

Rolf Elberfeld

**«Zwischen» Mensch und Mensch.  
Ostasiatische Perspektiven des Selbstseins**

Das Wort «Person» gehört zum lateinischen Wortschatz der deutschen Sprache und ist eines jener Wörter, die im Laufe ihrer Verwendungsgeschichte gegensätzliche Bedeutungen angenommen haben. Anhand dieser verschiedenen Bedeutungen lässt sich eine Geschichte der Auslegung des Menschseins in Europa nachvollziehen. Um diese Vorstellungen nicht schon von Anfang an auf die ostasiatischen Denktraditionen zu übertragen, sollen zunächst wichtige Stationen der Bedeutung von «Person» in Europa erinnert werden, sodass deutlich wird, wie das «Personsein» eine besondere Auslegung des Menschseins in Europa ist. Der Begriff «Person» wurde am Ende des 19. Jahrhunderts ins Japanische übersetzt und in Verbindung mit den Denktraditionen Ostasiens neu gedeutet. Für die Neudeutung des «Personseins» in Japan spielen die Wörter «Zwischen», «Mensch» und «Selbstsein» eine wichtige Rolle. Eine Besonderheit an diesen Neuinterpretationen ist, dass sie in überraschender Entsprechung stehen zu den frühen Bedeutungsebenen des Wortes «Person» in Europa. Durch diese Spiegelung von Japan her können diese Ebenen neu gelesen werden, sodass fruchtbare Anknüpfungen an den frühen Wortgebrauch möglich werden.

Die Perspektive der Gedankenführung ist eine philosophische und nicht eine soziologische oder kulturhistorische. Ich möchte nicht darüber schreiben, wie «die Menschen» in Ostasien sind, sondern aufzeigen, *wie Philosophen und andere Wissenschaftler in Ostasien Menschsein interpretiert haben*. Dabei frage ich nicht, ob dieses richtig oder falsch ist, sondern möchte vor allem das besondere Profil dieser Interpretation hervorheben, sodass sich darin auch europäische Denkperspektiven im Hinblick auf ihre

Grundentscheidungen reflektieren lassen. Wenn sich nach der Lektüre des Textes die Frage regt, ob «die Japaner» oder «die Chinesen» denn «wirklich» so sind, wäre das vergleichbar mit der Frage eines Chinesen oder Japaners («Sind denn die Schweizer oder Deutschen wirklich so?») nach der Lektüre eines Textes von einem Chinesen oder Japaner zur Theorie des kommunikativen Handelns bei Habermas. Auf beide Fragen könnte man antworten, dass diese Theorien sehr wohl etwas mit der europäischen und ostasiatischen Denktradition zu tun haben, aber nicht jeder Mensch in Europa oder Ostasien darauf verpflichtet ist, genau so zu handeln. Menschen können glücklicherweise immer auch *anders handeln* im Vergleich zu den Klischees, die über sie als Individuum oder als Gemeinschaft verbreitet werden.

### 1. Ausgewählte Bedeutungen des Personenbegriffs in Europa

Ohne auf die nicht wirklich geklärte Etymologie einzugehen, möchte ich im Folgenden die Umkehrungsgeschichte der Bedeutung des Begriffs «Person» anhand wichtiger Stationen in Erinnerung rufen.<sup>1</sup> Die ursprüngliche Bedeutung von *persona* als «Maske» (des Schauspielers) wurde bald zu der Bedeutung der «Rolle eines Schauspielers» in Komödie oder Tragödie und im Weiteren auch zu der «Rolle eines Menschen in der Gesellschaft». Die *persona* war zunächst nicht das, was jeden einzelnen Menschen in seinem «Wesen» ausmacht, sondern das, was sich je nach Stück und Situation veränderte. In der Familie spielten die Menschen jeweils eine andere Rolle im Vergleich zum öffentlichen Leben. Vor allem das Gerichtswesen wurde parallel zum Theater im Hinblick auf die Verteilung verschiedener Rollen als Ankläger, Verteidiger, Zeuge und Richter gedeutet. Die Wortbedeutung von *persona* war durch die Herkunft aus dem Bereich des Theatralen verbunden mit der Bedeutung des Scheins und der Scheinhaftigkeit, was sich bis heute z. B. in der Redewendung zeigt: «Jemanden die Maske vom Gesicht reißen». Der theatrale Charakter der «Person» war aber durch die Verbindung mit der Scheinhaftigkeit nicht grundsätzlich diskreditiert, sondern der theatrale Charakter des Lebens wurde als eine sinnvolle Weise des Menschseins gedeutet.<sup>2</sup> *Persona* war hier gerade nicht der einzelne Mensch in seiner «autonomen Individualität», sondern in seiner kontextsensitiven Wandelbarkeit.

Auch in der Terminologie der Grammatik scheint das Wort «Person» aus dem Kontext des Theaters zu stammen. Die erste, zweite und dritte Person

werden zunächst als die drei «Sprecherrollen» gedeutet im Sinne des Sprechenden (ich), des Angesprochenen (du) und des Besprochenen (er, sie, es). Die grammatischen «Personen» sind somit auszulegen von einer Gesprächs- und Begegnungssituation zwischen Menschen, die dann zu einem technischen Vokabular der Grammatik wurden.

Es ist eines der aufregenden Kapitel der europäischen Geistesgeschichte, wie aus der gerade erwähnten grammatischen Terminologie im Altgriechischen und Lateinischen sich der Gedanke der Trinität herausbildet: Gott als der «Sprechende», der Sohn als der «Angesprochene» und der Geist als das in diesem Gespräch «Besprochene». Dieses trinitarische Gesprächsgeschehen wird im Lauf der europäischen Geistesgeschichte zu einem der fruchtbarsten Gedanken auch der Philosophie. Die Rede von den «tres personae» und der «una substantia», von den drei Personen als dem einen Gott ruht auf einer grammatischen und davor noch theatralen Auffassung vom Menschsein. Diesem Zusammenhang intensiver nachzugehen würde sich sicher lohnen.

Durch ein komplexes Geflecht von Diskussionen war der Personenbegriff in die christliche Theologie eingewandert. Nach den komplizierten Erörterungen der «drei Personen» und deren Bedeutung konzentrierte sich das Nachdenken immer wieder auf Christus als die eigentlich «menschliche Person». Eine auch für die Tradition wegweisende Definition der Person Christi stammt von Boethius. Dieser bestimmte den Personenbegriff bezogen auf Christus in folgender Weise: «Persona est naturae rationalis individua substantia».<sup>3</sup> Mit dieser Definition wird der Wortgebrauch von *persona* in eine neue Richtung gelenkt, die uns heute als die vertraute erscheint. Denn Person meint heute vor allem die «individuelle Substanz» eines Menschen und nicht primär die Rollen in den verschiedenen Sozialspielen des menschlichen Lebens. Die Diskussionen um die Bezeichnung «Person» für Christus wurden damit zum Wendepunkt im Wortgebrauch von *persona* in der europäischen Geistesgeschichte. Alle folgenden wichtigen Definitionen bestätigen dies. Mit der Entfaltung des mittelalterlichen Denkens verblassten nicht nur die Erfahrungen mit dem griechischen Theater, die in der römischen Welt noch sehr lebendig waren, sondern auch die Wortbedeutung von «Rolle» im Personenbegriff.

Bonaventura, eine führende Gestalt der Hochscholastik, versteht *persona* als «ein in sich selbst gegründetes Ganzes, Vollständiges, von allem anderen Unterschiedenes, aber in sich Ungeschiedenes, etwas Partikulares, aber kein Teil eines anderen. Es handelt sich um eine unteilbare Substanz, die

weder von einem anderen aussagbar noch mit einem anderen zusammensetzbar ist.»<sup>4</sup> Die «Person», die sich im alten Wortgebrauch nur die theatrale oder gesellschaftliche Rolle bezeichnete, wird bei Bonaventura zu einem nur in sich selbst bestimmten, substanziellen Ganzen und damit zum genauen Gegenteil. Diese Richtung fortschreibend und mit weiteren Motiven verbindend, sagt dann später Kant: «Dass der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine Person und vermöge der Einheit des Bewusstseins bei allen Veränderungen, die ihm zustossen mögen, eine und dieselbe Person, d.i. ein von Sachen, dergleichen die vernunftlosen Thiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen.» Der Mensch ist somit als Person ein autonomes und sich selbst in Freiheit setzendes Wesen, dass dadurch mit einer Würde ausgestattet ist. Mit Kant befindet man sich inmitten der Diskussionen um die Menschenwürde und die Menschenrechte, für die der Personbegriff, der aus der christlichen Tradition herausgewachsen ist, auch in rechtlicher Hinsicht von zentraler Bedeutung ist. Dass diese Bestimmung das Gegenteil von dem ist, was in Europa ursprünglich darunter gedacht wurde, sollte deutlich geworden sein.

Vor dem Hintergrund dieser begriffsgeschichtlichen Erinnerung soll nun der Kontext gewechselt werden und der Gedanke des «Nicht-Ich» im Buddhismus kontrastiv entwickelt werden.

## 2. Das «Nicht-Ich» (an tman) im Buddhismus

Buddhistische Text versuchen schon früh, mit philosophischen Mitteln die Ursachen des Leidens zu analysieren, das von Buddha als Grundtatsache des menschlichen Lebens besonders herausgehoben und als das eigentlich zu Überwindende bestimmt wurde. Im philosophischen Fragen nach den Ursachen des Leidens werden im Buddhismus Auslegungsformen des Menschseins entwickelt, die sich ausgehend von Indien über China nach Japan auf sehr eigene Weise entfaltet haben.<sup>5</sup> Zwei Lehren sind dabei für eine kontrastive Analyse des bisher Entwickelten von besonderem Interesse: 1. die Lehre vom *anātman* (Nicht-Ich) und 2. die Lehre vom *pratīyasamutpāda* (Entstehen in Abhängigkeit).<sup>6</sup>

Das zentrale Merkmal des Menschen nach der buddhistischen Analyse des menschlichen Daseins ist, dass er keinen Wesenskern besitzt und von kei-

ner beständigen personalen Substanz getragen wird. Es gilt vielmehr, immer wieder Einsicht zu gewinnen in die eigene Existenz als «Nicht-Ich», gerade weil der Mensch sich unablässig in der Vorstellung ein beständiges «Ich» erzeugt, ohne dass er keinen Grund mehr für die eigene Existenz zu haben scheint. Das erzeugte «Ich» ist aber aus buddhistischer Sicht nichts anderes als die Beziehung verschiedener Faktoren, die als solche vollkommen «leer» sind. Auch das erzeugte und vorgestellte «Ich» als die «Person» sind somit nichts Substanzielles, sondern reines «Entstehen in Abhängigkeit» der fünf Daseinsfaktoren, aus denen Menschsein sich unablässig bildet.

Nach buddhistischer Auffassung entsteht das grundsätzliche Leiden dadurch, dass die Menschen keine Einsicht in diese Zusammenhänge haben und meinen, ein festes und unwandelbares Ich zu besitzen. Dieses «Ich» hält nicht nur an sich selbst fest, sondern versucht vor allem auch an dem festzuhalten, was für es selbst gut zu sein scheint. Anhaftung an dem, was für fest und unveränderlich gehalten wird – und hierzu gehört auch das eigene «Ich» –, ist eine der zentralen Ursachen des Leidens, das man im Buddhismus durch Meditation, aber auch durch philosophische Analysen versucht aufzulösen. Eine «Person», die als substanzielle Grundlage des menschlichen Selbstseins angenommen wird, ist aus buddhistischer Perspektive eines der zentralen Übel, die es in der fortschreitenden Selbstanalyse und Selbsteinsicht zu überwinden gilt. Dies bedeutet aber nicht, dass der sich langsam aus dem Leiden Herauslösende keine Reaktionen mehr zeigen kann. Vielmehr transformiert sich seine Ich-Vorstellung, die glaubt, an sich selbst und verschiedenen Dingen festhalten zu können, hin zu einem Selbst-Vollzug, der sich als Entstehen in Abhängigkeit, d. h. als grundsätzliche Beziehunghaftigkeit aller inneren und äusseren Faktoren realisiert.

Für das Selbstsein des Menschen wird in diesem Gedankens nahegelegt, dass Menschen durch die Ausgestaltung von Beziehungen und indem sie in und durch Beziehungen Leben gestalten dem grundsätzlichen Leiden begegnen können. Blickt man zurück auf die beiden im ersten Abschnitt entwickelten gegensätzlichen Personbegriffe, so ergäbe sich – wenn überhaupt – eine höhere Affinität zum Begriff der Person als einer Vielheit von Rollen, die durchaus in einem einzelnen Menschen verbunden sein können. Von Europa her stellt sich dann aber schnell die Frage, ob es sich um blossen «Schein» oder um das «Wirkliche» handelt. Es ist vermutlich diese für die europäische Philosophie so massgebliche Unterscheidung von «Schein» und «Wirklichkeit», die dazu geführt hat, dass der römische Personbegriff sich mehr und mehr in sein Gegenteil verwandelt hat. Heute kann man mit Soziolo-

gen wie Eving Goffman wieder neu an die alte Begrifflichkeit anknüpfen, da spätestens seit Kant und Nietzsche auch in Europa die Unterscheidung von «Schein» und «Wirklichkeit» eine tiefgreifende Transformation durchlaufen hat. Bei Nietzsche wird diese Unterscheidung letztlich zugunsten des «Scheins» aufgehoben, da es nichts anderes als «Schein» geben kann, was in durchaus «fröhlicher» Weise affirmiert wird. In der Zeit, als in Europa die Unterscheidung von «Schein» und «Wirklichkeit» neu bestimmt wird, beginnen die Japaner die europäische Philosophie in ihre Sprache zu übersetzen. Es handelte sich bei diesen Übersetzungen aber nicht nur um blossen Texttransfer, sondern um eine Übersetzung der Kultur. Durch die Übersetzungen und die Weiterentwicklung der übersetzten Gedanken in Verbindung mit asiatischen Traditionen entstanden neue Konstellationen des Denkens, die sich bis heute virulent weiter entfalten. Beispielsweise wurde in der modernen japanischen Philosophie das Phänomen der Person<sup>7</sup> vor buddhistischem Hintergrund entwickelt und neu interpretiert. Wie die grundsätzliche Betonung der Beziehunghaftigkeit im Buddhismus und in anderen Denktraditionen Ostasiens, wie dem Konfuzianismus und Daoismus, in der Auslegung des Person- und Menschseins Spuren hinterlassen hat, möchte ich im nächsten Abschnitt behandeln.

### 3. «Zwischensein» in japanischen Diskursen des 20. Jahrhunderts

Wenn man in der deutschen Sprache an Wörter wie «Person» oder «Mensch» denkt, so ist die erste Assoziation nicht das Verhältnis verschiedener Menschen zueinander, sondern es drängt sich vielmehr das Bild von einzelnen individuellen Personen und Menschen auf, die jeweils in sich ein Wesen tragen und als solche Würde besitzen. Dies entspricht der Entwicklung des Begriffs der Person, wie er im ersten Abschnitt vorgestellt wurde. In der chinesischen und japanischen Sprache liegen entsprechende sprachliche Ausdrücke vor, die eher die Beziehung zwischen Menschen in den Vordergrund rücken. Ein immer wieder angeführtes Beispiel ist das altchinesische Zeichen für «Menschlichkeit» 仁 (ren), das schon seit über zweitausend Jahren zum philosophischen Grundvokabular gehört. Der linke Teil des Zeichens bedeutet «Mensch» und der rechte «zwei». Das Zeichen für «Menschlichkeit» ist somit aus «Mensch» und «zwei» zusammengesetzt, was die Deutung nahelegt, dass Menschlichkeit sich immer in einer Beziehungssituation entfaltet. In dieser Auslegungslinie wurde vor allem auch die sino-japanische

Wendung *ningen* (人間) verstanden. Diese Wendung setzt sich aus zwei Zeichen zusammen: «Mensch» und «Zwischen/Bereich». Ursprünglich bezeichnete die Wendung in der buddhistischen Sprache den Bereich der Menschen im Gegensatz zu Bereichen anderer Existenzformen. In der modernen japanischen Philosophie rückte aber die Bedeutung des «Zwischen» mehr und mehr in den Vordergrund, sodass Philosophen, Psychologen und Soziologen dieses «Zwischen» zum Ausgangspunkt für innovative anthropologische Reflexionen machten. Die folgenden Autoren, die kurz interpretiert werden sollen, verstehen das Mensch- und Personsein – jeweils mit anderen Akzenten – grundsätzlich als Beziehungsphänomen. Nicht «Autonomie», sondern «Beziehung» ist hier der Ausgangspunkt. Es handelt sich um japanische Autoren aus dem Bereich der Philosophie, Psychologie und Soziologie.

#### a) Watsuji Tetsurō (1889–1960)

Watsuji Tetsurō ist einer der hervorstechenden japanischen Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eines seiner zentralen Arbeitsgebiete umfasste die Ethik. Während des Studiums der europäischen Philosophie war ihm immer wieder aufgefallen, dass die Texte der Ethik vor allem seit der Neuzeit ihre Argumentationen ausgehend vom Individuum aufbauten. Diese Feststellung evolierte bei Watsuji ein kontrastives Studium der ostasiatischen Tradition der Ethik, wobei zunehmend deutlicher wurde, dass die Grundlagen ostasiatischer Ethik weniger vom Einzelmenschen ausgingen als vielmehr von der Beziehung zwischen den Menschen. Vor dem Hintergrund dieser kontrastiven Erfahrung legte er seinem Ansatz zur Ethik unter anderem den Begriff des *ningen* zugrunde.

«*Ningen* ist nicht nur «das Zwischenmenschliche», sondern das Zwischen der Menschen, die sie selbst, die Anderen oder die Allgemeinheit sind. Was aber, wenn wir so denken, klar wird, ist, dass das Selbstsein oder Anderssein des Menschen bereits auf der Beziehung zwischen den Menschen beruht. Dadurch, dass die zwischenmenschlichen Beziehungen näher bestimmt werden, entsteht Selbst und Anderer.»<sup>8</sup>

Der letzte Satz im Zitat hat zentrale Bedeutung für die Bestimmung des Selbstseins des Menschen. Wenn mein Selbstsein sich nur durch die Beziehung zu anderen Menschen bestimmt und aufbaut, so kann es nicht mehr darum gehen, einen festen Wesenskern des Menschen zu suchen, um diesen dann als eigenständige Entität zu bestimmen. Menschsein bedeutet, sich in und durch Beziehungen zu anderen Menschen zu finden und zu bestimmen.

Dies geschieht im konkreten Umgang mit den Menschen. Der handelnde Vollzug von Beziehung zu Menschen lässt den einzelnen Menschen in seinem Menschsein jeweils hervortreten. In der Beziehung zu Menschen kann ich mich – positiv interpretiert – jeweils als Mensch neu entdecken.

«Ohne zu handeln, können Menschen keinerlei «Zwischen» oder «Untereinander» herstellen. Ausserhalb eines Zwischen bzw. Untereinander aber können Menschen auch nicht handeln. Deshalb ist Zwischensein mit Handlungszusammenhang gleichbedeutend. Solches Zwischen bzw. Untereinander ist nicht wie «zwischen Tischen» oder «im Wasser» ein statischer Raum, sondern ein dynamischer Raum, in dem man leben kann, und bedeutet folglich freie Schöpfung.»<sup>9</sup>

Der dynamische Raum des «Zwischen» lässt die Menschen immer wieder neue hervorgehen. Dieses «Zwischen» ist nie ein abstrakter Raum, in dem sich zwei Dinge äusserlich gegenüberstehen, sondern ein lebendiger Resonanzraum, in dem jeder Einzelne zu dem werden kann, was er in der jeweiligen Beziehung ist. Ausgehend vom «Zwischen» ist der Mensch als «Ich» immer verwiesen auf ein «Du», «Er», «Sie» oder «Es». Ichsein ist in diesem Sinne niemals einfach autonom, sondern immer geboren aus dem «Zwischen».

«Mit dem Zwischensein als Fundament entwickeln sich Beziehungen wie Ich, Du und Er. Was nicht im Zwischensein ist, kann weder Ich noch Du werden. ... Der Mensch wird im Zwischensein «Ich.»<sup>10</sup>

b) Kimura Bin (geb. 1931)

Der Psychologe und Psychotherapeut Kimura Bin hat in seinen kontrastiven Studien ausgehend von psychischen Krankheitsbildern die Situation *zwischen* Menschen in Deutschland und Japan untersucht. Dabei stellte sich heraus, dass die psychischen Krankheitsbilder mit einem bestimmten Bild vom Menschen korrespondieren. In Japan entstehen viele psychische Schwierigkeiten ausgehend von der Störung des «Zwischen», was sich damit auch in empirischer Hinsicht als der eigentliche Ausgangspunkt für die Bestimmung des Menschen anbietet. Kimura hat in vielen Studien die Konsequenzen seiner Beobachtungen dargelegt. Zentrales Ergebnis ist dabei, dass Personsein in Japan ausgehend von den Beziehungen zwischen den Menschen zu denken ist.

«Man darf sich dieses «Zwischen Mensch und Mensch» bzw. die «Zwischenverhältnisse» nicht wie Beziehungen zwischen Menschen, die es bereits als selbständige Einzelmenschen gibt, vorstellen. Zwischen Mensch und Mensch meint hier gleichsam den Quellort, aus dem heraus das eigene Ich und der andere als je eigenständige, verschiedene Personen hervorgehen.»<sup>11</sup>

c) Hamaguchi Eshun (geb. 1931)

Der Soziologe Hamaguchi Eshun hat in seinen Schriften eine sprachschöpferische Konsequenz aus den Gedanken Watsujis und Kimuras gezogen. Er legt seinem soziologischen Ansatz ebenfalls das Phänomen des «Zwischen» zugrunde und kehrt die Reihenfolge der sino-japanischen Zeichen in dem Wort *ningen* 人間 um, woraus dann das Wort *kanjin* 間人 entsteht.<sup>12</sup> Dieses Wort – *kanjin* – baut er dann als Schlüsselbegriff seiner Soziologie auf. Kontrastierend zum Begriff des Individuums (*kojin* 個人) rückt durch den Begriff des *kanjin* 間人 wiederum das «Zwischen» ins Zentrum der Bestimmung von Menschsein. Durch die Umkehrung der Zeichen in dem Wort *ningen* nutzt Hamaguchi eine Besonderheit der japanischen Schrift als Mittel der Begriffsbildung, um den Begriff des Individuums (*kojin*) zu ersetzen. Die Bestandteile des Wortes *kojin* setzen sich zusammen aus dem ersten Zeichen *ko* (個), das im Japanischen soviel wie «eigenständig, autonom» bedeutet, und dem Zeichen für «Mensch» (人). Der erste Teil des Wortes (個) besteht aus den beiden Bestandteilen für «Mensch» und «fest, beständig». Wenn Hamaguchi nun anstelle des ersten Teils des Wortes *kojin* das Zeichen für «Zwischen» (=kan) setzt, so ist dies nicht nur ein harmloses Wortspiel, sondern der Begriff des Individuums wird auf diese Weise neu gedeutet als «Zwischen-Mensch» bzw. wie es heute aus dem Japanischen übersetzt wird als «Intersubjekt».

«Das mit dem «Individuum» kontrastierende «Intersubjekt» bezeichnet «eine menschliche Seinsweise, in der man sich bewusst wird, dass innerhalb der zwischenmenschlichen Zusammenhänge die Beziehungen an sich das Selbst sind», und nicht Verknüpfungen oder Veränderungen eines unabhängigen «Ego». Die Ostasiaten, einschliesslich der Japaner, halten dieses «Intersubjekt-Sein» für die selbstverständliche Existenzweise. Dies wird auch dadurch deutlich, dass der «Mensch» (*bito*) im Japanischen mit «ningen» bezeichnet wird, und im Chinesischen der Ausdruck «Mensch» die zwischenmenschlichen Beziehungen mit einschliesst. «Intersubjekt» bezeichnet einen «Men-

schen» (*ningen*), der «zwischen Menschen» (*jinkan*) lebt, und als Bezugsorientiertes Subjekt hat er nichts anderes als eine Existenzweise «zwischen Mensch und Mensch» (Kimura Bin). Hier fehlt die ptolemäische Selbstgefälligkeit des «Individuums».»<sup>13</sup>

d) Kōyama Iwao (1905–1993)

Der Philosoph Kōyama Iwao hat bereits in den 1930er-Jahren eine «Logik der Entsprechung» entworfen, die grundsätzlich mit den bisher erwähnten Ansätzen korrespondiert. Er hat das geläufige japanische Wort «*kōō*» (呼応) gewählt, um den «Zwischencharakter» menschlicher Beziehungen philosophisch näher zu bestimmen. Das Wort ist aus zwei sino-japanischen Zeichen zusammengesetzt. Das erste Zeichen (呼) bedeutet 1. ausatmen, 2. rufen, anrufen, 3. benennen, 4. herbeirufen. Das zweite Zeichen (応, in der alten chinesischen Form: 應) ist in seiner Bedeutung sehr schillernd: 1. müssen, sollen, erforderlich, 2. passend, passen, gehörig, 3. zutreffend, zweckentsprechend, 4. zustimmen, zusagen, versprechen, annehmen, 5. entsprechend, Folge leisten, erfüllen, erwidern, sich anpassen, sich nach etwas richten, 6. vergelten, 7. Antwort, antworten, Erwidern, Echo, Resonanz. Vor allem das zweite Zeichen hat in den alten chinesischen Texten eine sehr aufgeladene und besondere Bedeutung. Es kommt in den klassischen Texten immer dann zum Einsatz, wenn es darum geht, dass die Menschen, aber auch die Dinge zusammen «stimmen» und in wechselseitiger Resonanz stehen. In dem Wort *kōō* verschmelzen Aktivität und Passivität zu einer Geschehensqualität, in der jeder Moment in wechselseitiger Resonanz erst hervorgeht.

«Entsprechung (*kōō*) besteht zwischen Mensch und Mensch, zwischen Ich und Du, zwischen Subjekt und Objekt. Sie ist personenbezogen. Alle personalen Verhältnisse sind in ihrem Grunde Entsprechungsverhältnisse. Ohne diese gäbe es überhaupt keine Personen.»<sup>14</sup>

«Wenn man die Entsprechung als ursprünglicher denn Subjekt und Objekt ansetzt, dann ist die Entsprechung der Ursprung der Person, ja, wir müssen sagen, dass es sich hierbei um jene ursprüngliche Bestimmtheit handelt, welche die Person überhaupt erst zu einer Person macht.»<sup>15</sup>

e) Nishida Kitarō (1870–1945)

Nishida Kitarō, der Begründer der modernen japanischen Philosophie, spitzt die bisher genannten Gedanken philosophisch noch weiter zu. In einem Aufsatz von 1932 mit dem Titel *Ich und Du* (*watashi to nanji*) wird

die Dimension des «Zwischen» durch verschiedene Motive erschlossen und in ihrer Lebendigkeit aufgezeigt. Bei Nishida sind es die Motive der «Handlung» und der «Antwort», durch die das personhafte Selbstsein hervorgeht. Erst im Handeln mit anderen Menschen gewinnt der einzelne Mensch ein Selbstbewusstsein. Selbstbewusstsein bedeutet dabei nicht einfach, aus sich selbst heraus ein selbstständiges, autonomes Subjekt zu sein, sondern durch den «absolut Anderen» hindurch zu dem zu werden, der man selber ist. Das bedeutet, dass mein «Selbstbewusstsein» umso profilierter wird, je mehr ich selbst durch Beziehungen hindurch ich selbst werde. Bei Nishida widersprechen sich «Selbstbewusstsein» und «Entstehen in Abhängigkeit» auf eine Weise, die sie noch tiefer ineinander dringen lässt. Man könnte die Position Nishidas in folgender Weise zuspitzen: Freiheit und Selbstbewusstsein entspringen nicht im einzelnen Menschen, sondern Freiheit und Selbstbewusstsein entspringen zwischen den Menschen im handelnden Umgang miteinander.

«Das wahre Selbstbewusstsein (*shin no jikaku*) ... muss durch die räumliche Beziehung zwischen Mensch und Mensch fundiert sein. ... Ich kann durch die Resonanz (*hankyō*) meines persönlichen Handelns (*jinkoteki kōi*) dich wissen und du kannst durch die Resonanz deines persönlichen Handelns mich wissen. Dass wir im jeweilig eigenen Grunde den absolut Anderen suchen und gegenseitig aus dem jeweiligen Innern heraus in den Anderen übergehen, kann als das wahre selbstbewusste persönliche Handeln gedacht werden. In einer solchen Handlung (*kōi*) berühren Ich und Du einander (*aifureru*), d. h. durch die Antwort (*ōtō*) von Handlung auf Handlung wissen Ich und Du einander (*aishiru*). ... Die gegenseitige Beziehung absolut Entgegengesetzter ist ein echoartiges Sich-Treffen (*hankyōshiau*), bzw. ein Antworten (*ōtō*). Bei dem Sachverhalt, dass sich die selbst in durchgehender Eigenständigkeit Bestimmenden in der Spitze der Selbstbestimmung miteinander vereinigen, handelt es sich um ein Antworten. Hier liegt eine Einheit von Ich und Du und zugleich ein wirklicher Gegensatz vor.»<sup>16</sup>

Watsuji, Kimura, Hamaguchi, Kōyama und Nishida kreisen in ihren Bestimmungen des «Personseins» um den Gedanken der Beziehung als Zwischengeschehen. Der Ansatz stellt die Beziehungen *zwischen* den Menschen ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Demgegenüber stand in den europäischen Ansätzen seit der Neuzeit die «Eigenständigkeit» und «Autonomie» im Vordergrund der Bestimmungen. Es wäre zu überlegen, ob durch die japani-

schen Ansätze sich jenseits des kantischen Gegensatzes von «Autonomie» und «Heteronomie» die Ebene einer «Internomie»<sup>17</sup> auftut mit neuen Möglichkeiten, Menschsein, Freiheit, Würde und Personsein zu denken. Dass die japanischen Entwürfe auf überraschende Weise mit den frühen Bedeutungsebenen von «Person» in der lateinischen Sprache korrespondieren, gibt zusätzlichen Anlass, in kontrastiver Weise die Grundbestimmungen des Personseins neu zu durchdenken. Hier kommen auch Fragen in den Blick, die auch auf die Struktur der verschiedenen Sprachen aufmerksam machen. Ausgehend von der japanischen Sprache ergeben sich für den vorliegenden Gedankenzusammenhang bedeutsame Hinweise vor allem durch den Blick auf den Gebrauch der «Personalpronomina». Dabei zeigen sich Verwendungsweisen und Differenzierungsformen, die in der lateinischen, deutschen oder englischen Sprache unbekannt sind. Ohne das Thema erschöpfen zu können, möchte ich hierzu noch einige Hinweise geben und am Ende des Textes die Fragestellung durch eine literarische Reflexion in eine hoffentlich produktive Aporie führen.

#### 4. Der Gebrauch der Personalpronomen in der japanischen Sprache

Das Personalpronomen ist in der japanischen Sprache in einer Weise differenziert, die wir in der deutschen Sprache nur ansatzweise nachvollziehen können. Es existieren zahlreiche Wörter für die erste und zweite Person – die dritte Person konnte auf älteren Sprachstufen nicht bezeichnet werden –, ohne dass jedoch eine Bezeichnung darunter wäre, die ein abstraktes «Ich» oder «Du» zum Ausdruck bringen könnte.<sup>18</sup> Denn jeder Ausdruck für ein «Ich» oder «Du» im Japanischen ist verbunden mit einer bestimmten Beziehung der Personen untereinander. Ich beschränke mich bei der Aufzählung der Pronomina auf eine Auswahl von Wörtern, die entweder in irgendeinem Sinne «Ich» oder «Du» bedeuten:

1. Person Singular: watakushi, watashi, atashi, washi, boku, ore, onore, wagahai
2. Person Singular: anata, anta, omae

Diese sprachliche Tatsache und ihre Verwendung in der japanischen Alltagssprache legt ein Verständnis vom Menschsein und Selbstsein nahe, dass von Kimura Bin auf folgende Weise charakterisiert wird:

«Was bedeutet es, dass es im Japanischen eine unbestimmte Anzahl von Personalpronomen der ersten und zweiten Person gibt? Es bedeutet, dass niemals von Anfang an eindeutig feststeht, wer man selbst ist und wer der einem jeweils gegenüberstehende andere Mensch ist. Während man vor einem Freund *boku* ist, ist man vor seinem Lehrer *watashi* und vor seiner Ehefrau *ore*. Während man für seinen Lehrer ein *kimi* ist, ist man für seine Schüler ein *sensei* und für seine Ehefrau ein *anata*. Natürlich bringen auch diese Personalpronomen, insofern es sich um Pronomen handelt, nicht das konkrete Individuum zum Ausdruck. Aber welches Personalpronomen der ersten Person man für sich selber verwendet, welches Personalpronomen der zweiten Person man für sein Gegenüber verwendet, entscheidet sich hierbei aus den jeweils ganz konkreten Umständen der zwischenmenschlichen Beziehung selbst und ist niemals dieser Beziehung vorausgehend entschieden.»<sup>19</sup>

Kimura gewinnt aus der Beobachtung der Besonderheiten im Gebrauch der Personalpronomina im Japanischen wichtige Hinweise für seine Interpretation des «Zwischen» von Mensch und Mensch. Durch den angedeuteten Sprachgebrauch wird immer wieder ein menschliches Selbstverständnis nahegelegt, das sich selbst als hervorgegangen aus den Beziehungen zwischen den Menschen empfindet. Anhand von diesem Beispiel zeigt sich deutlich, wie eine Sprachstruktur eine Selbstauslegungsstruktur befördert und nahelegt. Dies bedeutet aber nicht, dass Menschen, die die japanische Sprache sprechen, nicht auch anders denken und interpretieren könnten. Auch hier ist wieder der Kontakt zu anderen Sprachen und Auslegungsformen von entscheidender Bedeutung. Ein besonders eindringliches Beispiel für diese Möglichkeit findet sich bei Tawada Yōko, die ihren Umgang und ihre Schwierigkeiten mit dem gesellschaftlich sehr wirksamen Gebrauch der japanischen Personalpronomina literarisch in besonders erhellender Form reflektiert hat. In ihren literarischen Reflexionen kommt auch die komplexe und verwickelte Problematik der Gender-Frage mit in den Blick. Durch ihren Text wird das zuvor entwickelte Problem des Personseins aporetisch gespiegelt, aber auch mit neuen Perspektiven der Deutung versehen. Aus diesem Grund soll an dieser Stelle als Abschluss meines Textes anstelle einer diskursiven Abschlussreflexion ein längeres Zitat aus einer kleinen Geschichte von Tawada Yōko erlaubt sein:

«Unsere Wohnung in Tokyo, die sich in einer Siedlung befand, trug die Nummer zwei-sechs-zwei-null-drei. In dieser Siedlung gab es viele Mädchen in meinem Alter. Eines dieser Mädchen fiel mir besonders auf, weil es sich wie ein Junge als «*boku*» bezeichnete. Wir gingen zusammen zur Grund-

schule. Die meisten Mädchen in dem Alter bezeichneten sich als «atashi», einige frühreife Mädchen dagegen schon als «watashi», ein Mädchen aus einer vornehmen Familie benutzte das Wort «atakushi», dieses Wort roch nach Zypressenholz. Die meisten Jungen nannten sich «boku», einige freche oder stolze Jungen dagegen «ore». Es gab natürlich keinen Jungen in dem Alter, der sich schon als «watashi» oder «watakushi» bezeichnet hätte. Das hätte lächerlich geklungen, dafür mussten sie noch viel älter werden.

Ich hatte Schwierigkeiten mit all diesen Wörtern, die «ich» bedeuten. Ich fühlte mich weder wie ein Mädchen noch wie ein Junge. Als Erwachsene kann man sich in das geschlechtsneutrale Wort «watashi» flüchten, aber bis man so weit ist, ist man gezwungen, ein Junge oder ein Mädchen zu sein. Wie einfach wäre meine Kindheit gewesen, wenn ich eine andere Sprache – zum Beispiel Deutsch – gesprochen hätte. Ich hätte dann einfach immer «ich» sagen können. Man muss sich weder weiblich noch männlich fühlen, um das Wort «ich» zu verwenden.

In der Kindheit vermied ich es, die Worte, die es im Japanischen für «ich» gibt, zu benutzen. Wenn ich betonen wollte, dass ein Wunsch mein Wunsch war, benutzte ich das Wort «diesseits»: «Was diesseits betrifft, ist es gut, wenn wir morgen in den Zoo gehen. Was meine Schwester betrifft, ist es nicht besonders günstig, aber machbar. Also gehen wir morgen in den Zoo.» Ich fühlte mich wie ein Ufer, und auf der gegenüberliegenden Seite des Flusses sah ich meine Gesprächspartnerin. Zwischen uns lag ein Fluss. Das Wasser war tief und unruhig, aber wenn man wollte, konnte man den Fluss überqueren.

Der Raum zwischen den deutschen Worten «ich» und «du» hingegen bleibt abstrakt, man kann ihn nicht durchqueren. ...

Anders als dieses Mädchen, das sich «boku» nannte, konnte ich mich nicht als «boku» fühlen. Die Jungen waren mir fremd, ich spielte nur mit Mädchen, ohne mich aber selbst als Mädchen zu fühlen.

Als ich später studierte, sagte mir ein Freund, dass er sich eigentlich immer als «boku» bezeichne und daher sich in einen Mann, der das Wort «ore» benutzt, verlieben könne, ohne homosexuelle Fähigkeiten zu besitzen. Die Männer, die sich als «ore» bezeichneten, schienen ihm die Eigenschaften zu besitzen, die er selber nicht besass und die ihn deshalb faszinierten. Er konnte nicht erklären, welche Eigenschaften das waren. Ein «boku» habe in dieser Gesellschaft einen anderen Ort als ein «ore», sagte er, «deshalb verhalten sie sich anders». Als er mir das sagte, wurde mir bewusst, dass die «ore»-Männer auf mich körperlich anders wirkten als die «boku»-Männer. Es gebe

unter den Erwachsenen also mindestens vier Geschlechter, sagte ich zu ihm, «ore», «boku», «atashi» und «watashi».

Das Mädchen, das sich «boku» nannte, verlor ich irgendwann aus den Augen. Das Problem der Selbstbezeichnung verlor ich auch aus den Augen. Denn ich zog nach Europa und fand das Wort «ich», bei dem man sich keine solchen Gedanken mehr machen musste. Ein Ich muss kein bestimmtes Geschlecht haben, kein Alter, keinen Status, keine Geschichte, keine Haltung, keinen Charakter. Jeder kann sich einfach «ich» nennen. Dieses Wort besteht nur aus dem, was ich spreche, oder genauer gesagt aus der Tatsache, dass ich überhaupt spreche. Das Wort zeigt nur auf den Sprecher, ohne eine weitere Information über ihn hinzuzufügen. «Ich» wurde zu meinem Lieblingswort. So leicht und *leer*<sup>20</sup> wie dieses Wort wollte ich mich fühlen.»<sup>21</sup>

#### Anmerkungen

- <sup>1</sup> Hierfür stütze ich mich vor allem auf den Artikel «Person» im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter et al., Basel, 1971–2005, Bd. 7, S. 271.
- <sup>2</sup> Im 20. Jahrhundert hat der Soziologe Erving Goffman ganz in Entsprechung zur alten römischen Auffassung von «Person» den Entwurf einer Soziologie vom Modell des Theaters abgeleitet. In einem kurzen Text über Goffman heisst es: «Wie ein Schauspieler durch seine Handlungen und Worte, durch Kleidung und Gestik, angewiesen von einer unsichtbaren Regie, einen bestimmten Eindruck vermittelt, so inszenieren wir im Alltag «Vorstellungen», um Gesprächspartner oder Arbeitskollegen von den eigenen echten und vorgetäuschten Fähigkeiten zu überzeugen. Dass dies nichts mit Lüge und Verstellung, also im landläufigen Sinne mit Moral zu tun hat, dass diese Selbstdarstellung ein notwendiges Element des menschlichen Lebens ist, das macht Goffman anschaulich und überzeugend klar.» Erving Goffman, *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag* [engl. *The Presentation of Self in Everyday Life*], 6. Auflage, München/Zürich, 2008, Klappentext.
- <sup>3</sup> «Person ist die individuelle Substanz einer rationalen Natur.» Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a. a. O., Artikel «Person».
- <sup>4</sup> Ebd.
- <sup>5</sup> Ich hebe nur diese drei kulturellen Kontexte hervor, da sie für den vorliegenden Zusammenhang eine besondere Rolle spielen. Der Buddhismus hat sich beispielsweise auch in Tibet, Thailand, Sri Lanka, Vietnam und in anderen Ländern auf eigene Weise weiterentwickelt. Inzwischen setzt sich diese Entwicklung des Buddhismus auch in Europa und den USA fort.
- <sup>6</sup> Vgl. hierzu: Rolf Elberfeld, *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*, Stuttgart/Bad Cannstadt, 2004, S. 68 ff.
- <sup>7</sup> Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurden in Japan zunächst alle grundlegenden Begriffe der europäischen Philosophiegeschichte ins Japanische übersetzt. Dies geschah zumeist durch die Neubildung von Wörtern, die der japanischen Sprache zunächst fremd waren. Im 20. Jahrhundert wurden diese Begriffe dann durch verschiedene philosophische Entwürfe neu aufgeladen und mit ostasiatischen Bedeutungskontexten verbunden. Dies geschah auch mit dem Begriff der Person, der ins Japanische mit *jinkaku* übersetzt wurde.



- <sup>8</sup> Watsuji Tetsurō, *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*, aus dem Japanischen übers. v. Hans Martin Krämer, Darmstadt, 2005, S. 13.
- <sup>9</sup> Ebd., S. 21.
- <sup>10</sup> Ebd., S. 116.
- <sup>11</sup> Kimura Bin, *Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität*, aus dem Japanischen übers. u. hg. v. E. Weinmayr, Darmstadt, 1995, S. 51.
- <sup>12</sup> Warum die Lesung der beiden Zeichen jeweils so abweichend ist, kann an dieser Stelle nicht erklärt werden.
- <sup>13</sup> Hamaguchi Eshun, Ein Modell zur Selbstinterpretation der Japaner – «Intersubjekt» und «Zwischensein», in: *Die kühle Seele. Selbstinterpretationen der japanischen Kultur*, hg. v. Jens Heise, Frankfurt a. M., 1990, S. 143.
- <sup>14</sup> Kōyama Iwao, Logik der Entsprechung, in: *Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführungen*, hg. v. Ryōsuke Ōhashi, Freiburg, 1990, S. 307.
- <sup>15</sup> Ebd., S. 308.
- <sup>16</sup> Nishida Kitarō, *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, aus dem Japanischen übers. v. Rolf Elberfeld, Darmstadt, 1999, S. 178 f.
- <sup>17</sup> Dieses Wort habe ich versuchsweise gebildet. Es entspricht nicht der Wortbildeform von «Autonomie» und «Heteronomie», da «Internomie» sich aus einem lateinischen «inter» (zwischen, unter) und einem altgriechischen «nomos» (Lebensweise, Sitte, Gesetz) Bestandteil zusammensetzt.
- <sup>18</sup> Als die Formel «cogito ergo sum» ins Japanische übersetzt wurde, erfand man für das «Ich» in dieser Formel ein eigenes Wort (*jiga*), das in der Alltagssprache nicht verwendet wird.
- <sup>19</sup> Kimura Bin, *Zwischen Mensch und Mensch*, a. a. O., S. 102.
- <sup>20</sup> Hervorhebung R.E.
- <sup>21</sup> Tawada Yoko, Eine leere Flasche, in: Tawada Yoko, *Übersetzungen*, Tübingen, 2002, S. 53–57.

Giuseppe Testa

## In the Eye of the Beholder: Cloning as a Mirror

In his visionary account of cloning, Jean Baudrillard frames the advent of this technology within a broader trajectory of western culture that aims at dissolving death and difference, the two foundations of life as we know it, into a seamless flow of sameness (1). If evolution went from reproduction to procreation, by which Baudrillard means the evolution from asexual reproduction that replicates to sexual procreation that generates novelty, the current trend in our culture, of which biotechnology represents a key tenet, is to move from procreation back to reproduction, from differences to copies, from chance to design.

I wish to take Baudrillard's thought-provoking analysis as the departure point because the conflation he presents, while factually inaccurate in many respects, do invite a more stimulating conversation on cloning than the exhausted debate on its moral permissibility that has so far dominated the public stage.

At a first reading, Baudrillard is simply wrong. Yes, what he refers to as sexual revolution has been indeed a defining step in evolution, but needless to say evolution is per se all about change. So also the viruses and the unicellular organisms that reproduce (and hence also the humans who he fears are about to imitate them through cloning) never stay the same, because if their reproduction didn't entail also some innovation – be it a DNA mutation slipped through a replication process selected for its toleration of errors, or an epigenetic change in the way the «same» DNA is used – there could be no material for natural selection and hence no evolution. When life flows, nothing stays the same. So the dystopian vision that, just when scientific progress exemplified in cloning seems to herald the «age of biological con-

**Christoph Zollikofer,  
Marco Baschera (Hrsg.)**

# **Klon statt Person**

**v/dif**

vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich

Interdisziplinäre Vortragsreihe der Eidgenössischen Technischen  
Hochschule Zürich und der Universität Zürich

Frühlingssemester 2008

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

Reihe Zürcher Hochschulforum, Bd. 44  
© 2011  
vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich

Coverabbildung: © Anselm Stalder

Das Werk einschliesslich aller seiner Teile ist urheberrechtlich  
geschützt. Jede Verwertung ausserhalb der engen Grenzen des Ur-  
heberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig  
und strafbar. Das gilt besonders für Vervielfältigungen, Überset-  
zungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung  
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

ISBN 978-3-7281-3208-6

[www.vdf.ethz.ch](http://www.vdf.ethz.ch)  
[verlag@vdf.ethz.ch](mailto:verlag@vdf.ethz.ch)

## Inhaltsverzeichnis

- 7 Einleitung
- 9 Individuum und Person: ein Dialog zur Begriffsklärung
- ROBERT SPAEMANN
- 15 Was macht Personen zu Personen?
- ROLF ELBERFELD
- 29 «Zwischen» Mensch und Mensch. Ostasiatische Perspektiven  
des Selbstseins
- GIUSEPPE TESTA
- 45 In the Eye of the Beholder: Cloning as a Mirror
- MARTIN R. DEAN
- 51 Die Chemie des Glücks
- MARCO BASCHERA
- 57 Die Person als Riss in der Maske
- CHRISTIANE LUIBLE UND NADIA MAGNENAT-THALMANN
- 73 Die 3D-Simulation von Kleidern
- SABINE MAINBERGER
- 85 «Ichbautrieb». Literarische Selbstkonstruktionen, römischer  
Karneval und multiple drafts
- JIRI MODESTIN
- 103 Multiple Persönlichkeitsstörung als Beispiel einer  
Identitätsinstabilität im Spannungsfeld gesellschaftlicher und  
individueller Einflüsse

- PIERRE BÜHLER  
115 Gott und Mensch ganz persönlich – Person als theologische  
Kategorie
- ANSELM STALDER  
131 Schichten des Transfers – über die gegenseitige Abhängigkeit  
und Konstruktion von Produzent und Bild
- HANS KUMMER  
147 Sind Tiere Personen?
- 159 Autoren und Herausgeber

## Einleitung

Individuum und Person – zwei Begriffe, die in dieser oder ähnlicher Form, mit positiver oder negativer Färbung, unsere Umgangssprache, unser tägliches Denken und Handeln wesentlich begleiten und mitbestimmen. Die Freiheit des Individuums ausrufen und auf der Würde der Person bestehen? Den modernen Hang zum Individualismus beklagen oder doch eher den Verlust an Individualität? Jemanden als grosse Persönlichkeit bezeichnen oder zur Unperson erklären? Eine Blutspende annehmen, ohne sich nachher als Chimäre vorzukommen? Sich mehrere WWW-Persönlichkeiten zulegen und trotzdem noch wissen, wer man ist? Christus, Gott, die Trinität als Person zu begreifen versuchen? Oder die *dramatis personae* in Shakespeare's Hamlet als Facetten eines einzigen Individuums, einer Person, verstehen?

Die Liste kann beliebig fortgeführt werden, aber was an uns, in uns ist denn unsere Individualität, was unsere Person? Sind diese Entitäten bedroht? Offensichtlich sind sie es. Während wir uns nicht zuviel Gedanken darüber machen, dass unser eigener Körper aus der Substanz anderer Lebewesen aufgebaut ist, fühlen wir uns in unserer Individualität nicht mehr zu Hause, da wir vielleicht eines Tages Schweineherzen implantiert erhalten. Wir sind zwar froh, dass juristische Personen Steuern zahlen, fühlen uns aber unangenehm berührt, weil Peter Singer einem erwachsenen Schimpansen denselben Personenstatus zuweist wie einem menschlichen Kleinkind. Grenzen werden in uns und um uns herum aufgelöst, überschritten, ohne dass wir darauf direkt Einfluss nehmen können.

Schreckgespenst dieses kollektiven Unbehagens und negativer Fluchtpunkt seiner Projektionen ist der Klon. Dass das «ächte Individuum» auch das «ächte Individuum» sei, sich Teilbarkeit und Unteilbarkeit nicht ausschliessen, sondern gegenseitig voraussetzen, haben wir von Novalis gelernt. Dass wir aber kopierbar, identisch reproduzierbar sein sollen, dass das Indi-

viduum ein Multiplikandum zu werden droht, rührt an unsere Würde als Person, die als unteilbar und unantastbar gilt. Kann dem Klon der Personenstatus zugesprochen werden? Wer entscheidet über eine solche Anerkennung und welches sind deren mögliche Konsequenzen?

Die Situation ist vergleichbar mit der des Kunstwerks im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, das seiner Aura verlustig zu gehen droht. Aber hier liegt ein zählebiges resignatives Missverständnis in der Rezeption von Benjamins Text: Nicht der Verlust der Aura ist zu beklagen, sondern die gesellschaftliche Weigerung, die Kunst vom Aurakonzept zu emanzipieren. Können wir dies als Anstoss nehmen, um die Individualität des Menschen im Zeitalter seiner eigenen technischen Reproduzierbarkeit weiterzudenken? Um solche Fragen stellen und vielleicht auch beantworten zu können, sind die Natur- und die Geisteswissenschaftler aufgefordert, miteinander ins Gespräch zu kommen.

Halten wir uns folgendes Bild vor Augen: Der alte Mythos, dass unser Schicksalsfaden in den Händen der Parzen liege, lebt bis heute weiter, nur liegt jetzt der Faden in unserem Innern, ist doppelt gedreht und heisst DNA, und die Parzen heissen Watson, Crick und Venter. Das Individuum als Marionette seines eigenen DNA-Schicksals, der Klon als unser duplizierter Schicksalsgenosse und -sklave? Mitnichten! Lesen Sie dazu die Beiträge in diesem Band.

Zürich, im Juli 2010

Christoph Zollikofer  
Marco Baschera

## **Individuum und Person: ein Dialog zur Begriffsklärung**

Lieber Marco,

Zuerst eine kleine Rückschau. Bei der Gestaltung des Titels zu dieser Vorlesungsreihe hatten wir es uns ja nicht gerade leicht gemacht. Vom trockenen Vorschlag «Individuum und Person» sind wir über's saloppe «Klonen statt Klönen» unter tunlicher Vermeidung des ominösen «Spannungsfelds» schliesslich zur Kompromissfrage resp. -aussage gelangt:

*Klon statt Person? Individualität im 21. Jahrhundert*

Viele Referentinnen und Referenten, die wir für diese Vorlesungsreihe angefragt hatten, stellten uns in der einen oder anderen Form die folgenden Gegenfragen: Was ist denn eine Person, was ein Individuum? Könnt Ihr uns Definitionen geben, von denen wir als Bezugspunkte ausgehen können? Wie hängt mein Forschungs- und Arbeitsgebiet mit diesen Begriffen überhaupt zusammen? Worauf wir insistieren mussten, dass wir gerade solche Begriffsklärungen erwarteten.

Das führt mich zu einer Frage, die vorerst nicht direkt mit Individuum und Person zu tun hat. Es ist eine Frage grundsätzlicher Natur, die ich sowohl an Dich wie auch an mich selbst richte. Sie lautet: Was sind eigentlich Begriffe? Meine eigenen Erfahrungen gehen da etwa so: Wir Naturwissenschaftler sind uns gewohnt, Begriffe zu definieren und dann als Arbeitswerkzeuge zu brauchen. Ebenso gewohnt sind wir es uns, dass im Lauf der Arbeit – das, was wir gemeinhin den wissenschaftlichen Fortschritt (besser vielleicht: Fortschreiten) nennen – sich diese Definitionen von den Rändern her auflösen und verändern. «Gen», «Spezies», «Adaptation» und andere zentrale Begriffe der Evolutionsbiologie, ja selbst *Homo sapiens*, erweisen sich als durchaus wolkig. Aus der theoretischen Ferne gesehen, haben sie deutliche Konturen, aus praktischer