilerfahrungen gibt. So *scheint* unsere Erfahrung eines bestimmten Moments zwar in gewisser Weise eine Zusammensetzung aus allen sinnlichen Eindrücken zu sein, die wir in

322 Zur Einheit eines Bewusstseins zu einem Zeitpunkt und über die Zeit hinweg vgl. Schechtman (1996), S. 136–149. Schechtman macht deutlich, dass sie nicht beabsichtigt, eine vollständige und belastbare Theorie zur Einheit unseres Bewusstseins aufzustellen. Ihr Ziel ist es an dieser Stelle lediglich, zumindest die zentralen Elemente einer Auffassung hiervon plausibel zu machen, die einen geeigneten Hintergrund für ihre Theorie persönlicher Identität liefern kann. Sie macht außerdem deutlich, dass es ihr hier *nicht* um die *kausale Ursache* für die Einheit eines einzigen Bewusstseins geht (welche etwa auf neuronaler Ebene beschrieben werden könnte), sondern darum, was ein einziges Bewusstsein als solches ausmacht – das heißt, was wir implizieren, wenn wir sagen, dass verschiedene mentale Bausteine zu ein und demselben Bewusstsein gehören. Vgl. Schechtman (1996), S. 137. Daher bleibt die folgende Darstellung entsprechend *vage*.

diesem Moment haben, jedoch handelt es sich bei unserer Erfahrung dieses Moments primär um *eine* einheitliche Erfahrung, die wir erst bei genauerer Reflexion und künstlich in einzelne Teilerfahrungen einteilen können, die es für sich genommen so, wie sie im Kontext der Gesamterfahrung sind, gar nicht geben könnte. So hören wir etwa einen auf dem Klavier gespielten Akkord primär als einen Akkord, welchen wir in der Reflexion der Erfahrung in mehrere Noten und deren Verhältnis zueinander aufteilen können.

Natürlich werden unsere Erfahrungen auch (in beträchtlichem Maße) von äußeren Einflüssen bestimmt, allerdings soll dies auf eine andere Weise geschehen. So wie die einzelnen Worte eines Satzes in diesen bereits eine kontextunabhängige Bedeutung (oder verschiedene mögliche Bedeutungen) mitbringen, die dann zur Gesamtbedeutung beiträgt (/beitragen), werden auch einzelne psychische Elemente der Erfahrung und damit die Gesamterfahrung selbst von äußeren Faktoren zu einem nicht unbeträchtlichen Teil bestimmt. Allerdings ergibt sich erst aus der Zusammensetzung der Effekte dieser äußeren Faktoren im Individuum und durch dessen Interpretation der einzelnen Faktoren in Kombination miteinander *und vor dem Hintergrund vergangener und (erwarteter) zukünftiger Erfahrungen* die tatsächliche Gesamterfahrung eines Moments.³²³

Dies leitet über zur *Einheit unseres Bewusstseins über die Zeit hinweg* und den Beziehungen, in denen aufeinanderfolgende Erfahrungen zueinanderstehen, die diese Einheit gewähren sollen. Auch hier soll der Einfluss auf die Subjektivität der Person dasjenige sein, was die Einheit des Bewusstseins stiftet. So werden – wie im letzten Absatz bereits angedeutet – gegenwärtige Erfahrungen durch vergangene und zukünftige Erfahrungen (mit)bestimmt, insofern die gegenwärtige Erfahrung immer (und rückblickend auch immer wieder) vor dem Hintergrund dieser interpretiert wird. Die Erfahrungen, die eine Person in der Vergangenheit gemacht hat und die sie

323 Zur Einheit eines Bewusstseins zu einem einzigen Zeitpunkt siehe Schechtman (1996), S. 136–142.

erwartet, in Zukunft zu machen, bestimmen, wie sie ihre jetzige Situation erfährt. Zudem kann die Erfahrung durch Erfahrungen, die die Person in der Zukunft machen wird, immer wieder neu interpretiert werden. Dies zeigt sich etwa daran, dass zwei für sich genommen sehr ähnliche Situationen von Personen mit verschiedenen Vergangenheiten und Erwartungen der Zukunft sehr unterschiedlich erlebt werden. Finanzielle Unsicherheit im Studium etwa wird von einer Studentin, die aus einem finanziell stabilen Elternhaus kommt und sich sicher ist, nach ihrem Studium einen gut bezahlten Job zu bekommen, grundlegend anders erlebt als von einem Studenten, der in finanziell prekären Verhältnissen aufgewachsen ist und dessen Zukunft ihm ungewiss erscheint.

Dies könnte nun so verstanden werden, dass es nicht die vergangenen und zukünftigen Erfahrungen *selbst* sind, die die aktuellen Erfahrungen dieser Personen beeinflussen, sondern lediglich *die Erinnerungen* vergangener und die *Erwartungen* bestimmter zukünftiger Erfahrungen, und die Erfahrung einer Person damit sehr wohl in ihrer Gänze in einem einzigen Moment erfasst werden kann und sich hieraus nicht die Ausdehnung des Bewusstseins über die Zeit hinweg ableiten ließe. Dies leugnet Schechtman jedoch. Ihr zufolge ist dies zwar *auch* der Fall, denn sowohl konkrete Erinnerungen an vergangene als auch Erwartungen von zukünftigen Erfahrungen beeinflussen die Erfahrungen in einem gegenwärtigen Moment. Dies gilt jedoch auch für die vergangenen und zukünftigen Erfahrungen *selbst*, und zwar unabhängig davon, ob sie als konkrete Erlebnisse erinnert oder erwartet werden. Dies ist für vergangene Erfahrungen insofern der Fall, als sie uns auf eine Weise prägen, die Auswirkungen auf unsere gegenwärtige Erfahrung hat, und zwar über den Effekt hinaus, den bewusste Erinnerung an eine konkrete Erfahrung haben kann. Im eben genannten Beispiel etwa mag es konkrete Erinnerungen und Erwartungen geben, die den beiden Student*innen in einzelnen Momenten vor Augen stehen, diese erklären jedoch nicht das volle Ausmaß der Differenz, in dem das Erleben der beiden gegenwärtigen Situationen voneinander abweicht.

Dies kann nur durch die Effekte ihrer vergangenen Erfahrungen selbst erklärt werden und einer ebenfalls von vergangenen Erfahrungen geprägten Erwartungshaltung, nicht nur durch konkrete Erinnerungen, sowie durch unsere konkreten Erwartungen der Zukunft.³²⁴ Zudem sollen zukünftige Erfahrungen insofern auch selbst die Erfahrung eines bestimmten Moments beeinflussen, als sie dazu führen, dass die Erfahrung dieser Momente durch sie immer wieder neu interpretiert werden kann. Etwa wenn der Student später in seinem Leben, wenn er sich an seine dann gewonnene finanzielle Stabilität gewöhnt hat, die Erfahrung seines prekären Studentenlebens verklärt.

Diese Abhängigkeitsverhältnisse der einzelnen Elemente sollen uns nun darin rechtfertigen, hier von einem über die Zeit hinweg ausgedehnten Bewusstsein und hiermit auch von einem einzigen Erfahrungssubjekt zu sprechen. Da dieses Erfahrungssubjekt die Person sein soll – zu der es sich selbst konstituiert –, kann damit auch die Person *als eine über die Zeit hinweg ausgedehnte Einheit* betrachtet werden. Denn genauso wenig wie einzelne Erfahrungen oder Erfahrungselemente eines Erfahrungssubjekts zu bestimmten Zeitpunkten isoliert als die, die sie sind, existieren können sollen, soll auch das Subjekt der Erfahrung und damit die Person selbst zu einem einzigen Zeitpunkt nicht als etwas betrachtet werden können, das es isoliert von seiner Vergangenheit und seiner Zukunft geben kann. Denn die individuelle Subjektivität, das heißt die eigene Weise der Erfahrung des Erfahrungssubjekts, kann genauso wenig wie die Erfahrung selbst als etwas betrachtet werden, was vollständig in einem einzigen Moment stattfinden kann.³²⁵

Mit der *narrativen Selbst-Wahrnehmung* einer Person meint Schechtman nun genau diese oben dargestellte Weise der Interpretation und Organisation der eigenen Erfahrungen vor dem Hintergrund anderer Erfahrungen und der

324 Vgl. Schechtman (1996), S. 105–114.

325 Zur Einheit eines Bewusstseins über die Zeit hinweg siehe Schechtman (1996), S. 142–149. Meine Darstellungen hier wurden ergänzt durch Erläuterungen aus Schechtman (1996), S. 105–114.

Einordnung von Erfahrungen in den Gesamtkontext der Erfahrungen des Lebens der Person. Wenn es sich nun bei einer narrativen Selbst-Wahrnehmung und dem hierdurch erzeugten Selbst-Narrativ gar nicht um ein tatsächlich *ausformuliertes* Narrativ handelt, sondern vielmehr um eine Weise der Organisation von Erfahrungen, scheint die Bezeichnung „Selbst-Narrativ“ nun – wie auch Schechtman selbst eingesteht – etwas irreführend. Dem entgegnet Schechtman, dass diese Bezeichnung bewusst so gewählt ist, um deutlich zu machen, dass die Weise, wie wir uns selbst *als ein Erfahrungssubjekt* und schließlich auch *als Personen* konstituieren, *dynamisch und aktiv* ist – es ist etwas, was die Person selbst fortwährend *tut* – im Gegensatz etwa zu einer statischen oder passiven Eigenschaft, die sie *hat*.³²⁶ Inwiefern die bis hierher dargestellte narrative *Selbst-Wahrnehmung* dynamisch und aktiv ist, geht – zumindest im Ansatz – aus dem bisher Geschilderten hervor: Die Organisation und Interpretation der eigenen Erfahrungen geschieht immer wieder neu vor dem Hintergrund neuer Erfahrungen und ist etwas, was das Erfahrungssubjekt selbst (wenn auch oft nicht bewusst) tut. Dies scheint – wie ich finde – jedoch noch etwas weit hergeholt. Plausibler scheint mir Schechtmans Beschreibung nicht unbedingt in Hinblick auf dasjenige, was dem Erfahrungssubjekt seine Einheit verleiht, sondern auf die Weise, wie sich dieses Erfahrungssubjekt als Person konstituiert.³²⁷

326 Vgl. hierzu Schechtman (1996), S. 117.

327 Schechtman selbst unterscheidet nicht so strikt wie ich es hier suggeriere zwischen unserer narrativen Selbst-Wahrnehmung und der Konstruktion unseres Selbst-Narrativs. Stellenweise scheint es, als verende sie beide Redeweisen austauschbar. Da sie jedoch auf der einen Seite die Einheit des Bewusstseins und damit des Erfahrungssubjekts wie von mir bis hierher rekonstruiert darstellt und andererseits unsere Konstitution als Person wie im Folgenden mit deutlich strengeren Anforderungen verknüpft, scheint mir eine solche Trennung auch auf sprachlicher Ebene sinnvoll. Zudem erscheint es mir plausibel, dass die Einheit eines Bewusstseins und damit von uns als Erfahrungssubjekt nicht zwingend diejenigen Anforderungen erfüllen muss, die ich im Folgenden noch ausführen werde, da diese sich daran bemessen, was für ein Leben als Person notwendig ist. Denn es scheint mir plausibel, davon auszugehen, dass es in der Zeit ausgedehnte Erfahrungssubjekte geben kann, die keine Personen sind. Auch Schechtman macht deutlich, dass sie zwischen bloßen Individuen mit Bewusstsein und Personen

Die narrative Selbstwahrnehmung, die Schechtman im Kontext der Einheitsstiftung eines Bewusstseins beschreibt, soll hinreichen, um die Einheit des Bewusstseins zu stiften und damit ein über die Zeit hinweg ausgedehntes Erfahrungssubjekt zu konstituieren. Jedoch reicht diese in der Form, wie sie bisher dargestellt wurde, noch nicht aus, um das Erfahrungssubjekt tatsächlich auch *als Person* zu konstituieren. Dasjenige, was hierzu noch fehlt, lässt sich besser unter dem fassen, was Schechtman *die Konstruktion eines identitätskonstituierenden Selbst-Narrativs* nennt, wobei es sich bei der Identität, die hierdurch konstituiert werden soll, um die *persönliche* Identität der Person handelt. Das heißt, dass 1. der Umstand, dass wir über ein solches Selbst-Narrativ verfügen, uns überhaupt erst zu einer Person macht, 2. die Charakteristika, die in diesem Narrativ als die eigenen enthalten sind, Kraft dessen, dass sie es sind, tatsächlich die dieser Person sind und 3. sich die Weise, auf die die Charakteristika dieser Person zukommen, aus der Rolle ergibt, die sie in diesem Narrativ spielen.³²⁸

Damit nun ein Selbst-Narrativ überhaupt in diesem Sinne die persönliche Identität einer Person konstituieren kann, muss es das Erfahrungssubjekt (und mit diesem dann auch die Person, die sie hierdurch wird) in die Lage versetzen, das – wesentlich soziale – Leben einer Person zu leben. (Denn gerade hierzu würde die oben geschilderte narrative Selbst-Wahrnehmung noch nicht ausreichen.) Damit das Selbst-Narrativ dies leisten kann, muss es einige Anforderungen erfüllen, die über das hinausgehen, was ich bisher im Kontext der narrativen Selbst-Wahrnehmung dargestellt habe:

(i) *Artikulationseinschränkung*: Eine Person muss prinzipiell in der Lage sein, das eigene Selbst-Narrativ zu artikulieren.

(ii) *Intelligibilität und Kohärenz*: Das Selbst-Narrativ einer Person muss intelligibel und kohärent sein.

unterscheidet. Vgl. Schechtman (1996), S. 94.

328 Vgl. Schechtman (1996), S. 93–96.

(iii) *Narrative Form*: Das Selbst-Narrativ einer Person muss der Logik eines klassisch-linearen Narrativs folgen.

(iv) *Realitätseinschränkung*: Das Selbst-Narrativ einer Person muss grundlegend mit der Realität übereinstimmen.

Dabei sind diese Anforderungen *nicht* als *absolut* zu verstehen, sondern lassen – zumindest lokal – Abweichungen zu, und die Erfüllung der einzelnen Anforderungen trägt *auf jeweils eigene, aber immer graduelle Weise* zur Konstitution der persönlichen Identität bei. Diese Anforderungen müssen deshalb nicht immer vollständig erfüllt sein, da sie sich aus der Anforderung ergeben sollen, dass Personen in der Lage sein müssen, das Leben von Personen zu leben. Sie müssen daher nur zu dem Grad erfüllt werden, wie dies notwendig ist, um eben diese Anforderung zu erfüllen. Zu welchem Grad und auch in welcher Weise genau dies notwendig ist, hängt wiederum vom sozialen (kulturellen, historischen, gesellschaftlichen) Kontext ab, in dem sich eine Person befindet und das Leben einer Person lebt. Auch können diese Anforderungen gemessen am jeweiligen Kontext mehr oder weniger erfüllt werden, was ebenfalls dazu führt, dass jemand mehr oder weniger eine Person sein kann.³²⁹ Diese Anforderungen möchte ich im Folgenden jeweils kurz erläutern, um hierdurch deutlicher zu machen, inwiefern hier tatsächlich die Konstruktion eines Selbst-Narrativs stattfindet und inwiefern diese über die oben dargestellte narrative Selbst-Wahrnehmung eines einzigen Bewusstseins hinausgeht. Zudem wird im Rahmen dieser Erläuterung weiter deutlich, inwiefern welche Charakteristika einer bestimmten Person zugeschrieben werden können, und dies liefert damit außerdem die Grundlage dafür, inwiefern diese Theorie Schechtmans als Antwort auf die Charakterisierungsfrage unsere Intuitionen bezüglich praktischer Kontexte einfangen kann.

329 Vgl. Schechtman (1996), S. 93–135.

*Die Artikulationseinschränkung.*³³⁰ Ein autobiografisches Narrativ zu haben, beinhaltet nun zwar *nicht*, tatsächlich die Geschichte des eigenen Lebens vor sich selbst oder gegenüber irgendjemandem zu artikulieren, sondern nur, dass die eigenen Erfahrungen gemäß eines impliziten Selbst-Narrativs organisiert werden, allerdings *sollten Personen prinzipiell in der Lage sein zu erklären, warum sie tun, was sie tun, glauben, was sie glauben, und fühlen, was sie fühlen*. Die Art von Erklärung, die hier verlangt wird, ist jedoch keine besonders anspruchsvolle, sondern lediglich diejenige, die wir im alltäglichen Umgang miteinander erwarten würden. („Warum hast du dich für diesen Job entschieden anstelle des anderen?“, „Warum bist du wütend auf mich?“, „Warum ist dir X so wichtig?“) Denn diese Artikulationseinschränkung ist gerade dadurch motiviert, dass über eine narrative Selbst-Wahrnehmung und damit ein Selbst-Narrativ zu verfügen ein Leben als Person unter Personen ermöglichen soll, und solche Nachfragen und Erklärungen spielen hierbei eine wichtige Rolle. Personen können solche Nachfragen in der Regel mit Rekurs darauf beantworten, wie die entsprechenden Charakteristika mit anderen innerhalb ihrer Lebensgeschichte zusammenhängen. („Dieser Job passt besser zu meinen längerfristigen Lebenszielen und entspricht eher meinen Stärken.“, „Ich kann es nicht leiden, dass du immer XY tust, weil ich hiermit schon oft schlechte Erfahrungen gemacht habe.“, „Erfahrung Y in der Vergangenheit hat mir vor Augen geführt, wie wertvoll X ist.“)

Diese Anforderung, das eigene Selbst-Narrativ auf Nachfrage zumindest lokal artikulieren zu können, ist nun nicht absolut. Es gibt Fälle von „*Selbst-Blindheit*“, in denen wir nicht sagen können, warum wir etwas Bestimmtes tun, glauben oder fühlen oder uns sogar darin irren, warum dem so ist. In solchen Fällen weicht das, was Schechtman das „*explizite*“ Selbst-Narrativ nennt, vom sogenannten „*impliziten*“ ab.³³¹ Das *implizite Selbst-Narrativ* ist laut Schechtman

330 Für diese Einschränkung siehe Schechtman (1996), S. 114–119.

331 Im englischen Original: „*self-blindness*“, „*implicit self-narrative*“ und „*explicit self-narrative*“. Siehe Schechtman (1996), S. 115.

die psychologische Organisation, aus der die Erfahrung und die Handlung *tatsächlich* kommen, wohingegen das *explizite Selbst-Narrativ* das ist, was wir auf Nachfrage hin äußern würden. Dass diese beiden manchmal – oder bei manchen Individuen sogar öfter – voneinander abweichen oder das explizite Selbst-Narrativ deutliche Lücken gegenüber dem impliziten aufweist, muss nicht gleich dazu führen, dass das entsprechende Individuum keine Person mehr ist. Dass es hier einige Abweichungen gibt, ist sehr wahrscheinlich bei den allermeisten Personen der Fall. Der Übergang soll hier ein gradueller sein, wobei der Maßstab sein soll, dass Abweichungen tolerierbar sind, solange in einem hinreichenden Maße das Leben einer Person mit all seinen sozialen Praktiken gelebt werden kann. Das heißt, dass kleinere und lokale Abweichungen toleriert werden können. Wenn jemand jedoch nie oder fast nie angeben kann, warum sie*er etwas tut, glaubt oder fühlt oder sich durchgängig hierüber zu irren scheint, würden wir – so Schechtman – dieses Individuum nicht mehr als Person in unsere sozialen Praktiken einbeziehen können. Wenn also die Unfähigkeit, das eigene Narrativ zu artikulieren, hinreichend weitverbreitet und schwerwiegend ist, dann ist der Grad, zu dem jemand das Leben einer Person leben und damit auch als Person gelten kann, insgesamt vermindert.

In solchen Fällen jedoch, in denen die Abweichungen zwischen implizitem und explizitem Selbst-Narrativ nur lokal und nicht zu häufig auftreten, *gehört beides zum Selbst-Narrativ*, da beides identitätskonstituierend ist, insofern beides dazu beiträgt – das Implizite unbewusst, das Explizite in einigen Fällen reflektiert –, die eigenen Erfahrungen zu organisieren. Damit gehören alle Charakteristika, die im impliziten Selbst-Narrativ enthalten sind, auch wenn sie nicht Teil des expliziten Selbst-Narrativs sind, der Person an. So schreiben wir etwa unbewusste Effekte und Motivationen Personen zu, wenn ihre Handlungen und Emotionen nur hierdurch intelligibel gemacht werden können. Nichtsdestotrotz sollen diejenigen Elemente des Selbst-Narrativs einer Person, die sie nicht artikulieren kann – die rein impliziten also –, nur teilweise ihre

genuin eigenen sein, das heißt, sie können ihr nur zu einem geringeren Grad zugeschrieben werden als diejenigen Elemente des Narrativs, die sie artikulieren kann. Das soll deshalb so sein, weil unbewusste Elemente, die Teil des impliziten, aber nicht des expliziten Narrativs einer Person sind, Emotionen und Handlungen zwar beeinflussen, dies jedoch lediglich auf eine starre, automatisierte Weise tun, da die Person auf diese keinen bewussten Zugriff hat und sie damit nicht reflektieren und ihren Einfluss damit nicht (oder zumindest weniger) steuern kann. Daher scheinen diese bloß im impliziten Selbst-Narrativ enthaltenen Elemente *weniger* einer Person (an)zugehören als diejenigen, die ihr bewusst sind und dadurch auch zu einem Stück weit ihrer eigenen Kontrolle oder zumindest Einflussnahme unterliegen. Die Elemente, die nur zum impliziten, aber nicht zum expliziten Selbst-Narrativ einer Person gehören, tragen jedoch ebenfalls zu unserer persönlichen Identität insgesamt bei, da sie gebraucht werden, um die Lücken des expliziten Selbst-Narrativs zu füllen und dessen Ungereimtheiten zu erklären, und können ihr daher zugeschrieben werden (wenn auch nicht *genuin*). Dass sie nicht *genuin* ihre eigenen sind, soll sich letztlich auch in der Relevanz niederschlagen, die solche Charakteristika bei Erwägungen bezüglich praktischer Erwägungen haben. Und damit sind sie *weniger* ihre eigenen in eben jenem Sinne, den Schechtman in ihrer Theorie letztlich einfangen will.³³² So scheint es etwa plausibel, dass wir für ein bestimmtes Charakteristikum, dessen wir uns selbst nicht bewusst sind, nur in verringertem Maße verantwortlich gemacht werden können, auch wenn es Auswirkungen auf unser Handeln hat.

*Intelligibilität und Kohärenz.*³³³ Damit ein Individuum das Leben einer Person mit all den sozialen Aspekten, die hierzu gehören, leben kann, muss das identitätskonstituierende Selbst-Narrativ dieser Person *intelligibel* und *kohärent* sein. Dieser Zusammenhang ergibt sich daraus, dass wir im sozialen Umgang

332 Vgl. Schechtman (1996), S. 114–119.

333 Für die beiden Anforderungen der Intelligibilität und Kohärenz siehe Schechtman (1996), S. 97 ff.

miteinander erwarten, dass die Charakteristika einer Person auf eine Weise zusammenhängen, die das, was sie sagt, tut und fühlt, für uns *intelligibel* macht. Dies setzt einen bestimmten Grad an *Kohärenz* des eigenen Selbst-Narrativs voraus. Diese Erwartungen müssen – zumindest meistens – zum einen *tatsächlich* erfüllt werden und zum anderen müssen Personen diesen *Anspruch für sich selbst anerkennen*. Wäre dem nicht so, würden die meisten unserer sozialen Praktiken nicht funktionieren. Denn für diese müssen wir uns – zumindest einigermaßen – darauf verlassen können, dass uns das Verhalten anderer Personen vor dem Hintergrund der Annahme bestimmter innerer Zustände dieser Personen verständlich und damit auch in einem gewissen Rahmen für uns vorhersehbar ist.

Das heißt, dass unsere Überzeugungen, Wünsche, Handlungen etc. zumindest im Großen und Ganzen in einem sinnvollen Zusammenhang miteinander stehen müssen und sich nicht – zumindest nicht zu häufig – widersprechen dürfen. Schechtman veranschaulicht dies am Beispiel wohlgeformter fiktionaler Charaktere, die uns realer erscheinen, also eher wie wirkliche Personen vorkommen, als solche, deren Zusammensetzung von Charakteristika für uns keinen Sinn ergibt. Da dieser Anspruch in unserem sozialen Umgang miteinander lediglich in einem hinreichenden Maße, das heißt in einem Maße, das unsere üblichen sozialen Praktiken grundsätzlich ermöglicht, erfüllt sein muss, muss das eigene Selbst-Narrativ auch *nicht vollkommen* intelligibel und kohärent sein, damit es identitätskonstituierend sein kann. Es muss nur intelligibel und kohärent *genug* sein, um dem Individuum zu ermöglichen, an diesen sozialen Praktiken teilzunehmen und damit das Leben einer Person zu leben. Dabei gibt es keinen festen Wendepunkt, ab dem ein Individuum plötzlich eine Person darstellt. Ein Individuum ist entsprechend des Grades der Intelligibilität und Kohärenz seines Selbst-Narrativs in diesen spezifischen Hinsichten *mehr oder weniger* eine Person. Das Ideal der perfekten Intelligibilität und Kohärenz – eine Lebensgeschichte, in welcher jeder Aspekt

mit jedem sinnvoll verknüpft ist – muss also nicht tatsächlich erreicht werden (und wird es wahrscheinlich auch in keinem realen Fall).

Jedoch muss es *als anzustrebendes Ideal anerkannt* werden, wenn andere einen dafür kritisieren, dass einige der eigenen Charakteristika nicht mit den übrigen zusammenpassen. In solchen Fällen, in denen es bei einer Person zu lokalen Ungereimtheiten im Hinblick auf das Zusammenspiel ihrer Charakteristika kommt, ist es für das stabile Funktionieren unserer sozialen Interaktionen wichtig, dass sie, wenn sie hierauf hingewiesen wird, prinzipiell *einsieht*, dass hier etwas schief läuft, und Nachfragen bezüglich augenscheinlicher Ungereimtheiten als angemessen *anerkennt*. Das heißt, um eine Person zu sein, muss realisiert werden, dass die eigenen Überzeugungen, Wünsche, Werte, Merkmale und Handlungen zueinanderpassen *sollten*. Schechtman verdeutlicht diese Anforderungen anhand solcher Nachfragen wie „Du hast dein ganzes Leben lang auf diese Gelegenheit hingearbeitet – warum läufst du jetzt davor weg?“, „Du sagst, sie ist deine beste Freundin, warum bist du dann immer so gemein zu ihr?“ oder „Gestern hast du genau das Gegenteil behauptet, woher der Sinneswandel?“. Wir stellen solche Fragen, weil uns hier etwas an dem Verhalten einer bestimmten Person unverständlich ist. Wir erwarten, dass es hierfür eine Erklärung gibt, und gehen davon aus, dass die gefragte Person den Anspruch, auf solche Fragen eine Antwort geben können zu müssen, für sich anerkennt. Ein Individuum, dessen Handlungen und (geäußerte) innere Zustände kein einigermaßen sinnvolles Bild für uns ergeben und auch nicht anzuerkennen scheinen, dass hier etwas nicht ist, wie es sein sollte, können wir schlicht in die meisten sozialen Praktiken, die unser Leben als Person auszeichnen, nicht einbeziehen.

Für einzelne Charakteristika gilt in diesem Zusammenhang, dass der Grad, zu dem sie einer Person als ihre (genuin) eigenen oder für ihre persönliche Identität zentralen zugeschrieben werden können, beeinträchtigt ist, wenn sie sich nicht in ein ansonsten (einigermaßen) kohärentes Selbst-Narrativ einfügen

lassen. Steht ein bestimmtes Charakteristikum in krasser Diskrepanz zu einem ansonsten in diesem Sinne wohlgeformten Charakter, scheint dieses für uns weniger der Person eigen zu sein als Charakteristika, die sich sinnvoll in das bestehende Bild des Charakters einfügen lassen.³³⁴

*Narrative Form:*³³⁵ Eine weitere Anforderung an Selbst-Narrative besteht darin, dass diese – zumindest in gewisser Weise und zu einem gewissen Grad (dazu unten mehr) – *der Logik eines traditionellen, linearen Narrativs folgen* müssen. Dass dies eine Anforderung ist, ergibt sich wie bei den vorherigen Anforderungen auch daraus, dass dies notwendig dafür sein soll, dass ein Individuum das Leben einer Person führen kann. Zu diesem Leben einer Person gehört für Schechtman nicht nur die Teilnahme an sozialen Interaktionen – die für die Rechtfertigung der vorherigen Anforderungen im Vordergrund stand –, sondern auch, dass diejenigen Erwägungen innerhalb der bereits dargestellten praktischen Kontexte Schechtmans – Überleben, moralische Verantwortung, Kompensation und Eigeninteresse – diejenige Relevanz und denjenigen Bezug zu personaler Identität haben, die sie für Personen typischerweise haben. Dass dies zum Leben einer Person dazugehören muss, ergibt sich (neben wohl intuitiver Plausibilität) für Schechtmans daraus, dass ihre Theorie persönlicher Identität gerade darauf ausgerichtet ist, die Relevanz einzufangen, die personale Identität in diesen praktischen Kontexten für uns zu haben scheint. Sie setzt innerhalb ihrer Theorie daher voraus, dass es zum Person-Sein dazugehört, diesen praktischen Erwägungen die Relevanz beizumessen, die wir ihnen in der Regel beimessen. Dass unsere Selbst-Wahrnehmung die Form eines traditionellen, linearen Narrativs hat, ist Schechtman zufolge nun eine der *Voraussetzungen* dafür, dass diese praktischen Erwägungen für uns die Relevanz haben können, die sie typischerweise haben.

334 Für die beiden Anforderungen der Intelligibilität und Kohärenz siehe Schechtman (1996), S. 97 ff.

335 Für diese Anforderung siehe Schechtman (1996), S. 99–105.

Dies plausibilisiert Schechtman zunächst an einem Extremfall aus ihrer Lesart Parfits. So soll der Satori-Zustand aus dem Zen-Buddhismus vor dem Hintergrund der Überzeugung angestrebt werden, dass unser Selbst nichts weiter als eine Fiktion ist, die in diesem Zustand als solche erfahren und damit überwunden werden kann. Das heißt, dass Individuen, die diesen Zustand erreichen, damit aufhören, sich selbst als persistierende und von ihrer Außenwelt klar abgegrenzte Subjekte wahrzunehmen. Stattdessen begreifen sie sich als in einem einzigen Moment lebend und nicht als ein über die Zeit hinweg ausgedehntes Individuum. Es scheint offensichtlich, dass das Leben eines Individuums, das diesen Zustand tatsächlich erreicht hat und aufrechterhält, stark von dem typischen Leben einer Person abweicht. Nichts von den für Schechtman zentralen praktischen Erwägungen wäre für dieses Individuum von Relevanz. Wenn es sich selbst nicht als persistierendes Subjekt betrachtet, dann ergeben Überlegungen zur eigenen moralischen Verantwortlichkeit, zum eigenen Überleben, Eigeninteresse und zu Kompensation schlicht keinen Sinn. Denn all diese Überlegungen setzen voraus, sich als eine über die Zeit hinweg existierende Entität zu begreifen. Da Individuen, die in einem solchen Satori-ähnlichen Zustand leben, diesen praktischen Erwägungen also nicht die gleiche Relevanz beimessen können, wie dies innerhalb Schechtmans Theorie für Personen grundlegend ist, würden diese nicht mehr als Personen gelten.

Dieser Extremfall zeigt jedoch für sich genommen noch nicht, dass eine Person ein Selbst-Narrativ, das einer konventionellen, linearen Logik folgt, haben muss. Er legt lediglich nahe, dass wir uns, um eine Person sein zu können, als persistierende Subjekte begreifen müssen – also eben das, was beim Anstreben des Satori-Zustands hinter sich gelassen werden soll, aber für die genannten praktischen Erwägungen vorausgesetzt wird. Schechtman zufolge begreifen wir uns jedoch als persistierendes Subjekt, gerade *indem* wir unser Leben als ein sich nach und nach entfaltendes, lineares Narrativ und unsere Erfahrungen allein im Kontext von diesem verstehen. Eine narrative

Selbst-Wahrnehmung dieser Form soll genau die Art von Verbindung zwischen einzelnen Momenten im Leben eines Individuums liefern, die nötig ist, damit wir uns selbst als persistierende Subjekte begreifen können. Dies wiederum versetze uns in die Lage, das Leben einer Person zu leben, und löse in uns – zusammen mit anderen Faktoren – diejenigen Interessen aus, die hiermit typischerweise einhergehen und die sich in Schechtmans praktischen Kontexten widerspiegeln.

Inwiefern begreifen wir uns Schechtman zufolge als über die Zeit hinweg existierendes und persistierendes Subjekt, *indem* wir ein traditionell lineares Selbst-Narrativ haben? Ein traditionell lineares Selbst-Narrativ wird linear von Anfang bis Ende erzählt. Das heißt, der Anfang des Narratives fällt mit dem Beginn der erzählten Ereignisse zusammen, sowie das Ende des Narratives mit dem Ende der Ereignisse, die das Narrativ beinhaltet. Die Ereignisse zwischen diesen Eckpunkten werden ebenfalls in chronologischer Reihenfolge erzählt. Zudem bekommen die Ereignisse in einem solchen Narrativ – einschließlich der Handlungen, Gedanken und sonstigen Charakteristika der Protagonistin des Narratives – erst im Kontext des gesamten Narratives ihren vollen Sinn. Losgelöst von ihrem Kontext im Narrativ können wir ihren Sinn nicht vollständig erfassen. Dass unser Selbst-Narrativ eine solche traditionell lineare Form annehmen muss, bedeutet damit schlicht, dass wir uns als den*die Protagonist*in eines Narratives unseres Lebens betrachten müssen, welches eben diese Bedingungen erfüllt. Damit betrachten wir uns als ein Subjekt, welches über diejenige Zeitspanne hinweg existiert, in der die Ereignisse des Narratives stattfinden, wobei diese Ereignisse sowie die Handlungen und Charakteristika des*der Protagonist*in und damit uns selbst ihren vollständigen Sinn erst über den Kontext des gesamten Narratives bekommen.

Ein Individuum im Satori-Zustand stünde hierzu im Kontrast. In einem solchen Zustand hätte das eigene Selbst-Narrativ keine solche Form, da man sich nicht als in der Zeit ausgedehntes Individuum begreift und es keine

zeitliche Abfolge von Ereignissen gibt, die das Individuum selbst als es selbst erlebt und über die sich ein lineares Narrativ spinnen ließe. Ähnliches kann laut Schechtman über andere Zustände gesagt werden, in denen sich Menschen oder andere Individuen befinden, welchen wir das Person-Sein (teilweise) absprechen. So sollen sich einige psychische und neurologische Erkrankungen (beispielsweise Alzheimer) über ein Selbst-Narrativ beschreiben lassen, welches keiner traditionell linearen Logik entspricht.³³⁶

*Die Realitätseinschränkung.*³³⁷ Ein identitätskonstituierendes Selbst-Narrativ muss grundlegend mit der Realität³³⁸ übereinstimmen. Dies wird erneut durch die Annahme motiviert, dass es sonst nicht möglich wäre, das soziale Leben einer Person zu leben. Denn dies setzt voraus, dass wir uns prinzipiell über die grundlegende Beschaffenheit der Welt mit anderen Personen einig sind. Ein Selbst-Narrativ, das zeigt, dass das Individuum wenig Halt an der Realität hat, unterminiert damit dessen Person-Sein und kann somit in eben diesem Maße, in dem dies der Fall ist, nicht identitätskonstituierend sein. Diese Realitätseinschränkung ist dabei ebenfalls nicht absolut zu verstehen. Natürlich irren wir uns manchmal darüber, was in der Welt der Fall ist. Das ist kein Problem, solange dies nur gelegentlich und lokal vorkommt und wir immer noch in der Lage sind, mit anderen Personen zu interagieren und das Leben einer Person zu führen. Je weiter weg unsere Auffassung der Realität von der

336 Für die Anforderung an ein Selbst-Narrativ, der Logik eines traditionellen, linearen Narrativs zu folgen, siehe Schechtman (1996), S. 99–105.

337 Für Schechtmans Ausführungen zu dieser Einschränkung siehe Schechtman (1996), S. 119–130.

338 Schechtman spricht hier zwar schlicht von „*reality*“, um jedoch stärkere Implikationen zu vermeiden, schiene es mir hier plausibler und zudem ausreichend, hierunter so etwas wie die „geteilte Realität“ derjenigen Gemeinschaft zu verstehen, in der die Person lebt. Schließlich geht es auch hier letztlich darum, dass die Person in der Lage sein muss, das wesentlich soziale Leben einer Person zu leben, und hierfür ist ausschlaggebend, dass ihr Narrativ im Wesentlichen mit demjenigen übereinstimmt, was von ihren Mitmenschen als geteilte Realität anerkannt wird (und nicht mit so etwas wie einer objektiven Realität hierüber hinaus).

tatsächlichen Realität ist,³³⁹ desto mehr ist dieses Vermögen gefährdet und damit auch unser Person-Sein beeinträchtigt.

Im Hinblick darauf, welche Irrtümer innerhalb unseres Selbst-Narrativs in welcher Weise Einfluss auf unser Person-Sein haben, unterscheidet Schechtman zwei Arten von Irrtümern. So können wir uns zum einen in Bezug auf *basale, wahrnehmbare* Tatsachen selbst oder in Bezug auf *interpretative* Tatsachen irren.³⁴⁰ Unter ersteren versteht Schechtman solche Tatsachen, welche wir direkt aus unseren sinnlichen Eindrücken ableiten, wohingegen letztere Schlussfolgerungen sein sollen, die wir aus solchen wahrnehmbaren Tatsachen ziehen. In Bezug auf Irrtümer bezüglich wahrnehmbarer Tatsachen unterscheidet Schechtman wiederum zwischen umfassenderen und hartnäckigen Irrtümern einerseits und lokalen, wenig resistenten Irrtümern andererseits. Erstere liegen etwa in solchen Fällen vor, in denen eine schwerere psychische Störung vorliegt – jemand beispielsweise davon überzeugt ist, Napoleon zu sein. Dies hängt insofern mit Irrtümern über Tatsachen in der Welt zusammen, als diese Person sich über solche grundlegenden Tatsachen irren muss, wie etwa das Jahr, in dem sie sich befindet, wie lange Menschen leben können, wie stark sich ihre Körper über die Zeit hinweg verändern können und so weiter. Diese Irrtümer lassen sich in solchen Fällen in der Regel nicht einfach durch Vorzeigen von entsprechenden Evidenzen beseitigen. Dahingegen lassen sich lokale, weniger resistente Irrtümer normalerweise durch die entsprechenden Evidenzen leicht beseitigen. Wenn sich eine Person etwa darin irrt, einen bestimmten Menschen vorher noch nie gesehen zu haben, ihr dann aber ein Foto mit ihr und diesem Menschen gezeigt wird, wird sie daraufhin ihren Irrtum akzeptieren und zu der Überzeugung kommen, dass sie sich schlicht nicht erinnern kann. Umfassendere und hartnäckige Irrtümer

339 Siehe vorherige 337.

340 Schechtman spricht hier von „*basic observational facts*“ und „*interpretative facts*“. Auch hier scheint es mir ausreichend, von so etwas wie von der Gemeinschaft als Tatsachen Betrachtetem zu sprechen und nicht zwingend von objektiven Tatsachen.

beeinträchtigen das Person-Sein eines Individuums in dem Ausmaß, in dem sie die Möglichkeit des Lebens als Person unter anderen Personen beeinträchtigen. Lokale und weniger resistente Irrtümer kommen häufig vor und sind in der Regel hierbei nicht hinderlich. Wir rechnen sogar damit, dass wir selbst und andere immer wieder solchen Irrtümern erliegen, und deren Korrektur gehört zu unseren alltäglichen sozialen Praktiken. Dementsprechend vermindern solche Irrtümer nicht den Grad des Person-Seins.

Was Irrtümer bezüglich interpretativer Tatsachen betrifft, so gilt auch hier, dass diese insofern unserem Person-Sein abträglich sind, als sie uns daran hindern, das Leben einer Person zu führen. Das ist auch hier dann der Fall, wenn diese Irrtümer gehäuft auftreten und weitreichende Auswirkungen auf unsere Perspektive auf die Welt haben, die sich hierdurch so weit von der Perspektive anderer Personen auf die Welt entfernt, dass dies die Interaktion mit ihnen erschwert. Dies ist etwa bei einem Menschen mit ausgeprägter Paranoia der Fall. Solche Menschen mögen sich nicht unbedingt bezüglich wahrnehmbarer, basaler Tatsachen irren, interpretieren diese jedoch als starke Evidenzen einer Bedrohung. So könnte etwa die Tatsache, von anderen Menschen auf der Straße angesehen zu werden, als ein absichtliches und organisiertes Beobachten interpretiert werden.

Nun ist es Schechtman zufolge nicht immer leicht zu beurteilen, ob es sich bei bestimmten Unterschieden in der Interpretation wahrnehmbarer Tatsachen tatsächlich um Irrtümer handelt oder schlicht um verschiedene, aber gleichermaßen angemessene Perspektiven auf dieselbe Sachlage, wie etwa in Fällen, in denen eine besonders pessimistische und eine besonders optimistische Person aufeinandertreffen. Diese beiden mögen in ihrer Interaktion miteinander tatsächlich Schwierigkeiten haben, da ihre Perspektiven so stark voneinander abweichen. Keine der beiden unterliegt jedoch einem Irrtum in dem Sinne, dass ihr Person-Sein hierdurch vermindert würde. Solche Unterschiede in der Perspektive sollen sogar mit zur Identitätskonstitution

beitragen, auch wenn sie vielleicht lokal fehlgeleitet scheinen. So gehört es schlicht zur Persönlichkeit der pessimistischen Person, pessimistisch zu sein, auch wenn hierzu teilweise in den Augen der meisten anderen Personen einige vielleicht etwas allzu düstere und übertriebene Auffassungen gehören.

Auch Irrtümer hinsichtlich basaler, wahrnehmbarer Tatsachen sollen nicht nur in Hinblick darauf, ob ein Selbst-Narrativ eine Person als solche konstituiert, relevant sein, sondern auch in Hinblick auf die Charakteristika einer Person. So führt laut Schechtman der Umstand, dass ich mir ein bestimmtes Charakteristikum im Rahmen meines Selbst-Narrativs selbst zuschreibe, *nicht* automatisch dazu, dass mir dieses tatsächlich angehört. Allerdings kann eine solche Zuschreibung, auch wenn sie fälschlicherweise geschieht, zur persönlichen Identität beitragen, wenn sie sich in den größeren Zusammenhang des Narrativs passend einfügt. Wenn sich etwa eine Person fälschlicherweise daran erinnert, eine witzige Bemerkung in einem Meeting gemacht zu haben, dann wird diese Bemerkung dadurch nicht zu ihrer. Nichtsdestotrotz kann diese Erinnerung, wenn die Person generell ein witziger Mensch ist und sich als solcher versteht, zu diesem Selbstverständnis beitragen und dazu, dass sie auch in Zukunft weiter motiviert ist, witzige Bemerkungen zu machen.

Dies klingt nun erst einmal, als würde letztlich doch nicht das Selbst-Narrativ der Person darüber entscheiden, welche Charakteristika welcher Person zukommen. Wie sonst könnten wir uns darüber irren, welche Charakteristika wir selbst haben? Schechtman betont hier jedoch, dass das Selbst-Narrativ einer Person nicht mit Tatsachen über *Personen* oder das Person-Sein im Sinne dieser Theorie übereinstimmen muss, sondern mit Tatsachen über *Menschen* und ihre Umgebung. Worüber wir uns in unserem eigenen Selbst-Narrativ irren können und worum es in den bisher dargestellten Fällen ging, waren Tatsachen bezüglich Menschen und ihrer Umgebung, nicht Personen und deren Status als Person. Welche *Personen* was getan haben, wird von der Theorie bestimmt und muss nicht von Personen selbst angegeben werden können. Die Frage

hingegen, welche *Menschen* was getan haben, können wir direkt oder durch Evidenzen empirisch feststellen. Dieses Wissen über Menschen und ihre Umgebung ist damit vollkommen ausreichend, um das Leben einer Person unter Personen führen zu können. Da nun jedoch Personen in aller Regel an einen bestimmten Körper gebunden sind, können Handlungen, die nicht von einem bestimmten Menschen ausgeführt wurden, auch nicht einer bestimmten Person zugeschrieben werden, was wiederum rechtfertigt, ein Charakteristikum einer bestimmten Person nicht zuzuschreiben, wenn der Körper, zu dem diese Person gehört, nicht mit dem Charakteristikum in Verbindung gebracht werden kann, auch wenn die Person sich die Handlung im Rahmen ihres Selbst-Narrativs selbst zuschreibt.³⁴¹

Wie lässt sich jedoch die Verbindung zwischen Personen und bestimmten Körpern im Rahmen Schechtmans Theorie rechtfertigen? Wie fast alles in Schechtmans Theorie leitet sie die Beziehung zwischen Personen und ihren Körpern daraus ab, dass Personen in der Lage sein müssen, das Leben einer Person (unter Personen) mit all seinen üblichen sozialen Interaktionen zu führen. Hierbei spielt die Verbindung zwischen einer Person mit ein und demselben Körper über die Dauer ihres Lebens hinweg eine wichtige Rolle. Um das Leben einer Person führen zu können, müssen wir von anderen Personen reidentifiziert werden können. Dies geschieht in aller Regel über unseren Körper. Allerdings betont Schechtman auch, dass die Verbindung mit ein und demselben Körper über die Dauer unseres gesamten Lebens zwar üblicherweise gegeben und die Weise ist, in der wir einander reidentifizieren, jedoch nicht zwingend notwendig ist, um das Leben einer Person führen zu können. Szenarien, die psychische Kontinuitätstheoretiker*innen oftmals anführen, um ihre Theorien zu plausibilisieren, und in denen unsere psychische Kontinuität und die physische Kontinuität unseres Körpers auseinandertreten, sollen hier gute Beispiele für (wenn auch meistens theoretische) Ausnahmen sein – etwa

341 Für die Anforderung an ein Selbst-Narrativ, grundlegend mit der Realität übereinzustimmen, siehe Schechtman (1996), S. 119–130.

Teletransportation oder Gehirntransplantation. Solche Szenarien können zwar zu Situationen führen, die gegeben unserer aktuellen Praktiken menschlichen Zusammenlebens zu Problemen führen könnten, wären solche Praktiken jedoch tatsächlich praktisch möglich und in regem Gebrauch, würde das ohne Zweifel auch unser Miteinander als Personen drastisch verändern. Gegeben unsere aktuellen Möglichkeiten und unsere tatsächlichen Praktiken im Umgang miteinander scheint es Schechtman jedoch sinnvoll, Personen insofern an einen bestimmten Körper zu binden, dass der Umstand, dass ein bestimmter Körper eine bestimmte Handlung nicht ausgeführt hat, es ausschließt, dass sie einer bestimmten Person zurecht zugeschrieben werden kann, auch wenn diese Person sie sich selbst zuschreibt.³⁴²

3.2.3 Schechtmans Theorie und unsere Intuitionen

Wie vermag es Schechtman nun vor dem Hintergrund ihrer hier bisher dargestellten Theorie personaler Identität, unsere Intuitionen bezüglich praktischer Kontexte einzufangen? Um diese Intuitionen einzufangen zu können, liegt der springende Punkt in Bezug auf alle vier Kontexte Schechtman zufolge darin, dass wir uns über die Zeit hinweg als dasselbe Erfahrungssubjekt – welches sich selbst als Person konstituiert – begreifen können müssen. So bestehe unser Überleben im Weiterbestehen desselben erfahrenden Subjekts, welches wir sind. Moralische Verantwortung setze voraus, dass das Erfahrungssubjekt, das ein Verbrechen begangen hat, dasjenige ist, welches die Strafe erhält. Eigeninteresse setze voraus, dass dasjenige Erfahrungssubjekt, welches in der Zukunft eine bestimmte Erfahrung macht, auch dasjenige ist, welches diese Erfahrung antizipiert. Und Kompensation erfordere, dass dasselbe Erfahrungssubjekt, welches einen bestimmten Nachteil in Kauf nimmt, später auch hierfür kompensiert wird.³⁴³ Wie sich ein Erfahrungssubjekt nun als

342 Vgl. Schechtman (1996), S. 130–134.

343 Vgl. Schechtman (1996), S. 149.

dasselbe über die Zeit hinweg konstituiert, habe ich bereits im letzten Abschnitt dargestellt. So wird Schechtman zufolge die zeitliche Ausdehnung eines Erfahrungssubjekts über die Ausdehnung desjenigen Bewusstseins bestimmt, qua dessen es überhaupt als ein einziges, zeitlich ausgedehntes Erfahrungssubjekt begriffen werden kann. Die Einheit des Bewusstseins entsteht dabei durch ein spezifisches Zusammenspiel einzelner Erfahrungen miteinander. Um nun nicht nur ein in der Zeit ausgedehntes *Erfahrungssubjekt*, sondern auch eine *Person* zu sein, muss sich das Erfahrungssubjekt über die Konstruktion eines Selbst-Narrativs – welches die eben dargestellten Anforderungen zu einem für das Leben als Person hinreichenden Maße erfüllt – selbst als eine solche konstituieren. Eine bestimmte Situation überleben wir demnach *als Erfahrungssubjekt* genau dann, wenn sich unser Bewusstsein zeitlich über diese Situation hinweg erstreckt. *Als Person* überleben wir sie dann, wenn sich unser identitätskonstituierendes Selbst-Narrativ über sie erstreckt.³⁴⁴ Wie sich dies nun laut Schechtman für die einzelnen praktischen Kontexte spezifischer ausgestaltet, werde ich im Folgenden kurz darstellen.

*Zum Überleben.*³⁴⁵ Bezüglich unseres Überlebens versucht Schechtman sowohl diejenigen Intuitionen einzufangen, die typischerweise durch psychische, als auch die, die durch physische Kontinuitätstheorien eingefangen werden sollen. Das heißt, sie versucht einerseits, diejenigen Intuitionen bezüglich unseres Überlebens, bei denen es um die Fortdauer unseres Selbst,

344 Schechtman unterscheidet nicht explizit zwischen dem Überleben von uns als Erfahrungssubjekt und uns als Personen. Vor dem Hintergrund meiner bisherigen Rekonstruktion ihrer Theorie, in der ich explizit eine Trennung zwischen der Einheitsstiftung eines Bewusstseins und damit eines einzigen Erfahrungssubjekts einerseits und der Konstitution dieses Subjekts als Person andererseits vorgenommen habe, scheint mir dies jedoch sinnvoll. Und da ich eine nihilistische Auffassung personaler Identität voraussetze, scheint es mir auch zulässig, zu behaupten, dass wir bestimmte Situationen in einer bestimmten Hinsicht (als Erfahrungssubjekt) überleben könnten, in einer anderen Hinsicht (als Person) jedoch nicht. Denn damit geht es hier nicht um unser Überleben als objektiv existierendes und persistierendes Einzelding, was dies ausschließen würde.

345 Dazu, inwiefern Schechtmans Theorie unsere Intuitionen bzgl. unseres Überlebens einfangen kann, siehe Schechtman (1996), S. 150–154.

also von uns als Person geht, einzufangen, als auch der Bedeutung, die wir dem Überleben unseres biologischen Körpers zuschreiben, gerecht zu werden. Wie sie letzterem versucht Rechnung zu tragen, habe ich bereits am Ende des letzten Abschnitts dargestellt. So soll unser Überleben zwar nicht zwingend an den Fortbestand unseres biologischen Körpers gebunden sein, jedoch angesichts unserer aktuellen sozialen Praktiken sowie technischen Möglichkeiten schlicht in den allermeisten Fällen mit diesem einhergehen. Unser Leben soll schlicht angesichts faktischer sozialer und technischer Umstände an einen bestimmten Körper gebunden sein und kann damit zeitlich nicht über dessen Bestand hinausgehen – weder können wir als Person vor unserem Körper anfangen zu existieren noch über dessen Existenz hinaus noch können wir in einen anderen Körper übertragen werden und in diesem weiterleben. Jedoch soll unser Leben Schechtman zufolge sowohl als Erfahrungssubjekt als auch als Person erst einige Zeit nach dem Beginn des Lebens unseres Körpers als biologischem Organismus beginnen und kann unter bestimmten Umständen (etwa wenn bestimmte neurologische oder psychische Erkrankungen vorliegen) auch vor diesem enden.

Wie bereits dargestellt, soll nun sowohl der Anfang als auch das Ende unseres Lebens als Person von unserem identitätskonstituierenden Selbst-Narrativ bestimmt werden. Die weiteren oben dargestellten Anforderungen an unser Selbst-Narrativ scheinen unsere Intuitionen bezüglich unserer Existenz als Personen gut widerzuspiegeln. Alles, was oben bei den Anforderungen an identitätskonstituierende Selbst-Narrative als ein Faktor, der unser Person-Sein beeinträchtigen kann, dargestellt wurde, scheint auch eine Rolle dafür zu spielen, ob oder inwiefern wir eine bestimmte Situation – zumindest *als Person* – überleben. Werden die Anforderungen in einem zu hohen Maße – das heißt in einem Maße, in dem dies unser Leben als Person erheblich einschränkt – nicht erfüllt, würden wir wohl auch intuitiv nicht davon sprechen, dass es sich hier (weiterhin) um eine Person handelt. Eine Person muss prinzipiell in der Lage

sein, das eigene Selbst-Narrativ zu artikulieren, da dies eine zentrale Rolle in unserem sozialen Miteinander spielt. Aus ähnlichen Gründen muss das Selbst-Narrativ einer Person intelligibel und kohärent sein und grundlegend mit der Realität übereinstimmen. Das Selbst-Narrativ einer Person muss der Logik eines klassisch-linearen Narrativs folgen, da ein entsprechendes Selbstverständnis als über die Zeit hinweg existierendes Erfahrungssubjekt zentral für ein Leben als Person ist und die Grundlage für diejenigen Intuitionen darstellt, die hier und im Folgenden eingefangen werden sollen. Wurden diese Anforderungen erfüllt, werden es aber ab einem bestimmten Zeitpunkt nicht mehr, reden wir (zumindest) oft so, als gebe es auch die Person – und je nach Fall auch das Erfahrungssubjekt – nicht mehr. (Etwa im Falle stark fortgeschrittener Demenz oder bestimmter psychischer Erkrankungen.) Auch ergibt sich aus den oben dargestellten Anforderungen an das Narrativ und dem Umstand, dass diese auch nur zu einem bestimmten Grad oder in bestimmten Hinsichten erfüllt sein können, dass wir eine Situation auch nur zu einem gewissen Grad oder in einer bestimmten Hinsicht überleben könnten oder unser Ableben etwas graduell Vorsichgehendes sein kann. Dies stimmt mit unserer Wahrnehmung von Fällen überein, in denen uns nicht ganz klar scheint, ob wir sie überleben würden oder nicht. (Etwa bei langsam voranschreitender Demenz und schwächer ausgeprägten oder anderen langsam sich verstärkenden psychischen Erkrankungen.)

Schechtman betont außerdem, dass ihre Theorie – im Gegensatz zu psychischen Kontinuitätstheorien wie der Parfits – ebenfalls in der Lage ist, zu erklären, warum unser Überleben für uns so wichtig ist.³⁴⁶ So sollen psychische Kontinuitätstheorien generell daran scheitern, unsere Intuitionen diesbezüglich einzufangen, da wir dem Bestand von Relationen psychischer Kontinuität allein

346 Schechtman grenzt diesen Anspruch explizit davon ab, zu *rechtfertigen*, dass uns unser Überleben (als Person) so wichtig ist. Ihr geht es hier – so wie auch mir – in erster Linie darum, unsere Intuitionen bzgl. unseres Überlebens einzufangen, und nicht darum, diese zu beurteilen oder zu rechtfertigen.

schlicht nicht die Bedeutung zuschreiben, die wir unserem Überleben zuschreiben, wie bereits in Teil 3, Abschnitt 2.3 und in diesem Teil in Abschnitt 3.1.2 diskutiert. Schechtmans Theorie soll nun der Bedeutung, die wir unserem eigenen Überleben zuschreiben, insofern Sinn geben, als wir mit dem Verlust unseres identitätskonstituierenden Narrativs auch die Möglichkeit verlieren, unser Leben als Person weiterzuführen. Damit scheint Schechtman auch offensichtlich, warum wir unserem Überleben im Sinne ihrer Theorie diejenige Bedeutung zuschreiben, die wir ihm üblicherweise intuitiv zuschreiben.³⁴⁷

*Zum Eigeninteresse.*³⁴⁸ Die erst einmal offensichtlichste Weise, in der ein identitätskonstituierendes Selbst-Narrativ mit unserem Eigeninteresse zusammenhängt, soll laut Schechtman darin deutlich werden, was *die Erwartung* einer bestimmten Zukunft zu einem Teil von jemandes Selbst-Narrativ macht. So sollen, wie im Zusammenhang der Einheit unseres Bewusstseins über die Zeit hinweg weiter oben dargestellt, bestimmte zukünftige Erfahrungen dadurch zum Teil des eigenen Bewusstseins beziehungsweise Selbst-Narrativs werden, dass *ihre Erwartung* einen Einfluss auf die Erfahrung der Gegenwart hat. Etwa ist ein erwarteter zukünftiger Schmerz dann Teil des eigenen Selbst-Narrativs beziehungsweise Bewusstseins, wenn dieser den gegenwärtigen Moment verdüstert, und die Erwartung einer späteren Belohnung, wenn sie dabei hilft, ein aktuelles Leid leichter zu überstehen. Dass dies der Fall ist, soll Schechtman zufolge wiederum schlicht das Resultat einer narrativen Selbst-Wahrnehmung sein. Dadurch, dass wir über eine solche verfügen, lässt uns die Gegenwart immer als einen bloßen Moment in der Zeit erleben, auf den zukünftige folgen werden, in denen wir weitere Erlebnisse haben werden, die wir erwarten. Dies rechtfertigt ein Interesse an der eigenen Zukunft allerdings erst einmal nur insofern, als vor dem Hintergrund unserer narrativen Selbst-Wahrnehmung unsere *Erwartung*

347 Dazu, inwiefern Schechtmans Theorie unsere Intuitionen bezüglich unseres Überlebens einfangen kann, siehe Schechtman (1996), S. 150–154.

348 Vgl. hierzu Schechtman (1996), S. 154–157.

zukünftiger Erlebnisse einen Effekt auf unsere gegenwärtige Erfahrung hat. Dies fängt noch nicht ganz unsere Intuitionen bezüglich Eigeninteresses ein.

Um unsere Intuitionen in Bezug auf unser Eigeninteresse angemessen einfangen zu können, soll nun ergänzt werden, inwiefern tatsächlich auch unser Interesse an zukünftigen Erfahrungen *selbst* vor dem Hintergrund von Schechtmans Theorie gerechtfertigt sein soll. Dies beruht zentral auf der weiter oben dargestellten These, dass Personen über die Zeit hinweg ausgedehnte Erfahrungssubjekte (mit identitätskonstituierendem Selbst-Narrativ) sind und nicht bloß in einem einzigen Moment der Erfahrung allein existieren oder auch nur existieren könnten. Hier ergänzt Schechtman nun, dass die Natur unserer Erfahrung als eine, die von der Erwartung zukünftiger Erlebnisse beeinflusst ist, ein Bewusstsein davon mit sich bringt, dass wir als Subjekte in der Zeit ausgedehnt sind, was wiederum unsere Erfahrung in jedem einzelnen Moment grundlegend prägt. Mit diesem Bewusstsein ist keine anspruchsvolle metaphysische Überzeugung gemeint, sondern lediglich, dass unsere Art des Erlebens unserer Umwelt und unserer selbst ein Bewusstsein dessen mit sich bringt, dass wir eine Zukunft haben, dass es uns auch in der Zukunft noch gibt. Dieses Bewusstsein soll nun Schechtman zufolge unsere Erfahrung der Gegenwart beständig und grundlegend prägen. Jeder von uns gegenwärtig erlebte Moment wird als einer erlebt, auf den ein weiterer Moment folgen wird. Wir erleben unsere Erfahrung als etwas, was weitergeht. Dies macht einen fundamentalen Unterschied zu einem Erleben aus, bei dem dieses Bewusstsein von zeitlicher Ausdehnung der eigenen Erfahrung nicht vorhanden wäre.³⁴⁹

Eigeninteresse für die eigene Zukunft versteht Schechtman nun *nicht* in erster Linie als etwas, was in Form eines einzelnen Ereignisses oder einzelner psychischer Zustände, wie etwa eines konkreten Wunsches für die Zukunft, stattfindet. Sie versteht unser Eigeninteresse als einen andauernden Faktor, der

³⁴⁹ Vgl. hierzu auch die Erläuterungen des Satori-Zustands im letzten Abschnitt im Kontext dessen, was es heißt, über eine narrative Selbst-Wahrnehmung zu verfügen.

unsere Erfahrung zusammen mit dem Bewusstsein unserer eigenen zeitlichen Ausdehnung beständig prägt. Nun kommt, wie bereits erläutert, unsere Art des Erlebens als in der Zeit ausgedehntes Erfahrungssubjekt durch unsere narrative Selbst-Wahrnehmung zustande, wobei wir als ein solches Erfahrungssubjekt in genau dem Maße in der Zeit ausgedehnt sind, wie es unser Bewusstsein ist, und als Person genau in jenem Maße, in dem es unserem identitätskonstituierenden Selbst-Narrativ entspricht. Damit sind wir als Erfahrungssubjekte und als Personen in allererster Linie in der Zeit ausgedehnt. Qua dessen, dass wir solche Erfahrungssubjekte und Personen sind, sind wir in der Zeit ausgedehnt und nichts, was auch nur in einem einzigen Moment stattfinden könnte. Hieraus ergibt sich nun laut Schechtman, dass wir *nicht nur* darin gerechtfertigt sind, an der *jeweils aktuellen* Episode in unserem Narrativ interessiert zu sein, sondern auch an unserem Selbst-Narrativ *als Ganzem* und damit auch an all seinen *zukünftigen* Bestandteilen.³⁵⁰

*Zur Kompensation.*³⁵¹ Das Konzept der Kompensation steht in enger Verbindung mit dem des Eigeninteresses. Das Gleiche, was unser Eigeninteresse rechtfertigen soll, soll auch unsere Praxis der Kompensation rechtfertigen. So soll erstens die Erwartung von Kompensation die Last einer Person in der Gegenwart erleichtern können und hierdurch einen Einfluss auf die Erfahrung der Gegenwart haben.

Zweitens sollen wir dadurch, dass wir qua unserer narrativen Selbstwahrnehmung und unseres identitätskonstituierenden Selbst-Narrativs in der Zeit ausgedehnte Subjekte und Personen sind, in unserem Interesse an unserem Narrativ und damit unserem Leben *als Ganzem* gerechtfertigt sein. Hierdurch soll es ebenfalls gerechtfertigt sein können, Nachteile zu einem bestimmten Zeitpunkt innerhalb des Narrativs mit Vorteilen zu einem anderen

350 Vgl. Schechtman (1996), S. 154–157.

351 Vgl. hierzu Schechtman (1996), S. 157.

auszugleichen, insofern dies das Narrativ unseres Lebens insgesamt betrachtet zu einem positiveren macht.³⁵²

*Zur moralischen Verantwortung.*³⁵³ In Bezug auf den Zusammenhang zwischen moralischer Verantwortung und persönlicher Identität steht für Schechtman die Frage nach unserer *Handlungsmacht*³⁵⁴ im Vordergrund. Unter Handlungsmacht versteht Schechtman zum einen das allgemeine Vermögen, überhaupt handeln zu können, sowie zum anderen die Kontrolle über eine bestimmte Handlung. Für die Verbindung zwischen moralischer Verantwortung und personaler Identität soll beides relevant sein. Um überhaupt moralische Verantwortung tragen zu können, muss eine Person in der Lage sein, Handlungen auszuführen, und um die moralische Verantwortung für eine bestimmte Handlung tragen zu können, muss die Person eben diese Handlung selbst ausgeführt haben. Dass Personen nun generell über Handlungsmacht verfügen und damit überhaupt zu moralischen Subjekten werden können, soll Schechtman zufolge den gleichen Ursprung wie ihr Person-Sein selbst haben – ihre narrative Selbst-Wahrnehmung und die Konstruktion ihres identitätskonstituierenden Selbst-Narrativs. Um ein moralisches Subjekt zu sein, so Schechtman, brauchen wir eine narrative Selbst-Wahrnehmung und ein identitätskonstituierendes Selbst-Narrativ, welches den im letzten Abschnitt angeführten Anforderungen entspricht. Und zwar insofern, als wir uns, um ein moralisches Subjekt verstehen zu können, als persistierende Subjekte verstehen müssen, deren Handlungen mit ihren Überzeugungen, Werten und Wünschen zusammenhängen und mit diesen auch in Einklang stehen sollten. Individuen, die über keine narrative Selbst-Wahrnehmung verfügen oder deren identitätskonstituierendes Selbst-Narrativ nicht den oben genannten Ansprüchen gerecht wird (wie etwa Kleinkinder oder Menschen mit fortgeschrittener Alzheimer-Erkrankung), betrachten wir nicht – oder zumindest

352 Vgl. hierzu Schechtman (1996), S. 157.

353 Vgl. hierzu Schechtman (1996), S. 157–160.

354 Im englischen Original bei Schechtman: „agency”,

nur in eingeschränktem Maße – als moralische Subjekte. Moralische Verantwortung für bestimmte Handlungen können wir sinnvollerweise nur in der Zeit ausgedehnten Subjekten zuschreiben, deren Handlungen mit ihren sonstigen Charakteristika zusammenhängen.

Dass und inwiefern eine Person nun Handlungsmacht in Bezug auf eine bestimmte Handlung hat oder hatte, wird davon bestimmt, ob diese Teil ihres Selbst-Narrativs ist, und, wenn ja, welche Position die Handlung in diesem einnimmt. Damit wir sinnvollerweise davon sprechen können, Handlungsmacht in Bezug auf eine bestimmte Handlung zu haben, muss diese (zu einem gewissen Grad) unter unserer Kontrolle sein. Damit wir davon sprechen können, dass dies wiederum der Fall ist, muss sie ein intelligibles Resultat unserer Überzeugungen, Werte, Wünsche und Erfahrungen sein. Nun kann eine Handlung ein *mehr oder weniger* intelligibles Resultat unserer Überzeugungen, Wünsche, etc. sein, und der Grad, zu dem dies der Fall ist, soll bestimmen, zu welchem Grad wir die moralische Verantwortung für diese Handlung tragen (können). Je mehr eine Handlung einem kohärenten und stabilen Muster aus Werten, Wünschen, Zielen und Charaktereigenschaften einer Person entstammt, desto mehr scheint sie unter der Kontrolle der Person zu stehen und damit ein Resultat ihrer eigenen Handlungsmacht zu sein. Dies entspricht, so Schechtman, auch unseren Intuitionen bei der Zuschreibung moralischer Verantwortung. Wenn eine Handlung einer Person anomal oder unerklärlich vor dem Hintergrund des Rests ihrer Erfahrungen und sonstigen Charakteristika ist, scheint es weniger wahrscheinlich, dass der Impetus für diese Handlung tatsächlich von ihr selbst kommt und nicht etwa von äußeren Einflüssen wie Zwang oder Drogen. Je größer die Anomalie, desto mehr vermuten wir, dass die Quelle der Handlung außerhalb der Person liegt, und zwar auf eine Weise, die relevant dafür ist, ihre Handlungsmacht und damit moralische Verantwortlichkeit zu bewerten.³⁵⁵

355 Vgl. Schechtman (1996), S. 157–160.

3.2.4 Schechtmans Theorie als nihilistische Option

Inwiefern ist nun Schechtmans Weise, unseren Intuitionen und Praktiken in Bezug auf die von ihr ausgezeichneten praktischen Kontexte Sinn zu verleihen, vereinbar mit einer nihilistischen Auffassung personaler Identität? Schechtman fängt unsere Intuitionen und Praktiken ein, indem sie aufzeigt, inwiefern diese vor dem Hintergrund ihrer Theorie gerechtfertigt sind. Da sie in ihrer Theorie nicht voraussetzt, dass wir objektiv existierende und persistierende Einzeldinge sind, ist ihre Rechtfertigung mit einer nihilistischen Auffassung personaler Identität vereinbar. Ihr zufolge konstituieren wir uns selbst als Personen, insofern wir jeweils die Subjekte eines in der Zeit ausgedehnten Bewusstseins sind und eine narrative Selbst-Wahrnehmung haben sowie ein Selbst-Narrativ, welches die Anforderungen an Personen in sozialen Kontexten erfüllt. Hierbei handelt es sich deshalb um keine objektive Existenz, da wir als Personen qua dessen existieren, dass wir in der Lage sind, das Leben einer Person zu führen, insofern wir den Ansprüchen an Personen in dem für Personen typischen sozialen Miteinander genügen. Damit ist unsere Existenz als Personen fundamental von unserer menschlichen Perspektive auf uns und aufeinander abhängig. Eine Person könnte damit Schechtmans Auffassung zufolge als *Artefakt* verstanden werden. Das heißt zum einen zwar, dass wir genauso wenig objektiv existieren und persistieren wie andere Artefakte, aber auch genau so sehr. Unsere Existenz als Personen ist abhängig von unserer eigenen Perspektive und der anderer Personen auf uns selbst und andere, genauso wie die Existenz von anderen Artefakten. Aber Sätze, Wünsche, Absichten etc. mit Bezug auf uns sind genauso sinnvoll wie solche mit Bezug auf andere Artefakte.

Fazit und Ausblick

Mein Ziel mit dieser Arbeit war es, einen Beitrag zur Stärkung einer nihilistischen Auffassung personaler Identität zu leisten. Eine solche Auffassung habe ich über deren zentrale These definiert, dass wir insofern nicht existieren, als es keine objektiv in der Welt existierenden und persistierenden Einzeldinge gibt, die die jeweils einzigen Subjekte derjenigen Gedanken und Handlungen sind, die wir gemeinhin als unsere verstehen. Zur Stärkung dieser Position habe ich erstens aufgezeigt, dass die meisten nicht-nihilistischen Positionen personaler Identität eine Annahme klassischer natürlicher Arten voraussetzen, und Argumente gegen eine solche Annahme zusammengestellt. Zweitens bin ich dem größten Vorbehalt gegenüber einer nihilistischen Auffassung personaler Identität begegnet – diese und/oder deren Konsequenzen seien zutiefst kontraintuitiv und deprimierend. Dies habe ich getan, indem ich zum einen die Haltbarkeit eines solchen Vorbehalts als schlagendes Argument gegen eine nihilistische Position diskutiert und zum anderen Möglichkeiten aufgezeigt habe, unsere Intuitionen auf eine Weise einzufangen, die mit einer nihilistischen Auffassung personaler Identität vereinbar ist.

Hierfür habe ich im ersten Teil der Arbeit zunächst einen Überblick über die Debatte um personale Identität, deren wesentliche Fragestellungen und meistdiskutierten Antworten auf diese geliefert. Hiernach habe ich die Verbindung zwischen dieser Debatte und der um natürliche Arten deutlich gemacht, indem ich aufgezeigt habe, inwiefern einige innerhalb der Debatte um personale Identität weitverbreitete Annahmen eine Annahme klassischer natürlicher Arten voraussetzen. So habe ich dafür argumentiert, dass das gemeinsame Halten der Annahmen, dass 1. es sich um eine objektive Angelegenheit handelt, ob in einem konkreten Fall personale Identität vorliegt, dass 2. unsere Persistenzbedingungen davon bestimmt werden, was wir sind,

und dass wir 3. in diesem Sinne alle das Gleiche sind, die Annahme klassischer natürlicher Arten (NA) voraussetzt. (NA) bestand dabei in der Annahme, dass die Welt objektiv in Einzeldinge eingeteilt ist, diese Einzeldinge wiederum objektiv in Arten eingeteilt sind und diese Artzugehörigkeit die objektiven Persistenzbedingungen des Einzeldings bestimmt.

Im zweiten Teil habe ich zunächst einen Überblick über die Debatte um Essentialismus und die aus ihr erwachsene Debatte um natürliche Arten gegeben. Hieraus habe ich – in Hinblick auf deren Rolle in meiner Argumentation gegen nicht-nihilistische Auffassungen personaler Identität – eine Arbeitsdefinition klassischer natürlicher Arten entwickelt. Hiernach habe ich Argumente gegen eine solche Annahme aus der Debatte um natürliche Arten selbst zusammengestellt, welche ich dann ebenfalls auf die in der Debatte um personale Identität weitreichend vorausgesetzte Annahme (NA) angewendet habe. Der Kern dieser Argumentation gegen eine Annahme klassischer natürlicher Arten bestand dabei darin, zu zeigen, dass diese keine geeignete Grundlage für erfolgreiche naturwissenschaftliche Untersuchungspraktiken darstellt, wodurch sie ihrer zentralen Motivation beraubt wird.

Hieran anschließend habe ich im dritten Teil die Auswirkungen eines Fallenlassens der Annahme klassischer natürlicher Arten (NA) auf die Debatte um personale Identität – das heißt auf die in ihr klassischerweise vertretenen Positionen – deutlich gemacht. Hierfür habe ich zunächst die oben wiederholte Definition der zentralen These einer nihilistischen Auffassung personaler Identität aufgestellt und als solche vor dem Hintergrund bekannter nihilistischer Positionen plausibilisiert. Hierauf aufbauend habe ich zunächst aufgezeigt, inwiefern eine Argumentation gegen die Annahme klassischer natürlicher Arten als eine Argumentation für die zentrale These einer nihilistischen Auffassung personaler Identität verstanden werden kann. Dabei habe ich deutlich gemacht, dass vor dem Hintergrund eines Fallenlassens der Annahme klassischer natürlicher Arten die einzige Möglichkeit, der Annahme einer nihilistischen

Auffassung personaler Identität aus dem Weg zu gehen, darin besteht, eine Auffassung personaler Identität zu vertreten, derzufolge wir zwar objektiv existierende und persistierende Gegenstände sind, unsere Persistenzbedingungen jedoch nicht davon bestimmt werden, was wir sind. Im Anschluss habe ich verdeutlicht, was dies für verschiedene Arten innerhalb der Debatte vertretener Auffassungen personaler Identität bedeutet. Dies habe ich getan, indem ich jeweils zunächst aufgezeigt habe, inwiefern eine Annahme klassischer natürlicher Arten bei der Argumentation für eine bestimmte Art von Auffassungen personaler Identität vorausgesetzt wird, um hiernach zu untersuchen, inwiefern diese Art von Auffassung damit vereinbar wäre, uns als objektiv existierende und persistierende Gegenstände zu verstehen, deren Persistenzbedingungen nicht davon bestimmt werden, was wir sind. Dabei bin ich zu dem Schluss gekommen, dass vor allem physische, aber auch psychische Kontinuitätstheorien sowie einige Further-Fact-Theorien für ihre Plausibilität wesentlich auf die Annahme klassischer natürlicher Arten angewiesen sind. Andere Further-Fact-Theorien sowie vier-dimensionalistische Theorien schienen bei genauerer Betrachtung schlicht mit der zentralen These einer nihilistischen Auffassung personaler Identität vereinbar. Keine der von mir untersuchten Auffassungen konnte mit einer nihilistischen Auffassung unvereinbar bleiben, ohne an der Annahme klassischer natürlicher Arten (NA) festzuhalten. Damit stehen Philosoph*innen, die eine explizit nicht-nihilistische Auffassung personaler Identität vertreten wollen, vor der Aufgabe, die Annahme klassischer natürlicher Arten (NA) gegen solche Argumente wie die von mir im zweiten Teil der Arbeit zusammengestellten zu verteidigen.

Im vierten Teil habe ich versucht, dem größten Vorbehalt gegenüber einer nihilistischen Auffassung personaler Identität zu begegnen: Diese sei zutiefst kontraintuitiv und deprimierend. Hierfür habe ich zunächst aufgezeigt, inwiefern dies zwar aus der Perspektive einiger zutreffen mag, jedoch letztlich als schlagendes Argument gegen eine solche Auffassung nur schwer haltbar ist.

Hierzu habe ich Bedingungen herausgearbeitet, unter denen ein Verweis auf unsere Intuitionen eine insofern ausreichende Evidenz gegen die Wahrheit einer bestimmten Position darstellen könnte, als sie ein Ablehnen einer solchen Position allein rechtfertigen könnte. Diese bestanden darin, dass die entsprechenden Intuitionen stark, stabil und weitverbreitet sein müssen. Anschließend habe ich dafür argumentiert, dass diese Bedingungen im Falle der Intuitionen, auf die im oben genannten Vorbehalt verwiesen wird, nicht erfüllt sind.

Das Ziel meiner Arbeit war es, dazu beizutragen, dass einer nihilistischen Auffassung personaler Identität mit mehr Aufgeschlossenheit begegnet und dadurch der Raum für ihre ernsthafte Diskussion erweitert wird. Nun hängt die Überzeugungskraft philosophischer Argumente schlicht nicht allein von deren logischer Stringenz, sondern auch von der Bereitschaft ab, sich auf die Möglichkeit der Wahrheit ihrer Konklusion einzulassen. Deshalb habe ich den vierten Teil und meine Arbeit insgesamt damit abgeschlossen, Teile von Parfits und Schechtmans Argumentationen und Theorien personaler Identität als Möglichkeiten zu rekonstruieren, unsere Intuitionen bezüglich personaler Identität und die hiermit zusammenhängenden Praktiken Sinn zu geben, welche mit einer nihilistischen Auffassung personaler Identität vereinbar sind. Hierdurch sollte eine ernsthafte Auseinandersetzung mit pro-nihilistischen Argumenten auch für diejenigen attraktiver gemacht werden, die zu den vorher dargestellten anti-nihilistischen Intuitionen neigen.

Neben einer stärkenden Wirkung für nihilistische Auffassungen personaler Identität hoffe ich, mit meiner Arbeit einige, wie ich finde, wichtige Impulse für die Debatte um personale Identität geben zu können. So scheint mir ganz unabhängig von ihrer Unterstützung einer nihilistischen Auffassung personaler Identität die Verbindung zwischen dieser Debatte und der Debatte um natürliche Arten eine bisher zu stark vernachlässigte zu sein. Wie im dritten Teil dieser Arbeit deutlich wird, bin ich in meinen Recherchen für diese Arbeit in der

Debatte um personale Identität nicht selten auf Referenzen zur Debatte um Kompositionstheorien gestoßen. Eine ähnliche Verbindung lässt sich insofern zur wissenschaftsphilosophischen Debatte um natürliche Arten ziehen, als die vertretene Auffassung natürlicher Arten starken Einfluss darauf hat, welche Auffassungen personaler Identität konsistenterweise vertreten werden können. Auch das Explizitmachen der Rolle unserer Intuitionen innerhalb der Debatte ist etwas, was zwar vereinzelt von verschiedenen Teilnehmer*innen an der Debatte unternommen wird, jedoch noch immer eine in meinen Augen zu hintergründige Rolle spielt. Dies scheint mir fatal in einer Debatte wie der um personale Identität, in der unsere Intuitionen aufgrund der alltäglichen Relevanz der Thematik nicht nur besonders stark sind, sondern auch eine so große argumentative Rolle spielen. Die Verbindung zu anderen philosophischen Traditionen könnte außerdem bei der Reflexion dieser Intuitionen sowie dem Hinterfragen ihrer Rolle in unserer Argumentation eine wichtige Rolle spielen. Die Bearbeitung der Thematik rund um personale Identität innerhalb der buddhistischen Philosophie habe ich an mehreren Stellen meiner Arbeit nur angedeutet. Ich halte diese Verbindung jedoch für eine potenziell sehr erkenntnisreiche, wenn auch bisher nur selten genutzte. Gerade für die an meine im letzten Teil geleistete Arbeit nahtlos anschließende Aufgabe, eine genuin nihilistische Auffassung personaler Identität auszubuchstabieren, welche unsere Intuitionen mit Sinn füllt – im Gegensatz zu Parfits und Schechtmans Theorien, welche von mir zwar nihilistisch interpretiert wurden, jedoch nicht als solche gedacht wurden –, scheint sich mir eine solche Verbindungslinie deutlich anzubieten.

Abschließend möchte ich den Anfang einer eben solchen Verbindungslinie zwischen der Debatte um personale Identität und buddhistischer Philosophie darstellen, um nicht nur das Potenzial dieser Verbindung zu verdeutlichen, sondern auch über meine Arbeit hinaus auf mögliche Anschlüsse hinzudeuten. So verweist Jim Stone im Rahmen seiner eigenen Argumentation für eine

nihilistische Auffassung personaler Identität auf buddhistische Lehren für einen möglichen Versuch, unsere Intuitionen bezüglich unserer moralischen Praxis nihilistisch einzufangen. Damit will er der Befürchtung begegnen, eine nihilistische Auffassung personaler Identität würde unserer moralischen Praxis die Grundlage entziehen, indem sie uns moralischer Subjekte und Objekte und damit etwa Träger*innen von Rechten und Pflichten beraube. So besteht Stone zufolge ein zentraler Teil der buddhistischen Praxis in der Kultivierung von Mitgefühl. Dieses Mitgefühl soll im Kern darin bestehen, Erfahrungen anderer nachzuempfinden. Durch dieses Nachempfinden soll das vermeintliche Subjekt der nachempfundenen Erfahrung, das objektiv eigentlich gar nicht existiert, *emotional real* gemacht werden. Diese emotionale Realität anderer Subjekte in der Welt, die durch das Nachempfinden von Erfahrungen erzeugt wird, soll dabei konsistent damit sein, zu akzeptieren, dass diese Subjekte nicht objektiv existieren. Hierdurch soll das Mitgefühl seine eigenen Objekte – das heißt die Subjekte, auf welche sich das Mitgefühl richtet – schaffen. Die Existenz dieser Subjekte wird nun nicht als eine objektive, sondern als eine emotionale verstanden. Auf dieser Grundlage soll es weiter möglich sein, moralisches Handeln zu motivieren und gleichzeitig anzuerkennen, dass es – objektiv – keine Personen gibt.³⁵⁶ Stone äußert sich nun nicht explizit zu unseren Intuitionen und Praktiken rund um Eigeninteresse, Kompensation und Überleben. Mir scheint jedoch, dass sich mit diesen ein ähnlicher Umgang finden lassen könnte. Angenommen, Mitgefühl könne anderen Subjekten eine emotionale Realität geben, die ausreicht, um moralisches Handeln zu motivieren. Warum könnte es nicht auch uns selbst eine solche Realität verleihen, welche Kompensation und Handlungen aus Eigeninteresse oder sonstige Handlungen, die auf der Annahme fußen, dass wir die Zeit überdauern, motiviert?

356 Vgl. Stone (2005), S. 190 f.

Literatur

- Baker**, Lynne Rudder (2000): *Reasons and Bodies. A Constitution View*, New York: Cambridge University Press 2000.
- Baker**, Lynne Rudder (2002): „The Ontological Status of Persons“, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Bd. 65, Nr. 2, 2002, S. 370–388.
- Baker**, Lynne Rudder (2007): „Persons and Other Things“, in: *Journal of Consciousness Studies*, Bd. 14, Nr. 5–6, S. 17–36.
- Baker**, Lynne Rudder (2012): „Personal Identity: A Not-So-Simple Simple View“, in: Georg Gasser und Matthias Stefan (Hg.): *Personal Identity. Complex or Simple?*, Cambridge: Cambridge University Press 2012, S. 179–191.
- Bird**, Alexander und **Tobin**, Emma (2008): „Natural Kinds“, in: Edward N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/natural-kinds/>>, 06.06.2024.
- Boethius**, Anicius Manlius Severinus (1918): *Tractates, De Consolatione Philosophiae*, translated by H. F. Stewart and E. K. Rand, Cambridge, MA: Harvard University Press 1968.
- Boyd**, Richard (1999a): „Kinds, Complexity and Multiple realization“, in: *Philosophical Studies*, Bd. 95, Nr. 1, 1999, S. 67–98.
- Boyd**, Richard (1999b): „Homeostasis, Species, and Higher Taxa“, in: Robert A. Wilson (Hg.): *Species: New Interdisciplinary Essays*, Cambridge, MA: MIT Press 1999, S. 141–185.
- Bourget**, David und David J. **Chalmers** (2013): „What Do Philosophers Believe?“, in: *Philosophical Studies*, Bd. 170, Nr. 3, 2014, S. 465–500.

- Brigandt**, Ingo (2009): „Natural kinds in evolution and systematics: Metaphysical and epistemological considerations“, in: *Acta Biotheoretica*, Bd. 57, Nr. 1–2, 2009, S. 77–97.
- Butler**, Joseph (1736): „Of Personal Identity“ in: John Perry (Hg.): *Personal Identity: Second Edition*, Berkeley, CA: University of California Press 2008, S. 99–106.
- Campbell**, Scott (2006): „The Conception of a Person as a Series of Mental Events“, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Bd. 73, Nr. 2, S. 339–358.
- Campbell**, Tim and Jeff **McMahan** (2010): „Animalism and the Varieties of Conjoined Twinning“, in: *Theoretical Medicine and Bioethics*, Bd. 31, Nr. 4, 2010, S. 285–301.
- Carter**, William R. (1989): „How to Change Your Mind“, in: *Canadian Journal of Philosophy*, Bd. 19, Nr. 1, 1989. S. 1–14.
- Chalmers**, David J. (2002): „Does Conceivability Entail Possibility?“, in: Tamar Gendler und John Hawthorne (Hg.): *Conceivability and Possibility*, Oxford: Claredon Press 2002. S. 145–200.
- Chisholm**, Roderick M. (1976): *Person and Object: A Metaphysical Study*, London: Open Court 1976.
- Coseru**, Christian (2017): „Mind in Indian Buddhist Philosophy“, in: Edward N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/mind-indian-buddhism>>, 07.06.2024.
- Cohen**, S. Marc (1978): „Essentialism in Aristotle“, in: *The Review of Metaphysics*, Bd. 31, Nr. 3, 1978, S. 387–405.
- Coseru**, Christian (2009): „Mind in Indian Buddhist Philosophy“, in: Edward N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/mind-indian-buddhism/>>, 27.05.2024.

- Copi**, Irving M. (1954): „Essence and Accident“, in: *The Journal of Philosophy*, Bd. 51, Nr. 23, 1954, S. 706–719.
- Descartes**, René (1641): *Meditationes de prima philosophia / Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Lat. / dt. (Übersetzung von A. Buchenau, überarbeitet von H.G. Zekl und L. Gäbe), in: ders.: *Philosophische Schriften in einem Band*, Hamburg: Meiner 1996.
- Della Rocca**, Michael (1996a): „Essentialism: Part 1“, in: *Philosophical Books*, Bd. 37, Nr. 1, 1996, S. 1–13.
- Della Rocca**, Michael (1996b): „Essentialism: Part 2“, in: *Philosophical Books*, Bd. 37, Nr. 2, 1996, S. 81–89.
- Descartes**, René (1641): *Betrachtungen über die Grundlagen der Philosophie*, Leipzig 2008,
- Detel**, Wolfgang (2007): *Grundkurs Philosophie, Band 2: Metaphysik und Naturphilosophie*, Stuttgart: Reclam 2007.
- Devitt**, Michael (2008): „Resurrecting Biological Essentialism“, in: *Philosophy of Science*, Bd. 75, Nr. 3, 2008, S. 344–382.
- Donoghue**, M. J. (1985): „A Critique of the Biological Species Concept and Recommendations for a Biological Alternative“ in: *Bryologist*, Bd. 88, 1985, S. 172–181.
- Dupré**, John (1993): *The Disorder of Things, Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1993.
- Elder**, Crawford L. (1995): „A different kind of natural kind“, in: *Australian Journal of Philosophy*, Bd. 73, Nr. 4, 1995, S. 516–531.
- Elder**, Crawford L. (2008): „Biological Species are Natural Kinds“, in: *The Southern Journal of Philosophy* (2008), Band 46, S. 339–362.
- Ereshefsky**, Marc (2002): „Species“, in: Edward N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/species/>>, 21.08.2024.

- Ereshefsky** Marc und Mohan **Matthen** (2005): „Taxonomy, Polymorphism and History: An Introduction to Population Structure Theory“, in: *Philosophy of Science*, Bd. 72, Nr. 1, 2005, S. 1–21.
- Ereshefsky**, Marc und Thomas A. C. **Reydon** (2014): „Scientific kinds“, in: *Philosophical Studies* 172, 2015, S.969 –986.
- Feinberg**, Joel und Barbara Baum **Levenbook** (1992), „Abortion“, in: Tom Regan (Hg.): *Matters of Life and Death. Third Edition*, New York: McGraw-Hill 1992, S. 195–213.
- Fine**, Kit (1994): „Essence and Modality: The Second Philosophical Perspectives Lecture“, in: *Philosophical Perspectives*, Bd. 8, Logic and Language, 1994, S. 1–16.
- Forbes**, Graeme (1986): „In Defence of Absolute Essentialism“, in: *Midwest Studies in Philosophy*, Bd. 11, Nr. 1 1986, S. 3–31.
- Frankfurt**, Harry (1971): „Freedom of the Will and the Concept of a Person“, in: *Journal of Philosophy*, Bd. 68, Nr. 1, 1971, S. 5–20.
- Garrett**, Brian (1998): *Personal Identity and Self-Consciousness*, New York, NY: Routledge 2002.
- Gendler**, Szabo Tamar und John **Hawthorne** (Hg.) (2002): *Conceivability and Possibility*, Oxford: Clarendon Press 2002.
- Ghiselin**, Michael Tenant (1974): „A Radical Solution to the Species Problem“, in: *Systematic Zoology*, Bd. 23, Nr. 4, 1974, S. 536–544.
- Gibbard**, Alan (1975): „Contingent Identity“, in: *Journal of Philosophical Logic*, Bd. 4, 1975, S. 187–221.
- Giles**, James (1997): *No Self to Be Found: The Search for Personal Identity*, Lanham, MD: University Press of America.
- Glover**, Jonathan (1988): *I: The Philosophy and Psychology of Personal Identity*, New York, NY: Penguin Books 1988.
- Gorman**, Michael (2005): „The Essential and the Accidental“, in: *Ratio*, Bd. 18, Nr. 3, S. 276–289.

- Grandy**, Richard E. und Max A. **Freund** (2006): „Sortals“, in: Edward N. Zalta (Hg.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <<https://plato.stanford.edu/entries/sortals/>>, 06.06.2024.
- Griffith**, Paul E. (1999): „Squaring the circle: Natural kinds with historical essences“, in: Robert A. Wilson (Hg.): *Species: New Interdisciplinary Essays*, Cambridge, MA: MIT Press 1999, S. 209–228.
- Hacking**, Ian (1991): „On Boyd“, in: *Philosophical Studies*, Bd. 61, Nr. 1–2, 1991, S. 149–154.
- Hacking**, Ian (2007a): „Natural Kinds: Rosy Dawn, Scholastic Twilight.“, in: *Royal Institute of Philosophy Supplement*, Bd. 61, S. 203–239.
- Hacking**, Ian (2007b): „Putnam's Theory of Natural Kinds and Their Names is Not the Same as Kripke's“, in: *Principia: An International Journal of Epistemology*, Bd. 11, Nr. 1, 2007, S. 1–24.
- Hoffman**, Joshua und Gary **Rosenkrantz** (1997): *Substance: Its Nature and Existence*, London: Routledge 1997.
- Horgan**, Terence (1993): „On What There Isn't“, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Bd. 53, Nr. 3, 1993, S. 693–700.
- Hudson**, Hud (1999): „Temporal Parts and Moral Personhood“, in: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Bd. 93, Nr. 3, 1999, S. 299–316.
- Hudson**, Hud (2001): *A Materialist Metaphysics of the Human Person*, Ithaca, NY: Cornell University Press 2001.
- Hudson**, Hud (2007): „I Am Not an Animal!“, in: Peter van Inwagen und Dean Zimmerman (Hg.): *Persons: Human and Divine*, Oxford: Clarendon Press 2007, S. 216–234.
- Hull**, David Lee (1978): „A Matter of Individuality“, in: *Philosophy of Science*, Bd. 45, Nr. 3, 1978, S. 335–360.
- Hull**, David Lee (1989): *The Metaphysics of Evolution*, Albany, New York: State University of New York Press 1989.

- Hume**, David (1739): *A Treatise of Human Nature*, Hg. v. P.H. Nidditch und L.A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press 1978.
- Johnston**, Mark (1987): „Human Beings“, in: *The Journal of Philosophy*, Bd. 84, Nr. 2, 1987, S. 59–83.
- Johnston**, Mark (2007): „“Human Beings” Revisited: My Body is Not an Animal“, in: Dean Zimmerman (Hg.): *Oxford Studies in Metaphysics, Volume 3*, Oxford: Clarendon Press 2007, S. 33–74.
- Johnston**, Mark (2016): „Remnant Persons: Animalism’s Undoing“, in: Stephan Blatti und Paul F. Snowdon (Hg.): *Animalism: New Essays on Persons, Animals, and Identity*, Oxford: Oxford University Press 2016. S. 89–127.
- Junker**, Leon Wendelin (2022): „Ich muss sein! Zum Status nihilistischer Theorien in der Debatte um personale Identität“, in: Marcus Hawel u.a. (Hg.): *WORK IN PROGRESS. WORK ON PROGRESS. 12 Jahre Beiträge kritischer Wissenschaft*, Hamburg: VSA 2022, S. 39–55.
- Keller**, Roberto A., Richard N. **Boyd** und Quentin D. **Wheeler** (2003): „The Illogical Basis of Phylogenetic Nomenclature“, in: *The Botanical Review*, Bd. 69, Nr. 1, 2003, S. 93–110.
- Kind**, Amy (2015): *Persons and Personal Identity*, Cambridge: Polity Press 2015.
- Kitcher**, Philip (1984): „Species“, in: *Philosophy of Science*, Bd. 51, Nr. 2, 1984, S. 308–333.
- Kripke**, Saul (1972): *Naming and Necessity*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2001.
- Langford**, Simon (2014): „On What We are and How We Persist“, in: *Pacific Philosophical Quarterly*, Bd. 95, Nr. 3, 2014, S. 356–371.
- LaPorte**, Joseph (2004): *Natural Kinds and Conceptual Change*, Cambridge: Cambridge University Press 2004.

- Lewis**, David (1976): „Survival and Identity“, in: Amelie Oksenberg Rorty (Hg.): *The Identities of Persons*, Berkeley, CA: University of California Press 1976, S. 17–40.
- Locke**, John (1689): *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited with an introduction by Peter H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press 1975.
- Ludwig**, Arnold M. (1997): *How Do We Know Who We Are?: A Biography of the Self*, New York, NY: Oxford University Press 1997.
- Ludwig**, David (2018): „Letting Go of „Natural Kind“. Towards a Multidimensional Framework of Non-Arbitrary Classification.“, in: *Philosophy of Science*, Bd. 85, Nr. 1, 2018, S. 31–52.
- Mackie**, David (1999): „Personal Identity and Dead People“, in: *Philosophical Studies*, Bd. 95, Nr. 3, 1999, S. 219–242.
- Mackie**, Penelope (2006): *How Things Might Have Been. Individuals, Kinds, and Essential Properties*, Oxford: Clarendon Press.
- Madden**, Rory (2016): „Human Persistence“, in: *Philosophers' Imprint*, Bd. 16, Nr. 17, 2016. S. 1-18.
- Madell**, Geoffrey (1981): *The Identity of the Self*, Edinburgh: Edinburgh University Press 1981.
- Magnus**, P. D. (2012): *Scientific Enquiry and Natural Kinds: From Planets to Mallards*, New York: Palgrave MacMillan 2012.
- Mallon**, Ron (2007): „Human categories beyond non-essentialism“, in: *Journal of Political Philosophy*, Bd. 15, Nr. 2, 2007, S. 146–168.
- Merricks**, Trenton (2001a): „How to Live Forever without Saving your Soul: Physicalism and Immortality“, in: Kevin Corcoran (Hg.): *Soul, Body, and Survival: Essays on the Metaphysics of Human Persons*, Ithaca, NY: Cornell University Press 2001, S. 183–200.
- Merricks**, Trenton (2001b): *Objects and Persons*, New York: Oxford University Press 2001.

- McMahan**, Jeff (2002): *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, New York, NY: Oxford University Press 2002.
- Mishler**, B. D. und M. J. **Donoghue** (1982): „Species Concepts: A Case for Pluralism“, in: *Systematic Zoology*, Bd. 31, S. 491–503.
- Mishler**, B. D. und R. N. **Brandon** (1987): „Individuality, Pluralism, and the Phylogenetic Species Concept“, in: *Biology and Philosophy*, Bd. 2, S. 397–414.
- Nagel**, Thomas (1971), „Brain Bisection and the Unity of Consciousness“, in: *Synthese*, Bd. 22, Nr. 3–4, 1971, S. 396–413.
- Nagel**, Thomas (1986): *The View from Nowhere*, New York: Oxford University Press 1986.
- Noonan**, Harold (1983): „The Necessity of Origin“, in: *Mind*, Bd. 92, 1983, S. 1–20.
- Noonan**, Harold W. (2003): *Personal Identity*, London: Routledge 2003.
- Noonan**, Harold W. (2021): „Personal Identity and the Hybrid View: A Middle Way“, in: *Metaphysica*, Bd. 22, Nr. 2, 2021, S. 263–283.
- Nozick**, Robert (1981): *Philosophical Explanations*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Okasha**, Samir (2002): „Darwinian Metaphysics: Species and the Question of Essentialism“, in: *Synthese*, Bd. 131, Nr. 2, 2002, S. 191–213.
- Olson**, Eric T. (1997a): *The Human Animal*, New York: Oxford University Press 1997.
- Olson**, Eric T. (2002): „Personal Identity“, in: Edward N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/identity-personal/>>, 27.05.2024.
- Olson**, Eric T. (2003a): „An argument for animalism“, in: Reymond Martin und John Barresi (Hg.): *Personal Identity*, Oxford: Blackwell 2003. S. 318–334

- Olson**, Eric T. (2003b): „Was Jekyll Hyde?“, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Bd. 66, Nr. 2, 2003, S. 328–348.
- Olson**, Eric T. (2007): *What Are We? A Study in Personal Ontology*, New York: Oxford University Press 2007.
- Olson**, Eric T. (2014): „The Metaphysical Implications of Conjoined Twinning“, in: *Southern Journal of Philosophy*, Bd. 52, Nr. S1, 2014, S. 24–40.
- Olson**, Eric T. und Karsten **Witt** (2020): „Against Person Essentialism“, in: *Mind*, Bd. 129, Nr. 515, 2020, S. 715–735.
- Parfit**, Derek (1971): „Personal Identity“, in: *Philosophical Review*, Bd. 80, 1971, S. 3–27.
- Parfit**, Derek (1984): *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press 1984.
- Parfit**, Derek (2012): „We Are Not Human Beings“, in: *Philosophy*, Bd. 87, Nr. 1, 2012, S. 5–28.
- Penelhum**, Terence (1967): „Personal Identity“, in: Paul Edwards (Hg.): *The Encyclopedia of Philosophy, Volume 6*, New York: Macmillan 1967.
- Penelhum**, Terence (1970): *Survival and Disembodied Existence*, London: Routledge & Kegan Paul 1970.
- Puccetti**, Roland (1973): „Brain Bisection and Personal Identity“, in: *British Journal for the Philosophy of Science*, Bd. 24, 1973, S. 339–355.
- Pust**, Joel (2012): "Intuition", in: Edward N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/intuition/>, 07.06.2024.
- Putnam**, Hilary (1975): „The Meaning of „Meaning““, in: *Language, mind, and knowledge. Minnesota studies in the philosophy of science*, Bd. 7, 1975, S. 131–193.
- Quine**, Willard Van Orman (1953): „Three Grades of Modal Involvement“, in: W. V. O. Quine (Hg.): *The Ways of Paradox and Other Essays*, New York: Random House 1966, S. 156–174.

- Quine**, Willard Van Orman (1962): „Reply to Professor Marcus“, in: W. V. O. Quine (Hg.): *The Ways of Paradox and Other Essays*, New York: Random House 1966, S. 175–182.
- Quinton**, Anthony (1962): „The Soul“, in: *Journal of Philosophy*, Bd. 59, Nr. 15, S. 393–409.
- Rieppel**, Olivier (2005): „Modules, kinds, and homology“, in: *Journal of Experimental Zoology B: Molecular and Developmental Evolution*, Bd. 304B, 2005, S. 18–27.
- Robertson**, Teresa and **Atkins**, Philip (2008): „Essential vs. Accidental Properties“, in: Edward N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL= <<https://plato.stanford.edu/entries/essential-accidental/>>, 06.06.2024.
- Rosen**, Gideon und Cian **Dorr** (2002): „Composition as a Fiction“, in: Richard Gale (Hg.): *The Blackwell Guide to Metaphysics*, Oxford: Blackwell 2002, S. 151–174.
- Rovane**, Carol Anne (1998): *The Bounds of Agency: An Essay in Revisionary Metaphysics*, Princeton, NJ: Princeton University Press 1997.
- Samuels**, Richard und Michael **Ferreira** (2010): „Why don't concepts constitute a natural kind?“, in: *Behavioral and Brain Sciences*, Bd. 33, Nr. 2–3, 2010, S. 222–223.
- Sankey**, Howard (1997): „Induction And Natural Kinds“, in: *Principia*, Bd. 1, Nr. 2, 1997, S. 239–254.
- Salmon**, Nathan Ucuozglu (1979): „How Not to Derive Essentialism from the Theory of Reference“, in: *The Journal of Philosophy*, Bd. 76, Nr. 12, 1979, S. 703–735.
- Salmon**, Nathan Ucuozglu (1982): *Reference and Essence*, Oxford: Basil Blackwell.
- Schechtman**, Marya (1996): *The Constitution of Selves*, Ithaca, NY: Cornell University Press 1996.

- Schechtman**, Marya (2014): *Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life*, New York, NY: Oxford University Press 2014.
- Shoemaker**, Sydney (1963): *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca, NY: Cornell University Press 1963.
- Shoemaker**, Sydney (1970): „Persons and their Pasts“, in: *American Philosophical Quarterly*, Bd. 7, Nr. 4, 1970, S. 269–285.
- Shoemaker**, Sydney (1984): „Personal Identity: A Materialist Account“, in: Sydney Shoemaker and Richard Swinburne (Hg.): *Personal Identity*, Oxford: Blackwell 1984, S. 67–132.
- Shoemaker**, Sydney (1999): „I – Sydney Shoemaker: Self, Body and Coincidence“, in: *Aristotelian Society Supplementary Volume*, Bd. 73, Nr. 1, 1999, S. 287–306.
- Shoemaker**, Sydney (2007): „Persons, animals, and identity“, in: *Synthese*, Bd. 162, Nr. 3, 2008, S. 313–324.
- Shoemaker**, Sydney (2011): „On What We Are“, in: Shaun Gallagher (Hg.): *The Oxford Handbook of the Self*. New York: Oxford University Press 2011, S. 352–371.
- Sider**, Theodore (2001a): „Criteria of Personal Identity an the Limits of Conceptual Analysis“, in: *Philosophical Perspectives*, Bd. 15: Metaphysics, 2001, S. 189–209.
- Sider**, Theodore (2001b): *Four-Dimensionalism. An Ontology of Persistence and Time*. Oxford: Claredon Press 2001.
- Sider**, Theodore (2013): „Against Parthood“, in: Karen Bennett und Dean W. Zimmerman (Hg.): *Oxford Studies in Metaphysics, volume 8*, Oxford: Oxford University Press 2013, S. 237–293.
- Snowdon**, Paul (2014): *Persons, Animals, Ourselves*. Oxford: Oxford University Press 2014.

- Snowdon**, Paul (1990): „Persons, Animals, And Ourselves“, in: Christopher Gill (Hg.): *The Person and the Human Mind: Issues in Ancient and Modern Philosophy*. Oxford: Clarendon Press 1990. S. 83–108.
- Stone**, Jim (1988): „Parfit and the Buddha, Why There Are No People“, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Bd. 48, Nr. 3, S. 519–532.
- Stone**, Jim (2005): „Why There Still Are No People“, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Bd. 70, Nr. 1, S. 174–192.
- Strawson**, Peter Frederick (1959): *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Routledge 1959.
- Swinburne**, Richard (1974): „Personal Identity“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Bd. 74, S. 231–247.
- Swinburne**, Richard (1984): „Personal Identity: The Dualist Theory“, in: Richard Swinburne und Sydney Shoemaker (Hg.): *Personal Identity*. Oxford: Blackwell 1984. S. 3–34.
- Thomson**, Judith Jarvis (1997): „People and their Bodies“, in: Theodore Sider, John Hawthorne und Dean W. Zimmerman (Hg.): *Contemporary Debates in Metaphysics*, Malden, MA: Blackwell 2008, S. 154–176.
- Tur**, Richard (1987): „The ‚Person‘ in Law.“, in: Arthur R. Peacocke und Grant R. Gillett (Hg.): *Persons and Personality: A Contemporary Inquiry*, New York: Blackwell 1987, S. 116–129.
- Unger**, Peter (1979a): „I do not exist“, in: Graham Macdonald (Hg.): *Perception and Identity*, Cornell University Press, 1979, S. 36–52.
- Unger**, Peter (1979b): „Why There Are No People“, in: *Midwest Studies in Philosophy*, Bd. 4, Nr. 1, 1979, S. 177–222.
- Unger**, Peter (2006): *All The Power in the World*, New York: Oxford University Press 2006.
- van Inwagen**, Peter (1990): *Material Beings*. Ithaca, NY: Cornell University Press 1990.

- Wagner**, Günter P. (2001): „Characters, units and natural kinds: An introduction“, in: Günter P. Wagner (Hg.): *The Character Concept in Evolutionary Biology*, San Diego: Academic Press 2001, S. 1–10.
- Warren**, Mary Anne (1997): *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*, Oxford: Clarendon Press 1997.
- Weber**, Marc-Andrée (2014): *Die Zerlegung des Ichs. Über die Grundlagen personaler Identität*, Münster: mentis 2014.
- White**, Nicholas P. (1972): „Origins of Aristotle’s Essentialism“, in: *The Review of Metaphysics*, Bd. 26, Nr. 1, 1972, S. 57–85.
- Wiggins**, David (2001): *Sameness and Substance Renewed*, New York: Cambridge University Press 2001.
- Wilkes**, Kathleen (1981): „Multiple Personality and Personal Identity“, in: *British Journal for the Philosophy of Science*, Bd. 32, Nr. 4, 1981, S. 331–348.
- Wilkes**, Kathleen V. (1988): *Real People: Personal Identity Without Thought Experiments*, Oxford: Clarendon Press 1988.
- Wilson**, Robert A. (1999): „Realism, Essence, and Kind: Resuscitating Species Essentialism?“, in: Robert A. Wilson (Hg.): *Species: New interdisciplinary Essays*, Cambridge, MA: MIT Press 1999, S. 187–207.
- Wilson**, Robert A., Matthew J. **Barker** und Ingo **Brigandt** (2007): „When Traditional Essentialism Fails: Biological Natural Kinds“, in: *Philosophical Topics*, Bd. 35, Nr. 1–2, 2007, S. 189–215.
- Witt**, Charlotte (1989): „Aristotelian Essentialism Revisited“, in: *Journal of the History of Philosophy*, Bd. 27, Nr. 2, 1989, S. 285–298.

Eigenständigkeitserklärung

Art der Arbeit: Dissertation im Fach Philosophie

Titel der Arbeit: Ich muss nicht sein. Verteidigung einer nihilistischen Auffassung personaler Identität

Name des Autors: Leon Wendelin Junker

Ich erkläre hiermit, dass ich die Dissertation selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe. Die Stellen der Arbeit, die anderen Werken im Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, sind durch Angaben und Quellen kenntlich gemacht. Weiterhin erkläre ich, dass die Dissertation noch nicht im Rahmen einer staatlichen oder anderen Prüfung (z. B. als Magister-, Diplom- oder Staatsexamensarbeit) eingereicht wurde. Mit der Überprüfung meiner Arbeit mittels einer Anti-Plagiatssoftware bin ich einverstanden und reiche die Dissertation auch in digitaler Form ein.