

Jörg Splett
Zum Thema „Person“ heute

Ein Literaturbericht

Es besteht wohl Einverständnis darüber, daß mit dem Thema „Person“ einerseits nicht eine Randproblematik heutigen Denkens benannt ist, sondern eine Fragestellung, die – in Philosophie und Theologie und von dort her auch in den Humandisziplinen überhaupt – das Denken unseres Jahrhunderts wesentlich bestimmt, zumindest mitbestimmt. Oder sagen wir noch vorsichtiger – im Blick auf bestimmte Entprivatisierungsforderungen der jüngsten Gegenwart – eine Thematik, die das Denken der Gegenwart auf jeden Fall bis jetzt entscheidend mitbestimmt hat.

Andererseits ist mit dem Thema Person eine Problematik genannt, die früher wohl nicht dieses Interesse gefunden hat. Das bekannte Schema: Antike: Kosmos, Kosmologie – Mittelalter: Gott, Theologie – Neuzeit: der Mensch, Anthropologie ist zwar in einem solchen Maß vereinfacht, daß es vielleicht mehr verdeckt als erhellt. Für die antike Philosophie etwa schlägt Heinrich Rombach geradezu die Bezeichnung „biographisch“ vor; er meint damit die Tatsache, daß die Beschreibung von Welt und Mensch ganz im Dienst des rechten Lebens des einzelnen steht¹. Trotzdem ist dieser einzelne in die Polis, später in den Kosmos der Vernunft gebunden. Es geht eigentlich nicht um ihn, sondern um die Ordnung des Ganzen. (Auch ein Sokrates stirbt ja für die Gesetze seiner Vaterstadt, nicht um seiner „eigenen Wahrheit“ willen – siehe im „Kriton“.) Bezeichnenderweise ist die *crux* dieses Denkens nicht die Frage der Schuld, sondern das Problem des Irrtums.

Das Thema des christlichen Mittelalters (um es so verkürzt zu sagen) ist demgegenüber (ebenso verkürzt gesprochen) eher die Sünde als die Schuld, d. h. die Schuld des Menschen vor Gott, und das wiederum heißt konkret: das zentrale Thema ist die Erlösung, das Erlösungsgeschehen, der Erlöser, der erlösende Gott.

Der Kult des Heros in der Renaissance hingegen wie die Begründung der neuzeitlichen Universalwissenschaft im „Ego cogito – Ich denke“ haben beide eher etwas Naturales, als daß sie personal zu nennen wären. Natural heißt im einen Fall soviel wie vital-naiv (etwas „Naturburschenhaftes“, wenn auch eigener Art, liegt tatsächlich in einem Hymnus wie der Rede des Pico della Mirandola über die Würde des Menschen). Natural heißt andererseits: system-theoretisch, oder wie man heute sagen müßte: struktural. Das Ich im „Ich denke“ bin ja nicht ich persönlich als dieser, son-

¹ H. Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie* (Freiburg 21964) 27.

dern es ist die allgemeine Form und Struktur auch des persönlichsten Verhaltens; entsprechend wird es dann bei Kant heißen: „Das ‚Ich denke‘ muß alle meine Vorstellungen begleiten können . . .“ als ursprüngliche Synthese des Bewußtseins².

Wenn schließlich im Humanismus der deutschen Klassik die Persönlichkeit zum höchsten Glück der Erdenkinder erklärt wird, dann ist auch dieses Programm nochmals mit dem anderen Goethe-Wort zusammenzunehmen, daß der Mensch sich krank finde, wenn er über sich nachdenkt.

Mag man demnach früher zu gesund dafür gewesen sein, mag man also zu sehr Person gewesen sein, um über sie als Thema nachzudenken. Oder mag man heute jene „Gesundheit“ belächeln (interessanterweise wird in der Neuzeit mit ihrer „skeptischen Methode“ [O. Marquard] das Urteil „naiv“ zu entscheidender Disqualifikation): jedenfalls bestätigt sich damit die These, daß das Thema Person für das Denken unserer Zeit nicht nur sehr zentral, sondern auch unterscheidend charakteristisch sein dürfte.

Charakteristisch ist aber auch die Rücksicht, unter der die Person zum Thema geworden ist; der dialogische Aspekt. Person-Denken ist vor allem Begegnungsphilosophie.

„*Begegnungsphilosophie*“ lautet so der Titel einer umfangreichen, allerdings eher handbuch-, ja lexikonartigen Bestandsaufnahme, die Josef Böckenhoff in diesem Jahr vorgelegt hat³. Im Anschluß an einen geschichtlichen Rückblick von den Vorsokratikern bis Descartes und von Descartes bis zum „Man“ Ortegas und Heideggers nennt er nach den ersten Ansätzen bei Fichte und Feuerbach als die eigentlichen Begründer der Begegnungsphilosophie Scheler, Buber, Ebner und Grisebach (während der Name Rosenzweigs im ganzen Buch nur dreimal erwähnt wird). Es folgen die dialektischen Theologen (darunter Tillich!), die Philosophen (u. a. N. Hartmann, K. Jaspers, A. Brunner, K. Löwith und H. Kuhn), die Pädagogen (Buber, Flitner, Guardini, Bollnow, Derbolav, Englert, Prohaska, Rückriem, Heitger [nicht Petzelt]) und die Ärzte (Ch. Bühler, Binswanger, V. von Weizsäcker). Schließlich berichtet Böckenhoff über Vertreter dieses Denkens in Frankreich (Marcel, Nédoncelle, Merleau-Ponty, Sartre, Levinas) und den Niederlanden (Buytendijk, Langeveld, Peursen, Strasser, Kwant, de Waelhens). Und das ist nur eine Auswahl aus Böckenhoffs Namensliste zur Vergegenwärtigung der Breite, in der unser Thema von verschiedenen Seiten her zur Aufgabe gemacht wird. – Im zweiten Teil seines Werkes gibt Böckenhoff eine systematische Darstellung vom empirischen Begriff der Begegnung bis zu deren ontologischer Problematik.

Diese vor allem wird – weniger extensiv, doch ungleich intensiver – in dem Buch behandelt, mit dem Böckenhoff seine Philosophen-Porträts abschließt, ehe er zu den

² Kritik der reinen Vernunft B 131 ff.

³ J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte* (Freiburg, München: Alber 1970) 464 S.

Pädagogen übergeht: in den Studien zur Sozialontologie der Gegenwart unter dem Titel „Der Andere“⁴ von Michael Theunissen.

„Der Andere“ spricht nicht weniger als „Begegnung“ den Aspekt aus, unter dem heute Person zum Thema geworden ist. Dieses Moment der Bezüglichkeit sowie – damit engstens verbunden – das der Geschichtlichkeit vermißt man ja vor allem bei den klassischen Persondefinitionen.

Ich zitiere als unverdächtige Zeugen M. Müller und A. Halder, unverdächtig, weil sie durchaus auf dem Boden der klassischen metaphysischen Tradition stehen, um von hier aus das Gespräch mit dem Denken der Gegenwart (vor allem M. Heideggers) aufzunehmen. In ihrem Artikel „Person“ in dem jüngst abgeschlossenen internationalen theologischen Lexikon „Sacramentum Mundi“ heißt es: „Fraglich bleibt indes, ob die klassischen Persondefinitionen der ihnen zugrundeliegenden religiösen Erfahrung und ihrer (auch in natürlich-philosophischer Reflexion aus der Erfahrung des Gewissens nachzuvollziehenden) Struktur allein und vollkommen adäquat sind; ob in ihnen neben der Subsistentiellität und Inkommunikabilität die anderen wesentlichen Momente der Person- und Freiheitserfahrung hinreichend zum Ausdruck kommen: das geschichtlich-aktuale Handeln und die Partnerschaft von Person und Person, in denen die Person (auch die göttliche) als solche sich zuallererst der anderen erschließt und bekundet.“⁵

Wie aber ist diese Partnerschaft, wie ist der Andere philosophisch zu fassen? Bis jetzt hat man es auf zwei Weisen versucht: vom Ich her und vom Du als Du bzw. von der Begegnung als solcher aus.

Theunissen untersucht einmal den transzendental-philosophischen Entwurf einer Sozialontologie, in dem der Andere als anderes Ich angesetzt wird: Husserl, Heidegger, Sartre; sodann die Philosophie des Dialogs: Buber, daneben Rosenstock-Huussy, Marcel, Ebner, Grisebach, Haim (schließlich Ansätze einer Vermittlung beider Ansätze bei Reinach, Löwith und Binswanger).

Im Rückblick auf seine eindringliche Analysen kommt Theunissen nun zu dem Ergebnis: „Entweder wird die unmittelbare Begegnung mit dem Du zwar in ihrem eigentümlichen Medium, der existenziellen Praxis des dialogischen Selbstwerdens, aufgesucht, aber nicht eigentlich analysiert, sondern bloß verkündet. Die Theorie ergibt sich der Praxis und verliert sich in Erbaulichkeit. Oder die unmittelbare Begegnung mit dem Du wird in die Sphäre der Intentionalität abgedrängt und dann zwar analysiert, aber mit inadäquaten Begriffen und an unzureichenden Modellen. Die Theorie weicht vor ihrer Aufgabe, der Erhellung der existenziellen Praxis, zurück und versetzt den ihr zugemuteten Gegenstand in das Element, dem sie verwandt ist. Beide Tendenzen zusammen machen die Negativität der historisch verwirklichten Philosophie des Dialogs aus“ (495).

⁴ M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* (Berlin: de Gruyter 1965) 538 S.

⁵ *Sacramentum Mundi*, Bd. 3 (1969) 115–1127: 1119.

Ist diese zweifache Negativität der Person-Philosophie (genauer: der Philosophie des Anderen als ihrer heutigen Gestalt) nur eine faktische oder zeigt sich hier eine grundsätzliche Grenze der Philosophie überhaupt?

Sicher ist die relative Jugend dieser Tradition zu berücksichtigen. Aber trotz der Aufgabe weiterer Ausarbeitung, der Forderung einer Theorie der existenziellen Praxis, für die Theunissen auf Kierkegaards indirekte Mitteilung verweist (ebenso auf das Sprachdenken des späten Heidegger), sieht er eine prinzipielle Grenze der Philosophie in dem radikalen Vorrang, der uneinholbaren Ursprünglichkeit des Zwischen vor dem Einander-Gegenübertreten von Ich und Du aus ihm.

Nun haben inzwischen Arbeiten gezeigt, daß die Erhellung des Personalen als Interpersonalität tatsächlich ein Stück weiter voranzutreiben ist, als die Untersuchungen Theunissens darstellen.

Einmal seitens der Transzendentalphilosophie. Vielleicht noch nicht so sehr bei Fichte selbst als im Ausbau seines Grundansatzes. Ich verweise hier auf das Buch von E. Simons, *Philosophie der Offenbarung* (Stuttgart 1966) sowie auf entsprechende Kapitel von E. Simons/K. Hecker, *Theologisches Verstehen. Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik* (Düsseldorf 1969). Das „Ich“ durchvollzogener Transzendentalphilosophie ist ja nicht individuell-empirisch zu verstehen, sondern steht als Name für Bewußtsein überhaupt, und dieses Bewußtsein ist prinzipiell, mit Notwendigkeit Wir-Bewußtsein, weil Bewußtsein als Selbstbewußtsein, als Bewußtsein eines Ich, nur gegenüber einem anderen Ich zu sich erwachen kann. Das „Ich“ Fichtes meint ein Wir als „Reich der Freiheiten“.

Sodann seitens der Dialogik: bei Rosenzweig, der doch wohl der spekulativste Denker des vielgenannten Dreigestirns Rosenzweig, Ebner, Buber ist. Hier ist vor allem das Werk von Bernhard Casper: *Das dialogische Denken* zu nennen (Freiburg 1967)⁶.

Und jüngst ist eine Arbeit erschienen, die beide Richtungen ausdrücklich ins Gespräch bringt: *Hans Duesberg, Person und Gemeinschaft*⁷. Hier werden die Sinnzusammenhänge von personaler Selbständigkeit und interpersonalen Beziehung an Texten von Fichte und Buber untersucht. Und zwar in allen drei Dimensionen dieser Frage. Es sind diese 1. die Dimension Person-Natur (Dingwelt); bereits hier bedarf es ja der Intersubjektivität, wenn vielleicht auch nicht der Interpersonalität (und es ist wohl diese Dimension, in der vor allem Husserl zum Anderen gelangt⁸); 2. die Dimension: Person-Person (Personen); 3. die Dimension: Person(Personen)-Sinngrund. Die beiden ersten Dimensionen werden dabei im Gespräch mit Texten Fichtes erschlossen (der Naturrechtslehre von 1796/97 und der Sittenlehre von 1798). Die Diskussion um die Personalität des Sinngrunds bei Fichte zieht Duesberg als Stütze seiner These heran,

⁶ Vgl. die Rezension in dieser Zschr. 181 (1968) 427 f.

⁷ H. Duesberg, *Person und Gemeinschaft. Philosophisch-systematische Untersuchungen des Sinnzusammenhangs von personaler Selbständigkeit und interpersonalen Beziehung an Texten von J. G. Fichte und M. Buber* (Bonn: Bouvier 1970) 362 S. (Münchener Philosophische Forschungen. 1.)

⁸ Vgl. L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie* (Gütersloh 1963) 89 ff.

daß auch beim späten Fichte die 3. Dimension nur unzureichend erfaßt sei. Hierfür bezieht er sich darum auf Buber, dessen Ontologie des Zwischen doch nicht bloß leer, sondern aus Buberschen Ansätzen heraus durchaus zu erfüllen sei.

Dabei zeigt sich auch hier, wie in den anderen genannten Werken: Die Unfaßlichkeit und Unableitbarkeit von Freiheit, Person und Interpersonal-Ereignis wird von beiden Seiten her nicht nur gewahrt, sondern eigens herausgearbeitet, sei es transzendental-philosophisch in der Analyse des Anrufgeschehens, sei es „dialogisch“ im – mit Rosenzweig gesprochen – „Zwiegesang“ des wechselseitigen Ja und Amen. Aber die Struktur dieses Freiheitsgeschehens läßt sich erhellen, und zwar gerade im Licht dieses Geschehnisses selbst. Die Unfaßlichkeit dieses Lichts selbst aber ist keine andere als die von „Licht und Leben“ überhaupt, wozu das Denken prinzipiell das Zweite ist (davon noch später)⁹.

Dabei führt diese Erhellung bei beiden Richtungen (so auch am Schluß der Arbeit von Theunissen wie jetzt der jüngsten von Duesberg) in eine religionsphilosophische Fragestellung hinein. Im Interpersonal-Ereignis zeigt sich nämlich dessen absoluter Grund und Abgrund, eben der Sinngrund, welcher selber Freiheitswirklichkeit sein muß.

Rosenzweig z. B. tritt so 1928 gegen die Enzyropaedia Judaica für den biblischen Anthropomorphismus ein: „Die ‚Anthropomorphismen‘ der Bibel sind durchwegs Aussagen über gottmenschliche Begegnungen. Nie wird Gott – was doch die Redensart, daß ihm etwas ‚zugeschrieben‘ werde, still voraussetzt – beschrieben.“¹⁰ Und der Fichte schon des Atheismusstreits schreibt in seiner „Gerichtlichen Verantwortungsschrift“ gegen die Anklage des Atheismus (1799), nur im Blick auf die Schranken *unserer* Wirklichkeit und *unseres* Begriffs von Bewußtsein habe er es Gott abgesprochen. „Der Materie nach – daß ich mich bemühe, das Unbegreifliche auszudrücken, so gut ich kann! – der Materie nach ist die Gottheit lauter Bewußtsein, sie ist Intelligenz, reine Intelligenz, geistiges Leben und Tätigkeit.“¹¹ Sein Name für Gott: „Moralische Weltordnung“, ist ja zu verstehen als tätiges Ordnen, gerichtet auf ein „Du sollst“ (und „Du darfst“) unseres Willens, der um des zu leistenden Guten willen gesetzt ist. Diese „Ordnung“ muß also in einem noch ursprünglicheren Sinn personal sein als diese unsere angerufene Freiheit selbst.

Daß nicht nur der klassische Personbegriff, daß der Begriff des Personalen überhaupt erst aus der jüdisch-christlichen Glaubens-Erfahrung in das abendländische Philosophieren eingegangen ist, bedarf ja keiner Ausführungen. Wolfhart Pannenberg hat in seinem Aufsatz zur „Frage nach Gott“ daran erinnert, „daß die Personhaftigkeit des Menschen selbst keineswegs selbstverständlich ist. Was unsere humanistische Tradition als die unantastbare Personwürde des Menschen bezeichnet, ist offenbar nicht so

⁹ Siehe jetzt auch: J. Heinrichs, Sinn und Intersubjektivität, in: Theologie und Philosophie 45 (1970) 161–191.

¹⁰ Kleinere Schriften (Berlin 1937) 526–533, 528.

¹¹ Sämtliche Werke V (1845) 266.

geartet, daß man nicht darüber auch hinweggehen könnte . . . Hat seine Personwürde nicht mehr den Charakter eines Glaubenssatzes als den eines isoliert nachweisbaren Elementes anthropologischer Vorfindlichkeit?“¹²

Man könnte fragen, ob diese Alternative eine *disiunctio completa* darstellt. Mit anderen Worten: der Begriff „Glaubenssatz“ wäre genauer zu untersuchen und entsprechend zu differenzieren. Und dies durchaus philosophisch, also nicht fachtheologisch verstanden. Glaube kann (in diesem Zusammenhang) heißen: Uneinsichtiges auf Autorität hin annehmen; es kann aber auch heißen: sich auf eine Erfahrung einlassen, die nur *in* dem Wagnis solchen Sich-einlassens zugänglich ist, sich also den Kriterien äußerer Nachprüfung entzieht. Diese Unterscheidung hat Konsequenzen für die Antwort auf Pannenberg's weitere Frage: „Ist der Gedanke des Personalen dann überhaupt primär am Menschen gewonnen?“ Oder ist ihr ursprünglicher Gehalt der der Gottebenbildlichkeit? – Der Philosoph würde dem Theologen sagen wollen: Sie ist primär am Menschen gewonnen, aber am Menschen *in* der Begegnung mit oder besser: im Stehen vor und Sich-angerufen-Finden von Gott. Pannenberg (er hat seinerzeit übrigens auch eine eigene kleine theologische Anthropologie vorgelegt¹³) fährt an unserer Stelle fort:

„Solche Erwägungen legen die Vermutung nahe, daß es sich bei der Personalität um eine ursprüngliche religionsphänomenologische Kategorie handelt. Als solche charakterisiert sie die *Unverfügbarkeit* der Macht, die doch zugleich in jenem Widerfahrnis, das die religiöse Erfahrung konstituiert, den Menschen konkret *beansprucht*“ (383). Aber man kann es auch weniger theo-logisch oder theo-zentrisch sagen, d. h. nicht sofort als Aussage über den uns beanspruchenden Gott. Damit soll weder jetzt noch überhaupt bestritten werden, daß man sagen könne und müsse: Gott ist personal. „Es fragt sich aber sofort, was damit an verstehbarem Inhalt gemeint ist. Kann mehr damit gemeint sein als dies: ‚Gott ist derart, daß *wir* erst in der Offenheit zu ihm Personen sind und daß wir uns als Personen zu ihm verhalten müssen?‘“¹⁴ Das muß Pannenberg nicht widersprechen; es sagt vielmehr – nur in der Gegenrichtung (anthropologisch und anthropozentrisch) – dasselbe wie er, und es wird auf der anderen Seite durch die Analysen Theunissens, Simons' und Duesbergs gestützt.

Welche Bedeutung käme aber dann der vielberufenen Entsakralisierung der Welt, dem Schwund an religiöser Erfahrung zu?

Folgt aus ihr jener Verlust der Menschlichkeit, trotz allgemeiner Humanismusprogramme in allen Lagern, den vor Jahren schon Hans Urs v. Balthasar in seinem anthropologischen Buch „Die Gottesfrage des heutigen Menschen“ (München 1956) konstatierte? „Es ist eine tragische Epoche, denn sie muß gleichzeitig beides einsehen: daß auf der Welt zuletzt nichts anderes sich verlohnt (weil nichts anderes da ist, wofür

¹² Grundfragen systematischer Theologie (Göttingen 1967) 382.

¹³ Was ist der Mensch? (Göttingen 1962, 21964).

¹⁴ E. Kunz, Glauben – Gnade – Geschichte (Frankfurt 1969) 287³².

man sich einsetzen kann) als der Mensch – und daß der Mensch sich letztlich doch nicht lohnt. Und so ist es die Zeit der Philantropie und des vollendeten Humanismus, da alle Weltanschauungen – östliche und westliche und jede, die sich in der Mitte dazwischen einzurichten versucht – sich nur noch um den Menschen drehen und um die Hilfe und Förderung und Entfaltung, die man ihm angedeihen lassen kann, und doch diese Sorge einen offen oder versteckt bitteren, zynischen oder süßlich-faden oder sanitären und unpersönlichen, unmenschlichen Beigeschmack hat. Aus dieser Tragik gibt es keinen Ausweg, und der Mensch ist sich darüber klar“ (206 f.). Oder erwächst aus dem Schwinden der religiösen Erfahrung im Gegenteil eine „atheistische“ Religiosität der Brüderlichkeit, mit der Herkunft aus A. Feuerbach und der gesellschaftlichen „Korrektur“ durch Marx, aufgrund der „Stellvertretung“ eines für den anderen und der Verantwortung jedes einzelnen für alle? – Oder schließlich – jenseits jeglicher derartiger „Metaphysik“ – nüchterne Sachlichkeit, Funktion statt Person?¹⁵

„Der Rückzug auf die Person ist heute die allgemein übliche Weise, konservativ zu sein“, wird einem in diesem Zusammenhang vorgehalten¹⁶. Privatisierend werde den gesellschaftlichen Forderungen ausgewichen. Daß das Reden von Person in dieser Gefahr steht, läßt sich nicht leugnen. Immerhin, die Etiketten „konservativ“ und „revolutionär“ bzw. „progressiv“ beiseite gelassen, immerhin sollte man sich darüber klar sein, welchen Gefahren der Unmenschlichkeit ein Programm sich aussetzt, das, um welchen Ziels auch immer, die Person übergehen zu können (gar sie übergehen zu müssen) glaubt. Als gäbe es eine menschenwürdige Öffentlichkeit, wenn sie nicht mehr von einer erfüllten Privatheit gespeist wird. Bezeichnenderweise ist bei dem Denker, dem wir das Wort vom Zoon politikón verdanken, bei Aristoteles in der Nikomachischen Ethik zu lesen (1162a): „Der Mensch ist von Natur mehr ein zweisames (syndyastikón) als ein Gemeinschaftswesen.“

Prinzipiell ist ja Person nicht nur als sozusagen „endliches Absolutum“, d. h. als sehr bedingtes Wesen von dennoch unabdingbarer „Würde“ (Kant) ein realer „In-eins-Fall der Gegensätze“, sondern sie ist dies gerade auch bezüglich Einzelheit und Allgemeinem: insofern sie Ich und *Selbst*, also aufs entschiedenste einzelner, nur ist als *Geist*, oder anders gesagt: insofern sie selbstverfügende, unaustauschbare *Freiheit* nur ist als *Vernunft* (z. B. gemäß logischen Gesetzen).

Allerdings ist mit dem Aufweis der prinzipiellen Überwindung von Individualismus und Kollektivismus durch das Person-Sein als solches die konkrete Überwindung der konkret existierenden Fehlformen menschlichen (um nicht zu sagen: unmenschlichen) Daseins noch nicht geleistet. Im Gegenteil gibt es ja diese Fehlformen allein als (verfehlt) personale, als Verkehrungen gerade des Person-Seins. Person ist eben jene

¹⁵ Vgl. M. Müller, Person und Funktion, in: Philosophisches Jahrbuch 69 (1961/62) 371–404.

¹⁶ M. Greiffenhagen, Das Dilemma des Konservatismus, in: Gesellschaft in Geschichte und Gegenwart (Festschrift F. Lenz, hrsg. v. S. Wendt) (Berlin 1961) 58 f.; jetzt zitiert von Th. Strohm, Theologie im Schatten politischer Romantik. Eine wissenschafts-soziologische Anfrage an die Theologie Friedrich Gogartens (München 1970) 164.

eigentümliche Wirklichkeit, die – nicht erst seit Pindar und nicht bloß bis Marx – den *Imperativ* hört: „Werde, der du bist“ (Pyth II, 73). Diese Aufgabe läßt sich nicht prinzipiell-grundsätzlich lösen (der Versuch dazu begründet „Ideologie“, also die Unterwerfung von Person und Freiheit). Sie ist darum auch nicht die Aufgabe der Philosophie als solcher, so sehr Philosophie von diesem „emanzipatorischen Interesse“ bestimmt sein und ihm dienen soll (und *muß*, um überhaupt „Philosophie“ zu sein, statt müßiger „Spekulationen“). In diesem Sinn hat man, scheint mir, Johann Gottlieb Fichtes klare Unterscheidung festzuhalten (gerade bezüglich des Themas „Person“): „Leben ist ganz eigentlich Nicht-Philosophieren; Philosophieren ist ganz eigentlich Nicht-Leben.“¹⁷ (Und dies, obwohl kaum jemand schärfer als er auf der Einheit beider insistiert hat.)

Ich breche ab. Anstöße zur Reflexion wollten diese Bemerkungen geben. Erfüllen sie diese Aufgabe nicht durch die referierten Thesen und Fragen, dann unter Umständen gerade durch die anstößigen Lücken dieses Überblicks.

Fünf Fragen jedenfalls scheinen sich hier zu stellen, die Spannung von fünf Alternativen, die sehr wohl nur scheinbar bestehen können (die meiner Meinung nach *tatsächlich* nur scheinbare sind), die dann aber eine legitime Synthese erfordern, deren Durch-Vollzug noch aussteht (und für den vor allem das Verhältnis dieser Paare zueinander zu bedenken wäre). Sie seien jetzt nur aufgezählt:

1. Die Spannung: Klassischer – moderner Personbegriff,
2. Transzendentalphilosophie – Dialogik,
3. religiöser – „humanistischer“ Personbegriff,
4. „private“ – „politische“ Personalität,
5. Persondenken – technische Sachlichkeit.

¹⁷ Sämtliche Werke V, 343 (Medicus III, 207).