

E 20709

SONDERDRUCK AUS:

ADGD



Vol 92 · 2006 · Heft 4

Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie

Archives de Philosophie du Droit
et de Philosophie Sociale

Archives for Philosophy of Law
and Social Philosophy

Archivo de Filosofía Jurídica y Social

Franz Steiner Verlag

Maria-Sibylla Lotter (Zürich/St. Gallen)

Rechtsprechung im Jenseits

Personale Identität und Verantwortung bei Locke

ABSTRACT: Lockes theory of consciousness as the source of self-identity was meant to account for legal responsibility, too. Thus a person is responsible as far – and only as far – as she is conscious of her deeds. This theory of responsibility, however, is doomed to failure, the reason being that Locke attempted to account not only for legal responsibility but also for our existence after death and our responsibility on the Great Day of Divine Judgement. The result is a conception of responsibility which cannot account for the social roots of legal imputation, because it relies much too exclusively on the perspective of the first person.

1. Problemstellung

In seinem *Essay Concerning Human Understanding* (1690)¹ hat John Locke ein revolutionäres Bild der modernen aufgeklärten Person entwickelt, das bis heute unser Selbstverständnis prägt. Sein *Essay* galt lange Zeit als Manifest eines *unreligiösen* Personbegriffs, der gegenüber den normativen Personauffassungen der christlich-theologischen Tradition des Mittelalters und der frühen Neuzeit eine Art *moderne* Epochenschwelle darstellt - im Guten wie im Schlechten. Den einen erschien Locke wie ein philosophischer Heros, der den Schleier überlieferter Religion und veralteter Metaphysik von einem universalen Personkern abzieht und diesen sichtbar macht. Andere, wie Charles Taylor, beklagten, Locke habe den früheren, christlich geprägten Personbegriff durch ein "punktförmiges", "neutrales" Selbst *ohne normative Voraussetzungen* ersetzt.²

Die erstaunliche Wirkung seines Essays bis heute verdankt sich aber auch der scheinbar ungebrochenen Aktualität seiner Kritik an der Bereitschaft vieler Menschen, sich schlechten Autoritäten zu unterwerfen und seiner Aufforderung, den eigenen Verstand auch zu gebrauchen, Selbstverantwortung für die eigene Meinungsbildung zu übernehmen. Viele Katastrophen auch des zwanzigsten Jahrhunderts haben das moralische Problem der „Mittläuferschaft“ aufgeworfen: das Problem, dass eine kritische Menge von Personen nicht bereit war, *selbst Verantwortung für ihr Denken zu übernehmen*: die ihnen vermittelten Bilder, Schemata, Gefühle und Meinungen kritisch zu hinterfragen, anstatt sich in ihrem Sog treiben zu lassen. Nach den Erfahrungen mit den faschistischen und kommunistischen Bewegungen, den kapitalistischen Ideologien und dem Aufkommen des Islamismus erscheint Lockes aufklärerische Kritik an schlampigen, sorglosen und ängstlichen Formen der Meinungsbildung so aktuell wie zur Zeit der Religionskriege im siebzehnten Jahrhundert.

Gleichzeitig hat Locke mit seiner bewusstseinstheoretischen Beschreibung personaler Identität und Verantwortung unser modernes Verständnis der Person weithin geprägt und darüber hinaus eine individualistische Theorie der *rechtlichen Verant-*

1 John Locke (1690; 1979), *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford.

2 Charles Taylor (1996), *Quellen des Selbst*, 99. Vergleichbare Einschätzungen wurden auch schon von Lockes Zeitgenossen geäußert. Vgl. hierzu Christopher Fox (1988), *Locke and the Scribblers. Identity and Consciousness in Early Eighteenth-Century Britain*, 10

wortung angeboten: Ihm zufolge ist eine Person insoweit *verantwortlich*, als sie über ein *privilegiertes Bewusstsein* ihrer Erfahrung (so wie überhaupt ihres Geisteslebens) verfügt, was ein Bewusstsein ihres Tuns und Lassens einschließt. Ihr *individuelles Bewusstsein ihrer selbst* übernimmt die Aufgabe, eine eindeutige Grenze zwischen dem Zuzurechnenden und dem nicht-Zuzurechnenden zu ziehen.

Damit begann die erstaunliche Karriere des Gedankens des *Selbstbewusstseins* in der modernen Philosophie. Entsprechende Begriffe waren im siebzehnten Jahrhundert schon gelegentlich in den trinitarischen Spekulationen englischer Theologen verwendet worden, um die Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus auszudrücken und zu zeigen, dass Gottvater, Gottsohn und heiliger Geist im Selbstbewusstsein eine Person sind.³ Aber erst Locke hatte Begriff *Bewusstsein* (*consciousness*) und seine reflexiven Formen auf den Personbegriff schlechthin angewendet und dadurch die philosophische „Geschäftsgrundlage für die Diskussionen der Folgezeit“⁴ bis in die Gegenwart gelegt. Schon Locke Zeitgenosse Gottfried Wilhelm Leibniz griff seine bewusstseinstheoretische Beschreibung personaler Identität auf, allerdings aus guten Gründen nur für einen Teilspekt, die *moralische* Identität. Über Christian Wolf wanderte der Begriff dann auch in die deutsche Schulphilosophie ein und wurde vor allem durch Immanuel Kant und den so genannten Deutschen Idealismus zu einem zentralen Begriff der Subjektivitätsphilosophie. Im Gefolge des deutschen Idealismus und der Romantik Jahrhundert ist die Vorstellung von einem Selbstbewusstsein, das Subjektivität und Personalität konstituiert, seit dem neunzehnten Jahrhundert als ein scheinbar selbstverständlicher Gedanke auch in die Humanwissenschaften und in das Alltagsdenken eingedrungen.

Nun geht es mir im Folgenden nicht darum, neuen begrifflichen Weihrauch über diesen so beliebten und geschätzten Begriff zu streuen. Im Gegenteil möchte ich zeigen, dass Lockes Ansatz durchaus problematisch ist, sofern er auf einer unangemessenen Hervorhebung und Verabsolutierung der epistemischen Perspektive der ersten Person Singular aufbaut. Dies gilt sowohl für unser Verständnis unserer Selbst, unsere Identität als Personen, als auch für das Problem *rechtlicher Verantwortung*. Das Problem liegt darin, dass Locke mit seiner Beschreibung des Selbstbewusstseins die Illusion nährt, dass wir als Individuen unabhängig von einem normativen sozialen Kontext über ein Bewusstsein unserer Selbst verfügen und uns unser Tun und Lassen allein zurechnen können. Dass seine Beschreibung diese Illusion hervorruft, liegt vermutlich daran, dass er die normativen Grundlagen personaler Identität und Verantwortung in einem Gesetz sieht, das jeder einzelnen Person von Gott auferlegt ist, und über dessen getreue Einhaltung die Person sich *nach* dem Tode zu verantworten hat. Ich möchte zeigen, dass die Kriterien der Identität einer Person nach dem Tode in wichtigen Aspekten nicht mit denen zusammenfallen können, die für ihre Identität in einer sozialen Welt und für die rechtliche Zurechnung erforderlich sind, und dass sie nicht auf unser heutiges Selbstverständnis als Menschen in normativen sozialen Zusammenhängen übertragbar sind.

Mit anderen Worten: Ich werde die Auffassung vertreten, dass der enorme Einfluss Lockes auf die moderne Philosophie und unser Alltagsdenken teilweise auf einem

- 3 Einen Überblick über diese Diskussion bietet der Artikel „Selbstbewusstsein“ von W. Jaeschke in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, 354. Zur detaillierteren Diskussion des theologischen Hintergrunds vgl. John Marshall (1994), *Resistance, Religion and Responsibility*.
- 4 Udo Thiel, (2001), „Person und persönliche Identität in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts“, in: *Person. Philosophiegeschichte, Theoretische Philosophie, Praktische Philosophie*, (2001), hg. v. Dieter Sturma u. Michael Quante, 79.

folgenschweren Missverständnis beruht. Das *Missverständnis* liegt darin, Locke für einen säkularen, antireligiösen Denker zu halten, dem es primär um die Person als politisches Wesen, als Mensch unter Menschen ginge. Vielleicht war das irreführende Bild des antireligiösen Aufklärers Locke durch die heftige Kanzelkritik inspiriert, die sich noch Jahrzehnte nach seinem Tod gegen seinen Essay richtete.⁵ Wie schon Lockes Buch „*The Reasonableness of Christianity*“ und der vierte Teil seines Essays deutlich zeigen, hat er jedoch niemals so etwas wie ein nichtreligiöses oder antireligiöses Projekt der Aufklärung verfolgt. Ihm ging es wie den meisten Aufklärungsdenkern - mit Ausnahme sehr weniger Atheisten - um eine *Reform* der institutionellen Religion, nicht auf ihre Abschaffung.⁶

Nun folgt aus der religiösen *Herkunft* eines Begriffs noch nichts über dessen Tauglichkeit oder Untauglichkeit in anderen Kontexten. In diesem Fall jedoch gehen die Unzulänglichkeiten des Lockeschen Person- und Verantwortungsbegriffs direkt auf seine theologischen Interessen zurück. Lockes Scheitern, so möchte ich zeigen, ist dadurch bedingt, dass er folgende Anliegen in Einklang zu bringen versucht: *Erstens* versucht er, der christlichen Lehre von der *Unsterblichkeit, der Auferstehung der Toten* und des *jüngsten Gerichts* einen klaren und deutlichen Sinn abzugewinnen. Diese Perspektiven stellten für ihn nicht nur intellektuelle Möglichkeiten, sondern Tatsachen dar, denen eine Darstellung personaler Identität zu entsprechen hatte, um adäquat zu sein. *Zweitens* versucht er, das Ideal einer sich selbst transparenten, in ihrer Selbstwahrnehmung unfehlbaren und ihre eigenen Denkvorgänge kontrollierenden Person als Paradigma des Denkens und des Selbstbewusstseins zu begreifen. Selbsttransparenz und Selbstkontrolle stellt für ihn nicht die gewöhnliche Realität, aber das *Ideal* dar, von dem aus personale Identität und Verantwortung zu verstehen ist. Und *drittens* versteht er „Person“ als einen „forensischen Begriff“ (Verantwortungsträgerin) und betrachtet es als seine Aufgabe, die notwendigen und hinreichenden Bedingungen rechtlicher und moralischer Verantwortung zu begreifen.

Die *Folgen* dieses Scheiterns zeigen sich in den auch in den neueren Debatten strafrechtlicher Zurechnung noch spürbaren Schwierigkeiten mit einem Verständnis der Person und, eher indirekt, auch der *rechtlichen Verantwortung*, der nicht auf uns als Menschen unter Menschen, als soziale Wesen passt. Zwar hat Lockes Verantwortungsbegriff keine *direkte* spürbare Wirkung im Rechtsverständnis hinterlassen. Gleichwohl hat sich die enorme Bedeutung, die dem durch ihn in die Philosophie katapultierten Selbstbewusstsein bis heute für die Identität von Personen zugeschrieben wird, *indirekt* auch auf unser Verständnis einer der Person angemessenen rechtlichen Zurechnung ausgewirkt. Wie ich zeigen möchte, kehren in der heutigen Auseinandersetzung zwischen den Vertretern einer Zurechnung wie John Mackie, die sich allein auf das Bewusstsein der Täterin bezieht, und denjenigen, die anhand von sozialen Fiktionen und normativen Erwartungen zurechnen, ganz ähnliche Gesichtspunkte wieder, wie sie auch schon Lockes Auseinandersetzung über die Grundlagen rechtlicher Zurechnung mit dem Juristen William Molyneux bestimmt haben.

- 5 Schon auf das religiöse Bewusstsein seiner Zeitgenossen sollen seine Schriften einen desaströsen Einfluss ausgeübt haben; zumindest nahmen das die Pfarrer an, die von den Kanzeln herab gegen seine Thesen wetterten. Zur Kanzelkritik vgl. Kenneth MacLean (1936), *John Locke and English Literature of the Eighteenth Century*, 5-6; zur allgemeinen Wahrnehmung Lockes vgl. John W. Yolton (1956), *John Locke and the Way of Ideas*, ix und Christopher Fox (1988), *Locke and the Scribblers. Identity and Consciousness in Early Eighteenth-Century Britain*, 8 f.
- 6 Vgl. neben den schon erwähnten Arbeiten zu Locke auch J. B. Schneewind (1998), *The Invention of Autonomy*.

Im folgenden stütze ich mich *einerseits* auf die Ergebnisse der neueren Philosophiegeschichte, die das immer noch verbreitete Bild Lockes als eines säkularen empiristischen Aufklärers gründlich widerlegt haben.⁷ *Andererseits* werde ich Lockes Position nicht nur *aus seinem Kontext* heraus verständlich zu machen suchen, sondern vor allem auch *im Kontrast* zu den Denkmöglichkeiten und Gesichtspunkten, die sich in unserer *Gegenwart* mit Blick auf die Thematik der Person als Verantwortungsträgerin nahe legen.

2. Lockes Unterscheidung zwischen dem Menschen, der Substanz und der Person

Locke entwickelte seine Bewusstseinstheorie der Person in dem Kapitel über „Identity and Diversity“ (Buch II, Kap. XXVII) der zweiten Auflage seines *Essay Concerning Human Understanding* (1694). Dabei geht er von der Frage nach der *Identität einer Person* aus. Unter der Person, so macht Locke deutlich, dürfen wir durchaus nicht *alles* verstehen, was wir sind oder sein könnten – Menschen, Seelen, Geister, materielle Substanzen, etc. Wenn wir uns fragen, was unsere Identität als Menschen ausmacht, oder auch als geistige oder materielle Substanzen, verwenden wir andere Identitätskriterien als wenn wir uns fragen, worin unsere Identität als Personen liegt. Bei der Person, so sagt Locke im § 26, geht es *nur* um uns als *Subjekte der Zurechnung* von Handlungen, als *Verantwortungsträger*.

Locke definiert eine Person als „a thinking, intelligent Being, that has reason and reflection and can consider itself as itself, the same thinking thing in different times and places...“⁸ Er scheint also die Eigenschaften einer geistigen Substanz – Vernunft, Denken, Reflexionsfähigkeit – durchaus für eine *Voraussetzung* des Personseins zu halten. Entscheidend für die Frage, worin die Identität der Person liegt, wird jedoch seine Annahme, dass wir nicht schon *durch* diese *Denkfähigkeit* zu einer Person werden, sondern erst durch eine bewusste *selbstbezügliche* Art ihrer *Betätigung*. Denn kennzeichnend für eine Person ist, dass sie *sich selbst als sich selbst erfassen kann* („can consider it self as it self“). Zu diesem Zweck führt Locke den Begriff des „Bewusstseins“ (*consciousness*) ein.⁹ Die Person erfasst sich selbst, so Locke weiter, „only by that consciousness, which is inseparable from thinking, and as it seems to me essential to it: It being impossible for any one to perceive, without perceiving, that he does perceive [...] and by this every one is to himself, that which he calls self.“¹⁰ Diese Selbstwahrnehmung erstreckt sich auch auf die Vergangenheit und unsere Identität zu verschiedenen Zeitpunkten. Daraus folgt, dass alle unsere Handlungen und Erlebnisse, an die wir uns nicht erinnern können, auch keine Handlungen und Erlebnisse unserer selbst sein können; dass einer Person nichts zugeschrieben werden kann, was sie sich aufgrund mangelnder Erinnerung *nicht selbst zuschreiben* könnte.

7 Besonders deutlich tritt diese Kehrtwende der Interpretation bei John W. Yolton zutage, der Locke vor ca 50 Jahren noch als einen „reinen“ Erkenntnistheoretiker interpretiert hatte; und ihn nunmehr als einen Bewohner zweier intellektueller Welten deutet; vgl. John W Yolton (Fn 5) sowie John W. Yolton (2004), *The Two Intellectual Worlds of John Locke*.

8 Locke (1979a), Buch II, Kap. XXVII, § 9, 335

9 Einen Begriff, der zu seiner Zeit – wenn man von den Abhandlungen einiger Theologen absieht – noch kaum verwendet wurde. Zur Neuartigkeit des Ansatzes beim Bewusstsein vgl. insbesondere Christopher Fox (1988), 1ff. Zum Gebrauch des Terminus bei den Zeitgenossen vgl. Udo Thiel (1983), *Lockes Theorie der personalen Identität*, Bonn. 69ff.

10 Locke (1979a), Buch II, Kap. XXVII, § 9, 335.

Locke macht deutlich, dass es sich hier nicht um eine nur „subjektive“ Sicht der eigenen Person handelt, sondern um das, was auch *in den Augen anderer* unsere Identität als Personen ausmacht: „Where-ever a man finds, what he calls *himself*, there I think another may say is the same Person.“¹¹ Dies versucht er zu belegen, indem er in verschiedenen Gedankenexperimenten zeigt, dass wir die Person mit Blick auf die Wiederauferstehung oder wenn wir einen Körper- oder Seelenwechsel imaginieren, sowohl vom menschlichen Körper als auch von der *Seele* (bzw. einer geistigen Substanz) unterscheiden. So würden wir der Seele eines Prinzen, die einen Schusterkörper bewohnt, nur die Handlungen des Prinzen zuschreiben, die dieser erinnert:

„And thus we may be able without any difficulty to conceive, the same Person at the Resurrection, though in a Body not exactly in make or parts the same which he had here, the same consciousness going along with the soul that inhabits it... For should the soul of a Prince, carrying with it the consciousness of the Prince's past Life, enter and inform the Body of a Cobbler as soon as deserted by his own Soul, every one sees, he would be the same Person with the Prince, accountable only for the Prince's Actions...“¹²

Wenn Locke dies als Beleg für seine These versteht, dass wir Personen nicht über ihre Körper, sondern ihr Selbstbewusstsein bzw. ihre Erinnerung identifizieren, erhebt sich allerdings der Einwand, dass wir in der gewöhnlichen *Praxis* der Zurechnung von Handlungen körperliche Kontinuität und Reidentifizierbarkeit durchaus als notwendige Bedingung betrachten. Um Vertreter der Auffassung zu finden, Personen seien über ihre Körper identifizierbar, müssen wir nur an die Praxis der Strafverfolgungsbehörden denken. Die Auffassung, dass wir einen gesuchten Täter, sagen wir den Bankräuber Emil, genau dann und nur dann identifizieren können, wenn er denselben Körper wie Emil hat, ist uns fast selbstverständlich. Einer Person, die behauptet, Emil zu sein, aber wie der Prinz im Schusterkörper keine körperliche Ähnlichkeit mit diesem aufweist, würden wir im gewöhnlichen Leben keinen Glauben schenken. Umgekehrt würde uns die Behauptung einer Person, deren Körper als der Emils identifiziert wurde, sie heiße Anton und habe nicht die geringste Ahnung, wer Emil sei, keineswegs von einer Verurteilung abhalten – wenn wir an dem Nachweis körperlicher Identität nicht zweifeln können. Schließlich verfügen die Strafverfolgungsbehörden unseres Rechtssystems über viele Methoden, körperliche Identität lebenslang nachzuweisen: über Zeugen, Bluttests, Fingerabdrücke, genetische Test usw. Werden nicht ständig Täter anhand dieser Methoden überführt? Auch wenn körperliche Identität nicht dasselbe ist wie personale Identität, erscheint doch körperliche Identität in der *Praxis* als eine *hinreichende* Bedingung, um eine Person zu identifizieren.

Andererseits kann Locke mit seinem Gedankenexperiment zeigen, dass wir körperliche Identität –obgleich wir an der Zweckmäßigkeit der erwähnten Praxis der Strafverfolgungsbehörden keinen echten Zweifel haben – gleichzeitig nicht nur für kein *hinreichendes* Kriterium personaler Identität halten, sondern nicht einmal für ein *notwendiges*. Hier denken wir ganz offensichtlich im Widerspruch zu unserer forensischen Praxis. Das zeigen nicht nur Lockes Gedankenexperimente, sondern auch weitergehende künstlerische Arbeiten, die mit der Fiktion eines Körpertauschs arbeiten. Besonders konsequent hat John Woo dieses Thema in seinem Aktion-Film „Im Körper des Feindes“ aufgegriffen, wo zwei Personen ihre äußeren Körpermerkmale vertauschen. Während der biedere Held, ein Polizist, sich das Gesicht seines im Koma liegenden diabolischen Feindes aufsetzen läßt, zwingt dieser nach schmerzlichem Erwachen den Arzt, eine entsprechende Transplantation des Polizistengesichts vorzunehmen. Das Erstaunliche

11 Locke (1979a), Buch II, Kap. XXVII, § 26, 346

12 Locke (1979a), Buch II, Kap. XXVII, § 15, 340

an diesem Experiment ist, dass die Zuschauerin kein einziges Mal an der Identität des Unholds zweifelt, obgleich er nicht nur alle körperlichen Merkmale des guten Polizisten aufweist, sondern auch aufhört, im landläufigen Sinne böse Handlungen zu begehen, Rettungsaktionen unternimmt, sich mehr um die Ehefrau kümmert, etc. Statt von dem Körper und dem Charakter der Handlungen auf die Person zu schließen, akzeptiert die Zuschauerin in ihrer Wahrnehmung und Bewertung der Geschichte, dass bei zwei der vorkommenden Personen Körper und Person nicht identisch sind. Dass der gute Polizist sich böse verhält, Menschen umbringt etc., interpretiert sie nicht als Zeichen eines bösen Charakters, sondern als notwendiges Mittel zur Erreichung eines guten Zwecks, der Enttarnung des Unholds. Umgekehrt meint sie allen Grund zu haben (und sie behält in der Geschichte recht), die guten Handlungen des Unholds als Bestandteile böser Intrigen einzuschätzen.

Filme wie dieser zeigen, dass wir die Identität des Körpers offenbar nicht *immer* für eine notwendige Bedingung der Identität der Person halten, obgleich die meisten von uns gewiss nicht der Auffassung sind, dass es einer Person heutzutage oder in absehbarer Zukunft technisch möglich sein könnte, einen solchen Körperversatz vorzunehmen. Denn wir nehmen die Geschichte *nicht* als *absurd* in dem Sinne wahr, in dem wir etwa die Abenteuer einer allein herumwandernden Nase bei Gogol wahrnehmen. Der technisch suspektere Körperversatz führt offenbar zu keinem Zweifel an der personalen Identität, solange sich die Personen selbst als Polizist bzw. Übeltäter verstehen, sich die Handlungen dieser Personen zuschreiben, sich an ihre vergangenen Erlebnisse erinnern und dies mitteilen können. Zeigt dies, dass personale Identität *in unseren Augen* unabhängig von körperlicher Identität *ist*? Wohl kaum. Ich denke, hier zeigt sich eher, dass wir *nicht* über *einen* Begriff der Identität der Person verfügen, sondern über mehrere, die teils in unserer Praxis impliziert sind, teils unterschiedlichen religiösen Traditionen entstammen. Dass wir die Gedankenexperimente von Locke und Woo durchaus plausibel finden, liegt vermutlich daran, dass die Vorstellung einer Seelenwanderung in unserer Kultur tief verankert ist, auch wenn sie mit dem christlichen Dogma von der körperlichen Wiederauferstehung und unserer Alltagspraxis der Reidentifikation nicht vereinbar ist.

In einem weiteren Schritt unterscheidet Locke personale Identität auch von der Identität einer Seele, denn der Gedanke der Seelenwanderung ist meist mit der Vorstellung verknüpft – wie Platons berühmter Mythos gegen Ende der *Politeia* –, dass das frühere Leben vergessen wird. Mit einem anderen Gedankenexperiment möchte Locke zeigen, dass wir nur insoweit dieselben Personen bleiben, als wir uns an unser früheres Tun erinnern:

„Let any one reflect upon himself, and conclude, that he has in himself an immaterial Spirit [...] Let him also suppose it to be the same Soul, that was in *Nestor* or *Thersites*, at the Siege of *Troy* [...] But he, now having no consciousness of any of the Actions of either *Nestor* or *Thersites*, does, or can he, conceive himself the same Person with either of them? Can he be concerned in either of their Actions? Attribute them to himself, or think them his own more than the Actions of any other Man, that ever existed? So that this consciousness not reaching to any of the Actions of either of those Men, he is no more one self with either of them, than if the Soul or immaterial Spirit, that now informs him, had been created, and began to exist, when it began to inform his present Body....“¹³

Umgekehrt wäre ich auch für Handlungen verantwortlich, die vor 1000 Jahren passiert sind, wenn ich sie als meine eigenen Handlungen erinnerte:

13 Locke (1979a), Buch II, Kap. XXVII, § 14, 338

„For as to this point of being the same self, it matters not whether this present self be made up of the same or other Substances, I being as much concern'd, and as justly accountable for any Action was done a thousand Years since, appropriated to me now by this self-consciousness, as I am, for what I did the last moment.“¹⁴

Locke ist sich durchaus bewusst, dass diese Annahmen nicht mit unserer gewöhnlichen Verwendung des Personbegriffs übereinstimmen.¹⁵ Aber darauf kommt es hier nicht an: Die Frage ist, ob sein Begriff der Person einen tragfähigen Begriff der Person als Verantwortungsträgerin abgeben *kann*. Daher müssen wir uns zunächst fragen, was er eigentlich unter dem bewussten Selbstbezug versteht.

3. Selbstbewusstsein

Locke behauptet, dass wir im Wahrnehmen auch uns selbst wahrnehmen. Das würde bedeuten: dass unsere Vorstellung von unserem je individuellen „selbst“ nicht erst sozial erzeugt werden muss oder eine Metaphysik voraussetzt, sondern *in jedem Wahrnehmungsakt enthalten* ist. Denn wenn ich etwas wahrnehme, so Locke, erfahre ich nicht nur einen Gegenstand, ich erfahre dabei auch, *dass ich* etwas erfahre: „It being impossible for any one to perceive, without perceiving, *that he* does perceive.“¹⁶ Locke scheint zu behaupten, dass eine Wahrnehmung (sagen wir eine bestimmte Empfindung von Salzigkeit) nicht nur die Wahrnehmung einschließt, *dass ich* Salzigkeit wahrnehme, sondern sogar die Wahrnehmung, dass *ich* Salzigkeit wahrnehme. Wenn dies so wäre, dann wäre ein Bewusstsein von etwas auch immer ein Bewusstsein *meiner selbst*. Da der Begriff *Perception* bei Locke sowohl Reflexion als auch unmittelbare Wahrnehmung einschließt, ist seine Aussage nicht ganz eindeutig. Wenn das so genannte Ich ein Gegenstand der unmittelbaren Wahrnehmung wäre, ein Sinneseindruck, müsste dieser Eindruck das ganze Leben hindurch andauern, um die Identität des Ich zu begründen.¹⁷ Das kann schwerlich gemeint sein. Wenn es Selbstbewusstsein gibt, muss es somit auf eine *Reflexion* basieren. Aber wie wäre ein Bewusstsein zu denken, dass *sich selbst* im Wahrnehmen von vielen Gegebenheiten mit reflektiert?

Nun verwenden wir den Ausdruck „selbst“ gewöhnlich auch zur Anzeige einer Differenz. Entsprechend ist schwer denkbar, wie ein reines Wahrnehmungssubjekt zum Bewusstsein eines endlichen „selbst“ gelangen sollte, ohne eine Differenz gegenüber anderen Personen vorauszusetzen, vor deren Hintergrund erst ein „ich“, „mein“ etc., ein Unterschied zwischen eigenen und fremden Handlungen, eigener und fremder Erfahrung entstehen kann. Sofern wir uns in unserem Wahrnehmen selbst thematisieren, tun wir dies, weil wir gelernt haben, uns als Personen zu betrachten, die sich *von anderen Personen unterscheiden*.¹⁸

Wenn wir Lockes Behauptung in dem Sinne verstehen dürften, dass in meinen Wahrnehmungen stets eine Reflexion auf mich als Wahrnehmungssubjekt mit enthalten wäre, wäre sie offenkundig *falsch*. Ich kann einen merkwürdigen Geschmack wahrnehmen, und ich kann darüber hinaus darüber reflektieren, *was* das hier *für* ein merkwürdiger Geschmack ist, ohne dabei an mich zu denken. Es scheint gerade nicht

14 Locke (1979a), Buch II, Kap. XXVII, § 16, 341

15 Locke (1979a), Buch II, Kap. XXVII, § 15, 340

16 Locke (1979a), Buch II, Kap. XXVII, § 9, 335; Herv. M-S. L.

17 Hier folge ich Hume; vgl. David Hume (1978), *A Treatise of Human Nature*, hg. v. L. A. Selby-Bigge, Oxford, 251.

18 Zur Unmöglichkeit eines rein individuellen Selbstbewusstseins vgl. Günther Jakobs (1999), *Norm, Person, Gesellschaft. Vorüberlegungen zu einer Rechtsphilosophie*, Berlin, 33.

der Normalfall des Schmeckens, sondern eher eine Irritation, eine Störung, sowie eine an diese Störung anschließende Reflexion zu sein, die einen ausdrücklichen Selbstbezug veranlasst. Und *wenn* ich *mich* bei solchen gewöhnlichen Wahrnehmungen selbst thematisiere, habe ich normalerweise einen *speziellen* Grund hierfür, und es erscheint mir unplausibel anzunehmen, dass diese Selbstthematisierung mich *nicht* als Körper oder Sozialwesen, sondern als eine davon ganz unabhängige Art von „selbst“ betrifft. Beispielsweise könnte ich auf die Idee kommen, der merkwürdige Geschmack läge vielleicht an *mir* und *nicht* an den *Lebensmitteln*. Ich überlege, ob meine Zunge belegt ist und ob ich krank bin; wenn ich so an mich selbst denke, dann denke ich also offenkundig an meinen *Leib*. Die Zunge oder der gegenwärtige Zustand meines Leibes ist aber offenbar nicht das „self to himself“, das Locke im Auge hat. Schließlich unterscheidet er das „selbst“ der Person ausdrücklich von der körperlichen *Substanz* oder *dem Menschen* im biologischen Sinne. Gemeint ist offenkundig auch nicht die Art von *ausdrücklichem Selbstbezug*, die in selbstreflexiven Gefühlen wie Stolz oder Scham thematisch wird. Wenn wir so empfinden „schämen wir uns unserer selbst“ oder wir sind „stolz auf uns selbst“. Wenn wir uns in dieser Form auf uns selbst beziehen, nehmen wir uns als *besondere Wesen in einem normativen Zusammenhang mit anderen Personen* wahr. Ganz im Gegensatz zu dieser Art der Selbstwahrnehmung richtet sich das Bewusstsein meiner selbst nach Locke auf etwas, das nicht (wie mein *Körper* oder meine *soziale Persönlichkeit*) für andere Personen wahrnehmbar ist.

David Hume erklärte ein solches Bewusstsein schlichtweg für absurd:

„So far from being able by our senses merely to determine this question, we must have recourse to the most profound metaphysics to give a satisfactory answer to it [...] 'Tis absurd, therefore, to imagine the sense can ever distinguish betwixt ourselves and external objects...¹⁹ I never can catch myself at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception.“²⁰

Wie wenig geläufig uns ein rein kognitives Verständnis von Selbstbewusstsein ist, zeigt auch die Entwicklung des Begriffes *Consciousness* bzw. *self-conscious* und der deutschen Entsprechungen: Einerseits hat sich der Begriff eines rein kognitiven Selbstbewusstseins seit dem siebzehnten Jahrhundert in der Philosophie, und seit dem neunzehnten auch im Alltagsbewusstsein und in der Psychologie verbreitet.²¹ Andererseits treten im Gefolge dieser Entwicklung signifikante *Unterschiede* zutage, die einiges über die Differenz des Lockeschen zu unserem gewöhnlichen Verständnis von Personen aussagen. Denn die *alltagssprachlichen* Bedeutungen von „Selbstbewusstsein“ unterscheiden sich auf eine aussagekräftige Weise von dem durch Locke in die Philosophie eingeführten Begriff. Sie beziehen sich auf eine *Aufmerksamkeit*, die sich auf die eigene Person *im Verhältnis zu anderen Personen* richtet: einer *Verlegenheit* oder *Befangenheit*, wie sie im englischen *self-consciousness* zum Ausdruck kommt, und einem hohen *Selbstwertgefühl* oder *Stolz*, wie er im deutschen *Selbstbewusstsein* ausgedrückt wird.

Diese Entwicklung des Selbstbewusstseinsbegriffs erscheint mit Blick auf das Phänomen signifikant, denn sie zeigt *erstens*, dass wir mit dem Gedanken eines weder physischen, noch sozialen Bewusstseins unserer selbst im gewöhnlichen Wahrnehmen nicht allzu viel anfangen können, denn sonst würden wir den Begriff, den die philosophische Tradition zu diesem Zweck entwickelt hat, nicht verwenden, um etwas anderes auszudrücken. Das spricht sehr dagegen, dass wir im gewöhnlichen Leben einer Präsens des „ich“ im Wahrnehmen die hohe und exklusive Bedeutung für Personalität

19 David Hume (1978), 189f.

20 David Hume (1978), 252

21 Dabei wurde ihm freilich von einigen Autoren, wie Fichte, eine praktische Bedeutung gegeben.

und Verantwortung zuschreiben, die ihm bei Locke scheinbar zukommt. *Zweitens* zeigt diese Geschichte, dass das „selbst“, für das wir uns tatsächlich interessieren und auf das wir uns in unserer gewöhnlichen Verwendung des Ausdrucks Selbstbewusstsein beziehen, eine unhintergebar *soziale Komponente* hat.

4. Die Person im Jenseits

Die *Identität der Person über die Zeit hinweg*, so Locke, entsteht dadurch, daß vergangene Handlungen mit *demselben* Bewußtsein wiederholt werden können wie gegenwärtige:

„For as far as any intelligent being can repeat the Idea of any past Action with the *same consciousness* it has of any present Action; so far it is the *same personal self* [...] and so will be the same self as far as the same consciousness can extend to actions past or to come.“²²

Der Ausdruck „same consciousness“ suggeriert hier eine *objektive* Gleichheit. Selbigkeit und Verschiedenheit sagen wir gewöhnlich von Gegenständen aus. Wir können zu verschiedenen Zeiten dieselben oder verschiedenen Gegenstände wahrnehmen. Aber was soll es bedeuten zu sagen, das wahrnehmende Bewusstsein sei „dasselbe“? Da solche Aussagen einen Wahrheitsanspruch enthalten, sind sie auch nur sinnvoll in Kontexten, in denen wir über Kriterien verfügen, nach denen wir feststellen können, ob ein Gegenstand wirklich derselbe ist wie x oder nicht.

Das ist beim Bewusstsein aber schwerlich der Fall. Es kann keine Gleichheit im Sinne der *Ununterscheidbarkeit des Erlebens* zu verschiedenen Zeitpunkten gemeint sein. Das wäre unplausibel. Ein späteres Erinnern ist nicht dasselbe wie das ursprüngliche Erleben; vieles ist dabei ausgelassen, neue Gesichtspunkte werden hervorgehoben; von einer Gleichheit des Inhalts kann also ebenso wenig die Rede sein wie davon, dass es sich auf dieselbe Weise anfühlt. Könnte einfach gemeint sein, dass eine Person sich zu einem je gegenwärtigen Zeitpunkt auch früherer Erlebnisse *als früherer Erlebnisse* bewusst werden könne?²³ Daraus würde jedoch keine *Selbigkeit* des vergangenen mit einem gegenwärtigen Bewusstseins folgen; jedenfalls keine, die sich einer *anderen* Perspektive als der momentanen Selbstwahrnehmung erschließen und eine entsprechende Objektivität gewinnen könnte. Die Identität der Person würde sich, wie Butler beklagte, *stets in Bezug auf ein gegenwärtiges Bewusstsein* bestimmen und könnte sich unter dieser Voraussetzung auch mit jedem *Augenblick* ändern.²⁴ Aus diesen Gründen wurde gegen Locke schon von seinen Zeitgenossen immer wieder eingewendet, dass seine Selbigkeit des Bewusstseins eine andere Selbigkeit voraussetze – die Selbigkeit einer *Substanz* oder eines öffentlich identifizierbaren Menschen.

Angesichts dieser Schwierigkeiten stellt sich die Frage, *warum* Locke überhaupt die Person von dem Menschen als Körper und Sozialwesen unterscheidet, dessen

22 Locke, 336; Buch II, Kap. XXVII, § 10, Herv. v. M-S. L.

23 Dafür spricht Lockes Äußerung im ersten Buch, „to remember is to perceive any thing with memory, or with a consciousness, that it was known or perceived before.“ John Locke (1979a), Buch I, Kap. IV, § 20, 96

24 Lockes „hasty observations“, bemängelte Butler, „have been carried to a strange length by others [gemeint ist Hume], whose notion, when traced and examined to the bottom, amounts, I think, to this: “that personality is not a permanent but transient thing: that it lives and dies, begins and ends continually: that no one can any more remain one and the same person two moments together, than two successive moments can be one and the same moment.“ Wiedergegeben nach Christopher Fox (1988), *Locke and the Scribblers. Identity and Consciousness in Early Eighteenth-Century Britain*, Berkeley, 10

Identität auch öffentlichen Kriterien unterliegt. Während sich Lockes Ablehnung einer substanzontologischen Auffassung von Personalität aus dem erkenntniskritischen Anliegen des *Essay* erklären lässt, da die Idee der Substanz als einer unerkennbaren Trägerin von erkennbaren Eigenschaften keine empirische Grundlage hat, ist seine Unterscheidung zwischen Person und Mensch hieraus nicht ersichtlich. Der Grund, zwischen der Person und dem Menschen zu unterscheiden, ergibt sich vielmehr aus der Frage nach unserer Existenz *nach der Wiederauferstehung*. Schon im ersten Buch des *Essay* hatte Locke ausdrücklich darauf hingewiesen, daß sich das *Problem personaler Identität* demjenigen stellt, der „with a little Attention, reflects on the Resurrection, and considers, that divine Justice shall bring to Judgement, at the last Day, the very same Persons, to be happy or miserable in the other, who did well or ill in this life“.²⁵

Locke bietet eine radikale Lösung für die Probleme der *Wiederauferstehung* und der *Rechtfertigung vor dem jüngsten Gericht* an.²⁶ Ohne ausdrücklich das christliche Dogma von der *körperlichen* Wiederauferstehung in Zweifel zu ziehen, zeigt er mit seiner Unterscheidung zwischen Person und Mensch, dass der Gedanke der *Wiederauferstehung* nicht im *körperlichen* Sinne verstanden werden muss, aber auch nicht die metaphysische *Annahme einer dauerhaften Seelensubstanz* erfordert.²⁷ Über die Natur unserer selbst als materieller oder seelischer *Substanzen* können wir ohnehin nichts mit letzter Gewissheit ausmachen. Es erscheint jedoch durchaus plausibel anzunehmen, dass die Person nach dem Tod – unabhängig davon, an was für eine Art von *Substanz* sie dann gebunden sein mag – genau mit der Person identisch ist, an deren Handlungen sie sich *als eigener* Handlungen erinnern wird. Dies legt die Vermutung nahe, dass auch Lockes Behauptung, die *Identität der Person über die Zeit hinweg* entstünde dadurch, dass vergangene Handlungen mit *demselben* Bewusstsein wiederholt werden wie gegenwärtige, in erster Linie von dieser Problemstellung aus zu verstehen ist. Dann würde sich die „Selbigkeit“ des Bewusstseins auf all das beziehen, was die Person sich *in der ewigen Gegenwart des Lebens nach dem Tod* selbst zuschreibt. Und da das ewige Leben nicht als *zeitlicher Wechsel*, sondern eher als *ewige*

25 John Locke (1979a), Buch 1, Kap. 4, § 5, 86

26 Auf diesen Kontext nimmt er auch in dem Identitätskapitel Bezug, freilich eher nebenher. Der Grund für diese wohl nicht unbeabsichtigte Unauffälligkeit könnte darin liegen, dass seine Position im Kontext der damaligen Theologie eine *ketzerische* Auffassung darstellte, die der berüchtigten Lehre der *Sozinianer* nahestand. Zur Nähe von Lockes Position mit der häretischen Position der *Sozinianer*, die nicht an die Wiederauferstehung der Körper glauben, vgl. John Marshall (1994), *Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge, insbes. 398ff.

27 Seit Udo Thiehls Studie zum Personbegriff hat sich in der Literatur die Auffassung durchgesetzt, daß Lockes Personbegriff im Kontext der christlichen Wiederauferstehungslehre verstanden werden muß. Vgl. hierzu Michael Ayers, Locke II: Ontology, in *The Arguments of the Philosophers*, hg. v. Ted Honderich, London/New York 1991, 256ff., 263. Vgl. auch John Dunn (1984), *Locke*, Oxford; Nicholas Jolley (1999), *Locke. His Philosophical Thought*, Cambridge; John Marshall (1994), *Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge; Spellman (1997), W. M., *John Locke*, New York; Ulrich Tiel (1983), *Lockes Theorie der personalen Identität*, Bonn; Nicholas Woltersdorff (1996), Woltersdorff, Nicholas (1996), *John Locke and the Ethics of Belief*, Cambridge; John W. Yolton (1956), *Locke and the Way of Ideas*, Oxford. John Marshall vertritt freilich die Auffassung, dass Locke noch in der *dritten Auflage* des *Essay*, als er das Kapitel über Identität hinzufügte, die *körperliche Auferstehung* für möglich gehalten habe. Er meint, dass Lockes Identitätstheorie nicht historisch durch eine sozinianische Auffassung von der Sterblichkeit der Körper motiviert war, sondern dass umgekehrt seine ursprünglich rein erkenntnistheoretisch bedingte Ablehnung einer substanzialistischen Seelenvorstellung ihm die sozinianischen Vorstellungen erst nahe brachte. Wie dem auch sei: Lockes frühe Äußerungen zum Identitätsthema im ersten Buch des *Essay*, wo er, lange bevor er das Identitätskapitel hinzufügte, schon die Frage der Identität der Person auf die nach der Wiederauferstehung und des jüngsten Gerichts bezog, zeigen, dass dieser Problemkontext für ihn von vorrangiger Bedeutung war.

Gegenwart gedacht wird, entfielen auch das von Bischof Butler diagnostizierte Problem, „dass Personalität unter Locke-Humeschen Voraussetzungen nicht dauerhaft, sondern vergänglich sei; dass sie mit jedem Moment entstünde und wieder verginge“.

Die Vorstellung, dass die Weiterexistenz der Person nach dem Tode des Menschen eine *Kontinuität der Erinnerung* erfordere, war im späten siebzehnten Jahrhundert offenbar verbreitet: Wie aus zeitgenössischen Überlegungen zum Thema der Wiedergeburt hervorgeht, wurde der Gedanke einer Wiedergeburt der Seele oder des Körpers, wenn sie kein Bewusstsein und keine Erinnerung an die frühere Person einschloße, nicht als wirkliche Wiederauferstehung des eigenen Selbst empfunden. So schrieb die Hannoveraner Kurfürstin und spätere englische Thronerbin Sophie von Hannover in einem Brief über die Reinkarnationsvorstellungen von Helmonts:

„Mir dünkt, daß es nicht der mühe wert wäre, so oft zu leben, [...] denn man hat nur die mühe zu leben davon, den trost aber nicht, daß man nicht gantz abstirbt, denn weillen man sich von nichts erinnern kann, ist es eben als wenn man nicht gewesen wäre.“²⁸

Und auch Leibniz vertrat die Auffassung, dass es diese Kontinuität der Erinnerung sei, an der uns vorwiegend liegt, wenn wir uns die Unsterblichkeit wünschen:

„Nehmen wir einmal an, irgendein Privatmann sollte plötzlich König von China werden, aber nur unter der Bedingung zu vergessen, was er gewesen ist, so, als würde er von neuem geboren; bedeutet das nicht beinahe praktisch oder in Bezug auf die Auswirkungen, deren man sich bewusst werden kann, soviel als ob er vernichtet und als ob in demselben Augenblicke ein König von China statt seiner erschaffen werden sollte?“²⁹

Daß gleichzeitig der Gedanke eines jüngsten Gerichts nach dem Tode eine solche Bedeutung für den modernen Personbegriff, die Vorstellungen von Verantwortung und die Frage der personalen Identität bekommen konnte, mag aus der Perspektive des einundzwanzigsten Jahrhunderts erstaunen, aber es war für Lockes Zeitgenossen wohl kaum ungewöhnlich. Wie Philip Ariès berichtet, hatte sich schon im 13. Jahrhundert der Gedanke eines Gerichts, das nach dem Tode über die Person Recht spricht, gegen die früheren Vorstellungen von der Apokalypse durchgesetzt. Wie zeitgenössische Bilder zeigen, stellte man sich gewöhnlich einen Gerichtshof mit Christus auf dem Stuhle des Richters vor. Dabei tritt wie im ägyptischen Osiris-Kult die Seelenwägung ins Zentrum der Komposition. „Jedes Leben wird auf die Waagschalen der Wage gelegt.“³⁰ Ariès führt diesen Wechsel von der Apokalypse zum Jenseitsgericht auf die große Bedeutung zurück, welche die Justiz seit dem Hochmittelalter auf das Alltagsleben und die Moralvorstellungen ausübte: „Das menschliche Leben erschien als lange dauerndes Verfahren, in dem jede Teilhandlung durch einen Justizakt oder wenigstens durch einen wägenden Akt von Gerichtspersonen gebilligt wurde.“³¹ Nach Ariès war diese Sicht der Welt aus der Perspektive des Jenseitsgerichts von Anfang an mit der Vorstellung des Lebens als persönlicher Biographie verkoppelt: „Jeder Augenblick des Lebens wird eines fernen Tages in feierlicher Sitzung gewogen werden, im Beisein aller Mächte des Himmels und der Hölle.“³²

28 Aus Helmut Zander (1999), *Geschichte der Seelenwanderung in Europa*, Darmstadt, 277

29 Leibniz, *Discours de Metaphysique* § 43

30 Philippe Ariès (1997), *Geschichte des Todes*, München, 130. Das Gericht schließt sich Ariès zufolge allerdings nicht immer dem Urteil der Waage an, denn Fürsprecher können auftreten. Seine Mutter und sein Jünger werden im 13. Jahrh. sogar zu Hauptfiguren der Handlung, die Christus um Gnade für den Sünder anflehen. (Ibid., 131.)

31 Philippe Ariès (1997), 130

32 Philippe Ariès, (1997), 132

Wenn wir von diesem Kontext ausgehen, erscheint die Einschätzung von Gegenwartsphilosophen wie Charles Taylor kurios, Locke habe den früheren, christlich geprägten Personbegriff durch ein „punktförmiges“, „neutrales“ Selbst *ohne normative Voraussetzungen* ersetzt.³³ So nachvollziehbar ein solches Missverständnis auch ist – das durch die angelsächsische Rezeptionsgeschichte nahe gelegt wurde – so kehrt es doch die Problematik um: Die Einführung des Bewusstseinsbegriffs in die moderne Philosophie ist keineswegs mit einer Neutralisierung von Normkontexten verbunden, sondern ganz im Gegenteil mit einer bestimmten Interpretation christlichen Lebens, dessen Heil im *Jenseits* gesucht wird. Dass es Lockes Person an sozialen Bezügen mangelt, dass sie dadurch auf einen Erinnerungsstrang „zusammenzuschnurren“ scheint, liegt nicht an einem Mangel an normativen Bezügen, sondern an seinem religiösen Bezugsrahmen. Locke geht es um das *sich um sein Leben nach dem Tod sorgende christliche Selbst*.³⁴ Es ist *dieser* normative Kontext – und nicht etwa die von Taylor beklagte Abschaffung der normativen Perspektive – aus der sich die Problematik des Lockeschen Personbegriffs ergibt, die sich auch auf sein Verständnis von Selbstantwortung auswirkt. Das Bewusstsein, das nach Locke ständig meine Wahrnehmungen begleitet, ist letztlich die Instanz, die das Urteil des jüngsten Gerichts *rechtfertigt*. Jeder „shall receive his Doom, his conscience accusing of excusing him.“³⁵

„The Sentence shall be justified by the consciousness all persons shall have, that they themselves in what Bodies soever they appear, of what Substances soever that consciousness adheres to, are the same, that committed those Actions, and deserve that Punishment for them.“³⁶

Damit weist Locke zugleich die *Erbsündelehre* ab: Wenn eine Person genau soweit reicht wie ihr Bewusstsein, dann gibt es keinen Grund, ihr Handlungen und Sünden ihrer Vorväter zuzueignen. Nicht aus den Untaten anderer, die durch Überlieferung und kirchliche Autorität bezeugt werden, sondern aus ihrem eigenen Schuldbewusstsein ergibt sich ihre Verantwortung.³⁷

5. Die Rechtsperson

Nun bezieht Locke seinen Personbegriff nicht nur auf unseren Zustand nach der Wiederauferstehung, sondern ganz allgemein auf die Verantwortungsträgerin im Recht. Er beansprucht, damit auch einen hinreichenden Begriff rechtlicher Personalität und Verantwortung zu liefern.

In zweierlei Hinsicht scheint sein Personbegriff durchaus gewisse Erfordernisse des Rechts aufzufangen: *Erstens* stellt die Identität von Personen *zu verschiedenen Zeiträumen* eine notwendige Bedingung der *Zurechnung vergangener Handlungen* dar. Und *zweitens* kann eine Person sich nur für vergangene Handlungen verantworten, wenn sie sich selbst mit der Person identisch *weiß*, die in der *Vergangenheit* diese

33 Charles Taylor (1996), *Quellen des Selbst*, Frankfurt, 99. Vergleichbare Einschätzungen wurden auch schon von Lockes Zeitgenossen geäußert. Vgl. hierzu Christopher Fox, (1988), *Locke and the Scriblerians. Identity and Consciousness in Early Eighteenth-Century Britain*, Berkeley, 10

34 Vgl. hierzu Ulrich Thiel, (1983), *Lockes Theorie der personalen Identität*, Bonn, 69

35 John Locke, (1979a), Buch II, Kap. XXVII, 344

36 John Locke, (1979a), Buch II, Kap. XXVII, § 26, 347

37 Auf diesen Zusammenhang zwischen Lockes Abweisung einer nicht auf persönlicher Erinnerung beruhenden Schuld und der Erbsündelehre wurde ich durch Reinhardt Brandt aufmerksam; vgl. Reinhardt Brandt, (2005), „Personal Identity“ bei John Locke, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics* 13, Festschrift für Joachim Hruschka, 1–17

Handlung ausführte. Locke betrachtet die *bewusste Selbstzuschreibung von Handlungen* als eine *konstitutive Bedingung der Strafbarkeit*, weil sie eine Voraussetzung der Unterscheidbarkeit von Strafe und natürlichem Unglück ist.³⁸ Hier stimmt Locke mit anderen zeitgenössischen Ansichten überein. Auch Leibniz bezeichnet Erinnerung und Wissen um das eigene Ich als Bedingungen für Strafe und Belohnung.³⁹

Die Vorstellung, dass eine Person nur dann für eine Handlung strafbar ist, wenn sie geistig prinzipiell imstande ist, diese *Handlung als ihre eigene wahrzunehmen*, spielt im modernen Rechtswesen bis in die Gegenwart eine wichtige Rolle. Auch wenn das Rechtswesen hier nicht ganz einheitlich ist, gab und gibt es viele Fälle, in denen einem Täter nicht der Prozess gemacht werden durfte, wenn er *nach* der Tat verrückt geworden war.⁴⁰ Auch bei Exekutionen im amerikanischen Rechtswesen geht man offenbar in der Regel von der Vorstellung aus, dass der Täter selbst seine Exekution als Strafe wahrnehmen können, und das setzt die aktuelle Fähigkeit voraus, eine Verbindung zwischen der Exekution und einer vergangenen Handlung zu sehen.⁴¹ Strafe wird nicht nur als ein Leiden verstanden, das einem Täter angetan wird, sondern als eine Reaktion, die der Betroffene selbst als Reaktion auf *seine eigene* Handlung erkennen und zumindest potentiell als gerecht einsehen können muss.⁴²

So weit scheint Lockes Personbegriff also durchaus auf unser Verständnis der Rechtsperson zu passen. Das Problem liegt darin, dass Locke jedoch eine viel stärkere These als die beiden oben genannten vertritt: Es geht nicht nur um einen Begriff des Selbstbewusstseins im Sinne einer allgemeinen geistigen Zurechnungsfähigkeit, die es u.a. erlaubt, sich an Vergangenes zu erinnern und sich überhaupt Handlungen als eigenes Tun zuzuschreiben, sondern um die viel weiter gehende Annahme, die tatsächliche Erinnerung an eine frühere Handlung sei eine notwendige und hinreichende Bedingung der Verantwortung für diese.

Mit Blick auf unser gewöhnliches Verständnis von Personalität und die Rechtspraxis hat diese Identitätsauffassung einen offenkundigen Makel: Sie hat zur Konsequenz, dass Handlungen, an die ich mich nicht mehr persönlich *erinnern* kann, nicht *meine* Handlungen sein können – auch dann nicht, wenn sie mir von anderen Personen bezeugt werden, denen ich Glauben schenke. Denn es geht nicht nur darum, dass ich mich selbst *als die Täterin weiß*, sondern dass dieses *Wissen in einem Selbstbewusstsein gründet*, das *nicht* über das *Zeugnis anderer vermittelt* ist. Daher könnte ich auch *nicht die Person* sein, die Handlungen ausgeführt hat, die ich vergessen habe – eine Konsequenz, die schon bei Lockes Zeitgenossen Rätselraten und Kopfschütteln ausgelöst hat.

Ein Einwand, der auf Berkeley zurückgeht, ist durch Thomas Reid geradezu ein Klassiker geworden: Lockes Theorie sei widersprüchlich, weil aus ihr folge, dass eine Person gleichzeitig mit einer Person identisch und nicht identisch sei, die eine bestimmte Handlung begangen habe:

38 Vgl. John Locke (1979a), Buch II, Kap. XXVII, § 26, 246f.

39 Vgl. Leibniz, *Discours de Metaphysique* § 34. Da substanziale Identität Bewusstsein und Erinnerung nicht notwendig einschließt, fällt auch für Leibniz die Identität der Person nicht mit der Identität der Substanz zusammen; aber sie setzt sie voraus.

40 Vgl. hierzu die von Anthony Duff aufgelisteten Fälle sowie die von ihm diskutierten Regelungen, nach denen jemand, der verrückt geworden ist, nicht exekutiert werden darf. Die Einwände dagegen, diese Menschen zu exekutieren, betreffen nach Duff die Bedeutung der Exekution als Strafe. Anthony Duff (1996), *Punishment, Citizenship and Responsibility*, in: *Punishment, Excuses and Moral Development*, hg. v. Henry Tam, Brookfield (USA), 15f.

41 Vgl. Anthony Duff (1996), 20

42 Vgl. Anthony Duff (1996), 21

„Denken Sie nur an einen tapferen Offizier, der als Schuljunge wegen Obstklaue Prügel bezogen hat, der in seinem ersten Gefecht dem Feind eine Fahne abgenommen hat und in fortgeschrittenem Alter General wurde; und nehmen Sie an, wovon Sie zugeben müssen, dass es durchaus möglich ist: dass er sich, als er die Fahne erkämpfte, noch der Prügel bewusst war, die er in der Schule bekommen hatte, und dass er sich als General bewusst war, die Fahne ergriffen zu haben, aber jegliche Erinnerung an die Prügel verloren hatte. Hieraus folgt gemäß Lockes Theorie, dass derjenige, der in der Schule Prügel bezogen hatte, dieselbe Person ist, die die Fahne an sich riss, und dass diejenige Person, die die Fahne nahm, dieselbe ist, die General wurde. Daher ist der General gleichzeitig dieselbe Person wie diejenige, die Prügel bezogen hatte, und ist nicht dieselbe Person.“⁴³

Ein zweiter, von Leibniz, Bischof Butler, Reid und vielen anderen erhobener Einwand lautet, Locke verwechsle unsere personale Identität selbst mit der *Evidenz*, die wir von ihr haben.⁴⁴ *Drittens* erscheint vielen Autoren Lockes Erinnerungsbegriff unzureichend, weil er es nicht zuzulassen scheint, zwischen wahrer Erinnerung und Pseudo-Erinnerung zu unterscheiden. Besonders bekannt geworden ist das Beispiel von George IV aus Bertrand Russells *Problems of Philosophy*, den Russel zum Beleg für Fälle eines festen Glaubens an eine Erinnerung, die objektiv falsch ist, anführt. So erinnerte sich George im hohen Alter daran, die Truppen von Waterloo in die Schlacht geführt zu haben.⁴⁵ Anthony Flew⁴⁶ wies darauf hin, dass es nach jedem Aufsehen erregenden Mordfall eine Reihe von Kandidaten gibt, welche die Täterschaft für sich beanspruchen.⁴⁷

43 Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, in: ders., *Philosophical Works* I, Hildesheim/Zürich/New York 1983, 351 (übers. v. M.-S. L.).

44 Thomas Reid (1983), 352

45 Vgl. Bertrand Russel, *The Problems of Philosophy* (1941), Oxford 1967, S. 67.

46 Anthony Flew, „Locke and the Problem of Personal Identity“ *Philosophy* (1951); nach J. L. Mackie, *Problems from Locke*, 184. Locke spricht allerdings nicht von tatsächlicher Erinnerung, sondern dem, was man erinnern kann; das entkräftet jedoch nicht die Einwände.

47 Trotz dieser offenkundigen Unzulänglichkeiten ging für die analytische Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts eine solche Faszination von Lockes Theorie aus, dass nahezu jeder Diskussionsbeitrag auch einen Verbesserungsvorschlag enthielt. So hat Paul Grice vorgeschlagen, personale Identität im Sinne einer Kette von sich überlappenden Erinnerungseinheiten zu verstehen, so dass man sagen kann, der alte General sei mit dem Schuljungen identisch, solange es ein überbrückende Bewusstseinsereignis – wie in dem Beispiel der junge Offizier – gibt, das sowohl eine Bewusstseinsbeziehung zum General wie zum Schuljungen enthält, auch wenn es kein direktes Bewusstsein des Generals vom Schuljungen gibt. Mackie wiederum schlug einen kausalen Erinnerungsbegriff vor, um das von Russel und Flew ironisierte Problem aus der Welt zu schaffen: „Echte Erinnerung ist kausal auf die Erfahrung dessen bezogen, was erinnert wird, und auch wenn es eine kausale Verbindung zwischen den Handlungen der verschiedenen Männer, die wirklich bei Waterloo kämpften, und den Phantasien des Königs gibt, und ebenfalls zwischen den wirklichen Handlungen des Mörders und den Phantasien der Geständigen gibt, sind diese kausalen Verbindungen von der falschen Art, um die Konstitution von Erinnerung zu ermöglichen, weil sie durch mündliche oder schriftliche Berichte vermittelt werden.“ (Der Nachteil an diesen Verbesserungsvorschlägen ist freilich, dass sie nicht mit Lockes erklärten Absichten übereinstimmen. Das liegt daran, dass sie davon ausgehen, es handle sich bei der Frage personaler Identität letztlich um eine Klärung der Bedeutung der Personalpronomina (ich, du, er, sie, es), in Verbindung mit einer Theorie rechtlicher Verantwortung. Sie blenden dabei den für Lockes Theorie so wichtigen Kontext der christlichen Wiederauferstehungslehre ganz aus. Die Verbesserungen, welche die Vertreter der analytischen Philosophie an Lockes Theorie anbringen, könnten daher ihren Zweck in diesem Kontext gar nicht erfüllen. So ist Mackies Vorschlag, Erinnerung im Sinne von wahrer Erinnerung zu verstehen, und diese kausal zu verstehen (dass die Erinnerung kausal auf ein früheres Ereignis bezogen sei) auf Lockes Kontext gar nicht anwendbar, weil es den Anwendungsbereich unseres gewöhnlichen Kausalbegriffes, nämlich den Bereich des sinnlich Erfahrbaren, übersteigen würde, eine kausale Beziehung zu einem lange nicht mehr existierenden Körper anzunehmen. Zu der Problematik eines solchen Kausalbegriffes vgl. auch Nicholas Jolley, *Locke. His philosophical Thought*, 113f.

Im gewöhnlichen Leben scheint persönliche Erinnerung nicht nur keine hinreichende, sondern auch keine notwendige Bedingung der Zurechnung zu sein. Denn auch wenn wir häufig daran zweifeln mögen, ob wir eine Handlung, an die wir uns nicht erinnern können, die uns jedoch von anderen zugeschrieben wird, wirklich ausgeführt haben; gewöhnlich erscheint es uns alles andere als *widersinnig*, solche *nicht erinnerten* Aktivitäten als eigene Handlung *anzuerkennen*. In P. D. James' Triller *Death in Holy Orders* kann sich *Father Peregrine* beim besten Willen nicht daran erinnern, nachts das Bett verlassen und die Waschmaschine abgestellt zu haben, die ein Serien-Mörder in Betrieb genommen hatte, um seinen blutbefleckten Mantel von verräterischen Spuren zu reinigen. Als *Father Peregrine* jedoch mit einem zweifellos von ihm verfassten Beschwerdezeettel konfrontiert wird, ein Indiz dafür, dass er sich derartige nächtliche Ruhestörungen verbitten wollte, findet er gleichwohl die Beweislage „incontrovertible“ – ein Zweifel an seiner nächtlichen Täterschaft wäre ihm absurd erschienen.⁴⁸ Daran ändert es auch nichts, dass der Beschwerdezeettel der falsche, gegen Falschparker gerichtete war – ein weiteres deutliches Indiz dafür, dass *Father Peregrine* im Zustand der *Bewusstlosigkeit* oder bestenfalls Halbbewusstheit gehandelt haben muss. Auch im Strafprozess ist es üblich, einer Person aufgrund des unbezweifelten Zeugnisses Dritter oder aufgrund von Indizien auch dann Handlungen zuzurechnen, wenn sie selbst jegliche Erinnerung bestreitet. Mangelnde Erinnerungsfähigkeit – auch wenn sie glaubhaft ist – galt weder zu Lockes Zeiten, noch heute als ein hinreichendes Kriterium der Unzurechnungsfähigkeit. Entsprechend würden wir auch die Frage, wer wir in Wahrheit sind, nicht nur auf das beziehen, an was wir uns selbst erinnern können – dass man sich hier täuschen oder gar selbst betrügen kann, ist uns durchaus geläufig. Wir übernehmen Verantwortung nicht nur für das, was wir auf unsere eigenen bewussten Erfahrungen herleiten können – unser Verantwortungsbewusstsein kann sich in solchen Fällen gerade in der vernünftigen und begründeten Einsicht äußern, dass die eigene Person mehr umfasst als unsere bewusste Selbsterfahrung, und dass daher gelegentlich *andere* mehr über die eigene Person wissen als man selbst. So dachten auch Lockes Zeitgenossen.⁴⁹

Wie wenig dieser Personbegriff auf die gewöhnliche Rechtsperson und ihre Verantwortung auch zu Lockes Zeit anwendbar ist, zeigt Lockes Auseinandersetzung mit seinem Freund William Molyneux über die Zurechnungsfähigkeit von Tätern, die sich aufgrund von Betrunkenheit nicht an ihre Tat erinnern können.

Im § 22 des Kapitels über *Identität und Verschiedenheit* hatte Locke das Problem angesprochen, wie mit Taten umzugehen ist, an die sich der Täter *infolge von Trunkenheit nicht erinnern kann*. Seiner Definition zufolge dürfte ein solcher Täter auch nicht bestraft werden, da er nicht für die Tat verantwortlich sein kann. Allerdings muss sich Locke dem Problem stellen, dass weder die damalige, noch die heutige Rechtsprechung mangelnde Erinnerung in Folge von Trunkenheit als hinreichenden Grund für

48 P. D. James (2001), *Death in Holy Orders*, New York, 503

49 Leibniz beispielsweise geht nie davon aus, dass die Identität der Person allein durch die Selbstbeschreibung des Individuums konstituiert werden könne. Vielmehr weist er ausdrücklich darauf hin, das *Zeugnis anderer* könne Erinnerungslücken der Person überbrücken, und man könne sie sogar aufgrund eines solchen Zeugnisses verurteilen. Auch versteht er das Gewahrsein der eigenen Identität keineswegs als unfehlbar: Es ist immerhin denkbar, dass ich mich selbst nicht richtig erinnere und dass sich darüber hinaus die anderen, auf deren Erinnerung ich mich stützen könnte, verschworen haben, mich zu täuschen. Personale Identität ist daher im Leibnizschen Rahmen nie eine 100%ig sichere Angelegenheit. Das muss sie aber auch nicht sein – aus dem einfachen Grund, weil der Identität der Person bei Leibniz immer noch die Identität einer Substanz zugrunde liegt. Im Leibnizschen Kontext wäre es daher nicht widersinnig zu sagen, eine Person irre sich über ihre Vergangenheit.

einen Freispruch betrachtet. In solchen Fällen, so Locke, verurteilt das Gericht den Betroffenen seinen begrenzten Erkenntnismöglichkeiten entsprechend (*suitable to their ways of Knowledge*): denn es gäbe nun einmal keine sichere Methode, zwischen echter und vorgetäuschter Erinnerungsunfähigkeit zu unterscheiden.⁵⁰ Hier seien die Möglichkeiten eines weltlichen Gerichts grundsätzlich von der letzten Rechtsinstanz, dem Gericht des jüngsten Tages zu unterscheiden:

„But in the great Day wherein the Secrets of all Hearts shall be laid open, it may be reasonable to think, no one shall be made to answer for what he knows nothing of; but shall receive his Doom, his Conscience accusing or excusing him.“⁵¹

Locke unterstellt also, dass Bewusstlosigkeit unabhängig von ihrem Zustandekommen ein hinreichender Grund der Entschuldigung sein *müsste*, wenn man hierüber nur *Gewissheit* erlangen könnte.

Hiergegen erhebt sein irischer Freund William Molyneux in einem Brief vom 23. 12. 1693 verständlicherweise Einwände,⁵² denn Lockes Kriterium widerspricht der Tradition europäischen Rechtsdenkens, das Unwissenheit *erstens* nur insofern berücksichtigt, als sie für die Tat selbst *ursächlich* relevant ist (und nicht nachträglich eintritt), und *zweitens* zwischen einer *entschuldbaren* und einer *nicht entschuldbaren* Unwissenheit unterscheidet.⁵³ Molyneux bemerkt, die von Locke angestellte Gleichsetzung des Schlafwandlers mit dem vergesslichen Trunkenbold würde von einem Gericht nicht akzeptiert werden. Die Frage der Bewusstheit des Täters würde von einem Gericht nicht nur als eine empirische, sondern auch als eine *normative* Frage behandelt werden: denn eine *absichtlich* herbeigeführte Volltrunkenheit, so Molyneux, würde im Unterschied zum Schlafwandeln doch selbst als ein Verbrechen angesehen, und man könne nicht ein Verbrechen als Entschuldigungsgrund für ein anderes Verbrechen anführen: „Drunkenness is a deliberate Act which a Man may easily avoid and Prevent.“ In seinem Antwortschreiben weist Locke dieses Argument als irrelevant zurück, weil die Frage, ob etwas ein Verbrechen oder nicht sei, keine Konsequenzen für die Frage der *bewussten Selbstzuschreibung* der Tat haben könne. Nur dann, wenn das Gericht dem Täter ausdrücklich zugestehen würde, sich seiner Tat nicht bewusst zu sein, wäre damit seine Theorie der Person widerlegt.⁵⁴ Um seine Behauptung zu stützen, führt er das Beispiel einer Person an, die infolge maßlosen Trinkens Fieber bekommt und hierdurch in einen Zustand der Raserei gerät, in dem sie ein Verbrechen begeht. Wenn man diese Person für unzurechnungsfähig erklärt, so Locke, wie kann man dann den bloß Betrunkenen für etwas bestrafen, das er aufgrund derselben verbrecherischen Ursachen, nämlich Trunkenheit, aber

50 „But is not a Man Drunk and Sober the same Person, why else is he punish'd for the Fact he commits when Drunk, though he be never afterwards conscious of it? Just as much the same person, as a Man that walks, and does other things in his sleep, is the same person, and is answerable for any mischief he shall do in it. Humane laws punish both with a Justice suitable to their ways of Knowledge: Because in these cases, they cannot distinguish certainly what is real, what counterfeit; and so the ignorance in Drunkenness or Sleep is not admitted as a plea. For though punishment be annexed to personality, and personality to consciousness, and the Drunkard perhaps be not conscious of what he did; yet Humane judicatures justly punish him; because the Fact is proved against him, but want of consciousness cannot be proved for him.“ John Locke (1979a), Buch II, Kap. XXVII, § 22, S. 341f.

51 John Locke (1979a), Buch II, Kap. XXVII, § 22, 342

52 Vgl. John Locke (1979b), *The Correspondence of John Locke in Eight Volumes*, Vol. IV, hg. V. E. S. de Beer, Oxford, 767

53 Vgl. Aristoteles Unterscheidung zwischen einer nicht entschuldbaren Unkenntnis der Normen und der richtigen Lebensführung und einer entschuldbaren Unkenntnis der einzelnen Tatsachen in der Nikomachischen Ethik, ...

54 Vgl. John Locke (1979b), Vol. IV, 784ff.

ohne Fieber begeht? In seiner Antwort vom 17. 2. 1694 beharrt Molyneux gleichwohl darauf, Trunkenheit und Raserei seien unterschiedlich zu behandeln.⁵⁵ Zur Begründung rekurriert er auf das klassische aristotelische Kriterium der *Freiwilligkeit*. Trunkenheit sei im Unterschied zur Verrücktheit schließlich ein *freiwilliger* Akt. Zugleich schlägt er die Präzisierung des Ausdrucks „suitable to their ways of knowledge“ vor: „suitable to that way of knowledge or information which the laws have established to proceed by.“ Hier wird deutlich, in welcher Weise Locke und Molyneux aneinander vorbeireden: Wenn Locke den Ausdruck „suitable to their way of knowledge“ verwendet, bezieht er sich auf die prinzipielle Unfähigkeit eines jeden Menschen, das *private Bewusstsein eines anderen einzusehen*. Für Molyneux hingegen sind die Prinzipien der Zurechnung und die Gründe der Entschuldigung öffentliche normative Regeln, nach denen beliebige Personen wie die Beteiligten an einem Gerichtsprozess entscheiden können, ob jemand verantwortlich ist oder nicht. So wird eine Handlung unabhängig von der Erinnerung des Beschuldigten zugerechnet, wenn sie freiwillig begangen wurde, und Freiwilligkeit kann nach allgemeinen Kriterien (wie der Abwesenheit von physischem Zwang und entschuldbarer Unwissenheit etc.) öffentlich festgestellt werden. Genauso gibt es festgelegte konventionelle Entschuldigungsgründe, wonach ein Täter für seine Tat nicht verantwortlich zu machen ist, wie im Falle des Schlafwandels. In seiner Antwort vom 26. 5. 1694 strebt Locke offenbar nach einer Kompromissformel, um die Auseinandersetzung zu beenden. Locke an Molyneux:

„I agree with you that drunkenness being a voluntary act, want of consciousness ought not to be presumed in favour of the drunkard. But frenzy, being involuntary, and a misfortune, not a fault, has a right to that excuse, which certainly is a just one, where it is truly a frenzy.“⁵⁶

Lockes Antwort ist als eine „Kapitulation vor Molyneux“⁵⁷ bezeichnet worden, die offen lasse, was für eine Auffassung von Personalität und Verantwortung er letztendlich vertreten habe. Man kann sie wohl auch als um einen subtilen Versuch betrachten, den im Rechtswesen – in der weltlichen *Verantwortung zwischen* Menschen – gültigen Kriterien der Zuschreibung von Verantwortung *verbaliter* Rechnung zu tragen, ohne *verbaliter* auf die These von der Komplementarität von individuellem Gewissen und Verantwortung verzichten zu müssen. Was Locke grundsätzlich nicht einzusehen bereit scheint, ist die *Unübertragbarkeit* seines religiösen Verantwortungs- und Personbegriffs auf den weltlichen Bereich; vielmehr ist der der Meinung, sein Personbegriff entspräche den Meinungen der Menschen, „wenn sie ihre Ansichten am ernsthaftesten ausdrücken“, und das heißt nach Locke, wenn sie ihre eigene Urteilskraft und Einsicht bei der Frage nach den Bedingungen von Verantwortung einsetzen und nicht einfach den Vorurteilen der Überlieferung folgen. Und hier hat er Unrecht, wie seine Zugeständnisse an Molyneux zeigen.

Die Formulierung, ein Gericht dürfe aufgrund bewusstseinsexterner Kriterien *unterstellen*, ob jemand bei Bewusstsein war oder nicht, verdeckt auf durchsichtige Weise, dass er hier letztlich mit zwei verschiedenen Person- und Verantwortungsbegriffen operieren muss. Denn wie Locke ja schon selbst feststellte, gibt es von der *Freiwilligkeit der Handlung* keinen logischen Übergang zu ihrer *Bewusstheit*, und wenn im Falle von Freiwilligkeit Bewusstheit unterstellt würde, ließe sich die Strafe, die das Gericht in einem solchen Fall verhängt, nach Lockes Kriterien nicht vom natürlichen Unglück

55 Vgl. John Locke (1979b), Vol. V, 21

56 John Locke (1979b), Vol. V, 58

57 Vgl. Hierzu Henry E. Allison (1966), „Locke's Theory of Personal Identity: a Rex-examination“, in: *Journal of the History of ideas* 27, 41–58.

unterscheiden, das der Betreffende erfährt. Nur das göttliche Gericht kann daher nach Lockes subtiler Formulierung gerechte Strafen verhängen. Von diesem Ergebnis her wird auch das merkwürdige Aneinandervorbeireden beider Briefpartner verständlich, da beide das Problem auf verschiedene Kontexte beziehen. Der Unterschied liegt ganz eindeutig darin, dass Molyneux das Problem der Verantwortung mit Blick auf die wirkliche juristische Praxis⁵⁸ und daher eher unter aristotelischen Vorzeichen denkt, nämlich fragt, ob jemand eine Handlung oder den Zustand, indem er eine Handlung ausführte, selbst *verursacht* hat. Damit nimmt er eine Position ein, die der damaligen wie heutigen Rechtspraxis gerecht wird, nur im Falle gänzlich unverschuldeter Bewusstlosigkeit Verantwortung auszuschließen.⁵⁹ Die Dimension der Verursachung, ebenso wie die Dimension der sozialen Schädigung, die ausgeglichen werden muss, kann jedoch im Rahmen von Lockes Person- und Verantwortungsbegriff keine Rolle spielen. Lockes Personbegriff ist mit Blick auf die Erfordernisse rechtlicher Verantwortungszuschreibung kaum praktikabel.

Lockes Versuch, Zuschreibung auf eine bewusste Selbstzuschreibung zu reduzieren, die sich allein auf persönliche Erinnerung stützt, geht allein schon insofern an der damaligen und heutigen Rechtspraxis vorbei, als *nachträgliches* Vergessen im Unterschied zur Unwissenheit oder Bewusstlosigkeit *während* der Tat kein akzeptierter Entschuldigungsgrund ist. Gleichwohl ist seine Auseinandersetzung mit Molyneux nicht ganz unzeitgemäß. Durchaus vergleichbare Differenzen existieren im heutigen Strafrechtsverständnis zwischen denjenigen, die Schuld allein aus dem Bewusstsein, der Intentionalität oder dem individuellen Können der einzelnen Person herleiten, und denjenigen, die persönliche Schuld an einem überindividuellen Maßstab messen wie dem Maßstab, „daß *wir* nicht sagen können, daß *wir* selbst in einer vergleichbaren Situation anders gehandelt hätten.“⁶⁰ Ein Beispiel ist die „geradlinige Regel der Verantwortung“, die John Mackie hat im zwanzigsten Jahrhundert formuliert hat: „ein Handelnder ist für alle seine intentionalen Handlungen verantwortlich, und nur für diese.“⁶¹ Sie wirft durchaus vergleichbare Probleme auf wie Lockes Prinzip. Denn konsequent angewendet, würde dies bedeuten, dass die jeweiligen Opfer nichtintendierter Verletzungen und Schädigungen diese zu tragen hätten – ein Prinzip, dass in der sozialen Welt schwerlich gerecht sein kann.⁶² Ein Recht, das nicht nur einem Sündenzustand der Täter Rechnung trägt, der sich aus ihrem eigenen Bewusstsein ergibt, das Recht brechen zu wollen (Mackie) oder gebrochen zu haben (Locke), sondern das eine faire und berechenbare Aufteilung der Lasten zwischen potentiellen Tätern und potentiellen

58 Edwin Curley weist darauf hin, dass nach den Rechtsquellen Schlafwandel zu Lockes Zeit offenbar als Entschuldigungsgrund akzeptiert wurde, was jedoch bei Trunkenheit nicht der Fall war – wohl weil dieser Zustand als freiwillig angesehen wurde. („Leibniz on Locke on Personal Identity“ in Michael Hooker, ed., *Leibniz: Critical and Interpretive Essays*, Manchester 1982, Fn 28/29, 326) Hierauf beziehen sich vermutlich sowohl Leibniz als auch Molyneux.

59 Vgl. Hart, H. L. A. Hart (1968), *Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law*, 93 zum Fall der Verkehrsgefährdung, die einerseits unter absoluter Haftbarkeit steht, wo andererseits aber doch bestimmte Fälle von Bewusstlosigkeit (nur solche, die durch Krankheit bedingt sind) die Haftung ausschließen.

Hart will damit zeigen, daß auch in Fällen strikter Haftung bestimmte Ausnahmen gemacht werden, wenn man davon ausgeht, daß der Zustand für den Betroffenen unvorhersehbar war, o.a.

60 Joachim Hruschka (1991), „Verhaltensregeln als Zurechnungsregeln“, *Rechtstheorie* 22, 455 meine Herv.

61 J. L. Mackie (1977), *Ethics. Inventing Right and Wrong*, 208.

62 Zu diesem Problem vgl. Maria-Sibylla Lotter, *Diessseits von Freiheit und Autonomie. Philosophische Untersuchungen zu den Grundlagen und kulturellen Kontexten von Verantwortung und Personalität*, insbesondere Kapitel 3 (erscheint demnächst.)

Opfern vornimmt, kann nicht allein das faktische Bewusstsein der Täter zum Maßstab nehmen, sondern muss geteilte Maßstäbe hinsichtlich des normativ zu fordernden Bewusstseins – der zu erwartenden Bereitschaft zur sozialen Sorgfalt - zugrunde legen. Am deutlichsten kommt dies in dem angelsächsischen Maßstab der „vernünftigen Person“ zum Ausdruck, die in ihrem Handeln *angemessene Rücksicht* auf die Rechte und Interessen anderer nimmt.⁶³ Wer sich – nach diesem öffentlichen Maßstab – *nicht* wie eine „vernünftige Person“ verhält, ist für das entsprechende Tun und Lassen rechtlich verantwortlich, ob er sich dessen bewusst ist oder nicht.

6. Selbstkontrolle durch Mitwissen

Kommen wir zu der im dritten Abschnitt verfolgten Frage zurück, wie das Selbstbewusstsein zu verstehen ist. Lockes Deutung des Bewusstseins als eines exklusiven Zugangs der Person zu „sich selbst“ und ihren Verantwortlichkeiten erinnert nicht ganz zufällig an den cartesischen Versuch, alle Wissenschaft auf der kognitiven Selbstgewißheit des *cogito, sum* zu begründen. Schon Descartes definierte das „Denken“ als *sich etwas in sich bewußt sein*,⁶⁴ und verstand *sich bewußt sein* als eine *unmittelbare* Beziehung zu den eigenen ‚cogitationes‘. Entsprechend wurde das „ich“ in den philosophischen Abhandlungen der cartesischen Tradition für den Leser stets so rekonstruiert, als könne es unabhängig von gesellschaftlichen und kulturellen Bezügen „erfahren“ und „denken“. Auch Locke verwendet den Ausdruck *consciousness/Bewusstsein* nicht im heutigen alltäglichen Sinne von „sich bewusst sein“ („aufmerksam sein auf“ oder „wissen“), sondern im starken wörtlichen Sinne von *con-sciousness: Mitwissen*.⁶⁵ Es geht ihm um ein Wissen, das eine jede Person von einem *exklusiv ihr selbst zugänglichen Bereich der eigenen Erfahrung* hat, ein Wissen, das sie *nur mit sich selbst teilt*.

Wenn man von Descartes Vorgaben absieht, war der Gedanke einer Wahrnehmung, die nicht bewusst reflektiert wird, jedoch auch zu Lockes Zeiten nicht undenkbar. Sein Zeitgenosse Leibniz beispielsweise hielt auch *unbewusste* Wahrnehmungen für möglich – Wahrnehmungen, die *nicht* von der Wahrnehmung begleitet sein *können*, dass „ich“ etwas wahrnehme. Insofern kann Leibniz' Metaphysik viel eher dem Phänomen gerecht werden, dass wir vieles irgendwie zu kennen scheinen, was wir nicht beschreiben oder nicht einmal deutlich erfassen können – Phänomenen wie vagen und undeutlichen Empfindungen kausaler Einflüsse, dem impliziten Wissen (Polanyi), der Blindsight und vielen anderen Phänomenen, die zu zeigen scheinen, dass unser Bewusstsein nicht die Voraussetzung des Wahrnehmens ist, sondern eher als eine Selektion und Verstärkung bestimmter Anteile des Wahrgenommenen erscheint. In Anbetracht der

63 Zum Maßstab der „vernünftigen Person“ vgl. Arthur Ripstein (1999), *Equality, Responsibility and the Law*, 7 ff.

64 Vgl. Descartes, *Principia Philosophiae*, in *Oeuvres*, hg. v. Charles Adam & Paul Tannery, Bd. VIII, Paris 1973, I, § 9, 7: *Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis sunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.* (Her. M. S. L.)

65 Nach C. S. Lewis gab es damals eine starke und eine schwache Bedeutung von *consciousness*. Erstere enthält sowohl Wissen als auch ein „mit“. „Conscious to himself“ bedeutet dann ein Wissen von etwas, das man nur mit sich selbst teilt. *Conscience* wurde ähnlich verwendet (das innere Wissen von dem, was man getan hatte) und hat erst später die Bedeutung bekommen von „das eigene Urteil hinsichtlich des moralischen Werts der eigenen Handlungen.“ (Nach C. S. Lewis, *Studies in Words*, 1867; hier wiedergegeben nach Harold W. Noonan (1989), *Personal Identity*, New York, 43)

im letzten Abschnitt erörterten Nachteile von Lockes Gleichsetzung von Selbstsein und Selbstbewusstsein stellt sich die Frage, *warum* Locke der bewussten geistigen Tätigkeit ein solches Primat einräumt.

Kritiker Lockes haben in diesem Zusammenhang darauf verwiesen, dass es sich bei Locke um einen so genannten *Empiristen* handle, die menschliche Existenz auf ein Empfinden von Lust und Unlust reduzieren wolle und, wie es Charles Taylor ausdrückt, gar „keine Vorstellung vom Selbst als einem Wesen [hat], das essentiell durch eine bestimmte Art von Sorge konstituiert wird“. Vielleicht ist diese Vorstellung durch Martin Heidegger in die Welt gesetzt worden, der mit dem in *Sein und Zeit* zentralen Begriff der *Sorge* den Ansatz der Bewusstseinsphilosophie zu überwinden glaubte.⁶⁶ Die *Sorge* (concern) ist der modernen Bewusstseinsphilosophie jedoch keineswegs fremd, sondern gehört zu ihren Lockeschen Anfängen. Schon im § 26 weist Locke darauf hin, dass Bewusstsein immer mit der *menschlichen Sorge*⁶⁷ um das eigene Glück bzw. Unglück verbunden sei:

„All of which is founded in a concern for happiness the unavoidable concomitant of consciousness, that which is conscious of Pleasure and Pain, desiring, that that self, that is conscious, should be happy.“⁶⁸

Locke versteht unter dem Bewusstsein also durchaus nicht ein neutrales Abspiegeln von Gegebenheiten. Es handelt sich um eine geistige Tätigkeit, die stets mit *Sorge* (concern) und *Unbehagen* (uneasiness) verbunden ist: Der Sorge um unser zukünftiges und vor allem unser ewiges Leben, und ein ständiges Unbehagen mit unserem gegenwärtigen Zustand,⁶⁹ das uns zu Maßnahmen der Veränderung treibt. Ohne die Sorge, die Freude und das Unbehagen hätten wir kein Bewusstsein im eigentlichen Sinne. Als reine Wahrnehmungssubjekte ohne Freude und Leid, Sorge und Unbehagen wären wir uns selbst gleichgültig. In diesem Fall gäbe es auch kaum einen Unterschied zwischen Schlafzustand und Wachzustand:

„An so we should neither stir our Bodies, nor employ our Minds; but let our Thoughts (if I may so call it) run a drift, without any direction of design; and suffer the Ideas of our Minds, like unregarded shadows, who make their appearances there, as it happen'd, without attending to them. In which state Man, however furnished with the Faculties of Understanding and Will, would be a very idle unactive Creature, and pass his time only in a lazy lethargick Dream“⁷⁰

Erst indem wir Wesen sind, die leiden und sich freuen, die sich um ihre Zukunft sorgen, handeln wir. Nach Locke können wir einer Person daher auch nur das zurechnen, was *Gegenstand der bewussten persönlichen Sorge* sein kann. Die Person im moralischen und rechtlichen Sinne reicht genau so weit wie sich ihre *aktive Sorge um sich selbst* erstreckt: „Self [...] is concern'd for it self, as far as this consciousness extends.“⁷¹

Vor dem Hintergrund der letzten Kapitel stellt sich hier die Frage, woran es liegt, dass Locke nur das *individuelle Streben nach Glück* als Grundlage des Bewusstseins

66 Vgl. Heidegger (1986), *Sein und Zeit*, Tübingen.

67 Zur Bedeutung der Sorge für das Bewusstsein vgl. auch David Behan, „Locke on Persons and Personal Identity“, *Canadian Journal of Philosophy* 9, 1979, 64

68 John Locke (1979a), Buch II, Kap. XXVII, § 26, 246

69 Zur *uneasiness* vgl. insbesondere §§ 31ff. in Locke (1979a), Buch II, Kap. XXI (Power), 250ff.

70 Locke (1975), *Essay II*, Kap. 7, § 3, 129. Auf diese Stelle wurde ich durch einen Aufsatz von Reinhardt Brandt aufmerksam, vgl. Reinhardt Brandt (2005), „Personal Identity“ bei John Locke, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics* 13, Festschrift für Joachim Hruschka, 1–17.

71 John Locke (1979a), Buch II, Kap. XXVII, § 17, 341

annimmt und weder *Pflichten*, noch *Ideale* des Soseinwollens als Gegenstand der Sorge thematisiert. Wenn wir von *Concern* oder *Sorge* sprechen, können wir das ja in *zweierlei* Bedeutungen tun, die nicht ganz unabhängig voneinander sind: wir können einerseits unseren *subjektiven* Zustand der *Besorgtheit* meinen, eine bestimmte Weise, wie sich die Welt *für uns anfühlt*, die zugleich einen Handlungsantrieb darstellt – wenn wir wegen etwas besorgt sind, haben wir Grund, etwas dagegen zu tun. *Andererseits* ist Sorge für uns etwas, was wir aus normativen Gründen von uns und anderen *erwarten*: als Sorgfalt, als aufzubringende Mühe, etc. In dieser Hinsicht liegt sie dem Tun und Unterlassen voraus, für das wir (anderen gegenüber) verantwortlich sind. Um auf das anfängliche Beispiel zurückzukommen: Wenn wir einen Unfall verursachen, ist dies nur dann ein Unfall im rechtsrelevanten Sinne, wenn wir fahrlässig eine rechtlich vorgeschriebene Sorgfalt und Mühe (Berücksichtigung der Verkehrsregeln, Wartung des Fahrzeugs, etc.) vernachlässigt haben. Nur unter diesem Gesichtspunkt des gesellschaftlich und rechtlich Erwarteten kann das Erleben eigenen Tuns (oder das Fehlen eines solchen Erlebens) als Handlung oder Unterlassung wahrgenommen werden. Die subjektive Sorge kann sich aus der gesellschaftlich erwarteten Sorge ergeben, als Bestreben zur Aufbringung der erwarteten Sorgfalt, aber auch Dinge betreffen, die keiner gesellschaftlichen Erwartung entsprechen. Im Fall der *rechtlichen Verantwortung* kann die Sorge jedoch schwerlich nur subjektiv verstanden werden, denn wenn uns beispielsweise eine Unterlassung zugerechnet wird, weil wir eine gesetzlich erwartete Sorge nicht aufbringen, sondern (subjektiv) sorglos sind, wo wir uns sorgen sollten, und somit auch gar nicht dessen bewusst sind, dessen wir bewusst sein sollten, sind wir deswegen nicht entschuldigt. Warum thematisiert Locke Concern/Sorge ausgerechnet beim Begriff der Person als Verantwortungsträgerin nur als Streben nach einem individuellen Zustand des Glücks, ohne Rücksicht auf ihre normative Verankerung in sozialen Erwartungen?

Nun scheint es charakteristisch für das siebzehnte Jahrhundert, dass menschliches Verhalten, Denken und Empfinden als Zustände von *Einzelwesen* interpretiert wurden. Dies lag offenkundig nicht an einem Desinteresse an den gesellschaftlichen und politischen Umständen, sondern an der Überzeugung, dass diese sich – sofern sie nicht durch Tradition und Naturrecht geregelt sind – *aus der Seelenverfassung der Einzelnen ergeben*. Das verschärft das Problem der Verantwortung des Einzelnen für die Meinungen und Vorstellungen, aus denen sich sein Tun und Lassen ergeben. Locke ging in seinem Essay zweischneidig vor: Einerseits plädierte er für einen maßvollen Umgang mit Erkenntnisansprüchen, sofern sie über den Bereich der eigenen Erfahrung hinausgehen. Andererseits ging es ihm darum zu zeigen, dass wir zur intellektuellen *Selbstkontrolle* moralisch verpflichtet sind. Das war für ihn keineswegs nur eine epistemologische Frage. Vor dem Hintergrund der Europa zerrüttenden Kriege des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts bekam sie existentielle Bedeutung. Locke und seine Zeitgenossen verstanden diese Kriege in erster Linie als *Religionskriege*. Die Ursache des Übels lag für sie in einem religiösen Fanatismus, der in schlechten Denkgewohnheiten (oder vielmehr Gewohnheiten des Nicht-Denkens) der betroffenen Personen wurzelte: der *Bereitschaft* der meisten Menschen, unkritisch Auffassungen zu übernehmen, die keiner vernünftigen Prüfung standhalten und denen auch weniger gebildete Personen, wenn sie nur das Behauptete mit ihrer Erfahrung verglichen, zu widerstehen imstande sein müßten. Vor diesem Hintergrund wird es verständlich, dass Locke es als eine moralische Pflicht des Individuums bezeichnet, Meinungen nicht einfach zu übernehmen, sondern sie sorgfältig zu *untersuchen*: „Those] taking things upon trust, misemploy their power of Assent, by lazily enslaving their Minds, to the Dictates and Dominion of others, in doctrines, which it is their duty carefully to examine;

and not blindly, with an implicit faith, to swallow.“⁷² Auch sein Personverständnis basiert auf dem Glauben an radikale Selbstverantwortung, und „selbst“ verantwortlich zu sein, bedeutet für ihn, seine Annahmen auf *eigene Erfahrung* und nicht auf die *Meinungen anderer* zu stützen:

„[We] may as rationally hope to see with other Mens Eyes, as to know by other Men's Understandings. So much as we ourselves consider and comprehend of Truth and Reason, so much we possess of real and true Knowledge. The floating of other Mens Opinions in our brains makes us not one jot the more knowing, though they happen to be true. What in them was Science, is in us but Opiniatrety, whilst we give our Assent only to reverent Names and do not, as they did, employ our own Reason to understand those truths.“⁷³

Es geht also nicht darum, ob unsere Meinungen *wahr* sind, sondern darum, sich die Haltung anzugewöhnen, selbst zu prüfen, ob sie wahr sind: Meinungen durch Wissen oder zumindest erfahrungsgestützte und begründete Annahmen zu ersetzen. Locke begründete seine Bevorzugung von Meinungen, die auf eigener Erfahrung und Schlussfolgerung beruhen, vor Ansichten „aus zweiter Hand“ nicht damit, dass der eigene Kopf immer besser funktionierte als ein anderer, sondern damit, dass man nur bei der Bereitschaft zu eigener Überprüfung von Meinungen überhaupt ernsthaft wissen (oder auch irren) kann. Dies war für Locke sowohl eine moralische als auch eine politische Frage, denn Personen, die keine Verantwortung für ihre Meinungen übernehmen, sind politisch beliebig manipulierbar, wie er in seiner Kritik an der Annahme *angeborener Ideen* ausführte. Diese, so Locke, dienten weniger der allgemeinen Moral als der Abschirmung kontingenter Herrschaftsverhältnisse durch Tabuisierung ihrer Regeln und Traditionen:

„And it was of no small advantage to those who affected to be Masters and Teachers, to make this the Principle of *Principles*, that Principles must not be questioned: For having once established this Tenet, That there are innate Principles, it put their Followers upon a necessity of receiving some doctrines as such, which was to take them off from use of their own Reason and Judgement, and put them upon believing and taking them upon trust, without farther examination: In which posture of blind Credulity, they might be more easily governed by, and made useful to some sort of Men, who had the skill and office to principle and guide them.“⁷⁴

Lockes Kritik richtet sich offenkundig auch gegen die Vertreter der Kirche. So betont er immer wieder, dass der Glaube (Faith) in Fragen, bei denen wir über deutliche Evidenz durch Sinneswahrnehmungen und bestimmte Wissensprinzipien verfügen, vor der Vernunft zurückzutreten⁷⁵ habe: „we can never receive for a Truth any thing, that is directly contrary to our clear and distinct Knowledge“.⁷⁶ Lockes Erkenntniskritik richtete sich jedoch nicht gegen religiöse Dogmen, sondern gegen die verbreitete religiöse Intoleranz, die er wie viele Zeitgenossen auf den unkritischen Umgang mit der religiösen Überlieferung und den Behauptungen religiöser Schwärmer zurückführte.⁷⁷

Dass Locke die Sorge nur als individuelles Phänomen thematisiert, bedeutet also nicht, dass er darunter nur den *tatsächlichen individuellen Zustand der Besorgtheit* verstand. Er verstand sie durchaus normativ: als eine ethisch und religiös *gebotene Sorge*, Aufmerksamkeit und Mühe bei der Entwicklung von Meinungen und Hand-

72 John Locke (1979a), Buch I, Kap. IV, § 22, 100; Herv. M.-S.L.

73 John Locke (1979a), Buch I, Kap. IV, § 23, 101

74 John Locke (1979a), Buch I, Kap. IV, § 24, 101

75 John Locke (1979a), Buch IV, Kap. 18, § 6, 693

76 John Locke (1979a), Buch IV, Kap. 18, § 5, 692

77 Vgl. hierzu John Locke (1979a), Buch IV, Kap. 18, § 11, 696

lungsbestrebungen. Dass er dabei konsequent den Aspekt der sozialen Erwartungen ausblendete, ergab sich allein schon aus seiner Überzeugung, dass wir uns unsere *Meinungen selbst bilden sollten*, anstatt sie von anderen zu übernehmen. Wenn wir falsch handeln, tun wir dies aufgrund mangelnder Sorgfalt, Selbstkritik und Genauigkeit bei der Meinungsbildung. Unbewusste Faktoren der Meinungsbildung hingegen erscheinen vor diesem Hintergrund irrelevant, weil wir sie nicht beeinflussen können. Es gibt keinen Grund, sie zu berücksichtigen, weil wir für sie nicht im vollen Sinne verantwortlich sein können.

Vor diesem Hintergrund drängt sich die Vermutung auf, dass Locke mit seiner Behauptung, dass wir, wenn wir *wahrnehmen*, auch notwendig wahrnehmen, *dass wir wahrnehmen*, weniger den *gewöhnlichen, durchschnittlichen Zustand* unseres oft eher gewohnheitsmäßig verfahrenen Geistes beschreibt, als ein *Ideal der hohen geistigen Eigenaktivität*, einen Zustand des bewussten Abwägens und Entscheidens in wichtigen Lebenssituationen, in der sich die Person insofern ihrer selbst bewusst ist, als sie sich *um ihre (weltliche und jenseitige) Zukunft Sorgen macht*, als sie ermitteln muss, *was wirklich weiß oder nur glaubt, was sie will* und was sie in einer bestimmten Situation *tun oder unterlassen sollte*; und dass Locke diese hochgradig besorgte und bewusste Art von Reflexion auf den Wissensgrad und die Handlungskonsequenzen unserer Vorstellungen quasi zum Paradigma des Bewusstseins macht. Wenn diese Deutung zutrifft, dann beruht das Selbstbewusstsein (und unsere Verantwortlichkeit) auf so etwas wie der bewussten tätigen Erfüllung einer eigenen Verpflichtung zur möglichst sorgfältigen intellektuellen Reflexion unserer Denkgehalte. Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang Lockes (von Descartes übernommener) Gedanke, dass wir über so etwas wie eine *Suspensionskraft* verfügen,⁷⁸ die Fähigkeit nämlich, Gedanken, Empfindungen und Wünsche, bevor sie handlungsleitend werden können, *aufgrund vernünftiger Überlegungen zu suspendieren*:

„For the mind having in most cases, as is evident in *Experience*, a power to suspend the execution and satisfaction of any of its desires, and so [...] is at liberty to consider the object of them; examine them on all sides; and weigh them with others. In this lies the liberty Man has; and from the not using of it right comes all that variety of mistakes, errors and faults which we run into, in the conduct of our lives, and our endeavours after happiness; whilst we precipitate the determination of our wills, and engage too soon before the *Examination*. To prevent this we have a power to *suspend* the prosecution of this or that desire [...] This seems to me the source of all liberty; in this seems to consist that, which is (as I think improperly) call'd *Free Will*. For during this suspension of any desire, before the will be determined to action, and the action (which follows that determination) done, we have opportunity to examine, view, and judge, of the good or evil of what we are going to do [...] 'tis not a fault, but a perfection of our nature to desire, will, and act according to the last result of a fair *Examination*.“⁷⁹

Im Unterschied zur gewöhnlichen Erfahrung, in der wir uns überhaupt nicht präsent sind, ist es nicht unplausibel, langwierige Prozesse des sorgfältigen Überlegens in wichtigen Lebensentscheidungen als eine *Form von Selbstbewusstsein* zu beschreiben, denn zweifellos werden wir uns in dem Maße, je schwieriger und bewusster ein solcher Entscheidungsprozess verläuft, unserer selbst bewusst sein.

78 Auf den Zusammenhang zwischen Selbstbewusstsein (Selbstreferentialität) und Suspensionskraft hat besonders Ulrich Steinorth hingewiesen; vgl. Ulrich Steinorth (1998), „Was macht ein Lebewesen zur Person?“, in: Schenk, Richard, hg., *Kontinuität der Person. Zum Versprechen und Vertrauen*, Collegium Philosophicum Bd. 2, Stuttgart, 218.

79 John Locke (1979a), *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford, Buch II, Kap. XXI, § 47, 263f.; Herv. im Original.

Vor diesem Hintergrund wird Lockes Konzentration auf den individuellen Geist und vor allem: auf die Evidenz seiner persönlichen Erfahrung durchaus verständlich. Seine Untersuchung der Quellen und Operationen unseres Erkenntnisvermögens sollte zeigen, dass wir uns in vorschnellen Erkenntnisansprüchen hinsichtlich letzter religiöser Fragen bescheiden sollten, dass es jedoch andererseits möglich ist – wenn wir es nur täten – die Operationen des eigenen Geistes zu einem gewissen Grad zu kontrollieren und bei genügender Zurückhaltung und Selbstdisziplin zu erlernen, fernerer Zielen und religiösen Anliegen Vorrang vor der jeweils gegenwärtigen „uneasiness“ einzuräumen. Auch wenn Locke Interpretationen christlicher Dogmen kritisierte, die er der Förderung des moralischen Bewusstseins nicht dienlich ansah, ging es ihm nie darum, die Religion auf den Kernbestand einer reinen *Vernunftreligion* zu reduzieren und dadurch überflüssig zu machen. Ihm zufolge unterwandert die menschliche Vernunft weder den Glauben an Gott, noch misstraut sie der religiösen Überlieferung, wenn sie nicht auf vernunftwidrige Weise ausgelegt wird. Sie muss vielmehr selbst als ein Gottesgeschenk⁸⁰ verstanden und betätigt werden. Locke ging es bei seiner Kritik der religiösen Fanatismus auch um die moralische Verfassung und die Möglichkeit religiöser Erlösung von Personen, die sich aufgrund *mangelnder persönlicher Sorgfalt bei der Entwicklung ihrer Meinungen* und Erkenntnisansprüche in Religionsfanatismus verstricken.

Man mag heute geteilter Meinung darüber sein, ob es in den so genannten Religionskriegen wirklich in erster Linie um Religion ging, so wie wir heute dazu neigen, das Problem des religiösen Terrorismus nicht *nur* als ein religiöses Problem zu betrachten. Gleichwohl hat Locke wohl recht, wenn er es *auch* als ein Problem des individuellen Verantwortungsbewusstseins betrachtet: Des Problems, dass Menschen, zumindest in bestimmten kulturellen Umständen, dazu bereit sind, ihre Skepsis gegenüber unwahrscheinlichen Behauptungen, die das eigene Selbstwertgefühl zu erhöhen oder dem Leben einen aufregenden Sinn zu verleihen geeignet sind, mit Fanatismen zu übertönen, die gemessen an der eigenen Erfahrung unwahrscheinlich sind.

Andererseits liegt darin nicht das ganze Problem, vielleicht sogar nur der geringere Teil, und eventuell sogar ein Teil, an dem auch noch so viel Aufklärung nicht viel ändern könnte. Die Lebenserfahrung scheint zu zeigen, dass nicht alle Personen ein Interesse daran haben, gewohnte oder vom Zeitgeist geschätzte Denkweisen kritisch zu überprüfen. Es gibt keinen Grund anzunehmen, dass das Streben nach Glück, das nach Locke allen Personen eignet, mit einem Streben nach epistemischer Autonomie verbunden sein müsse. Vielleicht fühlen sich viele Menschen am wohlsten, wenn sie den Vorgaben einer Kirche oder gegenwärtiger Denkmoden folgen können. Die Verunsicherung und das Unbehagen, das durch ernsthaftes Nachdenken entsteht, erscheinen nicht jedem einladend. Das muss sich auch nicht dadurch ändern, dass ein Individualismus in Mode kommt, der mit einem bestimmten Bild epistemischer Autonomie oder mit bestimmten Auffassungen, was eine kritische Haltung sei, verbunden ist. Sind Menschen moralisch zu tadeln, die sich nicht aus einem Gemütszustand herausarbeiten wollen, in dem sie – wenn wir Locke überspitzen – unter ungünstigen Umständen Verbrecher oder Fanatiker werden können? Die Erfahrung des Nationalsozialismus legt uns diesen Gedanken nahe. Gleichwohl ist die Bereitschaft, inhumane Denkweisen zu übernehmen oder sich ihnen nicht zu widersetzen, wohl weniger ein kognitiver Irrtum als ein Ausdruck kulturell

80 Wenn wir Glaubensannahmen akzeptieren würden, die unserer gottgegebenen Einsichtsfähigkeit widersprechen, so Locke, „würden alle unsere Fähigkeiten entwertet, die Krone seiner Schöpfung, unser Verstand, vollkommen zerrüttet.“ John Locke (1979a), Buch IV, Kap. 18, § 5, 693; wiedergegeben nach Locke, John (1981), Bd. 2, 398

vermittelter Wertvorstellungen. Auf eine gewisse, kulturell vermittelte Vorstellung von der Ordnung der Welt und der Werte stützen sich auch Menschen, die in einem hohen Maße selber denken. Offenkundig können nicht alle Vertreter von Fanatismen Mitläufer sein. Das moralische Problem, dass Menschen gerade aufgrund ihrer Sorge um sich selbst *interessiert* sein können, schlechte Meinungen zu entwickeln und in die Tat umzusetzen, erscheint mir mit einer intellektualistischen Kritik des mangelnden Vernunftgebrauchs nicht wirklich erfassbar. (Einmal ganz abgesehen von dem politischen und kulturellen Problem, dass bestimmte Institutionen oder Medien aus strukturellen Gründen solche Manipulationen erzeugen, unabhängig von den persönlichen Interessen der beteiligten Personen).

So aktuell das Anliegen der Aufklärung gerade auch heute sein mag, so führt doch der Versuch in die Irre, moralische Katastrophen wie den verbrecherischen religiösen Fanatismus *allein* als ein Problem der *Individualmoral* zu verstehen. Die Probleme, die daraus resultieren, dass wir uns praktisch immer in einer nur teilweise verstandenen Welt bewegen, zu der wir selbst gehören, lassen sich nur in der *Theorie* dadurch lösen, dass wir eine *Grenze* zwischen einem Bereich der eigenen Erfahrung und selbst kontrollierbaren Meinungsentwicklung (bzw. bei Kant der *praktischen Vernunft*) und einem Bereich des empirisch nicht Erkennbaren zu ziehen versuchen. Die Schwierigkeiten, die Lockes Konzept aufwirft, zeigen eher, was auch die Lebenserfahrung nahe legt: dass wir keine autonomen Individuen und stets der Gefahr des Irrtums ausgesetzt sind. Es ist vermutlich zu einem hohen Grad eine Frage der politischen Kultur, an der wir mitwirken, ob individuelle Irrtümer zu gesamtgesellschaftlichen Verbrechen führen können.

Damit soll nicht bestritten werden, dass die „aufklärerische“ Forderung, *selbst zu denken* und sich in allen wichtigen Fragen auf eigene Erfahrungen zu verlassen, anstatt den Meinungen anderer zu folgen, in bestimmten Kontexten und historischen Situationen eine wichtige moralische Aufgabe übernehmen kann. Wenn die Forderung, dass unsere *eigene* Erfahrung und *eigenes* Denken *Priorität vor dem Zeugnis anderer* haben solle, jedoch *generalisiert* und mit einem *exklusiven Zugang zum eigenen Bewusstsein* begründet wird, suggeriert sie eine generelle *epistemische Autonomie* des Individuums, die es nicht geben kann.⁸¹

Erstens: Unser Sozialleben wäre überhaupt nicht möglich, wenn *Skepsis gegenüber den Behauptungen anderer Personen* für uns der *Normalfall* und nicht die *begründungsbedürftige Ausnahme* wäre. Wer grundsätzlich meinte, alle Mitteilungen anderer überprüfen zu müssen, wäre schwerlich lebensfähig. Wie schon Thomas Reid eingewendet hat, könnten wir überhaupt nicht miteinander *kommunizieren*, wenn wir nicht gewöhnlich unseren Berichten wechselseitig vertrauten. „Selbst die größten Lügner“, so Reid, „sprechen für jede einzelne Lüge ein hundertmal die Wahrheit.“⁸² *Zweitens* besteht der größte Teil dessen, was wir über die Welt wissen, glauben oder meinen, aus übernommenen und nicht selbst geprüften Annahmen – und anders könnte es auch gar nicht sein. In die Situation, eigene Erfahrungen zu machen und daraus

81 Eine detaillierte Darstellung der Ansprüche epistemischer Autonomie, die zeigt, warum sie nicht möglich ist, enthält die Studie von Peter Baumann (2000), *Die Autonomie der Person*, Paderborn. Er kommt dort zu dem Schluss (90): „Es scheint jedenfalls keine fundamentalen Unterschiede zwischen testimony und Erinnerung hinsichtlich der Sicherheit oder Zweifelhaftigkeit des Wissens zu geben. Beide „Wissensquellen weisen typische Fehleranfälligkeiten und normale Bedingungen der Verwendung auf. Es ist kein Grund sichtbar, weshalb man hinsichtlich der einen skeptisch sein sollte, nicht aber hinsichtlich der anderen.“

82 Vgl. hierzu Thomas Reid (1863, 1999), *An Enquiry of the Human Mind*, in: The Works of Thomas Reid, Vol. I, hg. v. William Hamilton, Edinburgh, 196.

Schlussfolgerungen zu ziehen, kommen wir nur unter Voraussetzung einer gigantischen Menge von Vorstellungen und Meinungen, die wir von anderen übernommen haben und die wir nicht gleichzeitig in Frage stellen können. Und *drittens*: Die Meinungen, zu denen wir durch eigenen Vernunftgebrauch gelangen, sind deswegen nicht objektiv richtiger als die Meinungen anderer. Natürlich können sich andere Personen *täuschen* und/oder uns täuschen wollen – aber auch wir selbst können *Sinnestäuschungen* unterliegen, *falsche Schlussfolgerungen* aus unseren Erfahrungen ziehen oder in bestimmten Fragen inkompetenter sein als andere Personen. Wahrnehmung ist nicht weniger täuschungs- und fehleranfällig als das Zeugnis anderer, und das Zeugnis anderer hat ebenso wie Wahrnehmung normale Bedingungen, unter denen es allein verlässlich ist. Und das gilt erst recht für vergangenes Wissen, was Locke mit seiner Rede von der „Sameness of consciousness“ verschleiert. Warum sollte ich glauben, dass meine Erinnerung mich nicht trügt? Warum sollte man einem früheren Selbst mehr trauen als einem anderen Selbst?⁸³ Ist man nicht hinsichtlich der Möglichkeiten von Wahrnehmungswissen skeptisch, dann gibt es auch keinen besonderen Grund, hinsichtlich der Möglichkeit indirekter Information skeptisch zu sein. Klugheit besteht ja zu einem beträchtlichen Teil darin, sich der Grenzen der eigenen Kompetenz und der Vorzüge der Kompetenz anderer bewusst zu sein, so dass diese auch zur eigenen Meinungsbildung genutzt werden kann. Weswegen sollte die eigene Erfahrung also *grundlegende kognitive Priorität* vor den Einsichten anderer haben?

Locke zählt freilich nicht zu den radikalsten Vertretern epistemischer Autonomie seiner Zeit; er lässt das Zeugnis anderer durchaus als eine zulässige Quelle von Überzeugungen zu. Aber er neigt zu der Einschätzung, das Zeugnis anderer sei von *minderer Qualität* als das Zeugnis der eigenen Erfahrung und Vernunft und habe in den *wichtigsten Fragen* keine Autorität. Das gilt insbesondere für die Identität der Person und die Zuschreibung von Handlungen. Der Grund hierfür liegt vermutlich darin, dass die wichtigsten Fragen für Locke eben nicht soziale, politische oder wirtschaftliche Angelegenheiten betreffen, in denen es klüger sein könnte, sich auf die Kompetenz anderer zu verlassen, sondern *das eigene Seelenheil*. Und hier hat das Gewissen Vorrang vor allen traditionellen Auslegungen der religiösen Pflichten und Verbote.

7. Erkenntnistheorie im Dienst des Heils

Lockes Fragen nach *den Bedingungen menschlicher Verantwortung, des menschlichen Seelenheils und der Quellen und Grenzen menschlicher Erkenntnis* erweisen sich vor dem Hintergrund des letzten Abschnitts als eng verknüpft. Auch seine Forderung, in allen wichtigen Fragen die eigene Urteilskraft zu gebrauchen, anstatt blind der Tradition zu folgen, steht im Dienste individuellen Heilstrebens. Locke betrachtete die Auffassung, dass wir Menschen zu einer gewissen Selbstbestimmung unserer Handlungen *fähig* seien, nie als eine empirische Verallgemeinerung, noch folgerte er sie – wie später Kant – als eine unerlässliche Voraussetzung aus dem Faktum unserer gewöhnlichen Praxis moralischer Verurteilung und Bestrafung. Sie erschien ihm vielmehr ganz selbstverständlich als eine *logische Konsequenz* aus der *christlichen Lehre* vom strafenden Gott und vom jüngsten Gericht: „[D]er Satz „Der Mensch hat die Möglichkeit der Selbstbestimmung“ wird aus dem Satz „Der Mensch wird im Jenseits bestraft

83 Hier folge ich Peter Baumann (2000), 90.

werden“ hergeleitet oder geschlossen.⁸⁴ Ganz generell nahm Locke die Perspektive eines strafenden Gottes ein, wenn es um die Herleitung von *Grundbegriffen der Ethik* ging: „[The] true ground of all morality [...] can only be the will and Law of a God, who sees Men in the dark, has in his hands Rewards and Punishments, and Power enough to call to account the Proudest Offender.“⁸⁵

Es entspricht wenig dem lange verbreiteten Bild vom säkularen Aufklärer Locke und der Rezeption des *Essay Concerning Human Understanding* als einer Art wissenschaftstheoretischer Abhandlung, dass Locke seine aufklärerische Überzeugung von der Selbstverantwortung der einzelnen Personen für ihre irrtümlichen Glaubensannahmen und deren Konsequenzen aus dieser Lehre von der göttlichen Strafe herleitete. Tatsächlich sollten seine erkenntnistheoretischen Untersuchungen hierfür die Begründung liefern.⁸⁶ Der *Essay Concerning Human Understanding* war keineswegs primär als die wissenschaftstheoretische Abhandlung gemeint, als die er später rezipiert wurde, sondern sollte vor allem dazu dienen, die Quellen und Grenzen unserer Meinungsbildung in religiösen und moralischen Fragen zu untersuchen: denn die *Moral* und nicht etwa die *Erkenntnistheorie* (wie später rückblickend angenommen wurde), stellte für Locke „die eigentliche Wissenschaft und Aufgabe der Menschheit im allgemeinen“⁸⁷ dar:

„Since our Faculties are not fittet to penetrate into the internal Fabrick and real Essences of Bodies; but yet plainly discover to us the Being of a GOD, and the Knowledge of our selves, enough to lead us into a full and clear discovery of our Duty and Great Concernment [...] it is rational to conclude, that our proper Employment lies in those Enquiries, and in that sort of knowledge, which is most suited to our natural capacities, and carries in it our greatest interest, i. e. the Condition of our eternal Estate.“⁸⁸

Aus dem Vorrang der Perspektive des ewigen Lebens vor den weltlich-politischen Belangen ergeben sich bei Locke auch die *Rechte* der Individuen gegenüber dem politischen Gemeinwesen wie sein berühmtes *Toleranzrecht*. Da von der Befolgung der göttlichen Gebote das ewige Seelenheil abhängt, hat die eigenverantwortliche Erfüllung der religiösen Pflichten unbedingte Priorität vor allen anderen Angelegenheiten, insbesondere auch vor jeden *öffentlichen Recht*: „Obedience is due in the first place to God, and afterwards to the laws.“⁸⁹ Lockes Forderung nach Toleranz und individuellen Rechten ist daher konzeptuell ebenso wenig wie sein Personbegriff von seinen religiösen Heilsvorstellungen abtrennbar. Nichts illustriert dies deutlicher als seine Äußerung, dass Atheisten keine Personen im moralisch rechtlichen Sinne sein können und entsprechend auch kein Anrecht auf staatliche Duldung genießen dürfen: „Those are not at all to be tolerated who deny the being of God. Promises, covenants, and oaths, which are the bond of human society, can have no hold upon an atheist. The taking away of God, though but even in thought, dissolves all.“⁹⁰

Dies ist eine logische Konsequenz der Auffassung, das moralische Gesetz sei den Personen *von Gott auferlegt* (und nicht ein ihnen als Vernunftwesen *immanentes*

84 John Locke (1979a), Buch IV, Kap. 17, § 4, wiedergegeben nach Locke, John (1981), *Versuch über den menschlichen Verstand*, übers. v. C. Winkler, Hamburg, 371. Dieser Schluss hat natürlich eine Reihe von Zwischengliedern: Strafe setzt Schuld voraus, Schuld setzt die Möglichkeit von Selbstbestimmung voraus, etc.

85 John Locke (1979a), Buch I, Kap. III, § 6, 69

86 Zu den daraus folgenden Schwierigkeiten dieses erkenntnistheoretischen Programms siehe John Dunn (1984), 60ff.

87 John Locke (1979a), Buch IV, Kap. 12, wiedergegeben nach Locke, John (1981), Bd. 2, 332

88 Buch IV, Kap. XII, § 11, 646

89 John Locke (1957), 86. Vgl. auch den erhellenden Kommentar von John Dunn (1991), 19.

90 John Locke (1957), 94

Gesetz). Was moralisch gut oder moralisch schlecht ist, erschließt sich nach Locke nur in Bezug auf ein göttliches Gesetz und Gottes Macht, Gesetzesübertretungen zu bestrafen und dadurch Leiden zu verursachen.

„Good and Evil [...] are nothing but pleasure or Pain, or that which occasions, or procures Pleasure or Pain to us. *Morally Good and Evil* [...] is only the Conformity or Disagreement of our voluntary Actions to some Law, whereby Good or Evil is drawn on us, from the Will and Power of the Law-maker.“⁹¹

Daher ist es *unabhängig von dem Glauben an das göttliche Gesetz* dem Einzelnen gar nicht möglich, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, denn Leid und Lust sind für jeden verschieden. Nur wenn sie als Folgen göttlicher Strafe oder Belohnung betrachtet werden, bekommen Leid und Lust moralischen, objektiven Charakter. Locke stellt sich den moralischen Menschen entsprechend als einen Kalkulator vor, der seine Handlungen stets mit Blick auf die *Folgen* der Gesetzesübertretung für die *eigene Person* beurteilt:

„This is the only true touchstone of Moral Rectitude; and by comparing them to this Law, it is, that Men judge of the most considerable Moral Good or Evil of their Actions; that is, whether as *Duties, or Sins*, they are likely to procure them happiness, or misery, from the hands of the ALMIGHTY.“⁹²

Der bewusstseinstheoretische Personbegriff Lockes bleibt auch in der moralischen Motivation rein auf die Perspektive der ersten Person Singular bezogen. Gut ist, was dem eigenen Seelenheil förderlich, schlecht, was ihm abträglich ist. Das bedeutet, dass letztlich die Beziehungen zu den Mitmenschen und zur Gemeinschaft für die Frage des richtigen Handelns irrelevant werden. Der Wille wird nur auf die eigenen Ziele bezogen. Er wird allein als *abstrakter Handlungstyp* beurteilt, der dem Gesetz entspricht oder widerspricht, nicht als eine Anerkennung oder Verletzung, Wohltat oder Schädigung anderer Personen.

Dies gilt keineswegs für alle Arten von religiösen Verantwortungszuschreibungen. Religiöse Verantwortungszuschreibungen können den gesellschaftlichen durchaus komplementär sein oder sie unterstützen. Dies gilt besonders für den Typ von Religionen, den der Ägyptologe Jan Assmann als den „primären“ bezeichnet hat: Religionen, die den allgemeinen Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens Sinn verleihen wie die altägyptische Religion vor dem Aufkommen des Orisis-Kults. *Erlösungsreligionen* hingegen distanzieren sich von den gesellschaftlichen Normen oder beziehen sich in negativer Form auf sie. Dies geschieht, indem Verantwortung nicht mehr als eine soziale Verpflichtung zur symbolischen und materiellen Kompensation von Verletzungen und Schädigungen anderer, sondern als je individuelle *Unreinheit* verstanden wird, die das Individuum an den unerlösten Zustand bindet, von dem es sich aber auch prinzipiell befreien und dadurch in den erlösten Zustand gelangen kann. In erlösungsreligiösen Kontexten wird von der Person erwartet, ständige *Mitwiserin* ihrer erlösungsrelevanten Zustände zu werden: Ein *Gewissen* auszubilden. Das bedeutet nicht erst, die eigenen Handlungen mittels eines bestimmten Kategoriensystems von Schuld, Sünde, Unreinheit, potentieller Erlösung oder Verdammnis zu bewerten, sondern schon Handlungsintentionen und Gedanken zu überwachen: sich ständig der eigenen mentalen Zustände bewusst zu sein. Die geistigen oder emotionalen Zustände, die zu bestimmten unreinen

91 John Locke (1979a), Buch II, Kap. XXVIII, § 5, 351

92 John Locke (1979a), Buch II, Kap. XXVIII, § 8, 352

oder reinen Handlungen führen, gelten dann als grundlegender und letztlich wichtiger als die daraus resultierenden Handlungen selbst.⁹³

Ein Person- und Verantwortungsverständnis, das vom Gedanken des jüngsten Gerichts und des ewigen Lebens her entwickelt wird, folgt jedoch zwangsläufig einer anderen *Logik der Zurechnung* als derjenigen, die an den funktionalen Erfordernissen gesellschaftlichen Zusammenlebens orientiert ist und sich entsprechend auf die Person als *soziale Rolle* und *Trägerin bestimmter Rechte und Pflichten* etc. bezieht. Lockes Differenzierung zwischen einer rein *bewusstseinstheoretisch verstandenen Person* und dem *öffentlich wahrnehmbaren Menschen* erweist sich aus diesem Grund in weltlichen Kontexten als *disfunktional* – auch wenn Locke dies nie ganz zugestanden hat.

Gleichwohl hat Locke die Weichen für alle späteren bewusstseinstheoretischen Auffassungen von der Person gestellt. Unser moderner säkularer Begriff der autonomen Person ist somit zu einem nicht unbeträchtlichen Teil durch die erlösungsreligiöse Vorstellung vom individuellen Heil geprägt. Bei aller Kritik an den „empiristischen“ Unzulänglichkeiten Lockes haben sich die modernen Bewusstseinstheorien der Person weitgehend im Rahmen seiner beiden grundlegenden Dogmen bewegt: *Erstens* daß eine *bewusste* Selbstbeziehung des „Ich“ die Grundlage für Personalität und Verantwortung abgibt (eine notwendige oder gar hinreichende Bedingung, zumindest als eine, die den sozialen Bedingungen gegenüber Vorrang hat), und *zweitens*, dass wir selbst einen privilegierten Zugang zu unseren Handlungen und den damit verbundenen psychischen Einstellungen hätten. Wenn man Personalität und Verantwortung theologisch versteht, nämlich aus der exklusiven Beziehung des Individuums zu Gott, erscheinen beide Unterstellungen durchaus nachvollziehbar. Problematisch wird dieses Modell jedoch bei seiner Übertragung in säkulare Kontexte, weil dort die Zurechnung von Handlungen nicht primär eine Frage des moralischen Gewissens sein kann, sondern sich wesentlich auf eine auch öffentlich zugängliche Person beziehen und durch soziale Folgenerwägungen und Fragen der gerechten Risikoverteilung geleitet sein muß. Der bewusstseinstheoretische Personbegriff Lockes *kann* keine geeignete Grundlage zum Verständnis von *innerweltlichen Personen* und von *Verantwortung zwischen innerweltlichen Personen* abgeben, weil er letztlich weder von dem Heilskontext einer Jenseitsreligion ablösbar, noch von der gesellschaftlichen Krisensituation der Religionskriege, in der sich Lockes Ideal geistiger Selbstkontrolle entwickelt, auf das gewöhnliche Leben übertragbar ist.

Anschrift der Autorin: Dr. Maria-Sibylla Lotter, Hadlaubstr. 51, CH-8006 Zürich

93 Vgl. hierzu die komparative Definition des Ethnologen Robert A. Paul, Act and Intention in Sherpa Culture and Society, in: Rosen, Lawrence (Hg.), *Other Intentions. Cultural Contexts and the Attribution of Inner States*, Santa Fe/New Mexiko. 44.