

EINE PHILOSOPHISCHE ÜBERPRÜFUNG DES BEGRIFFS DER „PERSON“

Wei ZHANG

Sun Yat-sen University, Department of Philosophy, No. 135 Xingang Xi
Road, Guangzhou 510275, China

renzhizhang@hotmail.com

A Philosophical Reconsideration of the Concept of “Person”

Abstract

“Person” is a core concept in Western tradition of thought and culture, but it is also one of the most equivocal concepts in the history of thought. In the West, from ancient philosophy, medieval philosophy, via modern empiricism and rationalism, to German classical philosophy, the meanings of “person” have been increasingly

enriched at the three fundamental levels of “moral philosophy (ethics),” “ontology,” and “epistemology.” The three levels were synthesized in Kant and constituted afterwards the most fundamental context for people to understand the concept as such. When “person” was first introduced into Chinese sphere of thought, people were more concerned with its facet of moral philosophy or practical philosophy, which coincided with the main situation of the then Chinese academia, and with the general orientation of Chinese thought tradition, namely the emphasis on the practical dimension. The contemporary version of “*renzhe*, 仁者 (benevolent people)” is a new attempt to fuse the concept of “person” and traditional Chinese thought. Generally speaking, the study of “person” itself remains a task to be continued within Chinese academia.

Keywords: persona, hypostasis, substantia, self-consciousness, phenomenology.

Filozofski premislek pojma »oseba«

Povzetek

6 »Oseba« je temeljni koncept v zahodni miselni in kulturni tradiciji, vendar hkrati tudi eden izmed najbolj dvoumnih pojmov znotraj zgodovine misli. Na zahodu so se pomeni pojma »oseba« od antične in srednjeveške filozofije prek modernega empirizma in racionalizma do nemške klasične filozofije stopnjevito bogatili na treh fundamentalnih ravneh »moralne filozofije (etike)«, »ontologije« in »epistemologije«. Tri ravni je sintetiziral Kant in tako vzpostavil osnovni kontekst za nadaljnje razumevanje pojma kot takega. Ko je »oseba« prvikrat stopila na področje kitajske misli, je postala zlasti zanimiva z vidika moralne oziroma praktične filozofije, kar je sovpadalo s poglobitveno situacijo tedanjega kitajskega akademskega razpravljanja in s splošno usmeritvijo kitajske miselne tradicije, in sicer s poudarjanjem praktične razsežnosti. Sodobna različica »*renzhe*, 仁者 (dobrohotni ljudje)« je nov poskus spojitve koncepta »oseba« in tradicionalne kitajske misli. V splošnem ostaja obravnava »osebe« same naloga, ki jo je znotraj kitajskega akademskega okrožja potrebno nadaljevati.

Ključne besede: persona, hypostasis, substantia, samozavedanje, fenomenologija.

Einleitung

Der Begriff der „Person“ stammt ursprünglich aus dem Lateinischen und spielte eine äußerst wichtige Rolle bei der Entwicklung der westlichen Kulturtraditionen.¹ Er wurde ein Kernbegriff vieler Geisteswissenschaften, darunter Theologie, Philosophie, Ethik, Soziologie, Rechtswissenschaft, Philologie, aber auch der Psychologie und Anthropologie im modernen Sinne. In der Philosophie etwa ist das Thema „Person“ bzw. „persönliche Identität“ stets ein Kernthema, während die „Trinität“ eine grundlegende Lehre der Theologie bildet, und in der Psychologie sind vor allem die „Person“ und ihre mögliche „Spaltung“ ein wichtiger Bestandteil. Die „Person“ wird ferner als Träger der Norm betrachtet, wird somit zum in die Gemeinschaft eintretenden Subjekt, und bildet darum das Grundthema der Rechtsforschung.

Zugleich aber dürfte die „Person“ zu den unklarsten Begriffen in der Geistesgeschichte zählen, weshalb der berühmte zeitgenössische deutsche Philosoph und Ethiker R. Spaemann nachhakt: Warum sprechen wir von „Personen“? Warum nennen wir Personen „Personen“ (vgl. Spaemann 1996, 13–42)? Nicht nur der Begriff, sondern auch dessen Beziehungen und Unterschiede innerhalb verschiedener Disziplinen sind noch lange nicht geklärt, obgleich die Unschärfe dieses Begriffs seit je besteht. Ihn in allen Facetten auszuleuchten, können jedoch auch wir hier nicht leisten, und überlassen es daher einem ehrgeizigen Forschungsprojekt.

Gebunden durch die Zielsetzung des vorliegenden Artikels sowie den Raum, über den er verfügt, befassen wir uns hier zunächst nur mit der grundlegenden Bedeutung und Entwicklung des westlich geprägten Schlüsselworts „Person/*persona*“ im Rahmen der westlichen Geistesgeschichte. Sodann wird die grundlegende Situation beim Eintritt dieses Schlüsselworts in die chinesische Sprachwelt untersucht. Die zwei Hauptanliegen sind hier somit: 1) die Geschichte der Interpretationen der „Person“ im westlichen Denken von der Antike bis zu Kant (Abschnitte 1–4); 2) die „früheste“ Aufnahme des Problems

¹ This article is funded by the Major project of the National Social Science Fund of China (NSSF) (Project No.: 17ZDA033) and the Project supported by the Foundation for the Author of National Excellent Doctoral Dissertation of PR China (FANEDD) 2013 (Grant No. 201403).

der Personalität im chinesischen Denken (Abschnitt 5). Der erste Aspekt wird dabei deshalb nur bis zu Kant verfolgt, weil dieses Kapitel zunächst ein Antwortversuch auf F. A. Trendelenburgs Frage sein soll. Diese lautet: Wie entwickelt sich denn die „Person“ von ihrer ursprünglichen Bedeutung „Maske“ zur Bedeutung von dem „innersten sittlichen Wesen“ und dem „eigensten Kern im Menschen“ (vgl. Trendelenburg 1908, 3)? In der zweiten Fragerichtung konzentriert sich diese Abhandlung auf die Übersetzung und Diskussion des „Person“-Begriffs im Kulturkreis der Republik China vor 1949.

1. Die ursprüngliche Bedeutung der Person und ihre Dimension in der antiken Moralphilosophie

8

Beginnen wir mit der bereits erwähnten ursprünglichen Bedeutung des Begriffs „Person“, nämlich „Maske“ (vgl. Sepp 2010, 3–19). Das Wort „Person“ stammt aus dem lateinischen Wort „*persona*“, das sich ursprünglich auf die „Maske“ bezog, die Bühnenschauspieler trugen. Die Etymologie ist nicht eindeutig geklärt. Person könnte von *personare*, also „hindurchtönen“ stammen. Der Zusammenhang mit „Maske“ wäre dann der, dass die Stimme der Schauspieler durch ihre Maske tönt bzw. durch sie hindurch erklingt (vgl. Müller und Halder 1973, 381). Ein anderer möglicher Ursprung des lateinischen *persona* ist das griechische *prosopon* mit der ursprünglichen Bedeutung „Gesicht“. Spätestens seit dem 4. Jh. v. Chr. hat es ebenfalls die Bedeutung „Maske“, und wird selten auch im Sinne von „Rolle“ verwendet (vgl. Sturma 1999, 994; Konersmann 1993, 203).²

Die erste erweiterte Bedeutung der Grundbedeutung von „Maske“ (*persona*) bezieht sich auf die „Rolle“, die der Schauspieler spielt, oder die „Position“ des Schauspielers im Schauspiel und den „Charakter“, den er hat. Somit lassen sich folgende Bedeutungen ableiten: die „Rolle“, die eine Person in der Gemeinschaft und in der Welt spielt, der „Charakter“, den sie hat, oder die „Position“, die sie einnimmt. Die im Schauspiel sprechenden „Masken“

² Zum Wortursprung von „Person“ vgl. auch Fuhrmann 1989, 269. Der berühmte französische Anthropologe Marcel Mauss bietet eine interessante Studie zum Ursprung des Begriffs *persona* (vgl. die deutsche Übersetzung des Abschnitts, der im Original erstmals 1938 veröffentlicht wurde: Mauss 1989, 240–244).

(Rollen) halten stets die Identität einer Perspektive ein, denn sie sagen stets „ich sage“, „Sie sagen“ oder „sie/er sagt“. In diesem Sinne wird auch mit *persona* eine bestimmte Perspektive verbunden. In der späteren sprachlichen und sprachwissenschaftlichen Entwicklung wird das Wort auch zum grammatischen Fachbegriff, etwa in Form von „erste“, „zweite“ und „dritte Person“, wie wir heute noch sagen (vgl. Fuhrmann 1979, 84 f.; Brassler 1999, 29 f.).

Vor dem metaphorischen Hintergrund von „Drama und Maske“ wurde *persona* im antiken Denken vor allem in der praktischen Philosophie verwendet. Konkret erhielt dieser Begriff seine erste philosophische Bedeutung in der antiken Moralphilosophie und Rechtswissenschaft der Stoiker (vgl. Konersmann 1993, 208). Um auf die Grundfrage: „Wie soll man leben?“, zu antworten, stellten die Stoiker zuerst die Rückfrage, „welche die bestimmte Rolle ist, die der göttliche Dramaturg für den Menschen im allgemeinen und für einen selbst im besonderen zu spielen vorgesehen hat?“ (Forschner 2001, 43) Denn um zu wissen oder lernen, wie man leben soll, muss man seine „Rolle“ oder „Position“ innerhalb der Gemeinschaft erkennen und annehmen bzw. wählen und verwirklichen. In *De officiis (Über die Pflichten)* spricht Cicero einmal von vier verschiedenen „Rollen“ (vgl. Brassler 1999, 31 f.; Forschner 2001, 43–46). Mit zwei von diesen vier versieht uns die Natur: 1) die allgemeine Vernunftfähigkeit, damit wir uns von Tieren unterscheiden und sie transzendieren können; 2) die physische, mentale und temperamentvolle Natur bedingt die Unterschiede zwischen Individuen. Die zwei anderen „Rollen“ sind nicht naturgegeben: 3) die durch bestimmte Gelegenheiten oder Umstände bedingte Rolle; 4) die durch uns selbst bestimmte Rolle. Um eine Entscheidung und Wahl zu treffen, muss jeder Einzelne ernsthaft nachdenken, und zwar darüber, was für eine Person er werden möchte und wie er leben möchte. Daher verbindet die Stoa „Selbstbewusstsein“ mit „Selbsterhaltung“. „Selbsterhaltung“ bedeutet dabei nichts anderes, als der Führung durch die Ratio zu folgen und gemäß der Moral zu leben. „Rolle“ oder „Person“ (*persona*) führt so zur freien, rationalen „Selbstbeherrschung“ und „Selbstformung“.

In der Rechtswissenschaft dieser Zeit taucht dementsprechend auch erstmals die Gleichsetzung von „Person“ und „Mensch“ auf. Dabei dient der Begriff der Abgrenzung der „freien Menschen“ von den „Sklaven“, denn nur der „freie Mensch“ wird als „Person“ bezeichnet, während der „Sklave“

nur „Mensch“ (*homo*) im biologischen Sinne, d.h. ohne Recht ist. „Person“ bedeutet hier also nicht nur „Mensch“ im biologischen Sinne, sondern umfasst auch maßgeblich die moralische und rechtliche Dimension des Menschen (vgl. Trendelenburg 1908, 14 f.).

Wir stimmen daher mit Dieter Henrich überein, die Wurzeln für die Begriffe wie „Person“, „Selbstbewusstsein“, „Gewissen“, „Individualität“, „Subjektivität“, „rationale Verantwortung“ usw. seien in der Tradition der Philosophie und Rechtswissenschaft sowie im Lebensverständnis und der Lebenserfahrung der Antike zu verorten, ohne sie zwingend aus der christlichen Tradition herleiten zu müssen (vgl. Henrich 1979, 613 f.). Während aber „Person“ bei den Stoikern nicht ohne alle metaphysische Dimension ist, stimmen wir dennoch Marcel Mauss zu, wenn er für die antike praktische Philosophie sagt: „[D]em Begriff der Person fehlt jedoch noch eine sichere metaphysische Basis. Diese Grundlegung verdankt er dem Christentum.“ (Mauss 1989, 246)

2. Die Theorie der Person und ihre ontologische Dimension im Mittelalter

10

In der christlichen Denktradition rühren die Beachtung und Diskussion der „*persona*“ freilich von der Entstehung, Entwicklung und Erörterung des Gedankens der „Trinität“ her. Gerade im Begriff der „*persona*“ als der Dimension des Daseins des Individuums ist das Wesen der Göttlichkeit und das der Menschheit vereint. Jesus Christus ist nicht nur göttlich und „Gottes Sohn“, sondern auch menschlich als eine „Person“. Von Tertullian und Origenes an, über das im „Konzil von Nicäa“ gegründete „Bekenntnis von Nicäa“ und die religiösen Kontroversen, bis hin zu Augustinus machte die Lehre der „Trinität“ viele Wendungen durch. Sie bestand sogar die blutige Bewährungsprobe und wurde erst dann grundsätzlich festgesetzt. In dieser Kontroverse über die Doktrin erkennen wir nicht nur das tiefe Durchdenken philosophisch-metaphysischer Aspekte, sondern auch Verwirrung durch Verwendung griechischer und lateinischer Begriffe, kulturelle Kollisionen und sogar politische Faktoren. Dessen ungeachtet trat „*persona*“ zweifellos erst durch diese Debatte in den Vordergrund des Denkens und wurde zu einem Schlüsselbegriff westlicher Kultur. Diese Debatte bedingte die umfangreiche, detaillierte und vertiefte Erforschung von „*persona*“ in der Philosophie des

Mittelalters. Sie brachte vier Denkansätze ans Licht: den relationstheoretischen, substanzontologischen, existenzontologischen und moralphilosophischen Ansatz.³

Augustinus vertritt den „relationstheoretischen Ansatz“. In *De Trinitate* (*Über die Trinität*) kombiniert er Analysen der Theorie der „Trinität“ und behandelt „*persona*“ als einen funktionalen Begriff. Laut ihm unterscheidet sich die Einheit mithilfe dieses Begriffs in sich selbst, daher versteht er „*persona*“ als „Relation“ oder „Beziehung“. Ihre allgemeine Eigenschaft ist, einen wesentlichen Zusammenhang auszusagen, der zudem verschiedene (genauer: drei) Aspekte (oder Funktionen) derselben Wesenheit (*essentia*) in diesem Zusammenhang unterscheidet und benennt. So sagt Augustinus: „[W]enn daher auch Vater und Sohn verschieden sind, so ist doch keine verschiedene Substanz, weil dies nicht gemäß der Substanz ausgesagt wird, sondern gemäß der Beziehung. Die Beziehung aber ist kein Akzidens, weil sie nicht veränderbar ist.“ (Augustinus 2001, 375)

Der Hauptvertreter des substanzontologischen Ansatzes ist Boethius. Boethius bot vielleicht als erster Philosoph eine klare Definition von „*persona*“. Sie lautet in ihrer klassischen Form: „Person ist die individuelle Substanz einer vernunftfähigen Natur“ (*Persona est naturae rationalis individua substantia*).⁴ Diese Definition beeinflusste die ganze spätere Diskussion von „*persona*“ in der mittelalterlichen Philosophie. Sei es zustimmend oder ablehnend, stets kehrten die Philosophen zu Boethius' Definition zurück. In dieser Definition ist zuerst „*natura*“ klärungsbedürftig. Boethius unterschied zunächst vier Arten von „*natura*“, wobei er die vierte seiner Definition der Person zugrunde legte. Er bezieht *natura* dabei nicht auf bestimmte Dinge, sondern auf die allgemeine Form oder Wesenheit, durch die sich eine Substanz von anderen unterscheidet. So gesehen ist es hier eine Art „Natur“.

11

³ Zur Zusammenfassung und für Kommentare dieser vier Richtungen empfehlen wir die exzellente Forschung von J. Kreuzer, folgen ihm aber nicht in allen Punkten (vgl. Kreuzer 2001, 59–77).

⁴ Für die deutsche Übersetzung vgl. Brassler 1999, 50. Bemerkenswerterweise wird „Identität“ in der modernen Philosophie auch auf „*individualitas*“ der antiken und mittelalterlichen Philosophie zurückgeführt, weswegen „*individua*“ in der Definition hier oft als „unteilbar“ übersetzt wird (vgl. Heinrichs 1996, 220).

Sodann ist das Verständnis von „*substantia*“ zu klären. Dieser Begriff ist die lateinische Übersetzung des griechischen „*ousia*“. Eine alternative Übersetzung ist „*essentia*“, was „Wesen“ bedeutet. Es ist nicht leicht, beide Übersetzungen klar zu unterscheiden. In der lateinischen Übersetzung der „Trinität“ werden diese beiden Wörter oft austauschbar verwendet. Sie sind somit oft dahingehend synonym, „die eine Entität“ gegenüber „den drei Hypostasen“ zu bezeichnen. Doch verwendet Boethius „*substantia*“ in einem gegenüber „*natura*“ (Wesen) gegensätzlichen Sinne. Dabei legt er eine Übersetzung des griechischen „*hypostasis*“ zugrunde, das sich in der „Trinität“ auf die „drei Hypostasen“ bezieht (vgl. Spaemann 1996, 37 f.; Lutz-Bachmann 1983, 50 ff. und 60 ff.).

12 Von hier aus lassen sich zwei Besonderheiten von Boethius' Definition der Person erkennen: Erstens ist die „Person“, als rationale Individualität, bereits aus dem theologischen Kontext der „Dreieinigkeit“ befreit. Auch die Wort- und Begriffswahl sind von der Lehre der „Trinität“ befreit. Zweitens wird die „Person“ in einem geschlossenen physischen Universum verortet, die „Person“ ist somit wesentlich „Substanz“ (vgl. Lutz-Bachmann 1983, 66 ff.; Kreuzer 2001, 64 f.). Anders gewendet: Gerade durch Boethius' Definition erlangt „*persona*“ als „Person“ im modernen Sinne (insbesondere „人格“ [Renge, Person] im Kontrast zu „位格“ [Weige, Hypostasen] im chinesischen Kontext) ihre Legitimität.

Die Spannung zwischen ihrem relationstheoretischen und substanzontologischen Sinn bestimmte die Kontroverse um den Begriff „Person“ in den späteren Jahrhunderten im Mittelalter. Ungefähr 600 Jahre nach Boethius' Definition der Person vertrat Richard von St. Viktor den „existenzontologischen Ansatz“ und änderte dabei maßgeblich die Definition. Im Gegensatz zu Boethius ist bei ihm „Person“ keine „Substanz“, sondern eine individuelle, einzigartige und direkte Eigenschaft. Die „Person“ ist im Wesentlichen nicht „was“ (*quid*), sondern „wer“ (*quis*). Spaemann betont dies noch mal eigens: Grundsätzlich ist die „Person“ nicht „etwas“, sondern „jemand“ (vgl. 1996, 11 ff.). Daher ist die „Person“ keine „Substanz“ im physischen Universum, sondern ein substanzielles „Hervorgehen“, das sich in diesem vollständigen Universum unterscheidet, also eine „*existentia*/Existenz“ (vgl. Kreuzer 2001, 67). Infolgedessen alteriert Richard von St. Viktor Boethius'

Definition wie folgt: „Person ist die individuelle Existenz einer vernunftfähigen Natur“ (*Persona est naturae rationalis individua existentia*).⁵ Die „Person“ bedeutet grundsätzlich die Existenz eines Individuums. Thomas von Aquins spätere Auslegung der „Person“ in der *Summa theologica* ist somit der Versuch einer Synthese von Boethius’ substanzontologischer und Richard von St. Viktors existenzontologischer Definition (vgl. Seidl 1985, 7–27).

Mit dem Aufkommen der existenzontologischen Definition erkannten Philosophen nach dem 12. Jh., dass „Person“ nicht mehr als natürliches Ding oder „Substanz“ im Sinne des Seienden verstanden werden könne, und verstanden die Existenz der „Person“ mithin allmählich als „moralische Existenz“. Alexander von Hales ist der Hauptvertreter dieses „moralphilosophischen Ansatzes“ für das Verstehen der „Person“. Er unterscheidet klar zwischen Substanz (*subiectum*), Individuum und Person, und ordnet sie jeweils der Natur, der Vernunft und der Moral unter. Die Substanz sieht er dabei als Objekt der Naturphilosophie, das Individuum als Objekt der rationalen Philosophie (*philosophia rationalis*) und die Person als Objekt der Moralphilosophie. Das besagt freilich keineswegs, Person lasse sich völlig von Substanz oder Individuum trennen. Vielmehr ist Person letztlich mit Substanz und Individuum zu vereinigen, allerdings hat Person in den speziell philosophischen Analysen mehr und speziellere Konnotationen als die beiden anderen Begriffe. Überdies wird ihre Unterscheidung auch als eine der „Existenz“ dargestellt, wobei näher drei Existenzen des Menschen bestehen: Mit der Substanz einher geht die natürliche, mit dem Individuum die vernünftige und mit der Person die moralische Existenz. In der hierarchischen Konstruktion geht dabei die „Existenz der Person“ der „natürlichen“ und „rationalen“ Existenz voraus (vgl. Hufnagel 1957, 165 f.). Daher führt Alexander von Hales der Person-Definition einen neuen Begriff zu: die Würde (*dignitatis*). Die Existenz der Person hat Würde gerade aufgrund der höheren Existenzstufe. Seine Definition von „Person“ lautet: Die Person ist die Hypostase, die sich durch die Eigenschaft der Würde auszeichnet (*persona*

⁵ Vgl. Hofmann 1984, 227. Wie vorher bei Boethius, hat „*individua*“ hier auch die Bedeutung von „unteilbar“.

est hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente).⁶ Er definiert also „*persona*“ bemerkenswerterweise mit „*hypostasis*“. Wie bereits erwähnt, bezieht sich das griechische „*hypostasis*“ auf die drei Hypostasen in der „Trinität“. Ins Lateinische wird es normalerweise als „*persona*“ übersetzt. Somit ist im üblichen Gebrauch die Bedeutung beider Wörter fast gleich. Alexander von Hales jedoch benutzt erstmals das latinisierte griechische Wort „*hypostasis*“ in seiner Definition. Im Vergleich mit „*persona*“ ist sein Umfang offensichtlich breiter, da „*persona*“ nur eine bestimmte Art von „*hypostasis*“ ist. Darüber hinaus spricht er auch über das Göttliche, Gottes „*hypostasis*“ usw. (vgl. Hufnagel 1957, 164). „*Hypostasis*“ bedeutet „etwas, das das Wesen oder Eigenschaften trägt“, oder „Träger von Wesen oder Eigenschaften“ ist, während „*persona*“ ein besonderer „Träger“ ist: eine mit Würde verbundene moralische Existenz. Demgemäß können wir annehmen, im moralphilosophischen Ansatz sei „*persona*“ schließlich vollständig von „*hypostasis*“ im Sinne der Theologie der „Trinität“ abtrennbar.

14 Diese vier Verständnisweisen stellen die wichtigsten Ansätze der mittelalterlichen Philosophie über die „Person“ dar. Natürlich finden sich auch kleine Nebenströmungen. Kreuzer etwa sieht eine ganz besondere Nebenströmung mit Augustinus’ Theorie der Erinnerung verbunden (vgl. Kreuzer 2001, 71 ff.). In *Bekenntnisse (Confessiones)* ist „Person“ mit dem Bewusstsein und den Erinnerungen verbunden. „Person-Sein“ reicht hier also so weit, wie das Erinnern reicht, und die persönliche Identität als begrenztes Bewusstsein des Individuums bildet sich durch Erinnern (vgl. Augustinus 2009, 475–481). Wie sich bald zeigt, besteht das Besondere dieser Theorie darin, im Einklang der grundlegenden Überlegungen zu Person und ihrer Identität bei J. Locke zu stehen. Daher könnte man sie auch die „epistemologische“ Richtung der mittelalterlichen Theorie zur Person nennen.

Der Begriff „Person“ tritt also vor allem in der theologischen Diskussion über die „Dreieinigkeit“ auf die Bühne des Denkens, befreit sich aber zunehmend von diesem theologischen Kontext und erlangt eigene Konnotationen. „Person“ als „*persona*“, nicht als „*hypostasis*“, begründet schließlich seine völlige Unabhängigkeit im Mittelalter. Die Theorie der „Person“ ist auch in verschiedenen Aspekten umfassend involviert und vertieft entwickelt worden,

6 Vgl. Kobusch 1997, 24 f.; für die deutsche Übersetzung vgl. Kible 1989, 288.

vor allem in der Ontologie, Ethik und Erkenntnistheorie. Offensichtlich manifestiert sich die grundlegendste Entwicklung dieser Theorie jedoch im Mittelalter in Form der Ontologie, besonders in der Auseinandersetzung zwischen substanzontologischem und existenzontologischem Ansatz.

3. Theorie der Person und ihre erkenntnistheoretische Dimension in der Neuzeit

Die Erweiterung der epistemologischen Dimension der „Person“ und die detaillierte Analyse des Problems der „persönlichen Identität“ beginnen in der Neuzeit. Das Problem „persönlicher Identität“ wurde sogar erst in der epistemologischen Dimension (oder genauer in der Dimension des „Bewusstseins“) zu einer echten Fragestellung, sei dies in Form von Lockes „Identität der Person oder des Ich“ oder in Leibniz' „Identität der Moral“. Allgemein wird angenommen, der Begriff der „Person“ habe bei Descartes keine wichtige Rolle gespielt (vgl. Scherer 1989, 300). Die entscheidende Entwicklung des Personbegriffs in der Philosophie der Neuzeit geht indessen auf Locke zurück, sodass man in der Geschichte der Theorie der Person von „Lockes Revolution“ sprechen kann (vgl. Thiel 2001, 79 ff.).

15

Lockes wichtigste Errungenschaften in der Frage nach der Person und ihrer Identität manifestieren sich kurz gesagt in drei Aspekten. Erstens macht er zum ersten Mal eine deutliche Unterscheidung zwischen „Person“ und „*man*/Mensch“ (vgl. Spaemann 1993, 16). Wie bereits erwähnt, wurde „Person“ erst in der römischen Rechtswissenschaft mit „Mensch“ gleichgesetzt bzw. „Person“ erlangte hier erst eindeutig die Bedeutung „Mensch“. Danach bleiben diese beiden Begriffe miteinander verflochten, bis Locke erstmals „Person“ klar von „Mensch“ abgrenzt. Locke zufolge ist „Mensch“ eine spezifische Kategorie biologischer Organismen. Er schreibt: „[N]icht die Idee eines denkenden oder vernünftigen Wesens allein macht nach der Auffassung der meisten Leute die *Idee des Menschen* aus, sondern die Idee eines damit verbundenen Körpers von bestimmter Gestalt.“⁷ „Person“ ist also weder jemand noch etwas Seiendes, sondern ein Komplex von Bewusstseinszuständen. Dementsprechend grenzt sich Locke vom damals vorherrschenden Verständnis

⁷ Die deutsche Übersetzung aus Lockes *An Essay Concerning Human Understanding* (II, 27, §8) wird angeführt nach: Locke 2006, II, 419.

ab, das „Person“ als durch die Vernunft gekennzeichnete Substanz ansah. Locke hingegen versteht „Person“ als „Ich“, weil erst durch das Bewusstsein dem „Ich“ bzw. der „Person“ Verhalten, Gefühle oder Gedanken usw. zugeschrieben werden (vgl. Locke 2006, 427–428; Thiel 2001, 82).

Zweitens werden durch den Begriff „Bewusstsein“ die „Person“ und die „persönliche Identität“ definiert. Laut Locke gilt: „Bewusstsein ist die Wahrnehmung dessen, was im eigenen Geiste vorgeht.“ (Locke 2006, 122) Das Bewusstsein verbindet alle gegenwärtigen und vergangenen Gedanken und Taten, und gerade durch diese Verbindung lässt sich die „persönliche Identität“ konstruieren. Daher liegt „persönliche Identität“ nur im Bewusstsein, genauer: „[S]oweit nun dieses Bewusstsein rückwärts auf vergangene Taten oder Gedanken ausgedehnt werden kann, so weit reicht die Identität dieser Person.“ (Locke 2006, 420) Dahinter verbirgt sich vermutlich eine Entwicklung von Augustinus' Theorie der Erinnerung.

16 Der Person können Gedanken, Vernunft, Reflexion zugeschrieben werden. Am wichtigsten ist dabei die Fähigkeit der Selbst-Identifizierung (Erkenntnis): Sie kann „zu verschiedenen Zeiten und Orten sich selbst als sich selbst erkennen“. Dies ist möglich, weil es sich um dasselbe Bewusstsein handelt. Alles Denken kann, während es aktiv ist, stets sich seiner selbst bewusst sein. So gesehen bestimmt das Selbstbewusstsein nicht nur die Möglichkeit, sondern auch den Umfang der Person (vgl. Ni 2002, 99). M. a. W., die Überlegungen späterer Phänomenologen (wie z. B. Scheler) dazu, wie die Person sich selbst gegeben ist, finden bei Locke schon Beachtung.

Drittens wird die „Person“ als „forensischer“ (*forensic*) Begriff verstanden, der „sich auf Handlungen und ihren Lohn bezieht“ (Locke 2006, 435–436). Hier integriert Locke die Begriffe „Person“, „Selbstbewusstsein“ und „Verantwortung“. Denn seines Erachtens „bin ich doch an jeder Handlung, die vor tausend Jahren vollzogen, aber durch dieses Selbstbewusstsein zu meiner eigenen gemacht wird, ebenso beteiligt und rechtmäßig dafür verantwortlich wie für das, was ich vor einem Augenblick getan habe.“ (Locke 2006, 428) „Person“ bezeichnet hier gleichsam die einem Selbst bewussten Handlungen und deren Lohn (d. h. welche Verantwortung man dafür trägt: Belohnung oder Bestrafung). Offensichtlich betrachtet Locke „Verantwortung“ hier als „Selbstverantwortung“ oder eine Art „inneres Urteil“. Sie unterscheidet sich

sowohl von Strafen als „äußerem Urteil“ aufgrund unbewusst vollzogener Verfehlungen, etwa in Trunkenheit oder beim Schlafwandeln, als auch von der Idee eines „abschließenden göttlichen Gerichts“. Letztere Idee besagt, obwohl die Leute das Bewusstsein ihrer Handlungen absichtlich zu verbergen versuchen, um der Bestrafung zu entgehen, werden an jenem Tag „die Geheimnisse aller Herzen offenbar“, sodass die Menschen schließlich vom Gewissen angeklagt werden (vgl. Locke 2006, 431–432) Solche Probleme der Beziehung von „Person“, „Selbstbewusstsein“ und „Verantwortung“ diskutiert Scheler später unter dem Titel der „Reue“.

Die Idee einer bewussten Selbstverantwortung entwickelt Leibniz später weiter. Aufgrund der Betonung des moralischen Bewusstseins sah er die „persönliche Identität“ schließlich als „moralische Identität“ an, auch um sie von der „realen Identität“ als „metaphysischer Identität des Ich“ (als nicht-physischer Substanz) zu unterscheiden (vgl. Leibniz 1996, 227) Diese „moralische Identität“ versteht Leibniz als eine Form des „Selbstbewusstseins“, wobei aufgrund der Erinnerung und Erkenntnis von sich selbst Belohnung und Bestrafung möglich sind (vgl. Leibniz 1978, 459 f.). Im Unterschied zu Leibniz konzentriert sich Hume auf den zweiten Punkt von Lockes Theorie der Person und ihrer Identität, also, wie die Person oder ihre Identität erkannt wird. Hume meint, „die Identität, die wir dem Geist des Menschen beilegen, ist nur eine fingierte; sie ist von gleicher Art wie diejenige, die wir Pflanzen und tierischen Körpern beilegen. Sie kann deshalb auch keinen anderen Ursprung haben, muss vielmehr einer gleichartigen, und unter gleichen Umständen sich vollziehenden Wirkung der Einbildungskraft ihr Dasein verdanken.“ (Hume 1978, I, 335) Doch in Humes Skeptizismus bleibt die Frage, wie die Person und ihre Identität selbstgegeben sein können, ein ungelöstes Problem.⁸

17

⁸ Erwähnenswert ist: Einige Forscher wiesen darauf hin, es sei unklar, ob Hume im zweiten Band tatsächlich eine neue Ansicht über persönliche Identität vorbringt, die abweichend vom Kapitel „Von der persönlichen Identität“ im ersten Band ist. Dort betont Hume, „dass die Vorstellung, oder richtiger, der Eindruck unseres eignen Selbst, uns beständig aufs unmittelbarste gegenwärtig ist, und dass das Bild, das uns unser Bewusstsein von unserer eigenen Person gibt, so lebhaft ist, dass man unmöglich glauben kann, irgend etwas anderes überträte dasselbe in dieser Hinsicht.“ (Hume 1978, II, 49) Dies besagt, unsere Vorstellung oder unser Eindruck vom Ich bzw. der

4. Die Synthesis von verschiedenen Dimensionen der Theorie der Person bei Kant

Während sich im Empirismus und Rationalismus der Neuzeit bei Locke, Leibniz, Hume usw. die wichtigsten Forschungsergebnisse zum Thema der Identität des Ichs oder der Person in der Erkenntnistheorie konzentrieren, wurde dieses Thema später zu einem philosophischen Grundlagenthema im Deutschen Idealismus, insbesondere bei Kant. Die Person ist bei Kant kein einfacher Begriff mehr, wird aber in all ihren Dimensionen zum Kernbegriff der kantischen kritischen Philosophie. Daher leistet Kants Theorie der Person die erste systematische Synthesis der verschiedenen Dimensionen der traditionellen Theorien. Dies zeigt sich in Kants Unterscheidung zwischen „*personalitas psychologica*“, „*personalitas transcendentalis*“ und „*personalitas moralis*“.⁹

18 „*Personalitas psychologica*“ bezeichnet dabei das empirische und zeitlich transformierte Ich, das Kant auch „Ich der Apprehension“ nennt. Es ist stets ausschließlich ein Objekt, ein passives Vorgefundenes, und daher nur ein „Objekt-Ich“ bzw. „Ich-Objekt“, also gegeben wie auch ein „Ding“. Sobald dieser „*personalitas psychologica*“ eine sachliche Bestimmung beigelegt wird, hat es bei Kant im Grunde nur eine negative Bedeutung. Als Gegenstand der Psychologie oder der Seelenlehre untersucht und kritisiert es die kritische Philosophie. In der zweiten Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* fügt Kant beim dritten Paralogismus einen Abschnitt hinzu (vgl. Kant 2004, B 406–412) Dieser Abschnitt ist gleichsam Kants Kritik an der „*personalitas psychologica*“. Das Wichtigste an

Person sei unmittelbar, gegenwärtig und kontinuierlich. Aber Hume entwickelt diesen Standpunkt nicht. Wahrscheinlich stammt er von Henry Home und Lord Kames. Hume schreibt 1746 in einem Brief an Kames: „I like exceedingly your method of explaining personal identity, as being more satisfactory than anything that had ever occurred to me.“ Nach Kames „ist es eine unzweifelbare Wahrheit, dass wir ‚ein ursprüngliches Gefühl, oder Bewusstsein‘ von unserem eigenen Ich haben. Es bedürfe keines Beweises für die Identität einer Person, denn es gebe ‚ein Gefühl der Identität, das mich durch all meine Veränderung begleitet.“ (Thiel 2001, 92 ff.)

9 Vgl. Heidegger 1997, 177–194. Wie wir später sehen, unterscheidet Heidegger hier nicht wirklich zwischen „Person“ und „Persönlichkeit“, daher bezieht sich das lateinische Wort „*personalitas*“ hier manchmal auf die „Person“ und manchmal auf die „Persönlichkeit“. Wir werden diese zwei Begriffe je nach Kontext unterschiedlich verwenden.

dieser Kritik ist, dass Kant, ebenso wie Locke, ablehnt, die Person als Substanz zu definieren. „Der Begriff der Substanz bezieht sich immer auf Anschauungen, die bei mir nicht anders als sinnlich sein können, mithin ganz außer dem Felde des Verstandes und seinem Denken liegen, von welchem doch eigentlich hier nur geredet wird, wenn gesagt wird, dass das Ich im Denken einfach sei.“ (Kant 2004, B 408) Diese Stelle können wir daher als Kants Untersuchung über die „Person“ in ontologischer Dimension (wenn auch im negativen Sinne) auslegen.

Das Ich bzw. die Person kann sich nach Kant nicht als „ein, für mich, selbst bestehendes Wesen, oder Substanz“ ansehen. Vielmehr gilt: „[N]ur Ich, der ich denke und anschau, ist die Person, das Ich aber des Objektes, was von mir angeschaut wird, ist, gleich andern Gegenständen außer mir, die Sache.“ (Kant 1942, 270) Daher gilt die Person immer als logisches Subjekt, als eine „identische Apperzeption“ (Kant 2004, A 365) und die Person in diesem Sinne bezeichnet Kant als „*personalitas transcendentalis*“. Nach Heidegger ist die Person oder das Ich der transzendentalen Apperzeption in diesem Sinne erst die Substanz oder das Subjekt (*subjektum*) im wahren Sinn. Er fragt: „Worin liegt die allgemeinste Struktur des Ich, oder: Was macht die Ichheit aus? Antwort: das Selbstbewusstsein. Alles Denken ist >Ich denke<.“ (Heidegger 1997, 179 f.) Aus einem Absatz der „Transzendentalen Deduktion“ in der zweiten Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* wird die „*personalitas transcendentalis*“ bzw. „*das Ich der transzendentalen Apperzeption*“ klar verständlich:

19

Das: *Ich denke*, muss alle meine Vorstellungen begleiten können. [...] Diese Vorstellung aber ist ein Actus der *Spontaneität*, d.i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die *reine Apperzeption*, um sie von der *empirischen* zu unterscheiden, oder auch die *ursprüngliche Apperzeption*, weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung *Ich denke* hervorbringt, die alle andere muss begleiten können, und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derselben die *transzendente* Einheit des Selbstbewusstseins, um die Möglichkeit der Erkenntnis a priori aus ihr zu bezeichnen. Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt *meine* Vorstellungen sein,

wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewusstsein gehörten. (Kant 2004, B 131–132)

Kant versteht die „*personalitas transcendentalis*“ oder „*das Ich der transzendentalen Apperzeption*“ schließlich auch als „die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption“. Diese bildet (uns auch bewusst) die Grundlage der eigenen Einheit in der Mannigfaltigkeit der Handlungen und ist selbst im reinen Selbstbewusstsein gegeben. Dies kann als die Auslegung der Person in „epistemologischer“ Dimension betrachtet werden.

20 Gerade aufgrund der Analyse der „*personalitas moralis*“ geht Kants Theorie der Person weit über die Lockes hinaus. Nach Heidegger ist sogar erst mit dieser Analyse „die eigentliche und zentrale Charakteristik des Ich, der Subjektivität“ (Heidegger 1997, 185) gewonnen. Heidegger bezeichnete dabei „*personalitas moralis*“ als Persönlichkeit im engeren und eigentlichen Sinn, auch um sie zu unterscheiden vom *Ich überhaupt* im Sinne von Selbstbewusstsein, also von der Persönlichkeit im weiteren und formalen Sinne (inklusive der apriorischen und empirischen Dimension). Diese Unterscheidung bedingt indessen einige Unklarheiten, weil Heidegger unzureichend zwischen „Person“ und „Persönlichkeit“ differenziert. Auch wenn Kant in der ersten Kritik ebenfalls nicht zwischen „Person“ und „Persönlichkeit“ (oder auch „Personalität“) unterscheidet,¹⁰ werden doch beide Begriffe im Bereich der praktischen Vernunft klar voneinander abgegrenzt und sind beide von großer Bedeutung.¹¹ Im Kapitel „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“ betont Kant:

10 Einige Forscher weisen darauf hin, die Unterscheidung von „Person“ und „Persönlichkeit“ im Bereich der praktischen Vernunft entspreche möglicherweise der von empirischem und intelligiblem Charakter in der Auflösung der dritten Antinomie in der ersten Kritik (vgl. Kant 2004, B 576 ff.; Siep 1992, 92 f.).

11 Die Unterscheidung beider Begriffe taucht zuerst in der „*Tafel der Kategorien der Freiheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen*“ auf (vgl. Kant 2003, 66). Eine detaillierte Erklärung bietet Kant nicht, aber einige Forscher verglichen sie mit der „Tafel der Kategorien“ der ersten Kritik und lieferten inspirierende Interpretationen (vgl. Bobzien 1988, 193–220; Mohr 2001, 110–113).

Es ist nichts anders als die *Persönlichkeit*, d.i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen, die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, so fern sie zugleich zur intelligibelen Welt gehört. (Kant 2003, 117 f. [87])

Dabei ist die „Persönlichkeit“ für Kant klarerweise keine metaphysische Substanz, sondern eine „praktische Idee“. Gerade dadurch wird das vernünftige Wesen (oder die vernünftige Person) ein Zweck an sich selbst. Die „Person“ indes gehört sowohl zur Sinnenwelt als auch zur intelligiblen Welt. Sie ist nicht allein ein logisches, sondern auch ein moralisches Subjekt.

In der späteren *Metaphysik der Sitten* macht Kant dies noch klarer: „*Person* ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer *Zurechnung* fähig sind. Die *moralische* Persönlichkeit ist also nichts anders, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen ... woraus dann folgt, dass eine Person keinen anderen Gesetzen, als denen, die sie [...] sich selbst gibt, unterworfen ist.“ (Kant 1907, 223) Diese Person, die nicht mehr bloßes Mittel oder Werkzeug ist, sondern Zweck an sich selbst, nennt Kant auch „*homo noumenon*“. Diese Person hat durch ihre Persönlichkeit allererst eine höhere „Würde“ als alle anderen Kreaturen. Im Unterschied zu unvernünftigen Wesen, die nur einen Werkzeugwert oder Marktpreis haben, hat die Person als vernünftiges Wesen einen absoluten inneren Wert, nämlich die Würde. Den Zweck an sich selbst bringt Kant auf die Formel des kategorischen Imperativs: „*Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als auch in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.*“ (Kant 2007, 428 f.)¹² Somit ist die Untersuchung der Person in der Dimension der Moralphilosophie bzw. der Ethik hier bei Kant vollständig entwickelt.

Das bedingt jedoch neue Probleme: Zuerst dasjenige der Einheit der Person als des logischen Subjekts und der Person als des moralischen Subjekts. Zweitens bleibt die tiefere Beziehung zwischen Person und Persönlichkeit unklar.

¹² Vgl. auch Kant 2007, 434 f. und 462.

Schelers Kant-Kritik richtet sich vor allem auf das erste Problem, während Heidegger für das zweite eine Analyse der „Ontologie“ der Person durchführt. Ein weiteres Problem in der gesamten modernen Philosophie ist freilich die Verwicklung von Person und Ich.¹³ Dieses Problem bildet, zusammen mit dem Verhältnis zwischen Person und Vernunft, zwei Ansatzpunkte für Schelers Kritik an Kants Theorie der Person.

Hier müssen wir das Nachvollziehen der Interpretationsgeschichte des Personbegriffs einstweilen abbrechen, was jedoch unserer These nicht abträglich ist.¹⁴ Denn in der bisherigen Zusammenstellung wurde der Themenbereich des Problems der Person fast vollständig eröffnet und die Hauptdebatte wurde bereits ersichtlich. Denn die einleitende Frage Trendelenburgs, wie sich „Person“ von der ursprünglichen Bedeutung „Maske“ zur Bedeutung des „innersten sittlichen Wesens“ und dem „eigensten Kern im Menschen“ entwickelte, ist grundlegend beantwortet. Im Folgenden konzentrieren wir uns auf den Begriff der „Person“ mit den erarbeiteten Bedeutungsnuancen bei seinem Eintritt in den chinesischen Kulturkreis.

22

5. Die „früheste“ Annahme des Problems der Person im chinesischen Kontext

Den hier eingeführten und besprochenen Begriff der Person gab es nicht im alten China. Es handelt sich somit um einen übersetzten, westlichen Fachbegriff (vgl. Zhang 2010, 66). Das Übersetzungsproblem behandelt der Sinologe Edmund Ryden von der Jurafakultät der Fu Jen Universität in Taiwan im Beitrag „Chinesische Übersetzung des Begriffs der Person: Schwierigkeiten und Herausforderungen“. Er ist auch deshalb so berühmt, weil er dabei seinen eigenen christlichen Hintergrund von seiner Analyse fernzuhalten verstand. So lieferte er aus sozialetischer Sicht eine systematische Untersuchung über die Annahme des Begriffs der Person im chinesischen Kreis während der Republik

¹³ Diese Verwicklung existiert noch bei Husserl, vgl. Sinha 1964, 597–613.

¹⁴ Scheler schreibt über Theorie der Person bei Fichte und Hegel: „Diese konsequente Entwicklung nahm denn auch der kantische Personbegriff schon bei J. G. Fichte und noch mehr bei Hegel. Denn bei beiden wird die Person schließlich nur die gleichgültige Durchgangsstelle für eine unpersönliche Vernunfttätigkeit.“ (Scheler 1980, 372)

China vor 1949. Er diskutiert besonders das Verständnis von Chen Duxiu (陈独秀), Gao Yihan (高一涵), Luo Longji (罗隆基) und Zhang Junmai (张君勱). Man liest den Beitrag mit Gewinn, aber er hat auch Mängel. Der Autor behandelt beispielsweise nicht Zhang Dongsuns (张东荪) Diskussion über die Person in der Periode der Republik China. Anders als die eher verstreuten Beschreibungen der obigen Forscher widmete nämlich Zhang Dongsun ein ganzes Kapitel seiner Monografie *Vernunft und Demokratie* dezidiert dem Problem der Person. Das Werk wurde im Widerstandskrieg gegen Japan verfasst und später, im Jahr 1946 veröffentlicht (vgl. Zhang 1946). Dies ist die konzentrierteste und tiefgreifendste mir bekannte Diskussion des Problems der Person zu dieser Zeit. Die Geschichte der Akzeptanz des Begriffs der Person im chinesischen Kontext scheint weitaus komplizierter als gedacht. Es bedarf weiterer Nachforschung, um sie eingehend und detailliert darzulegen. Dieser Abschnitt wird nur die Grundsituation auf Basis der Forschung Rydens umreißen und einige eigene Untersuchungen im Anschluss an Zhang Dongsun anstellen.

Laut Rydens Untersuchung stellte Chen Duxiu (1879–1942) im Jahr 1915 in der *Neuen Jugend* (《新青年》, Band I, Ausgabe 4) im Artikel „Die Unterschiede zwischen den grundlegenden Gedanken des Ostens und des Westens“ (‘‘东西民族根本思想之差异’’) einen entsprechenden Vergleich an, und pries dabei die westlichen Gedanken. Chen Duxiu übersetzt „Person“ als „个人“ (also Individuum) und ist der Meinung, „alle Bestrebungen und Ziele von westlicher Ethik, Moral, Politik, Gesetzen, Gesellschaft und Staat bestehen ausschließlich in der Wahrung der freien Rechte und des Glücks des Individuums.“ Hier besteht jedoch die Gefahr, „Person“ mit „individual“ (Individuum) zu verwechseln, das häufiger als „个人“ oder „个体“ übersetzt wird. Ryden zufolge betont „individual“ die menschliche Exklusivität, die ihn oder sie von anderen isoliert. „Person“ hat indessen die Bedeutung von „Respekt“ und „Würde“, und enthält daher wesentlich eine soziale Dimension. Da Chen Duxiu „Person“ und „individual“ unterschiedslos mit „个人“ (Individuum) übersetzt, läuft er Gefahr, die negative Bedeutung des Individualismus mit „Person“ zu verbinden und dadurch die westliche Kultur falsch zu verstehen (vgl. Ryden 2011).

Ebenfalls in der vierten Ausgabe der *Neuen Jugend* veröffentlichte Gao Yihan (1884–1968) den Artikel „Der Staat ist nicht das letzte Ende des Lebens“

(“国家非人生之归宿论”), dessen Thema dem von Chen Duxiu ähnelt. Gao Yihan übersetzt „Person“ mit „人格“ und betrachtet die Person als Grundlage der Idee des Rechts (vgl. Ryden 2011). Indem er „Person“ als „人格“ übersetzte, grenzte Gao Yihan die Bedeutung klar von „individual“ ab und vermied so das mögliche Missverständnis in Chen Duxius Artikel.

In Luo Longjis (1898–1965) Artikel „Über Menschenrechte“ (“论人权”), der 1929 im *Neuen Mond* (《新月》), Band 2, Ausgabe 5) erschien, folgte er Harold Laski und verwendete das Konzept „being a person“ (做人). Laut Luo Longji hat die Bedeutung dieses Konzepts drei Aspekte: 1) das Leben und dessen Grundbedürfnisse; 2) die Person oder die Vollendung des besten Ich; 3) die sozialen Ziele. Ryden wies darauf hin, dass die „Person“ bei Luo Longji als soziale Existenz verstanden wird (vgl. Ryden 2011).

24 Luo Longjis Denken wurde in der Tat maßgeblich von Laskis Werk inspiriert. Konkret von dessen Buch *A Grammar of Politics*, das Zhang Junmai (1887–1969) ins Chinesische übersetzte und 1930 veröffentlichte. Im Abstract dieses Buchs benutzt Zhang Junmai „人格“ als Übersetzung von „Person“. Er betrachtet die „Person“ als die Grenze des nationalen Rechts: „[D]as gesamte Rechtssystem beruht auf der Person.“ Laut ihm darf der Staat die Person grundsätzlich nicht verletzen oder in ihre Sphäre eindringen (vgl. Ryden 2011).

Ryden lehnt dabei sowohl „个人“ (Individuum) als auch „位格“ (*hypostasis*) als Übersetzung für „Person“ ab, wobei Letzteres in der katholischen Philosophie und Theologie als Standardübersetzung etabliert wurde. Er neigt dazu, „Person“ als „人格“ zu übersetzen, erwähnt aber auch, „Person“ sei im Grunde nur schwer ins moderne Chinesisch zu übersetzen. Den Grund für die Übersetzung durch „个人“ (Individuum) sieht er dabei darin, dass in der chinesischen philosophischen Tradition „人“ (Mensch) vor allem die Bedeutung sozialer Existenz hat und zwischenmenschliche Beziehungen als Grundlage der Menschen gelten. Diese Überbetonung des sozialen Umfelds habe den Aspekt des „individuellen“ Faktors vernachlässigt oder gar verborgen. Laut Ryden galt für die frühen chinesischen Denker, die „Person“ übersetzen wollten: „[W]as sie tief berührte, war nicht die Verwurzelung in der Gesellschaft, sondern die Unabhängigkeit von der Gesellschaft. Daher scheint das Wort 个人 (Individuum) die beste Wahl zu sein. Sie gingen jedoch zu weit und schnitten die Kabel der Gesellschaft ab, so dass die Boote auf dem selbstsüchtigen Meer treiben.“ (Ryden 2011)

Ryden schlägt „仁者“ (*Renzhe*) als Übersetzung vor. Denn der Begriff „Person“ als Grundstein der Ethik habe zwei Bedeutungen. Zunächst bezeichne er einen „Menschen“. Denn „human being“ beziehe sich auf eine „Person“, weswegen die „Person“ als Fundament des Rechts verstanden werde. Zweitens hat der Begriff auch die Dimension der Teleologie, d.h. stelle ein moralisches Ideal dar. Daher die Empfehlung für „仁者“ (*Renzhe*) als Übersetzung, denn in der chinesischen Kulturtradition ist „仁者“ (*Renzhe*) der Praktizierende von „仁“ (*Ren*, Menschlichkeit/Nächstenliebe/Wohllwollen). „仁“ (*Ren*) wird grundsätzlich als moralisches Ideal verstanden. Ryden zitiert Dong Zhongshu (董仲舒, 179–104 v. Chr.): „Wohllwollen bezieht sich auf die Menschlichkeit.“ Er erklärt diese Übersetzung: „[D]er Mensch (人) bezieht sich auf Wohllwollen (仁).“ Daher bedeute „to be a person“ letztlich, gleichzeitig sowohl Subjekt als auch Objekt von „仁“ zu werden (vgl. Ryden 2011). Dies steht sehr im Einklang mit Schelers „Personwerden“.

Im Unterschied zu den eher sporadischen Diskussionen über „Person“ bei Chen Duxiu, Gao Yihan, Luo Longji und Zhang Junmai, leistete Zhang Dongsun eine eingehende Untersuchung dieses Themas.¹⁵ Aufgrund dieser sorgfältigen Untersuchung sollte man das Problem eigentlich im größeren Gedankenkosmos des Autors darstellen, was jedoch den hiesigen Rahmen sprengte. Es werden daher nur einige Besonderheiten seiner Diskussion über „Person“ kurz zusammengefasst.

Zuerst fällt auf, welche tiefgehende Recherche Zhang Dongsun zum Ursprung des Begriffs der Person anstellte. Er erwähnt nicht allein Boethius' oben erwähnte Definition der Person, sondern auch entsprechende Ansichten dazu im mittelalterlichen christlichen Denken, die Idee der Person im römischen Recht, ja, gar den französischen Soziologen Émile Durkheim. Er betont bemerkenswerterweise, dass „der Begriff der Person in der

15 Neben der Einführung dieses Begriffs im Gebiet des philosophischen Denkens schenken auch christlich-religiöse Kreise Chinas der 1920er Jahre der „Person“ Aufmerksamkeit, wie etwa Zhao Zichen (赵紫宸), Wu Leichuan (吴雷川), Xu Baoqian (徐宝谦) und Yu Rizhang (余日章). Natürlich kümmerten sie sich vielmehr um den Begriff „Persönlichkeit/personality“. In der Auslegung Jesu Christis „Person“ versuchten sie, das Motto „durch die Person zur Rettung der Nation“ zu realisieren. Angeregt war dies von Young Men's Christian Association (YMCA); vgl. Malek 2006, 192–228.

griechischen Ära zwar noch nicht existierte“, „die Idee der Person jedoch aus der Verschmelzung der christlichen Lehre mit dem griechischen Denken entstand.“ Anders gewendet: „Es ist eine Mischung aus hebräischer Kultur und griechischer Kultur.“ (Zhang 2010, 68–69). Unsere obige Untersuchung der Geschichte des Personbegriffs bestätigt das.

Zweitens ist das Hauptziel von Zhang Dongsun, das Problem der Person im Kontext sozialer und politischer Gedanken zu besprechen, und dabei die chinesische und westliche Kultur zu integrieren. Ihm zufolge findet sich zwar in der chinesischen Tradition der Begriff der Person nicht, aber deshalb kann man nicht sagen, es bestehe keine Vorstellung in der chinesischen Tradition. Weil er chinesische und westliche Ideen der Person zusammenführen will, fragt er, „wie der konfuzianische Begriff der Person mit demjenigen der westlichen demokratischen Kultur in Einklang gebracht werden kann. Sie sollten nicht nur vereinbar sein, sondern müssen auch zu einem verschmelzen.“ (Zhang 2010, 117) Zhang Dongsun unterscheidet jedoch nicht klar zwischen „*person*“ und „*personality*“, indem er beide mit „人格“ übersetzt. Das führt zu Unklarheiten seiner Abhandlung und schwächt zudem seine Argumente beim Vergleich chinesischer und westlicher Kulturtraditionen.

26

Drittens gelang es Zhang Dongsun, die Beziehung zwischen „Person“ und „*individualism*“ klar herauszustellen. Er betont besonders, „die Achtung der Person im Individualismus ging vom antiken Griechenland aus. Später ging die westliche Zivilisation den Weg des Individualismus, denn sie wurde von der griechischen Kultur inspiriert und hat sie weiterentwickelt.“ (Zhang 2010, 72) Daher unterscheidet er die Betonung des Individuums in der Kultur deutlich vom Freiheitsgedanken im späten 18. Jahrhundert. Der „Individualismus“ Zhang Dongsuns ist also nicht derselbe wie der Chen Duxius, den Ryden bespricht. Nach Zhang Dongsun kann im griechischen Gedanken „das Ganze niemals ohne Individuum sein. Die Vollendung der Person des Individuums besteht nur darin, dass es in das Ganze aufgenommen werden muss, also bezieht sich das Wesen des Ganzen im Grunde auf die Moral.“ (Zhang 2010, 73) Auf diese Weise wird hier das mit der Person verbundene „Individuum“ bzw. der „Individualismus“ vom Egoismus oder vom Eigeninteresse befreit.

Viertens bringt Zhang Dongsun „Person“ mit Selbstbewusstsein in Verbindung, was ich besonders beachtlich finde. Diese Verbindung betonten

wie gesehen auch Augustinus und Locke. Zudem liegt in ihr der Kernpunkt von Schelers Phänomenologie der Person. Zhang Dongsun übersetzt „Selbstbewusstsein“ als „自觉“ (*self-consciousness*). Es handelt sich hier wörtlich um ein „Selbstbewusstsein“, denn: „Ich fühle meine eigene Existenz. Das ist wahr, nur wenn mir meine eigene Existenz selbst bewusst sein muss.“ (Zhang 2010, 78) Der Gedanke der Person ist auf den Gedanken des Ich ausgerichtet. Dieser beruht letztendlich auf dem „Selbstbewusstsein“.

Schlusswort

Die antike und mittelalterliche Philosophie sowie der Empirismus und Rationalismus der Neuzeit diskutierten über Person hauptsächlich unter den Aspekten der „Moralphilosophie (Ethik)“, „Ontologie“ und „Epistemologie“. Kant integriert diese Dimensionen zum ersten Mal systematisch. Dies kann auch als die grundlegendste Problemdomäne für das Schlüsselwort „Person“ oder für die Theorie der Person bezeichnet werden. Seitdem haben sich Aufmerksamkeit auf und Diskussionen zur „Person“ nicht mehr von diesen drei Grunddimensionen gelöst.

27

Fragen wir also erneut: Was ist die „Person“? Eine vollständige Antwort sollte keine einfache Definition sein, sondern sollte aus einer eingehenden Diskussion all dieser Aspekte hervorgehen. Obwohl also „Person“ anfangs stets eng mit Moral bzw. Ethik zusammenhängt, können wir nicht ausschließlich auf ethischer Ebene über sie sprechen. Wir können zwar auf rein epistemologischer Ebene vom „Ich“, auf rein ontologischer Ebene vom „Dasein“ sprechen, aber die „Person“ verbindet alle drei Ebenen.

Als der Begriff „Person“ erstmals in die chinesische Welt eintrat, fand vor allem die Ebene der Moralphilosophie oder praktischen Philosophie Beachtung. Dies steht gewissermaßen mit der ursprünglichen Bedeutung von „Person“ in Einklang. Es harmoniert aber auch mit grundlegenden Fakten der damaligen chinesischen kulturellen Gemeinschaft. Schließlich entspricht es einer Kernaussage der chinesischen Kulturtradition, die stets die praktische Dimension sehr betont.

In China finden indes die ontologische und epistemologische Dimension des Begriffs „Person“ bis heute noch nicht die Beachtung, die sie verdienen. Vor

dem Hintergrund christlich-religiöser Gedanken verweist die Übersetzung als „位格“ (*hypostasis*) zwar auf die ontologische Dimension der Person, doch wird dieses Problem im chinesischen Kulturkreis bislang kaum wirklich tiefgehend diskutiert. Man beschränkt sich meist auf den Kontext westlich-religiöser Tradition. Erst mit dem Auftreten der zeitgenössischen britischen und amerikanischen analytischen Philosophie wird allmählich das Problem der „persönlichen Identität“ in China erkannt. Die Forscher berührten in der Beachtung dieses Themas gleichsam die epistemologische Dimension der Person. Diese Berührung bleibt jedoch zweifellos noch auf die Tradition der westlichen Philosophie beschränkt, wurde also noch nie mit der Tradition des chinesischen Denkens verbunden.

28 Eine ähnliche Situation zeigt sich auch in der Diskussion der angewandten Ethik (wie z. B. Bioethik, medizinischer Ethik, Feminismus), praktischen Philosophie, politischen Philosophie und Rechtsphilosophie der Gegenwart. Mit der zunehmenden Beachtung der westlichen angewandten Ethik bzw. praktischen Ethik in China wurde die Person zu einem der zentralsten Themen. Viele Diskussionen konzentrierten sich auf den Begriff der Person selbst, sodass man schon von einer „gegenwärtigen Renaissance und Krise des Personbegriffs“ spricht.¹⁶ Doch diese Debatte über „Person“ ist offensichtlich weit entfernt von der chinesischen Kulturtradition.

Ein Beispiel: Die aktuellen Diskussionen über Abtreibung und Tierrechte zählen zu den heißen Themen angewandter Ethik. Wer für Unmoralität der Abtreibung oder aber für Tierrechte eintritt, führt oft den Begriff der Person ein. Das Argument lautet dann, Föten oder Tiere seien Personen und somit gelte für sie das grundlegendste Recht auf Leben. Die Schwierigkeit liegt hier freilich darin, was unter „Person“ verstanden wird. In einem solchen Kontext hat das Wort offensichtlich nicht die Bedeutung eines „Subjekts“ oder „Individuums“, das seine eigene Verantwortung, Schuld, Würde oder sein eigenes Engagement hat. Ebenso wenig bezeichnet es hier ein Subjekt der Erkenntnis, das seine eigene Identität hat. Nicht einmal „*hypostasis*“, die eine religiöse oder metaphysische Grundlage impliziert, ist hier im Spiel. Es bedeutet hier schlicht eine „Rolle“ oder „Position“ im Universum. Eine solche „Rolle“

16 Für einige umfassende, systematische Studien vgl. Honnefelder 1993, 246–265; Rehbock 1998, 61–86; Sturma 2001, 11–22; Kobusch 1997, 263–280.

oder „Position“ kann nur ein Argument für einen passiven moralischen Status des Fötus oder Tiers sein. Es liefert gleichsam nur ein negatives „Sollen“: Föten bzw. Tiere haben eine solche „Rolle“ oder „Position“, daher sollte man (das moralische Subjekt) sie respektieren und ihnen das grundlegendste Recht auf Leben zusprechen.

Diese Argumente involvieren somit nicht die Kernbedeutung von „Person“, sodass sie, allemal gestützt auf den Personbegriff, kaum argumentative Kraft entfalten.¹⁷ Man kann sagen: Besprechung und Beachtung des Gedankens der „Person“ durch chinesische Gelehrte sind seit Jahrzehnten nicht weit über die der Republikzeit vor 1949 hinausgegangen. Und so ist das grundlegende Anliegen Zhang Dongsuns bis heute in gewisser Weise noch sehr inspirierend:

Es ist aber sehr wichtig, dass der Gedanke der Person die Bedeutung von Selbstbewusstsein hat. Man muss wissen, dass Fortschritte der Zivilisation von bewussten Gedanken der Person abhängig sind. Daher ist die westliche Kultur eine enge Gruppe. Ohne bewusste Gedanken der Person würde sich die Zivilisation nie verbessern und sich die Kultur nie weiterentwickeln. Deshalb müssen wir bei der Diskussion über den Fortschritt auch von der Person sprechen und gleichzeitig wird die Besprechung der Person natürlich auch mit dem Fortschritt verbunden! (Zhang 2010, 118)

29

Aus diesem Zitat ersehen wir deutlich die grundsätzliche Absicht Zhang Dongsuns und sogar seiner Generation in Bezug auf das Problem der „Person“. Über diese Frage müssen wir natürlich in unserer heutigen Zeit weiter reflektieren, obwohl wir möglicherweise nicht alle Ergebnisse der bisherigen Diskussionen einfach übernehmen können. Dies ist somit eine Aufgabe, die noch fortzusetzen ist!¹⁸

Translated from the Chinese original by Dr. Ziming Huang

17 Ich möchte klarstellen: In Frage steht hier nur die Effektivität, gestützt auf den Personbegriff gegen Abtreibung oder für Tierrechte zu argumentieren. Nicht aber geht es mir darum, gegen Tierrechte oder für Abtreibung zu argumentieren.

18 Für die deutsche Korrektur und Verbesserung meines Textes danke ich sehr innig Herrn Dr. Christopher Gutland (Guangzhou).

Bibliography | Bibliografija

Augustinus. 2001. *De trinitate*. Lateinisch/Deutsch. Neu übersetzt und mit Einleitung herausgegeben von Johann Kreuzer. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

---. 2009. *Confessiones/Bekenntnisse*. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt, hrsg. und kommentiert von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch. Stuttgart: Reclam.

Bobzien, Susanne. 1988. „Die Kategorien der Freiheit bei Kant.“ In *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, hrsg. von Hariolf Oberer und Gerhard Seel, 193–220. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Brasser, Martin. 1999. *Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Reclam.

Forschner, Maximilian. 2001. „Der Begriff der Person in der Stoa.“ In *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, hrsg. von Dieter Sturma, 37–57. Paderborn: Mentis.

Fuhrmann, Manfred. 1979. „Persona, ein römischer Rollenbegriff.“ In *Identität*, hrsg. von Odo Marquard und Karlheinz Stierle, 83–106. München: Fink.

---. 1989. „Person. I. Von der Antike bis zum Mittelalter.“ In *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7*, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, 269–283. Basel: Schwabe.

Heidegger, Martin. 1997. *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe 24*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heinrichs, Johannes. 1996. „Person. I. Philosophisch.“ In *Theologische Realenzyklopädie. Bd. 26 (TRE 26)*, hrsg. von Gerhard Müller, 220–225. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Henrich, Dieter. 1979. „Die Trinität Gottes und der Begriff der Person.“ In *Identität*, hrsg. von Odo Marquard und Karlheinz Stierle, 612–620. München: Fink.

Hofmann, Peter. 1984. „Analogie und Person. Zur Trinitätsspekulation Richards von St.-Victor.“ *Theologie und Philosophie* 59: 191–234.

Honnfelder, Ludger. 1993. „Der Streit um die Person in der Ethik.“ *Philosophisches Jahrbuch* 100: 246–265.

Hufnagel, Alfons. 1957. „Die Wesensbestimmung der Person bei Alexander von Hales.“ *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 4: 148–174.

Hume, David. 1978. *Ein Traktat über die menschliche Natur. Bd. I. und II.* Übers., mit Anm. u. Reg. vers. von Theodor Lipps. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Kant, Immanuel. 1907. „Metaphysik der Sitten.“ In Immanuel Kant, *Kants Gesammelte Schriften. Akademieausgabe. Bd. VI*, 203–493. Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften.

---. 1942. „Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?“ In Immanuel Kant, *Kants Gesammelte Schriften. Akademieausgabe. Bd. XX*, 253–332. Berlin: Walter de Gruyter.

---. 2003. *Kritik der praktischen Vernunft.* Mit einer Einleitung, Sachanmerkungen und einer Bibliographie von Heiner F. Klemme, hrsg. von Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme. Hamburg: Felix Meiner.

---. 2004. *Kritik der reinen Vernunft. Theoretische Philosophie. Bd. 1.* Texte und Kommentar hrsg. von Georg Mohr. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

---. 2007. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* Kommentar von Christoph Horn, Corinna Mieth und Nico Scarano. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kible, B. Th. 1989. „Person. II. Hoch- und Spätscholastik.“ In *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7*, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, 283–300. Basel: Schwabe.

Kobusch, Theo. 1997. *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Konersmann, Ralf. 1993. „Person. Ein bedeutungsgeschichtliches Panorama.“ *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 2: 199–227.

Kreuzer, Johann. 2001. „Der Begriff der Person in der Philosophie des Mittelalters.“ In *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, hrsg. von Dieter Sturma, 59–77. Paderborn: Mentis.

Leibniz, G. W. 1978. „Discours de métaphysique.“ In G. W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften. Bd. 4*, 427–463. Hildesheim/New York: Olms.

---. 1996. *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand.* Übers., mit Einl. und mit Anm. vers. von Ernst Cassirer. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Locke, John. 2006. *Versuch über den menschlichen Verstand. Bd. II.* Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Lutz-Bachmann, Matthias. 1983. „Natur‘ und ‚Person‘ in den ‚Opuscula Sacra‘ des A. M. S. Boethius.“ *Theologie und Philosophie* 58: 48–70.

Malek, Roman. 2006. „Renge: Ergänzung oder Ersatz der konfuzianischen Konzeption des *junzi*? Zu einem Versuch aus den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts.“ In *Symposiums-Beiträge: Drittes Internationales Sinologisches Symposium der Katholischen Fu Jen Universität: Personen- und Individuumsbegriff in China und im Westen*, hrsg. von Zbigniew Wesolowski, 192–228. Taipei: Fu Jen University Press.

Mauss, Marcel. 1989. *Soziologie und Anthropologie. Bd. 2.* Übers. von E. Moldenhauer, H. Ritter und A. Schmalfuß. Frankfurt a. M.: Fischer.

Mohr, Georg. 2001. „Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel.“ In *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, hrsg. von Dieter Sturma, 110–113. Paderborn: Mentis.

32 Müller, Max und Alois Halder. 1973. „Person.“ In *Herders Theologisches Taschenlexikon. Bd. 5*, hrsg. von Karl Rahner, 381–390. Freiburg/Basel/Wien: Herder.

Ni, Liangkang. 2002. *Selbstbewusstsein und Reflexion: Grundprobleme der modernen westlichen Philosophie.* Chinesisch. Beijing: Commercial Press.

Rehbock, Theda. 1998. „Zur gegenwärtigen Renaissance und Krise des Personbegriffs in der Ethik – ein kritischer Literaturbericht.“ *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 23: 61–86.

Ryden, Edmund. 2011. „Translating the Term ‘Person’ into Chinese. Difficulties and Challenges.“ *Chinese Cross Currents* 8.1. <http://www.ricci.ac.org/doc/ccs/8.1/eng/5A.pdf>.

Scheler, Max. 1980. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. GW 2.* Bern/ München: Francke-Verlag.

Scherer, Georg. 1989. „Person. III. Neuzeit.“ In *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7*, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, 300–319. Basel: Schwabe.

Seidl, Horst. 1985. „Metaphysische Erörterung zu Boethius’ Persondefinition und ihrer Auslegung bei Thomas von Aquin.“ *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 30: 7–27.

Sepp, Hans Rainer. 2010. „Das maskierte Selbst. Zu einer oikologischen Phänomenologie der Person.“ *Phainomena* 19 (74/75): 3–19.

Siep, Ludwig. 1992. *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sinha, Debabrata. 1964. „Der Begriff der Person in der Phänomenologie Husserls.“ *Zeitschrift für philosophische Forschung* 18 (4): 597–613.

Spaemann, Robert. 1993. „Der Personbegriff im Spannungsfeld von Anthropologie und Ethik – Sind alle Menschen Personen?“ In *Person und Ethik. Historische und systematische Aspekte zwischen medizinische Anthropologie und Ethik*, hrsg. von Andreas Frewer und Claus Rödel, 13–27. Erlangen/Jena: Palm und Enke.

---. 1996. *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Sturma, Dieter. 1999. „Person.“ In *Enzyklopädie Philosophie, Bd. 2*, hrsg. von Hans Jörg Sandkühler, 994–998. Hamburg: Meiner.

---. 2001. „Person und Philosophie der Person.“ In *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, hrsg. von Dieter Sturma, 11–22. Paderborn: Mentis.

Thiel, Udo. 2001. „Person und persönliche Identität in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts.“ In *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, hrsg. von Dieter Sturma, 79–101. Paderborn: Mentis.

Trendelenburg, Adolf. 1908. „Zur Geschichte des Wortes Person.“ *Kant-Studien* XIII: 1–17.

Zhang, Dongsun [张东荪]. 1946. *Vernunft und Demokratie*. [《理性与民主》] Chinesisch. Beijing: Commercial Press. [张东荪, 《理性与民主》, 商务印书馆1946年版.]

---. 2010. *Vernunft und Demokratie*. [《理性与民主》] Chinesisch. Hrsg. von Zuo Yuhe. Hunan: Yuelu Shushe. [张东荪, 《理性与民主》, 左玉河整理, 岳麓书社2010年版.]