

Hans Bernhard Schmid

„Person“ – Nostrologische Notizen¹

§1 Einleitung

„Person“ ist ein notorisch vieldeutiges Konzept. Mit ihm verbinden sich so verschiedene philosophische Probleme wie dasjenige der Identität oder jenes der Würde der Person.² In letzterer Hinsicht ist eine der dringendsten Fragen jene nach der Grenzziehung – die Frage, welche Wesen denn zur Klasse der Personen gezählt werden sollen und welche nicht. Das ist ein besonders relevantes Klärungsanliegen, weil die Anerkennung als Person in unseren Gesellschaften Ansprüche begründet und daher weitgehende praktische Konsequenzen hat. Das erklärt das Anliegen, die Anerkennungspraxen einzelner Menschen – besonders aber auch jene ganzer Gesellschaften – auf die Kriterien hin zu prüfen, anhand deren die Zuordnung zur Klasse der Personen und die Abgrenzung von nicht-personalen Entitäten geschieht.

Diesem philosophischen Grenzwächterprojekt steht die manchmal geäußerte Vermutung entgegen, dass Personen gar nicht unabhängig von entsprechenden Anerkennungspraxen vorkommen, sondern in einem gewissen (ggf. näher zu bezeichnenden) Sinn erst durch sie gebildet werden. Das macht – wenn es denn stimmt – einen Strich durch die philosophische Grenzwächterrechnung. Es würde ja dann im Extremfall gar keinen Sinn machen, den gesellschaftlichen Praxen vorzuwerfen, die Grenze „falsch“ zu ziehen. „Richtig“ oder „falsch“ ließe sich ja mithin nur im Rekurs auf die Anerkennungsnormen selbst bestimmen (welche demnach ihrerseits nicht richtig oder falsch sein können). Es wäre dann mit der Personalität ähnlich wie mit den Verkehrszeichen. Die Frage „Sind jene rotumrandeten runden Blechscheiben auf Stangen, die das Straßenverkehrsamt am Straßenrand aufgestellt hat, *tatsächlich* Fahrverbotschilder, oder haben wir – Bürger, Straßenverkehrsamt, Polizei – immer bloß *geglaubt*, dass es solche seien?“ macht keinen Sinn. Denn wenn sich *jeder Einzelne* hier durchaus täuschen mag (etwa indem jemand Geschwindigkeitsbeschränkungen mit Fahrverbotschildern verwechselt), ist das für *alle zusammen* unmöglich: dass *wir* kollektiv diese Objekte für Verbotsschilder *halten*, *macht* sie zu den Verbotsschild-

¹ Erste Überlegungen zum Thema habe ich am 13. 7. 2005 in einem Vortrag an der Universität Leipzig präsentiert; den Teilnehmenden an der anschließenden Diskussion danke ich für Einwände und Hinweise. Anita Konzelmann und Juliette Gloor haben eine spätere Fassung genau kommentiert und kritisiert. Ihnen sei an dieser Stelle gedankt. Für sein beharrliches kritisches Nachfragen gebührt Frank Kannetzky ein ganz besonderer Dank.

² Eine Liste solcher Themen findet sich bei Dennett, Daniel C.: Bedingungen der Personalität. In: Bieri, Peter (Hg.): *Analytische Philosophie des Geistes*. Königstein, Hain 1981, S. 303-324.

dern die sie sind. Es gibt hier keine dem individuellen Fall entsprechende Irrtumsmöglichkeit.

Wenn nun die Regeln der Anerkennung als Person tatsächlich von dieser *konstitutiven* Art wären, säh's schlecht aus für die philosophischen Präentionen aufs Grenzwächteramt (im oben genannten Sinn). Denn die Zulassung zur Klasse der Personen wäre dann letztlich rein eine Frage der (politischen) Willensbildung, durch welche die personalitätskonstitutiven Normen festgelegt werden: eine Frage, welche Wesen wir als Personen behandeln *wollen*. Nun mag es allerdings sein, dass es so etwas wie Kriterien für „Personabilität“ gibt: Eigenschaften, welche bestimmte Wesen dazu befähigen, als Personen in unseren Praxen mitzuspielen, wenn wir ihnen die Gelegenheit geben, sich in entsprechenden Anerkennungsverhältnissen zu entwickeln – so wie es ja auch nicht *beliebig* ist, welche Dinge wir als Stoppsignale verwenden. (Solche Dinge müssen gewisse natürliche Eigenschaften aufweisen: sehr kleine Objekte oder leichtflüchtige Materialien kommen hierzu nicht in Frage.) Eine inklusive, liberale, nicht-parochiale Antwort auf die Grenzziehungsfrage wäre dann: wer faktisch mitspielen *kann*, soll auch mitspielen *dürfen*. Aber wer sagt denn, dass jene mysteriöse Personabilität nicht wiederum ein *sozialer Status* ist, also gar keine natürliche Eigenschaft, sondern ihrerseits durch Zuschreibungspraxen konstituiert?

Auf der anderen Seite gibt es aber auch Phänomene, die schlecht in ein solches konstruktivistisches Bild passen. Das philosophische Grenzwächterprojekt baut auf starken vorthoretischen Intuitionen auf. Diesen zufolge ist es durchaus nicht sinnlos, Haltungen – vielleicht auch ganze gesellschaftliche Praxen – unter dem Gesichtspunkt kritisieren zu wollen, dass sie zu bestimmten Entitäten eine „personalistische“ Einstellung aufbauen, welche der Natur dieser Dinge nicht gerecht wird, weil sie keine Personen *sind*. Und wieder andere Haltungen bzw. Praxen können wir unter dem Gesichtspunkt kritisieren, dass sie Wesen *nicht* als Personen anerkennen, die *tatsächlich* Personen sind (und daher als solche behandelt werden *sollten*). Es ist mindestens *prima vista* nicht zu sehen, weshalb eine ähnliche Haltung nicht auch den Anerkennungsnormen im Ganzen gegenüber sinnvoll sein könnte. Die Frage „Sind jene, die wir gemäß den Anerkennungspraxen unserer Gesellschaft (nicht) für Personen halten *tatsächlich* (keine) Personen, oder täuschen wir uns hier?“ macht im Unterschied zur obigen Frage nach dem Status von Verkehrszeichen durchaus Sinn. Das ist ein Indiz dafür, dass Personalität möglicherweise doch nicht gänzlich durch Anerkennungsnormen *konstituiert*, sondern durch diese bloß *reguliert* wird. Es könnte demnach durchaus sein, dass es faktisch mehr oder weniger Personen *gibt* als Elemente in der Klasse der Wesen, die gemäß den Normen unserer Gemeinschaft als solche *gelten* können. Dann wäre es wohl tatsächlich eine der dringenden Aufgaben der Philosophie der Personalität, Kriterien zu formulieren, anhand derer die Gemeinschaftspraxen überprüft werden könnten (mit allen Aussichten auf die profes-

sionspolitischen Pfründen, welche solche Grenzwächterämter mit sich zu bringen versprechen).

Die Frage, ob die Anerkennungsnormen einen regulativen oder eher einen konstitutiven Charakter haben, ist äußerst wichtig. Aber vielleicht gibt es Vorarbeiten zu erledigen, bevor überhaupt daran zu denken ist, in dieser Frage weiterzukommen. Es müssten nämlich erst einmal jene vielbeschworenen *gesellschaftlichen Anerkennungspraxen* oder *sozialen Zuschreibungsnormen* genauer identifiziert werden. Was heißt es überhaupt konkret, ein Wesen als Person zu behandeln? Was für alltagsweltliche Haltungen, Einstellungen und Praxen kommen hierfür in Frage, und was kennzeichnet die fraglichen Praxen als solche?

Es ist möglich, ja wahrscheinlich, dass dies ganz verschiedene Haltungen und Praxen sind. Aber vielleicht gibt es doch auch den einen oder anderen Grundzug, der zumindest einen Großteil dieser Haltungen und Praxen kennzeichnet. Ich werde dazu im folgenden einen Deutungsvorschlag formulieren und etwas entfalten: In alltäglichen Zusammenhängen erkennen wir ein Wesen dann als Person an, wenn wir (im Rahmen welcher Praxen auch immer) unter geeigneten Umständen dazu disponiert sind, dieses Wesen kollektiv mit dem Ausdruck „wir“ mitzumeinen. Ich belege diesen Vorschlag (bzw. die allgemeine Richtung dieser Überlegungen) mit dem Neologismus *nostrologisch*.³

In einem ersten Schritt werde ich etwas genauer untersuchen, was es denn genau bedeutet, jemanden oder etwas kollektiv mit „wir“ mitzumeinen. Methodisch werde ich dabei anhand von Scheiterns- und Zweifelsfällen etwas Licht auf vortheoretische Intuitionen werfen, die in unseren Alltagspraxen verkörpert sind. Dabei zeigt sich: ein Wesen kollektiv mit „wir“ mitzumeinen bedeutet, ein bestimmtes *normatives Verhältnis* zu diesem Wesen zu unterhalten. Dieses Verhältnis werde ich näher charakterisieren. Von „Personalität“ ist dabei zunächst kaum die Rede. Erst in einem zweiten Schritt werde ich der Frage nachgehen, ob es tatsächlich *Personen* sind, denen wir in einem solchen Verhältnis gegenüberstehen. Zum Schluss werde ich einige nostrologisch inspirierte Andeutungen zur eingangs gestellten Frage nach dem Status der Anerkennungsnormen machen.

³ Diesen Neologismus übernehme ich von Kevin Mulligan, welcher ihn seinerseits in Anlehnung an José Ortega y Gasset's „Nostrismus“ gebildet hat, ohne dass ich freilich einen der beiden in irgendeiner Weise für die folgenden Überlegungen verantwortlich machen oder sie überhaupt für das, was folgt, weiter in Anspruch nehmen will. Was die allgemeine Richtung des hier zu prüfenden Vorschlags mit ihnen verbindet, ist möglicherweise nicht mehr als die These, dass in einigen zentralen philosophischen, insbesondere sozialphilosophischen Fragen durch ein genaueres Verständnis dessen, was wir tun und worauf wir uns beziehen, wenn wir „wir“ sagen, ein Erkenntnisgewinn zu erzielen wäre. Vgl. Ortega y Gasset, José: *Der Mensch und die Leute*. Übers. von Ulrich Weber, Stuttgart 1957, S. 150ff. Die Wortschöpfung „Nostrologie“ könnte man unter dem Gesichtspunkt kritisieren, dass sie im Unterschied zu Ortega y Gasset's „Nostrismo“ ein graeco-lateinisches Compositum darstellt. Aber nicht nur scheint es schwierig zu sein, eine befriedigend klingende griechische Reinform dieses Wortes zu bilden; vor allem ist die Klasse solcher Zwitterworte so prominent besetzt, dass man die entsprechende Zugehörigkeit kaum mehr gegen einen solchen Neologismus spricht.

§2 Grenzen des „Wir“

Wer mit „wir“ gemeint ist, hängt ganz offensichtlich von der Situation ab, in der dieses „wir“ geäußert wird. Aber vielleicht gibt es ja gemäß unserer allgemeinen und alltäglichen „Wirsagenspraxis“ ja doch auch einige situationsinvariante Charakteristika. „Die Sprecherin und mindestens noch jemand anderes“ scheint als formale Angabe zunächst plausibel. Aber man sollte über die Verwendungsweisen von „wir“, bei denen nicht einmal dies gegeben ist, nicht wortlos hinweggehen – auch wenn sie im Alltag eher selten sein mögen. Es gibt nicht nur den *pluralis maiestatis*, *modestiae* oder *auctoris*, in dem die Sprecherin oder der Sprecher eigentlich nur *sich selbst* meint. Es gibt auch das „wir“, das eigentlich nur *jemand anderes* meint – man denke nur an den notorischen Pfleger, der zur greisen Patientin sagt: „Nun legen wir uns aber schön schlafen!“, selbst aber natürlich nichts dergleichen vorhat (ich werde unten auf diesen Fall zurückkommen). Und vor allem gibt es das „wir“, das *gar niemanden* meint: „Wir nehmen Ihre Reklamation sehr ernst und gehen der Sache nach!“ sagt der Angestellte irgendeines weit entfernten Call-Centers am Telephon, obwohl es da vielleicht gar kein „wir“ gibt, welches diese Aufgabe übernehmen könnte. Es scheint aber klar, dass sich diese Fälle zum Normalfall parasitär verhalten. Offensichtlich ist das im letzten Fall (der Sprecher *täuscht vor*, dass er mindestens noch jemand außer ihm meint), aber auch der *pluralis maiestatis*, *modestiae* oder *auctoris* parasitieren auf dem Normalfall – nämlich insofern, als sich der Sprecher im einen Fall gleichsam auf mehrere ausdehnt, im anderen Fall hingegen unter mehreren verbirgt.

Mit „wir“ ist im Normalfall tatsächlich gemeint: die Sprecherin und mindestens noch jemand anderes. Aber wer kann dies sein? Die Identität der Sprecherin scheint weniger problematisch – *locutrix semper certa est*, könnte man in Anlehnung an den römischen Mutterschaftsfeststellungsgrundsatz sagen; von der Sprecherin kommt ja das „wir“. Aber selbst wenn wir sie direkt vor uns haben (wir also die Wir-Rede nicht beispielsweise einem uns kontextfremd zugewetzten, ununterschiedenen Papierfetzen entnehmen), ist keineswegs gewiss, dass sie nicht für ein Kollektiv spricht, also eigentlich für ein Kollektiv „wir“ sagt und sich selbst nicht *persönlich* meint (weil sie sich als Dissidentin sieht oder etwa demnächst aus dem Amt scheidet). Nehmen wir für das Folgende der Einfachheit halber an, dass sie ein einfaches Individuum ist, also nicht für ein Kollektiv spricht. Wer könnte dann der mindestens mitgemeinte andere sein? Setzen die Anwendungsbedingungen von „wir“ hier irgendwelche Limiten? Oder ist der Bereich des mit „wir“ Mitmeinbaren prinzipiell offen?

Wie in Sachen Anwendungsbedingungen üblich ist hier der Verletzungsfall besonders instruktiv – also Fälle, in denen mit dem Wir-Sagen etwas nicht stimmt. Die Abwandlung eines Beispiels von Margaret Gilbert illustriert einen

solchen Fall. Man versetze sich in die Rolle des Gastgebers einer Gartenparty. Am späteren Abend tritt ein Gast an einen heran und sagt: „So, wir müssen jetzt leider bald gehen!“ Da dieser Gast allein gekommen ist und jetzt auch allein vor einem steht, mag man sich bei aller gebotenen Zurückhaltung die Nachfrage erlauben, wen er denn mit „wir“ sonst noch meine. Wenn der Gast jetzt erstaunt tut und antwortet: „Keine Ahnung, aber ich werde angesichts der fortgeschrittenen Stunde ja doch wohl kaum der einzige sein!“, dann wird man wohl zu Recht empfinden, dass diese Tatsache allein die Wir-Rede kaum rechtfertigt. Schon daran zeigt sich: bloß sich selbst und andere zu meinen reicht nicht aus zum Wir-Sagen. Man muss auch angeben können, *wen* man mitmeint – Gilbert nennt dies den *specified range constraint*.⁴ Wer „wir“ sagt, setzt mithin Grenzen, die das Mitgemeinte von allem Übrigen trennen, was es sonst noch gibt. Das sagt uns aber zunächst wieder nur etwas über die Sprecherin – nämlich dass sie weiß, wen oder was sie mitmeint. Aber eigentlich wollten wir ja etwas über die Mitgemeinten selbst herausfinden. Wer sind sie? Gibt es irgendwelche Kriterien, die festlegen, was oder wer hierfür überhaupt in Betracht kommt?

Meist erhellt aus der Situation des Wir-Sagens, wer genau mitgemeint ist: die Mitglieder der Familie, die Wartenden an einer Bushaltestelle, die Anwesenden in einem Hörsaal. Dabei ist klar, dass es außerhalb dieser situativ gesteckten Grenzen stets noch mehr „von uns“ gibt, also solche, die wir in anderen Situationen – unter geeigneten Umständen – gemäß üblicher Praxis mit „wir“ mitmeinen können. Die Frage ist: wie weit geht dieser Bereich? Kommt hierfür prinzipiell *alles*, was es gibt, in Frage? Oder setzt unsere übliche Wirsagenspraxis hier situationsinvariante (oder doch wenigstens relativ invariante) Grenzen? Können mit „wir“ mitgemeint sein:

- i. Menschen
- ii. höhere nicht-menschliche Lebewesen
- iii. einfache Organismen
- iv. unbelebte Dinge

Es scheint, dass wir im Rahmen unserer üblichen Alltagspraxis manche Dinge gleichsam als „wir-fähig“ betrachten, andere nicht. Mitmenschen ja, Steine doch wohl eher nein. Auch in außeralltäglichen Kontexten scheint es recht schwierig, sich eine Situation für ein sinnvolles Mitmeinen von Gliedern der Klasse iv. vorzustellen – eine Verwendungsweise von „wir“, in der „wir“ etwa heißt: „diese Tafelkreide und ich“. Von jemandem, der so redet, wird man in der Regel annehmen, dass er entweder ein etwas seltsames Verhältnis zur betreffenden Tafelkreide entwickelt hat (welches selbst die Haltung Schopenhauerscher Allsympathie überdehnt), sich über die Natur der Tafelkreide täuscht oder aber schlicht den Anschluss an unsere Alltagssprache verloren hat. Noch am ehesten lässt sich eine solche Redeweise im Fall eines physikalischen Experiments

⁴ Vgl. Gilbert, Margaret: *On Social Facts*. Princeton, Princeton University Press 1992, S. 175.

vorstellen, wenn etwa eine Physiklehrerin den Einfluss der Schwerkraft an sich selbst und der Tafelkreide illustriert. Exemplare welcher Klassen von Entitäten mit „wir“ mitgemeint sein können, scheint zumindest zu einem gewissen Grad auch davon abzuhängen, *in welcher Eigenschaft* sich die Sprecherin auf sich selbst bezieht: als raumzeitlich ausgedehntes Objekt, als Lebewesen, als Primate, als Mensch. Das zeigt sich an den im Alltag vielleicht nicht ganz unüblichen Beispielen für Entitäten der Klasse iii. – man denke an die Biologielehrerin, die von irgendwelchen vorliegenden aeroben Organismen, ihren Schülern und sich selbst sagt: „Wir verbrauchen den in diesem Raum verfügbaren Sauerstoff.“

§3 Kollektives und distributives „Wir“

Wichtig für den weiteren Argumentationsgang ist die folgende Beobachtung: manche Verwendungsweisen von „wir“ sind auf eine Art und Weise *ambivalent*, die auf die oben genannte Verwendungsweise nicht zutrifft. Hier sind zwei Beispiele, von denen das zweite einen Interpretationsspielraum öffnet, den die erste Verwendungsweise von „wir“ nicht kennt.

- a. „Wir (dieser aerobe Organismus und ich) verbrauchen den in diesem Raum verfügbaren Sauerstoff.“
- b. „Wir (dieser Mensch und ich) verbrauchen das in diesem Wald verfügbare Brennholz.“

Überleben muss jeder aerobe Organismus je für sich – auch wenn wir dafür fallweise bis hin zur Fremdbeatmung kausal auf die eine oder andere Weise aufeinander angewiesen sein mögen. Ein Feuer hingegen kann *jeder für sich* in Gang halten – wir können dies aber wahlweise auch *gemeinsam* tun. Aristoteles hat es – am Beispiel anderer Termini – im dritten Abschnitt des zweiten Buches seiner Politik m.W. erstmals gezeigt: manche Ausdrücke sind in dem Sinn doppeldeutig, dass sie entweder *distributiv* oder *kollektiv* verstanden werden können. Dass das wirklich verschiedene Bedeutungen sind, ist in einer Zeit individualistischer Selbstdeutung wie der unseren nicht unumstritten. Dies obwohl ein fundamentaler Unterschied doch eigentlich sofort ins Auge springt: wenn jeder von uns je für sich ein Feuer unterhält, liegen zwei Handlungen mit je einem unterschiedlichen individuellen Subjekt vor. Wenn wir dies gemeinsam tun, liegt *eine* Handlung mit *einem* (pluralen) Subjekt vor, nämlich dem Menschen x und mir *zusammen*.⁵ Aber wir müssen uns hier gar nicht erst den laufenden Theoriekontroversen stellen. Es reicht einmal mehr, die Alltagspraxis genauer zu befragen. Einmal mehr kennt unser Taktgefühl einen Unterschied, von dem unsere Theorien nichts wissen wollen. Es weist uns untrüglich auf den Unterschied hin, um den es hier geht. Wenn man auf einem Kongress in der Pause zwischen zwei

⁵ Vgl. dazu etwa Stoutland, Frederick: Why are Philosophers of Action so Anti-Social? Alanen. Lilli/Heinämaa, Sara/Wallgren, Thomas (Hrsg.): *Commonality and Particularity in Ethics*. London 1997, S. 45-74.

Vorträgen neben einer Unbekannten den Gang entlang geht, wird man sie höflicherweise nicht gleich fragen: „Gehen *wir* einen Kaffee trinken?“, sondern allenfalls etwas wie: „Gehen *Sie auch* einen Kaffee trinken?“⁶ Die Wir-Rede gilt es hier zu vermeiden – eben weil es einen Unterschied macht, ob zwei Leute je individuell etwas vorhaben, oder ob sie dies gemeinsam tun, und weil dieser Unterschied in Alltagsinteraktionen zu beachten und nach Möglichkeit zu kennzeichnen ist. Denn der Respekt vor unserer intentionalen Autonomie gebietet es, uns möglichst nicht wechselseitig in plurale Subjekte zu verstricken. „Wir“ zu sagen ist in Interaktionen mithin immer dann heikel, wenn die Anwendungsbedingungen für einen *kollektiven* Gebrauch (noch!) nicht gegeben sind.⁷

Noch klarer wird der Unterschied zwischen der distributiven und der kollektiven Bedeutung von „wir“ dort, wo sich die Zweideutigkeit zum *Zwiespalt*, zum *praktischen Dilemma* öffnet. Nicht umsonst hat das sogenannte *Gefangenendilemma* (und der durch seine Struktur definierte Begriff der *Kooperation*) im Zentrum der sozialtheoretischen Bemühungen der letzten fünfzig Jahre gestanden.⁸ In ihm äußert sich der Zwiespalt von distributiver und kollektiver Bedeutung von „wir“ besonders drastisch. Was für jeden einzelnen von uns (je für sich betrachtet) als rationales Verhalten erscheint, ist für *uns beide* (gemeinsam betrachtet) schlicht irrational.

Ich muss es an dieser Stelle bei einem intuitiven Verständnis des Unterschieds zwischen einem distributiven und einem kollektiven Gebrauch von „wir“ belassen. „Wir“ in einem kollektiven Sinn zu verwenden bedeutet jedenfalls, sich auf sich selbst und die mitgemeinten Wesen als in irgendeiner Form von *Gemeinschaft* stehend zu beziehen. Das „wir“, um das es hier geht, bedeutet „wir *gemeinsam*“. Es bringt die Einstellung zum Ausdruck, dass die Sprecherin und die mitgemeinten Wesen nicht bloß *nebeneinander vorkommen* (wie auch immer dicht sie näherhin kausal verknüpft sein mögen), sondern *miteinander sind*.⁹ Und nur in bezug auf Wesen, mit denen man *gemeinsam (bzw. miteinander) sein* kann, stellt sich die Problematik der Scheidung in kollektiven und distributiven Gebrauch von „wir“. Dies wirft ein Licht auf die oben gestellte Frage. Was die Klassen iv. und iii. betrifft, scheint mithin klar, dass „wir“ – wenn überhaupt – allenfalls distributiv gebraucht werden kann – soweit wir eben (qua Dinge und

⁶ Auf den Unterschied in den Anwendungsbedingungen von „Wollen *wir...*“ und „Wollen *Sie mit mir...*“-Fragen hat Margaret Gilbert aufmerksam gemacht. Gilbert legt im Anschluss an ein ähnliches Beispiel ihren Akzent allerdings darauf, dass ein forsches Wir-Sagen manchmal sozusagen seine eigenen Anwendungsbedingungen schaffen kann (Gilbert 1992, S. 178f.).

⁷ Vgl. Schmid, Hans Bernhard: Wir-Intentionalität. Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft. Freiburg i.Br., Alber 2005, S. 37ff.

⁸ Vgl. zu einigen Aspekten der Geschichte des Gefangenendilemmas Poundstone, William: *Prisoner's Dilemma. John von Neumann, Game Theory, and the Puzzle of the Bomb*. New York, Anchor Books 1993.

⁹ Zur Unterscheidung von Nebeneinandervorkommen und Miteinandersein vgl. Heidegger, Martin: *Einleitung in die Philosophie* (Vorlesung Wintersemester 1928/29). Gesamtausgabe Bd. 27, Frankfurt a. M., Klostermann 1996, S. 85.

bloße Organismen, die wir *auch* sind) *dieselben* Merkmale haben. Dinge und niedere Organismen kommen eben bloß *nebeneinander vor*, wie innig die Wechselwirkungen zwischen ihnen auch immer sein mögen. Entitäten der Klasse i. hingegen können *miteinander sein* – kollektiv mit „wir“ mitgemeint werden. So viel scheint eindeutig zu sein. Aber wie steht es bezüglich der Entitäten der Klasse ii.? Sind sie bloß ein Fall fürs Nebeneinandervorkommen oder auch ein Fall fürs Miteinandersein?

§4 Normative und kognitive Einstellungen

Es sind gerade die strittigen Fälle – jene, bezüglich derer wir uns in unserer Alltagspraxis nicht oder nicht ganz einig sind – an denen sich die Struktur dieser Alltagspraxis besonders deutlich zeigt. An ihnen lässt sich – fast deutlicher noch als an den klaren Verletzungsfällen – ablesen, was das Strittige im Kern ausmacht: was also jenes mysteriöse Miteinandersein ist, auf welches unsere kollektive Mitmeinenspraxis zu rekurrieren scheint und von dem ich vermute, dass es die Frage beantwortet, was eine Person ist.

Der Fall, an dem sich Unterschiede in der Alltagspraxis des „Wir“-Sagens vielleicht am deutlichsten zeigt, ist des Menschen sprichwörtlicher „bester Freund“. Manche Leute halten ihre Haushunde für wir-fähig, andere nicht. Die ersteren tendieren dazu, sich auf sich selbst und ihren Hund kollektiv mit „wir“ zu beziehen; sie berichten etwa: „*wir* haben einen Spaziergang gemacht“, wenn sie mit ihrem Hund draußen waren, während andere Hundehalterinnen nicht so reden würden, weil der Hund noch lange nicht „zu uns“ zählt, bloß weil man ihn Gassi führt. Sie würden allenfalls sagen: „Ich war mit dem Hund draußen“ oder dergleichen. Solche individuellen Unterschiede lassen manchmal auch mitten im Alltag die Frage aufkommen: Was sind denn überhaupt unsere üblichen Standards für Wir-Fähigkeit? Was muss man jemandem oder etwas mindestens zuschreiben, um sie, ihn oder es im Rahmen unserer allgemeinen Praxis im kollektiven Sinn mit „wir“ mitmeinen zu können? Reicht schon die Unterstellung von Bewusstsein? Braucht es so etwas wie ein elementares Selbstbewusstsein? Oder muss unterstellt werden, dass die, der oder das Mitgemeinte selbst die Disposition hat, auf sich selbst und andere mit „wir“ Bezug zu nehmen? Was unterscheidet, anders gefragt, die Haltung jener Leute, die ihre Hunde als wir-fähig betrachten, von jenen, die dies nicht tun? Dazu springen zwei Alternativen ins Auge: eine gleichsam „vermenschlichende“ Variante – deren „Fehlgehen“ immerhin zu zeigen scheint, dass die Zugehörigkeit zum „wir“ nicht vollständig „up to us“ ist – und eine in dieser Hinsicht weniger verdächtige (und daher theoretisch interessantere) Variante.

Zunächst die vermenschlichende Variante. Einige der Hundehalter, die sich auf ihre Hunde mit „wir“ beziehen, scheinen davon auszugehen, dass Hunde unmittelbar und im vollen Sinn an *diskursiven Praxen* teilnehmen. Diese Form eines fehlgehenden, gewissermaßen „personalisierenden“ Umgangs wird da of-

fensichtlich, wo Hundehalter, wie es oft beobachtet werden kann, versuchen, von ihrem Hund eine Art Zustimmung zu erhalten, wenn sie ihn mit „wir“ mitmeinen – etwa wenn sie sagen: „Wir haben einen schönen Spaziergang gemacht – was, Bello?“ Und wenn – wie es eigentlich abzusehen gewesen wäre – Bello dann einmal mehr nur guckt, die Ohren spitzt und vielleicht auch etwas wedelt, aber *partout* nichts von ihm kommen will, was auch nur ansatzweise als bedeutungsvoller, intentionaler Akt der Zustimmung durchgehen kann, dann ist das nicht ohne Grund eine Krise für dieses angebliche – in Wahrheit wohl, wenn der Metaphernbruch erlaubt ist, auf tönernen Füßen stehende – „Wir“. Daran zeigt sich einmal mehr: dass jemand im kollektiven Sinn ein Wesen mit „wir“ mitmeint, heißt noch nicht, dass es auch tatsächlich *zu uns* gehört. Ich werde unten auf dieses Phänomen zurückkommen.

Unsere Praxen scheinen aber, wie ich meine, darauf hinzudeuten, dass man nicht nur jene mit „wir“ mitmeinen kann, von denen man annimmt, dass sie auch *mitreden* können. Nicht jeder personenorientierte Umgang geht mit der Unterstellung von Sprachfähigkeit einher. Es gibt auch ein „Wir“, das mindestens dem Anspruch nach über die Grenzen diskursiver Praxen hinausreicht. Um zum Beispiel zurückzukehren: Die Gruppe jener, welche ihre Hunde für wir-fähig halten, ist größer als die Gruppe jener, die ihre Hunde auf die genannte Weise oder in ähnlicher Manier an diskursiven Praxen zu beteiligen versuchen. Die entscheidende Differenz verläuft nicht zwischen jenen, die ihre Hunde auf derart offensichtliche Weise als Diskursteilnehmer missverstehen, und jenen, die dies nicht tun. Sie ist eine andere, und zwar eine, die sich an den *Erwartungen* ablesen lässt, welche die jeweiligen Halter gegenüber ihren Vierbeinern einnehmen.

Zwar gilt wohl von fast allen Hundehaltern, dass sie stubenreines Verhalten von ihrem Vierbeiner *erwarten*. Aber von dieser Erwartung gibt es zwei grundverschiedene Sorten. Die einen erwarten, dass sich ihre Hunde in einem gegebenen Fall stubenrein verhalten, weil sie sich so verhalten *sollen*, währenddem die anderen dies erwarten, weil der Hund es gemäß der bisherigen Erfahrung eben faktisch so tut. Im ersten Fall ist die Erwartung *normativ*, im zweiten *kognitiv*. Zu dieser Unterscheidung werde ich gleich mehr sagen. Was sich an der Haltung normativer Erwartung gegenüber Vierbeinern zeigt, ist, wie ich vermute, eine zweite, weniger vermenschlichende Weise der Zuschreibung von Wir-Fähigkeit. Denn normative Erwartungen einem Wesen gegenüber sind, wie ich glaube, eine, wenn nicht *die entscheidende* Form des „Als-zu-uns-gehörig-Betrachtens“. Wesen, von denen wir bestimmte Aktivitäten normativ erwarten, sind solche, „auf die wir zählen“; Wesen hingegen, deren Aktivitäten wir bloß *kognitiv* erwarten, sind allenfalls solche, „mit denen wir rechnen“ (oder allenfalls: rechnen müssen). Wesen, „auf die wir zählen“, nehmen wir – in einem sehr elementaren Sinn gewiss – als *zu uns gehörig* ernst. Wesen, „mit denen wir rechnen“ hingegen gehören zum Rest der Welt. Oder, mit der oben getroffenen Unterscheidung gesagt: normative Erwartungen sind eine Sache des Miteinanderseins, kognitive Erwartungen eine des Nebeneinandervorkommens.

Wie lässt sich der Unterschied zwischen normativen und kognitiven Erwartungen näher charakterisieren? Schauen wir die Praxen näher an, in denen diese Erwartungstypen vorkommen. Ein Grundzug, welcher normative Erwartungen gegenüber kognitiven auszeichnet, ist die *Enttäuschungsresistenz*. Normative Erwartungen sind, im Luhmannschen Jargon ausgedrückt, *kontrafaktisch stabilisiert*. Wer normativ erwartet, wird nämlich auch dann noch erwarten, wenn die Erwartung einmal oder mehrfach enttäuscht wurde. Sollte sich beim Nachhausekommen herausstellen, dass der Hund inzwischen im Wohnzimmer ein Pfützchen plaziert hat, wird dies jene Hundehalter, welche Stubenreinheit normativ erwarten, in ihrer Erwartungshaltung *weniger beirren* als solche, die Stubenreinheit kognitiv erwartet haben. Dies gilt selbst dann, wenn der Unterschied in der Haltung sich nicht unmittelbar im Verhalten ausdrückt. Hundehalter beider Gruppen tun im Enttäuschungsfall vielleicht exakt dasselbe, nämlich den Hund zum Tatort führen, ein paar laute „Pfui!“ von sich geben und ihn in hohem Bogen vor die Türe setzen, was im einen Fall ein Akt von *Bestrafung* ist, im anderen Fall aber etwas völlig anderes, nämlich schlicht ein weiterer Versuch, den Hund auf Stubenreinheit zu konditionieren.

Negativ ausgedrückt: wer normativ erwartet, ist nicht lernbereit. Denn im Enttäuschungsfall verortet eine normativ erwartende Person den Fehler beim Wesen, auf das sich die Erwartung gerichtet hat – und nicht etwa bei der eigenen Erwartung. Umgekehrt im kognitiven Fall: hier wird im Enttäuschungsfall der Fehler nicht bei der Welt, sondern bei der Erwartung selbst verortet. Es ist im Unterschied zum normativen Fall nun nicht so, dass das beobachtete Verhalten falsch war, sondern die Erwartung selbst (soweit sie sich eben auf ein Verhalten bezog, welches dann gar nicht erfolgte). Kognitiv Erwartende rechnen Fehler mithin stets sich selbst zu, normativ Erwartende hingegen den anderen bzw. dem Rest der Welt.¹⁰

Mit alledem ist natürlich nichts zur Frage gesagt, ob die Wir-Sager des zweiten Typs, also die normativen Stubenreinheitserwartender, in ihrer Haltung gerechtfertigt sind, oder ob auch sie der Vorwurf eines Missverständnisses ihres Vierbeiners trifft. Grund zum Zweifel gibt es genug. In der Philosophie gibt es viele Ansätze zur Begründung normativer Erwartungen an Diskursteilnehmer – von der Diskursethik über John Searle bis zu Christine Korsgaard. Aber es gibt, soweit ich zu sehen vermag, keinen einzigen Ansatz, der solche Haltungen auch nichtdiskursiven Wesen gegenüber begründen zu können vorgibt. Und tatsächlich scheint es ja auch überaus *problematisch*, eine solche Rechtfertigung überhaupt ins Auge zu fassen. Weswegen sollten Wesen zu einem Verhalten

¹⁰ Mit dieser Entgegensetzung ist indes nicht gemeint, dass es sich hierbei um ein Entweder-Oder handelt. Für Alltagserwartungen ist es vielmehr charakteristisch, dass sie sich irgendwo im Spektrum zwischen dem rein kognitiven und dem rein normativen halten. Ja für viele Haltungen ist gerade *wesentlich*, dass sie *beide* Komponenten enthalten. Man denke etwa an das Vertrauen. Bloß auf jemanden zu zählen (ohne auch damit zu rechnen, dass sie oder er der Erwartung auch tatsächlich entspricht) ist ebensowenig Vertrauen wie bloß mit jemandem zu rechnen (ohne auch auf sie oder ihn zu zählen).

verpflichtet sein (und um einen Elementarsinn von Pflicht geht es ja beim normativen Erwarten), wenn sie sich nicht selbst an die entsprechende Norm gebunden haben? Und wie anders sollte eine solche Selbstbindung geschehen als über diskursive Festlegung – *discursive commitment*?

Zu diesen praktisch-philosophischen Bedenken kommt hinzu, dass aus der theoretischen Philosophie nach wie vor verschiedentlich zu hören ist, dass wir schlicht einem Irrtum aufsitzen, wenn wir prädiskursive Aktivitäten überhaupt als (in einem noch so elementaren Sinn) normbezogen qualifizieren. Nicht-Diskursteilnehmer könnten sich demgemäß bloß faktisch *regelmäßig*, nicht aber normativ *regelgemäß* verhalten. Und sogar dort, wo explizit der Versuch unternommen wird, den Bereich normativer Praxen über das Diskursive hinaus zu dehnen, findet dieser Verdacht reichlich Nahrung. Dies etwa in Robert Brandoms Theorieprojekt. Brandom möchte an der Möglichkeit nichtdiskursiver normativer Praxen explizit festhalten. Woher aber kommen die entsprechenden Normen? Nach Brandom werden sie durch *Sanktionsverhalten* instituiert. Man müsse, so Brandom sinngemäß, ja kein Diskursteilnehmer sein (und dies anderen auch nicht unterstellen), um andere *mores* zu lehren. Der geeignete Einsatz eines Stocks oder dergleichen reiche dazu völlig aus.¹¹

Das offensichtlichste Problem dieser und anderer Versionen der Sanktionstheorie¹² sozialer Normativität ist aber, dass Sanktionen Normen schon voraussetzen. Nur insofern ein gegebenes Verhalten bereits auf eine Norm bezogen wird, kann es überhaupt sanktioniert werden. Dies unterscheidet eine negative Sanktion von einem bloßen Akt der Aggression oder Abwehr. Das „Für-inkorrekt-Halten“ kann mithin nicht im Akt der Sanktionierung selbst bestehen, weil jenes dieses schon voraussetzt. Daran scheitert, wie es scheint, dieser Versuch, dem „Für-Inkorrekt-Halten“ einen Stand in der vordiskursiven Praxis zu geben.

§5 Die Rolle der Gefühle

Ich möchte nicht verschweigen, dass ich in Sachen vordiskursiver sozialer Normativität trotz dieser Schwierigkeiten eher optimistisch bin,¹³ aber das ist hier nicht das engere Thema. Ob die Haltung normativer Erwartung nun bezüglich Nichtdiskursteilnehmern unter bestimmten Bedingungen gerechtfertigt sein kann

¹¹ Brandom, Robert B.: Replies. In: *Philosophy and Phenomenological Research* LVII (1997), S. 189-204, hier S. 201: „I am indeed committed to the possibility of norms implicit in prelinguistic (...) practices. (...) The picture is that what proto-hominids could do before they could talk is to take or treat each other's performances as correct or incorrect by practically sanctioning them.“

¹² Strub, Christian: Sanktionen des Selbst. Zur normativen Praxis sozialer Gruppen. Freiburg, Alber 2005.

¹³ Ich glaube, dass *irreduzibel gemeinsame Ziele* einen Grund geben, das Verhalten auf genau dieselbe Weise normativ zu erwarten, wie man nicht umhinkann, sich selbst an die eigenen Ziele normativ (im rein instrumentellen Sinn) gebunden zu fühlen. Mithin fungieren die gemeinsamen instrumentellen Ziele als Umschlagpunkt instrumenteller und sozialer Normativität.

oder nicht, wird nämlich sowieso erst entscheidbar, wenn deutlicher wird, was diese Haltung überhaupt kennzeichnet. Sehen wir deshalb noch einmal näher hin.

Die Enttäuschungsresistenz normativer Erwartungen erinnert stark an das, was als Wunschpersistenz ubiquitär ist; auch Wünsche sind ja kontrafaktisch stabil – sie richten sich – außer im Fall von *adaptive preferences* – nicht nach den Fakten. Dementsprechend ist es naheliegend, den Unterschied zwischen kognitiven und normativen Erwartungen in einem Schema zu deuten, welches in der jüngeren *philosophy of mind* eine erstaunliche Karriere gemacht hat: das Motiv der *direction of fit*. Dabei geht es um eine Klassifikation von *mental states* anhand der Art und Weise, wie sie sich auf die Welt beziehen. Das Paradigma der „Pro-Einstellungen“ bzw. „konative Einstellungen“ (oder eben: Wünsche) kennzeichnenden *world-to-mind direction of fit* ist gemäß dem Beispiel von Elizabeth Anscombe die *Einkaufsliste*. Der Warenkorb – die Welt – wird der Liste – dem Wunsch – angepasst. Das Paradigma der für Überzeugungen kennzeichnenden *mind-to-world direction of fit* ist demgegenüber dasjenige des Notizzettels des Privatdetektivs, welcher den Einkäufer beschattet und all die Waren notiert, die dieser in den Korb legt. Die Liste – die Überzeugung – wird hier dem Warenkorb angepasst, nicht umgekehrt.¹⁴ Diesem Schema entsprechend legt es sich nahe, kognitive Erwartungen gemäß ihrer *direction of fit* zu den Überzeugungen und normative Erwartungen zu den Wünschen oder Pro-Einstellungen zu zählen. Das Verhalten des Hundes wird ja, wie im Lichte dieser Unterscheidung sichtbar zu werden scheint, von beiden Haltern je umgekehrt auf die Erwartung bezogen. Im einen Fall wird das Verhalten als sich nach der Erwartung richtend aufgefasst, im anderen Fall läuft die *direction of fit* umgekehrt: die Erwartung richtet sich nach dem Verhalten des Hundes.

Ich denke allerdings, dass man mit dem Motiv der *direction of fit* in diesem Zusammenhang (wie überhaupt in der Philosophie des Geistes) äußerst vorsichtig sein sollte. Die Analogien sind hier möglicherweise weniger bedeutend als die Unterschiede, die durch dieses Analyseraster verdeckt zu werden drohen. Möglicherweise wird der Erkenntnisgewinn durch eine Art Blindheit erkaufte. Es geht ja – anders als beim bloßen Wunsch – der normativ erwartenden Person nicht bloß darum, dass sich die Welt ihrer Erwartung anpasst; und anders als beim Vorhaben und anderen *pro-attitudes* geht es auch nicht bloß darum, dass die Welt als Folge der eigenen Erwartung in den erwarteten Zustand kommt, also um irgendeine direkte Kausalbeziehung zwischen eigener Erwartung und Verhalten. Im Gegenteil. Es ist für normative Erwartungen gerade wesentlich, dass das normativ Erwartete *nicht (bloß) deshalb* getan wurde, weil es faktisch erwartet wurde. Das Bestehen der *Norm*, das die Erwartung als *normativ* kennzeichnet, muss vielmehr der *Grund* sein, aus dem die entsprechende Handlung erfolgt, damit sich die Erwartung erfüllt sieht, nicht die Erwartung selbst.

¹⁴ Vgl. Humberstone, I.Lloyd (1992): *Direction of Fit*. *Mind* 101, No. 401, S. 59-83; Humberstone verfolgt das Motiv der *direction of fit* hinter Anscombe zurück.

Das zeigt sich an der Struktur normativer Enttäuschung. Es kann Leuten, deren normative Erwartungen enttäuscht wurden, gerade wichtig sein, dass der Zustand, der aufgrund der Geltung einer Norm von einer bestimmten Person hätte hergestellt werden sollen, nicht von jemand anderes hergestellt wird als von der Person, auf die sich die Erwartung gerichtet hat. Selbst wenn der entsprechende Zustand zwar von dieser Person selbst, aber aus anderen Gründen als der Geltung der Norm hergestellt wird (sei es nun aufgrund einer Strafandrohung oder schlicht aus Nachgiebigkeit gegenüber bestehenden Erwartungen), mag die Erwartung unerfüllt bleiben. Insbesondere letzteres macht normative Enttäuschung, wie man aus Beziehungsdiskussionen weiß, so schwierig: jemandes normativen Erwartungen zu entsprechen ist etwas ganz anderes und viel Komplexeres, als jemandes Wunsch zu erfüllen.

Aus diesem Grund glaube ich nicht, dass das Motiv der *direction of fit* bzw. die einfache Unterscheidung von *beliefs* (Überzeugungen) und *desires* (oder allgemein: *pro-attitudes*) einen großen Fortschritt ermöglicht bei der Beantwortung der Frage, was die Haltung des Aufeinanderzählens von der des Miteinanderrechnens unterscheidet. Ich vermute, dass das Verständnis des für normative Erwartungen Spezifischen durch eine Analyse der darin enthaltenen Überzeugungen und Wünsche weniger gefördert wird, als es durch die sich in der Fixierung auf dieses Motiv äußernden traditionellen Limitierung der *philosophy of mind* auf mentale Zustände der Form von Wünschen (oder Pro-Einstellungen) und solche der Form von Überzeugungen *behindert* wird. Die *direction-of-fit*-orientierte *philosophy of mind* hat nämlich dazu tendiert, den Bereich der intentionalen Zustände den beiden Anpassungsrichtungen gemäß auf die Dimension des Kognitiven (der Überzeugungen) einerseits und des Konativen (der Pro-Einstellungen) andererseits zu beschränken. Aber es gibt nicht nur kognitive und konative Intentionalität. Es gibt auch *affektive* Intentionalität – *Gefühle*, welche, wie ich meine, in Sachen Normativität von Einstellungen die verlässlichsten Indikatoren sind. *Auf wen wir zählen* und *mit was wir bloß rechnen* finden wir insbesondere im Enttäuschungsfall anhand unserer emotionalen Reaktion heraus. Ob sich jemand über den kläffenden Hund im Hof ärgert oder über den Nachbarn, der seinen Hund nachts draußen lässt, gehört zu den Fragen, an denen sich zeigt, wen der Betreffende als Wir-fähig betrachtet: den Hund selbst oder bloß seinen Besitzer. Denn die Enttäuschung normativer Erwartung *ist* ein Gefühl, welches sich auf die Person desjenigen richtet, welcher der normativen Erwartung nicht entsprochen hat. Wenn wir normativ enttäuscht sind, sind wir *von jemandem* enttäuscht – wer demgegenüber *über etwas* enttäuscht ist, fühlt anders; er sieht entweder seine kognitiven Erwartungen unerfüllt – oder aber hinter der Enttäuschung über etwas verbirgt sich letztlich eben doch eine Enttäuschung *von jemandem*, d.h. eine normative Erwartung. In dieser Hinsicht verweist eine Analyse der normativen Erwartung (und letztlich eine Analyse dessen, was es bedeutet, jemanden kollektiv mit „wir“ mitzumeinen) auf eine Analyse der Intentionalität der Gefühle, welche sich nur schon der phänomenologischen Dimension wegen

nicht ins Raster des Dualismus von kognitiven und konativen Einstellungen bringen lässt.¹⁵

§6 Probleme und Einwände

So viel zur Unterscheidung normativer und kognitiver Haltungen. Ich werde dieses Thema hier nicht weiterverfolgen, sondern wende mich zwei Rückfragen zu, die sich aufdrängen, weil es bei dieser Unterscheidung ja um ein Kriterium der Zuschreibung von Personalität gehen soll. Die beiden Fragen sind die folgenden: a) sind wirklich *alle* Wesen, die wir kollektiv mit „wir“ mitmeinen können, Adressaten normativer Erwartungen? Und b) ist die Klasse der Adressaten normativer Erwartungen tatsächlich koextensiv mit der Klasse der Wesen, die wir für Personen halten? In beiden Fragen gibt es guten Grund zum Zweifel, welchem allerdings, wie ich glaube, mit Präzisierungen des hier präsentierten nostrologischen Vorschlages begegnet werden kann.

a) Zunächst zur Frage, ob tatsächlich alle Wesen und *nur* Wesen, die wir kollektiv mit „wir“ mitmeinen können, Adressaten von normativen Erwartungen sind: die These scheint unplausibel, und zwar gleich in doppelter Hinsicht. Es macht sowohl den Anschein, dass wir uns sehr wohl auf Wesen kollektiv mit „wir“ beziehen können, an die wir keine normativen Erwartungen haben, als auch, dass wir normative Erwartungen auch (und ganz besonders!) an Wesen haben, bezüglich deren wir uns hüten würden, ein Gemeinsamsein mit ihnen anzunehmen, wie es im kollektiven Sinn von „wir“ mitschwingt. Zum ersten Punkt: klar ist, dass „wir“ manchmal kollektiv Wesen mitmeint, die darin zwar als Personen angesprochen sind, denen gegenüber aber gleichzeitig vernünftigerweise offensichtlich keine normativen Erwartungen bestehen können. Man denke nur an den Fall verstorbener Personen, die zwar in manchen Verwendungsweisen eines kollektiven „wir“ mitgemeint sind, denen gegenüber aber naturgemäß keinerlei Erwartungen – geschweige denn normative – bestehen. „Wir feiern seit 1891 am ersten August unseren Nationalfeiertag“ meint nicht alle (an solchen Festivitäten interessierten) Schweizerinnen und Schweizer *je für sich*, sondern alle *zusammen*, obwohl darunter mehr Tote als Lebende fallen dürften, von denen naturgemäß kein Verhalten mehr zu erwarten ist. Es gibt ein Miteinandersein, das offensichtlich nicht über normative Erwartungen läuft. Gängigere Beispiele beziehen sich auf Familientraditionen u. dgl.

Diesem Einwand lässt sich indes durch eine Verallgemeinerung begegnen: verstorbene Wesen zu uns zu rechnen bedeutet, davon auszugehen, dass ihr Verhalten sich an jenen Normen orientiert hat, deren Einhaltung wir von gegenwärtig lebenden Gruppenmitgliedern erwarten. Insofern ist normative Erwartung nur

¹⁵ Vgl. etwa Goldie, Peter: *The Emotions. A Philosophical Exploration*. Oxford, Oxford University Press 2000.

ein Spezialfall des Zu-uns-Zählens: jemanden zu uns zu zählen bedeutet, ihr Verhalten als an von uns selbst akzeptierten Normen orientiert aufzufassen.

Der andere Fall der ersten Rückfrage betraf normative Erwartungen an Wesen, bezüglich deren man sich gegen jede Insinuation einer Gemeinsamkeit, wie sie sich im kollektiven „wir“ ausdrückt, energisch verwahren würde. Dabei geht es beispielsweise um „diese da“, die Leute von der andern Seite des Bahndamms, welche beileibe nicht zu uns gehören, von denen aber trotzdem ein bestimmtes – typischerweise ein anderes als das faktische – Verhalten erwartet wird. Mir scheinen hier zwei Dinge wichtig, die ich hier nur postuliere, nicht aber zureichend begründen kann. Erstens gibt es nicht nur engere und weitere Wir-Gruppen, die sich zwiebelschalenförmig übereinanderlagern bzw. umeinanderlegen. Es gibt auch innerhalb solcher Schalen verschiedene Differenzierungen in „wir“ und „sie“. Manche „Wir-Schichten“ sind polyzentrisch. Dass „wir“ den anderen – „ihnen“ – gegenüberstehen, heißt mithin nicht, dass „wir“ darin nicht auch *gemeinsam* sind. Zweitens: es gibt eine Art *Selbstverbergungstendenz der Gemeinschaft*, die damit zu tun hat, wie Normen Beiträge zu Gemeinschaftshandeln standardisieren. Sie führt dazu, dass wir hinter dem, was „man“ tut und unterlässt nicht mehr sehen, dass diese Normen „unsere“ Angelegenheit sind.¹⁶ Wenn nun aber jemand „die da“, die sie oder er nicht zu „uns“ zu rechnen bereit ist, für normativ gebunden hält, wird sie oder er dabei typischerweise auf irgendeiner Ebene der Argumentation genau auf solche anonymisiert adressierte normative Erwartungen rekurrieren müssen: eben darauf, was *man* tut oder nicht tut. Dahinter aber stecken „wir“, um deren Normen es dabei geht: eben die „uns“ und „sie“ umfassende, verborgene Wir-Schicht.

b) Zur zweiten Rückfrage: betrachten wir jene Wesen, an die wir normative Erwartungen adressieren, tatsächlich als Personen? Gerade wenn wir wie oben vorgeschlagen besonderes Augenmerk auf unsere emotionalen Reaktionen richten, drängen sich offensichtliche Gegenbeispiele auf. Wenn ihr Computer sie einmal mehr im Stich lässt, unverständliche Anweisungen und Fehlermeldungen auf dem Bildschirm erscheinen und sich der fertige Aufsatz *partout* nicht ausdrucken lässt, reagieren manche Leute mit einem Verhalten, das bei neutraler Beobachtung alle Anzeichen der normativen Enttäuschung, des Ärgers, ja der ausgewachsenen Empörung zeigt – über den Computer! Darunter sind Leute, die es weit von sich weisen würden, ihrem Computer je Persönlichkeit zugeschrieben zu haben. Es kann mithin sein, dass sich personalisierende emotionale Reaktionen auf Entitäten richten, die wir gar nicht ernstlich für Personen halten. Solche Fälle der Inkonsistenz werden wohl alle schon erlebt haben, die sich fruchtlos mit einem komplexeren Artefakt abgemüht haben. Man geht in diesen Fällen mit manchen Dingen um, „als ob“ sie Personen wären. Um solche Fälle auszuschließen, sollte ein Zusatzkriterium eingeführt werden. Es braucht nicht bloß eine entsprechende Reaktionsdisposition bezüglich der fraglichen Entität,

¹⁶ Vgl. Schmid 2005, S. 300ff.

sondern zusätzlich darf auch kein Hinderungsgrund für so etwas wie ein reflexives *endorsement* dieser Reaktion vorliegen.

Damit kommen wir zu einem noch viel weitergehenden Problem: nicht alle normativen Erwartungen, die wir im Alltag haben, beziehen sich auf Individuen (oder Einzeldinge gleich welcher Art). Zumindest *prima vista* haben wir sehr viele normative Erwartungen, die sich *auf Kollektive* beziehen. Wir erwarten etwa von einem Orchester, dass es die angekündigte Beethovensymphonie auch tatsächlich zum Vortrag bringt, wir erwarten von einem Parlament, dass es ein Budget verabschiedet, wir erwarten von einer Berufungskommission, dass sie der Fakultät eine Liste vorschlägt. All das zeigt sich auch an den aufgezählten Reaktionen im Enttäuschungsfall. Trotzdem gibt es Widerstände dagegen, Kollektive *als Personen* zu sehen. Widerlegt dies nicht den präsentierten nostrologischen Deutungsansatz?

Die Idee der Kollektivperson mag in einem juristischen Sinn als unproblematisch gelten; außerhalb dieses Kontextes ist sie es offensichtlich nicht. Ich werde hier nicht auf weitere Gründe eingehen, die gegen die Personalität von Kollektiven sprechen, aber zumal angesichts der Tatsache, dass die Möglichkeit der Personalität von Kollektiven in der Gegenwartsphilosophie wieder prominent vertreten wird,¹⁷ der traditionellen Skepsis gegenüber der Personalität von Kollektiven also umgekehrt ein neues Interesse an diesem Thema gegenübersteht, lohnt es sich vielleicht, die Frage zu stellen: was ist aus nostrologischer Perspektive zum Thema der (angeblichen) Personalität von Kollektiven zu sagen?

Wenn wir es einmal als gegeben annehmen, dass wir im Alltag gemäß den genannten Beispielen tatsächlich normative Erwartungen haben, die sich auf Kollektive richten, dann ist die Frage wohl: sind diese Erwartungen direkt auf Erwartungen gegenüber Individuen reduzierbar – sind wir mithin bloß *über* ein Kollektiv enttäuscht in einer Weise, hinter der eine Enttäuschung *von* den individuellen Kollektivmitgliedern steckt? Die gewählten Beispiele sind daraufhin angelegt, daran soviel Zweifel zu wecken wie möglich, denn die beschriebenen, von Kollektiven normativ erwartbaren Tätigkeiten (eine Symphonie spielen, ein Budget verabschieden, eine Berufsliste vorschlagen) sind Tätigkeiten, die nur Kollektive ausführen können. Wenn die normativen Erwartungen auch in diesen Fällen auf normative Erwartungen gegenüber Individuen reduzierbar sein sollen, dann jedenfalls auf solche, die sich auf die Form der *Beteiligung dieser Individuen an diesen kollektiven Aktivitäten* bezieht (wir erwarten vom Cellisten, dass er nicht nur seinen Part spielt und ihn richtig spielt, sondern auch etwa den Triangulisten weckt, wenn dieser eingeschlafen ist u. dgl.). In diesem Sinn mögen normative Erwartungen, die wir an Kollektive richten, tatsächlich auf normative

¹⁷ Vgl. Korsgaard, Christine (1989): Personal Identity and the Unity of Agency. *Philosophy & Public Affairs* 18/2, S. 101-132; Pettit, Philip (2002): Collective Persons and Powers. *Legal Theory* 8, S. 443-470; Rovane, Carol (1998): The Bounds of Agency. An Essay in Revisionary Metaphysics. Princeton NJ, Princeton University Press; Scruton, Roger (1989): Corporate Persons. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume XIII, S. 239-266.

Erwartungen gegenüber Individuen reduzierbar sein (nämlich insofern, als wir *Identifikation* mit dem Kollektiv erwarten und gerade auch dort, wo die Rationalität kollektiver Handlungen zur Rationalität individueller Handlungen diskontinuierlich ist – wie im Gefangenendilemma oder in Philip Pettits *discursive dilemma* – erwarten, dass die Individuen in der Lage sind, diese Diskontinuität ihrerseits einzusehen und gemeinsam eine Lösung zu finden anstatt schlicht auf ihrer individuellen Rationalität zu beharren).

In diesem Sinn könnte die nostrologische Perspektive vielleicht einen wichtigen Beitrag zur laufenden Debatte um die angebliche Personalität von Kollektiven leisten. Die Personalität von Kollektiven – wenn man von einer solchen denn reden will – konfliktiert jedenfalls nicht mit der Personalität von Individuen; vielmehr ist sie tatsächlich, wie die Skeptiker sagen, höchstens *abgeleitete Personalität*. Aber sie ist abgeleitet von einer Form der Personalität von Individuen, die erst in nostrologischer Perspektive überhaupt richtig in den Blick rückt: nämlich eine, die in der Fähigkeit besteht, sich auf sich selbst und andere kollektiv mit „wir“ zu beziehen und sich mit den gemeinsamen Angelegenheiten zu identifizieren.

Ein letzter, ganz anders gearteter Einwand, den ich hier erwähnen möchte, bezieht sich darauf, dass es Verwendungsweisen von „wir“ gibt, die nicht ohne Grund unter dem Aspekt kritisiert werden, dass sie jenen, welche sie meinen, die Personalität in einer gewissen Weise geradezu absprechen. Man denke illustrationshalber an den oben schon erwähnten notorischen Hilfspfleger, welcher der altersschwachen Patientin sagt: „Jetzt gehen wir aber schön schlafen!“ In der Ausbildung des Pflegepersonals ist es meines Wissens gerade der Verweis auf die Würde, die der Patientin *als Person* zukommt, unter dem die Wir-Rede in solchen Kontexten abgemahnt wird. Wir-Sagen, so könnte man meinen, bedeutet in solchen Fällen geradezu, die Personalität des gemeinten Wesens zu negieren. Inwiefern dies zutrifft müsste man näher untersuchen – klar scheint aber, dass es gerade eine *Voraussetzung* der Kritik solcher Rede ist, dass die Gemeinten tatsächlich Personen sind.

§7 Personalität ist keine Institution

Kommen wir damit endlich zur Eingangsfrage des Status’ der Normen der Zuschreibung von Personalität zurück. Wir haben die nostrologische Einstellung als jene Haltung charakterisiert, die wir Wesen gegenüber einnehmen, die wir (gewiss in einem elementaren Sinn) als Personen betrachten. Diese Einstellung bzw. deren Normativität zeigt sich am deutlichsten an emotionalen Reaktionen auf Konfliktfälle. Klar scheint zu sein, dass diese Einstellung keine Privatangelegenheit ist. Es gibt auch für sie wiederum gewisse Normen. Die Eingangsfrage war, ob bzw. in welchem Sinn diese Normen überhaupt falsch sein können und welcher Art der Überprüfung sie damit bedürfen, was einen direkten Bezug zur

Frage hat, was für eine Aufgabe die Philosophie der Personalität in dieser Angelegenheit übernehmen kann.

Ich möchte bei der Vermutung ansetzen, dass verschiedene Menschen in verschiedenen Lebensaltern, verschiedenen Zeitaltern und verschiedenen Kulturen die Grenzen der Klasse von Objekten normativer Erwartung bzw. der geeigneten Objekte entsprechender emotionaler Reaktionen ganz unterschiedlich ziehen. Es gibt als Extremfälle im Spektrum *totalpersonalisierende* und *totalentpersonalisierende* Haltungen; auf der einen, der totalpersonalisierenden Seite ist die Welt eine Angelegenheit personaler Kräfte – und nur eine entsprechende Lehre von der übergeordneten Stellung und Übermacht jener nichtmenschlichen Kräfte kann uns daran hindern, uns gehörig über sie zu ärgern und, wie Herodot es von Xerxes berichtet, am Ende den Bosphorus auszupeitschen, wenn die Naturkräfte die eigenen legitimen Vorhaben durchkreuzen. Auf der anderen Seite des Spektrums steht die bisweilen als Aufklärungsstrategie beworbene totalentpersonalisierende Haltung, welche den Bereich rein kognitiver Erwartung zuletzt über den Bereich der natürlichen Tatsachen hinaus auch auf Wesen ausdehnt, die wir gemeinhin zu den Personen zählen. Man *kann*, wie es scheint, allem gegenüber eine rein kognitiv erwartende Haltung einnehmen. Aber man muss dies in vielen Fällen sozusagen gegen Widerstände tun. Am auffälligsten ist dies im eigenen Fall; in Bezug auf die Frage, wie *wir je selbst* uns als nächstes verhalten werden, haben wir höchstens in Situationen extremer Zwänge rein kognitive Erwartungen, d.h. dann, wenn wir gar nicht mehr davon ausgehen, unser eigenes Verhalten tatsächlich kontrollieren zu können. Wenn man nicht mehr davon ausgeht, etwas *tun* zu können (und das setzt normative Erwartungen zumindest an sich selbst voraus: nämlich dass man das Beabsichtigte auch tatsächlich umsetzt), gibt es in einem gewissen Sinn kein individuelles Selbst mehr. Und analoges gilt vom Fall, in dem man nicht mehr davon ausgeht, dass *wir* (gemeinsam) etwas tun können; wenn man auf niemanden mehr außer auf sich selbst zählt, sondern mit allen anderen höchstens noch rechnet – wenn man also das Verhalten anderer nicht mehr als normbezogen, sondern bloß allenfalls noch als kausal determiniert, bzw. „gegeben“, versteht –, wird alles gemeinsame Tun als individuelles Tun unter der Restriktion des Verhaltens anderer begriffen. Es gibt dann kein „wir“ mehr, höchstens noch ein „ich“, wir sind dann in einer Welt „beyond freedom and dignity“. Und das verkennt die Natur der Wesen, mit denen wir es zu tun haben, letztlich nicht weniger als Xerxes' Wut auf das Meer.

Wo wir uns in diesem Spektrum halten sollen, ist weder einfach eine Sache individueller Aufgeklärtheit noch eine Sache der Gemeinschaftsnormen. Man kann Dinge individuell ebenso als Person oder Nicht-personale Entität *verkennen*, wie dies möglicherweise auch unsere gemeinschaftlichen Normen tun, welche die Angemessenheit unserer personalisierenden Emotionen regeln. Es hängt nicht (nur) von irgendjemandes Einstellungen bzw. Zuschreibungspraxen ab, ob etwas eine Person ist. Personen sind, mit anderen Worten, keine institutionellen Fakten; Personalität ist keine Institution. Anders als beim Geld und bei den

Schachfiguren ist es im Falle der Personalität nicht der Umgang, der das Faktum als solches konstituiert. Wirfähigkeitszuschreibungen – individuelle, vermutlich aber genauso auch kollektive – können auf eine Weise *fehlgehen*, für die es im Fall institutioneller Fakten schlicht kein Äquivalent gibt. Bestimmte Papierfetzen *sind* Geldscheine, wenn wir (kollektiv) sie gemäß den geltenden normativen Gemeinschaftspraxen entsprechend behandelt haben und weiterbehandeln. Ein bestimmter Typ von Kritik – die Rückfrage: sind dies *tatsächlich* Geldscheine, oder *halten wir (kollektiv)* sie im Rahmen unserer Praxis bloß für solche – ist bezüglich institutioneller Fakten sinnlos. Es kann demgegenüber durchaus sein, dass Personen existieren, die nie als solche behandelt wurden, d.h. denen nie auf eine Art und Weise begegnet wurde – weil die Umstände eben nie geeignet waren, weil wir uns von zu parochialen Wir-Begriffen oder vielleicht von zu hoch gehängten traditionellen Kriterien für Wir-Fähigkeit daran hindern ließen, sie als das zu sehen, was sie sind: zu „uns“ gehörig. Oder umgekehrt: es kann sein, dass wir Wesen, die in Tat und Wahrheit gar nicht wir-fähig sind, Wir-Fähigkeit zuschreiben. Und selbst wenn unsere Praxen zufälligerweise nirgends fehlgehen sollten: individuelle oder kollektive Zuschreibung ist jedenfalls nicht das Kriterium ihrer eigenen Wahrheit. Die Normen der Zuschreibung von Personalität sind mithin nicht konstitutiv, sondern bloß regulativ. Deshalb in der Eingangsbestimmung die Klausel mit den „geeigneten Umständen“: Personen sind solche, die wir kollektiv mit „wir“ mitmeinen können – unter Umständen, unter denen wir uns nicht schlicht darüber täuschen, womit wir es zu tun haben.

Das Problem ist: obwohl unsere Zuschreibungspraxis ihrem eigenen Sinn gemäß auf externe Wahrheitskriterien verweist, können wir uns dieser Kriterien nicht unabhängig vom Ausüben dieser Praxis versichern. Nur im Scheitern zeigt sich das Fehlgehen, und um zu scheitern, muss man tun. Es bleibt auf der Suche nach den Kriterien für Wir-Fähigkeit nichts anderes übrig, als unsere Praxen auf interne Krisen, Widersprüche und Friktionen zu untersuchen. Mit einem Grenzwächteramt hat diese philosophische Aufgabe indes wohl wenig zu tun.