

DISS. ETH Nr. 28506

Personale Existenz zwischen Einsicht und Entscheidung

Skizze einer existenzbewussten Theorie praktischen Überlegens

Abhandlung zur Erlangung des Titels

DOKTOR DER WISSENSCHAFTEN der ETH ZÜRICH

(Dr. sc. ETH Zürich)

vorgelegt von

MARTIN LUKAS HURNI

M.A., BSc. ETH Zürich

geboren am 11.03.1984

angenommen auf Antrag von

Prof. Dr. Lutz Wingert, ETH Zürich

Prof. Dr. Logi Gunnarsson, Universität Potsdam

Prof. Dr. Jacob Rosenthal, Universität Konstanz

2022

Grobe Inhaltsübersicht:

Einleitung

I. Problemstellung und Diagnose

II. Personale Existenz und der Modus des Stellungnehmens

III. Intersubjektive und soziale Einbettung personaler Existenz

IV. Auf dem Weg zu einer existenzbewussten Theorie praktischen Überlegens

Literaturverzeichnis

Zusammenfassung:

Die vorliegende Arbeit untersucht das Verhältnis zwischen wohlverstandener personaler Existenz und praktischem Überlegen. Ausgangspunkt ist der Befund, dass in zeitgenössischen Debatten zur Handlungstheorie sowie zur praktischen Vernunft eine spezifische Art der *Selbst-vergessenheit* vorherrscht. Dort wird auf unterschiedliche Weise die aktive Beteiligung der Handelnden vernachlässigt. Zum Selbstverständnis Handelnder bzw. praktisch Überlegender gehört jedoch ein Sichzusichverhalten und mit diesem das Vermögen zur reflektierten Stellungnahme. Beides ist typisch für Personen und konstitutiv für personale Existenz, wie im Folgenden konzeptuell ausgearbeitet und mit Rückgriff auf Beispiele und tiefsitzende Intuitionen begründet wird.

Eine solche Auffassung personaler Existenz bzw. praktischen Überlegens hat ihrerseits Konsequenzen. Sie legt nämlich nahe, dass Handlungsgründe insofern strukturell unterbestimmt bleiben, als wir zwischen solchen immer entscheiden könnten. Die Erfahrung, dass wir oft aus Einsicht in Gründe handeln, spricht jedoch gegen eine allzu weitreichende Deutung dieses Sachverhalts. Zwar muss ein gewisser Freiheitsspielraum stets unterstellt werden, sollen Phänomene wie die Verantwortung des Einzelnen oder auch die Wiederaufnahme von Überlegungen verständlich bleiben. Aber auch dann lässt sich einwenden, dass damit bloss die Möglichkeit angesprochen ist, wider besseres Wissen zu handeln. Entlang solcher Fragen und Themenkomplexe fragt die vorliegende Arbeit nach personaler Existenz und praktischem Überlegen zwischen Einsicht und Entscheidung und prüft die These von der strukturellen Unterbestimmtheit von Handlungsgründen.

In synthetischer Absicht schliesslich werden die Erkenntnisse zusammengeführt. Im Geiste einer analytisch disziplinierten Existenzphilosophie wird so eine existenzbewusste Theorie praktischen Überlegens propagiert, welche sich nicht im gebetsmühlenartigen Insistieren auf einem dezisionistischen Element verliert. Begründungsanspruch, irreduzibel subjektive Rückbindung von Gründen und prozessuale Aspekte praktischen Überlegens werden genauso berücksichtigt wie die intersubjektive Einbettung personaler Existenz. Auf diese Weise soll ein möglichst akkurates Bild praktischen Überlegens gewonnen werden.

Abstract:

The present work examines the relationship between well-understood personal existence and practical reasoning. The starting point is that in contemporary debates on action theory and practical reason, a specific kind of *self*-forgetfulness prevails. There, in different ways, the active participation of the actors is often neglected or even skipped. However, the self-image of the actor includes the ability of a reflective response to oneself. This is typical for persons and constitutive for personal existence, as will be elaborated conceptually in the following and substantiated in the light of examples and deep-rooted intuitions.

Such a conception of personal existence respectively of practical reasoning has consequences in turn. It suggests that reasons for action remain structurally underdetermined because we could always decide between them. However, the experience that we often act out of insight speaks against an overly far-reaching interpretation of this fact. Still, a certain range of freedom in action has always to be assumed if phenomena such as the responsibility of the individual or the resumption of reflection should remain understandable. Even then, it can be objected that this only addresses the possibility of acting against better knowledge. Along such questions and thematic complexes, the present work examines personal existence and practical reasoning between insight and decision and scrutinizes the thesis of a structural underdetermination of reasons for action.

Finally, the findings are brought together with synthetic intent. In the spirit of an analytically disciplined philosophy of existence, an existence-conscious theory of practical reasoning is propagated which does not limit itself in a mantra-like insistence on a decisionist element. Justification claims, reasons irreducibly tied to subjects and procedural aspects of practical reasoning are considered as well as the intersubjective embedding of personal existence. In this way, an accurate picture of practical reasoning should be obtained.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	1
I. Problemstellung und Diagnose.....	8
1. Hinführung.....	8
1.1 Handeln als überlegtes, absichtliches Tun.....	8
1.2 Praktische Gründe, Subjektbezug und Arten der Stellungnahme.....	11
1.3 Angrenzendes und Unbeachtetes.....	14
1.4 Präzisierung der These: Der arationale Rest.....	20
2. Die <i>Selbst</i> -vergessenheit zeitgenössischer Handlungstheorien.....	24
2.1 Praktischer Syllogismus als Einstieg.....	25
2.2 Kritische Einwände gegen Externalismus und Internalismus.....	29
2.3 Existenzphilosophisch inspiriertes Gegenmodell.....	34
II. Personale Existenz und der Modus des Stellungnehmens.....	36
3. Historische Verortung eines universell-anthropologischen Anspruchs.....	40
3.1 Aufkommen und Verschwinden des Subjekts.....	42
3.2 Personen in einer verwissenschaftlichten Welt.....	47
4. (Sprach-)analytische Erkundungen.....	50
4.1 Strawsons Personenkonzept oder: die Ebene der Zuschreibung.....	51
4.2 Tugendhats Konzept oder: praktisches Sichzusichverhalten.....	57
4.3 Résumé: mit und gegen Bieri.....	62
5. Exkurs: Freiheit und/oder Determinismus?.....	67
III. Intersubjektive und soziale Einbettung personaler Existenz.....	73
6. Das Verhältnis von Subjektivität und Intersubjektivität.....	81
6.1 Intersubjektivistische vs. subjektivistische Konzeption des Stellungnehmens.....	83
6.2 Anerkennung, individuelle Stellungnahmen und der Übergang zum Moralischen....	87
6.3 Der Fall Elinor Rosenblum.....	95
6.4 Skizze einer pragmatischen Existenzphilosophie.....	99
7. Soziale Einbettung personaler Existenz – Personen und ihre Rollen.....	106
7.1 <i>Me, I and the Self</i> oder: die sozialbehaviouristische <i>Selbst</i> -vergessenheit.....	108
7.2 Rollenübernahme, Rollenaffirmation und Differenz Erfahrungen.....	113
7.3 Abgründe sozialer Einbettung – Beispiele und Übergänge zur politischen Theorie	119
7.4 Exkurs zur (Un-)Möglichkeit hermetischer Heteronomie.....	125
7.5 Individuelle Verantwortung trotz sozialer Einbettung.....	130
8. Internalisierte Sozialität als zweite Natur.....	135
8.1 Empfänglichkeit für soziale Tatsachen.....	139
8.2 Angereichertes Reflexionsvermögen.....	144
8.3 Entscheidungen am Grunde zweiter Natur?.....	148

IV. Auf dem Weg zu einer existenzbewussten Theorie praktischen Überlegens	153
9. Drei fundamentale Elemente im Zusammenspiel	155
9.1 Der existenzphilosophische Kern	155
9.2 Die irreduzibel subjektive Rückbindung	161
9.3 Das rationale Moment	166
9.4 Rekapitulation: die inhärente Dynamik	171
10. Einwände und Erwiderungen	175
10.1 Selbst- und Weltbilder oder geteiltes Fundament?	175
10.2 Rationalistische Einwände und das Rätsel vernünftiger Freiheit	180
10.3 Der zwanglose Zwang intersubjektiv geteilter Gründe	183
10.4 Rechtfertigung und Motivation	189
10.5 Résumé	192
11. Abschliessende Betrachtung	194
11.1 Varianten der Einsicht	194
11.2 Entschiedenheit und radikale Wahl	197
11.3 Was bleibt?	202
Literaturverzeichnis	204

«Entscheidung ist das kleine Zauberwort, das vom Dasein respektiert wird.»

Sören A. Kierkegaard¹

Einleitung

Was meint Kierkegaard, wenn er vom Zauberwort «Entscheidung» spricht? Was verrät es über unser Dasein? Hinter diesen Fragen verbirgt sich eine dezidiert existenzphilosophische Intuition, welche die vorliegende Arbeit motiviert und weitere Fragen aufwirft: Ist es in der Existenzweise von Personen angelegt, dass wir bisweilen trotz reiflichen Überlegens nicht eindeutig zu klären vermögen, was wir wollen oder sollen? Sind Handlungsgründe in struktureller Weise unterbestimmt und lässt sich folglich praktisches Überlegen nur durch eine Entscheidung zwischen Handlungsalternativen bzw. der Wahl von Handlungsgründen abschliessen?

Bereits der Sachverhalt, dass wir oft schlicht einsehen, was wir wollen oder sollen, scheint dieser Intuition zu widersprechen. Oft gelangen wir doch gerade durch Überlegen an einen Punkt, wo wir keine Alternativen mehr sehen oder zumindest keine guten Gründe für solche mehr angeben können. Intrinsische Motive, intersubjektiv geteilte Gründe, Selbstbilder, tiefsitzende Vorstellungen des Sinnvollen oder Guten liefern in dieser Hinsicht oft erschöpfende Antworten. Wir gewinnen dann Einsicht in etwas Eindeutiges und diese Einsicht bewegt uns gar zum Handeln. Und doch: Liegt es nicht selbst dann in letzter Instanz an uns, wie wir handeln und letztlich gar, wer wir sind? Entspricht dies nicht unserem Selbstverständnis als handlungsfähige bzw. freie Wesen?

Entlang solcher Fragen wird im Folgenden nach personaler Existenz zwischen Einsicht und Entscheidung gefragt und ein akkurates Verständnis praktischen Überlegens skizziert. Neben der bereits angedeuteten Intuition ist dabei die Überzeugung leitend, dass ohne konzeptuelle Vorstellung dessen, was Personen auszeichnet, praktisches Überlegen überhaupt nicht angemessen zu verstehen ist. Eigenschaften und Fähigkeiten, die Handelnden bzw. Personen zugeschrieben werden und bestimmte Ansichten darüber, wie Gründe und Motive unser Handeln leiten, sind nicht voneinander zu trennen. Deshalb müssen auch die

¹ Kierkegaard; *Eine literarische Anzeige*, S.70.

folgenden drei Fragen miteinander in den Blick genommen werden: Was bewegt uns zum Handeln? Was geschieht beim praktischen Überlegen? Was zeichnet uns als handelnde bzw. überlegende Wesen aus? Geleitet von der These einer strukturellen Unterbestimmtheit von Handlungsgründen wird diesen nachgegangen und aus dezidiert analytischer Perspektive geprüft, was uns Entscheidungen über unser Dasein verraten.

Methodische Bemerkungen

Analytische Existenzphilosophie scheint auf den ersten Blick ein hölzernes Eisen. Während Existenzphilosophie als Paradefall eines engagierten, teilnehmenden Denkens gelten kann, wird analytische Philosophie eher mit der Beobachterperspektive in Verbindung gebracht. Während erstere das gelebte Leben des je Einzelnen als Ganzes im Blick behalten will, zerlegt letztere ihren Untersuchungsgegenstand gerne in seine Einzelteile.² Wie etwa Stanley Cavell andeutet, überschneiden sich die beiden Strömungen aber durchaus an gewissen Stellen. So findet er sowohl bei Kierkegaard wie auch beim späten Wittgenstein die Überzeugung, Philosophie sei der nie abzuschliessende Versuch, befriedigende Antworten auf konkrete Fragen zu geben; Fragen also, die das jeweils fragende Individuum konkret betreffen.³

Der vorliegende Versuch einer analytisch disziplinierten Existenzphilosophie zielt jedoch nicht auf mögliche Gemeinsamkeiten der beiden philosophischen Strömungen. Die im Folgenden unternommene methodische Gratwanderung gründet vielmehr in der Überzeugung, dass nichts eine These besser zu erhärten vermag als die Auseinandersetzung mit den gewichtigsten Gegenargumenten. In diesem Sinne soll der analytische Blick die Prüfung der existenzphilosophisch inspirierten These leiten und vor spekulativem Übermut bewahren. Der für die analytische Tradition typische Verzicht auf vorausseilende begriffsdefinitorische Absicherung und deren starke Vorbehalte gegenüber konzeptueller Voreingenommenheit dienen hier als Vorbild.⁴

² Etymologisch stammt der Begriff vom griechischen *ἀναλύνειν* (analyein); zu deutsch: *auflösen*.

³ vgl. Cavell; *Existentialism and Analytic Philosophy*, in: Daedalus, Summer 1964, pp.946-74. Eine weitere Gemeinsamkeit wäre etwa die Kritik allzu spekulativer Systeme.

⁴ Selbstverständlich ist auch die analytische Tradition nicht vor solcher Voreingenommenheit gefeit, wie das bisweilen hermetischen Replizieren einiger weniger Themen, Beispiele und Theorien zeigt. Solch ausgeprägte Selbstbezüglichkeit zeugt jedoch von einer Art Selbstvergessenheit, die alles andere als ein Alleinstellungsmerkmal der analytischen Tradition ist. Zwei eingängige Beispiele für solche Tendenzen bzw. die Kritik an diesen sind einmal Adornos Pamphlet an die Adresse Heideggers und dessen Adepten, vgl. Adorno; *Jargon der Eigentlichkeit*, aber auch Amérys Pamphlet gegen die Kaste der Dialektiker, vgl. Améry, *Jargon der Dialektik*, in: Merkur XXI/11, November 1967, S.1041-1059. Améry fügt durchaus selbstkritisch hinzu: «Es gibt kaum eine Philosophie [...], die nicht Jargon geworden wäre.» Ebd.: S.1045.

Zugleich stützt sich das Folgende notwendigerweise auf lebensweltliche Phänomene, die sich am besten anhand einschlägiger Beispiele erfassen lassen. Bei der Auswahl solch illustrativer Beschreibungen wurde versucht, eine allzu einseitige Diät zu vermeiden.⁵ Angemessen viele, gute und hinreichend unterschiedliche Beispiele sollen die Plausibilität des Behaupteten untermauern. Drei Dinge bestärken sich dabei bestenfalls gegenseitig: der Rekurs auf lebensweltliche, schwer zu leugnende Erfahrungen und Intuitionen, die Kohärenz zwischen diesen und der sich daraus ergebende Effekt, dass wir uns, kraft der angeführten Argumente und Beispiele, als Personen in höchstmöglichem Masse verständlich werden.

Hinter den folgenden Untersuchungen steckt zudem die Überzeugung, dass der Philosophie ein systematischer Anspruch inhärent ist.⁶ Philosophie ist nicht nur eine reflexive Tätigkeit, sondern besitzt auch einen Zug hin zum «Ganzen des Verstehens».⁷ Gerade wegen dieses Strebens nach möglichst grundlegender und zugleich umfassender Erkenntnis neigt sie quasi aus sich heraus zum Systematischen. Eine solche Sicht auf das Philosophische ist ohne Zweifel kontrovers und ich will deshalb anhand einiger naheliegender Einwände klarmachen, in welchem Geiste die vorliegende Arbeit geschrieben wurde.

Ein erster Einwand könnte so lauten: Möglicherweise hätte eine filigrane – letztlich wohl psychologische – Typologie mehr zur Erhellung von Handlungsweisen und dem Prozess praktischen Überlegens beigetragen als eine eher abstrakte philosophische Theorie. Das mag zutreffen und sicherlich würde der vorliegenden Arbeit empirische Unterfütterung keinesfalls schaden. Da solche Typologien jedoch meist auf einem mehr oder weniger expliziten, systematischen Gerüst fassen, richtet sich der Blick im Folgenden auf die strukturellen Bedingungen menschlichen Handelns. Damit wird kein hierarchischer Anspruch zwischen eher spekulativem Denken und empirisch-typologischer Wissensgewinnung erhoben, sondern vielmehr eine Arbeitsteilung nahegelegt, welche das Verhältnis zwischen Philosophie und Wissenschaft betrifft. So sollte Philosophie weder den Kontakt zur lebensweltlichen Erfahrung noch zu den Wissenschaften verlieren, sondern muss versuchen, beides reflexiv einzuholen und grundlegende Zusammenhänge zu erfassen. Philosophie geht dabei insofern über das Empirische hinaus, als sie auf durchaus spekulative Weise versucht, ein Zusammenhangswissen zu generieren.

⁵ Diese Wendung stammt von Wittgenstein, der festhält: «Eine Hauptursache philosophischer Krankheiten – einseitige Diät: man nährt sein Denken nur mit einer Art von Beispielen.» Wittgenstein; *Philosophische Untersuchungen*, §§ 593.

⁶ Dass dies auch für die analytische Philosophie gilt, hebt Dummett hervor, vgl. Dummett; *Kann und sollte analytische Philosophie systematisch sein?*, in: Ders., *Wahrheit. Fünf philosophische Aufsätze*, S.185-220.

⁷ Tugendhat; *Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht*, in: Ders.; *Philosophische Aufsätze*, S.261.

Ein weiterer Einwand zielt auf die Reichweite eines systematischen Zugriffs. Ein solcher könne zwar strukturelle Zusammenhänge von Handeln, personaler Existenz und praktischem Überlegen ausleuchten, was das konkrete Verstehen angeht, bleibt er aber zwingend abstrakt. Konkretes Handeln erschliesst sich alleine durch akribische Analyse des Einzelfalls und eine Theorie kann es mit der Komplexität des Einzelfalls nicht aufnehmen. Auch hier bin ich weitgehend einverstanden. Gerade ein existenzphilosophischer Ansatz ist sich der Uneinholbarkeit des je einzelnen Lebensvollzugs stets bewusst. Dies schliesst aber nicht aus, dass ein Wissen von den strukturellen Bedingungen dem Verstehen des Konkreten förderlich ist. Und falls die vorliegenden Untersuchungen etwas zur Existenzerhellung in diesem Sinne beitragen, haben sie ihr Ziel erreicht.

Etwas anders geartet ist der Einwand, dass sich mit dem Rekurs auf lebensweltliche Intuitionen letztlich ein idiosynkratisches Moment – sei es individuellen oder kulturellen Zuschnitts – in die Theorie bzw. das angestrebte System einschleicht. Auch das halte ich im Sinne einer Vorsichtsbekundung für wichtig, da wohl jede philosophische Theorie in dieser Hinsicht argumentativ über ihren Verhältnissen lebt.⁸ Wie aber soll man diesem Einwand begegnen, wenn nicht mit möglichst ausgeprägtem Problembewusstsein? Und ist damit auch der systematische Anspruch diskreditiert? Dass dem nicht so ist, lässt sich mit Cavell deutlich machen. Dieser spricht von der «notwendigen Arroganz der Philosophie» und verweist auf ein Bedürfnis bzw. auf die Notwendigkeit aus letztlich eingeschränkter Perspektive Allgemeingültiges zu behaupten.⁹ Ich teile diese Sichtweise und glaube, dass der Philosophie ein solches Bedürfnis, sprich die Neigung zum Allgemeingültigen, und eben auch zum Systematischen inhärent ist. Wie bereits angedeutet, gründet der vorliegende Versuch einer umgreifenden systematischen Analyse in dieser Überzeugung.

Der vielleicht grundsätzlichsste Einwand gegen alles Systematische schimmert im Vorherigen bereits durch. Nietzsche bringt ihn in der ihm eigenen, apodiktischen Art auf den Punkt und behauptet: «Der Wille zum System ist bloss ein Mangel an Rechtschaffenheit».¹⁰ Ich teile diese Diagnose in ihrer Schärfe nicht. Der «Wille zum System» ist nicht mit der Genügsamkeit am System gleichzusetzen und ich halte es für verfehlt, den «Willen zum System» *per se* als Mangel zu erachten. Das Festhalten am systematischen Anspruch sehe ich vielmehr als Gebot intellektueller Redlichkeit, wobei diese nicht nur in der Disposition zur Offenheit gegenüber der eigenen Fehlbarkeit besteht, sondern auch eine gewisse

⁸ Diese Formulierung verdanke ich Lutz Wingert.

⁹ Cavell; *Die andere Stimme. Philosophie und Autobiographie*, S.35.

¹⁰ Nietzsche; *Götzen-Dämmerung, Sprüche und Pfeile*, in: Ders.; *Der Fall Wagner u.a.*, S.63.

Standfestigkeit im Festhalten an begründeten Überzeugungen fordert.¹¹ Mein Streben nach einer möglichst grundlegenden Systematik ist denn auch auf dem Hintergrund dieser Forderung zu sehen. Zugleich war dieses Streben stets begleitet von einem gewissen Unbehagen, welches seinerseits möglicherweise im Überlegen selbst bzw. im Vermögen zur Reflexion angelegt ist. Jedenfalls bestand die grösste Herausforderung beim Schreiben dieser Arbeit darin, das rechte Mass zu finden, zwischen einem Festhalten an gewonnenen Überzeugungen und der Offenheit gegenüber immer wiederkehrenden Zweifeln. Mir bleibt bloss zu hoffen, hier die Mitte einigermassen getroffen zu haben.

Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Arbeit ist in fünf Teile gegliedert, die in systematischer Hinsicht aufeinander aufbauen. Teil I führt in die Problemstellung ein, und zwar anhand der aufklärenden Beschreibung von Phänomenen, die mit dem hiesigen Untersuchungsgegenstand zusammenhängen. Einige ausgewählte Begrifflichkeiten machen grundlegende Eigenschaften von Handlungen und Handlungsgründen kenntlich und münden schliesslich in die Präzisierung der leitenden These. Die anschliessende Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Handlungstheorien zeigt dann – exemplarisch an der Debatte um internalistische bzw. externalistische Auffassungen von Handlungsgründen – gewisse Unzulänglichkeiten ebensolcher Ansätze auf. All dies resultiert in der Diagnose einer gewissen *Selbst-vergessenheit* in diesen Debatten, welche sich darin zeigt, dass die aktive Beteiligung der Handelnden bei der Konstituierung von Handlungsgründen vernachlässigt wird. Im Zuge dieser Diagnose wird deutlich, inwiefern die angeführte Kritik auf dem hier unterstellten Verständnis personaler Existenz aufruht.

In Teil II wird dann versucht, das, was laut der Diagnose der *Selbst-vergessenheit* vernachlässigt wird, konzeptuell zu erfassen. Ein erster Schritt ist dabei genealogischer Art. Es wird ein Blick in die Ideengeschichte geworfen, um den anthropologisch-universellen Anspruch, welcher mit dem hier propagierten Personenkonzept impliziert ist, explizit zu machen und zugleich historisch zu verorten. In einem zweiten Schritt wird dann anhand (sprach)-analytischer Erkundungen herausgearbeitet, was von dem geblieben ist, was mit

¹¹ Zur intellektuellen Redlichkeit, vgl. Tugendhat; *Retraktationen zur intellektuellen Redlichkeit*, in: Ders.; *Anthropologie statt Metaphysik*, S.85-113; hier vor allem S.96ff. Tugendhat verweist auch auf ein mögliches Zuviel des Infrage-stellens, vgl. ebd.: S.107. Den Gedanken, dass intellektuelle Redlichkeit auch der Standfestigkeit bedarf, verdanke ich Lutz Wingert, der ihn in epistemischer Hinsicht mit dem Prinzip der Irritationsfestigkeit expliziert, vgl. Wingert; *Lebensweltliche Gewissheit versus wissenschaftliches Wissen?*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 55/6 (2007), S.914.

Begriffen wie *Subjekt*, *Selbst* oder *Person* immer schon impliziert war. Auf diesem Wege erweist sich der sogenannte Modus des Stellungnehmens, der eng mit dem Vermögen zur Reflexion verschränkt ist, als wesentliches Element personaler Existenz. Erst auf dem Hintergrund solch wohlverstandener personaler Existenz wird verständlich, weshalb die personenspezifische Aktivität beim Stellungnehmen nicht im blossen Anerkennen bestehender Gründe aufgehen kann. Es bleibt vielmehr stets ein Freiheitsspielraum im Handeln, der nicht zuletzt eine strukturelle Unterbestimmtheit von Handlungsgründen nahelegt. Zugleich wird im Zuge dieser konzeptuellen Klärung auch klar, dass das Vermögen zur Stellungnahme nur in der Kombination dieses Modus mit konkreten Stellungnahmen akkurat erfasst ist und folglich nicht unabhängig von dessen Anwendung begriffen werden kann.

In Teil III wird dann gefragt, was es bedeutet, dass Personen und deren Stellungnahmen stets sozial eingebettet sind. Die Berücksichtigung des bis dahin weitgehend ausgeblendeten Aspekts der Vergesellschaftung von Personen wirkt vor allem der Gefahr sozialontologischer Blindheit entgegen und versucht dem unbestreitbaren Sachverhalt Genüge zu tun, dass Personen genuin soziale Wesen sind. Dadurch erschliesst sich auch die Bedeutung intersubjektiv abgestützter Gründe und Normen für die Rechtfertigung unseres Tuns. Entlang der Frage nach dem Verhältnis von Subjektivität und Intersubjektivität, nach den Beziehungen zwischen Personen und ihren sozialen Rollen und letztlich der Bedeutung einer sogenannt zweiten Natur wird ausgelotet, wo sich die personentypische Aktivität beim Stellungnehmen verorten lässt. Im Zentrum steht dabei die Frage, inwiefern trotz oder auch dank sozialer Einbettung die grundlegende Bedeutung personaler Existenz bestehen bleibt.

In Teil IV wird schliesslich – im Sinne einer Synthese des Vorhergehenden und in Auseinandersetzung mit gewichtigen Einwänden – eine existenzbewusste Theorie praktischen Überlegens skizziert. Das Zusammenspiel von existenzphilosophischem Kern, irreduzibel subjektiver Rückbindung von Handlungsgründen und inhärentem Begründungsanspruch ergibt schliesslich ein angemessenes Gesamtbild. Anhand dieser drei fundamentalen Elemente wird eine Auffassung praktischen Überlegens propagiert, die der *Selbst*-vergessenheit zu begegnen vermag und wohlverstandener personaler Existenz gerecht wird. In einer abschliessenden Betrachtung wird dann nochmals nach Plausibilität und Reichweite der leitenden Intuition gefragt.

Der eben umrissene Aufbau der Arbeit widerspiegelt auch die Entwicklung meines Denkens während ihrer Entstehung. Anfangs eingenommen von einer weitgehend individualistischen Perspektive und von der Frage nach Handlungserklärungen rückte mehr

und mehr die soziale Einbettung von Personen in den Blick. Mögliche Quellen des Vernünftigen und die intersubjektiv abgestützte Rechtfertigung individuellen Handelns gelangten in den Fokus. Hinter dieser Entwicklung stehen die beiden für mich wichtigsten Lehrer, wobei nur einer im lebendigen, diskursiven Sinne Vorbild war und ist. Lutz Wingert hat mich stets ermutigt, selber zu denken, sogar dann, wenn ich eigentlich bloss uneinsichtig war. Auf diese Weise hat er mir nicht zuletzt zur Einsicht in die fundamentale Bedeutung des Intersubjektiven verholfen. Insbesondere in Teil III habe ich versucht der Vielschichtigkeit dieser Dimension einigermaßen gerecht zu werden. Die individuelle Freiheit bzw. die Eigenverantwortung des Einzelnen, welche nie gänzlich in der sozialen Einbettung aufgehen, sind gleichwohl als Brennpunkt geblieben. Darin zeigt sich der kaum zu überschätzende Einfluss Ernst Tugendhats auf mein Denken. Seine Arbeiten haben die vorliegende Arbeit in weiten Teilen inspiriert und geprägt.

An einem einschlägigen Gedanken Tugendhats lassen sich denn auch Ausgangspunkt und Ziel der vorliegenden Arbeit nochmals verdeutlichen und gleichzeitig deren eigener Zugriff hervorheben. So spricht Tugendhat von einem «höchsten Punkt im Überlegen», in welchem sich «die Entscheidung gerade nicht mehr objektiv begründen» lässt, da sich durch sie «das, was mein Bestes ist» erst in «meinem Wollen konstituiert». ¹² Bei der Frage, was in diesem höchsten Punkt des Überlegens geschieht, setzen die hiesigen Untersuchungen an und fragen dann weiter: Inwiefern verrät uns dieser höchste Punkt etwas Wesentliches über personale Existenz? Weshalb spricht Tugendhat hier explizit von einer Entscheidung? Steht am Ende praktischen Überlegens nicht oft die Einsicht in die besten Gründe? Was zeichnet solche Gründe aus? Was kann mit *mein Bestes* gemeint sein, wie konstituiert sich dieses und inwiefern lässt es sich begründen bzw. rechtfertigen? Diesen Fragen geht die vorliegende Arbeit nach, mit dem Ziel, ein besseres Verständnis praktischen Überlegens zu gewinnen und letztlich ein akkurates Verständnis personaler Existenz zwischen Einsicht und Entscheidung.

¹² Tugendhat; *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, S.238.

I. Problemstellung und Diagnose

«Denken ist etwas, das auf Schwierigkeiten folgt
und dem Handeln vorausgeht.»
Bertold Brecht¹³

1. Hinführung

Was bewegt uns zum Handeln? Was geschieht beim praktischen Überlegen? Was macht uns als handelnde bzw. überlegende Wesen aus? Im Zentrum dieser drei Fragen stehen die Begriffe *Handeln* und *Überlegen*. Um sie lagern sich sogleich einschlägige Begriffe wie *Akteur*, *Absicht*, *Motive*, *Gründe*, *Einsicht*, *Entschluss* oder *Entscheidung*. All diese sind ihrerseits miteinander verknüpft und bilden zusammen ein vielschichtiges Geflecht. Ein Streifzug durch dieses weiträumige Gebiet soll im Folgenden kenntlich machen, worauf der Blick dieser Arbeit gerichtet ist. So werden zentrale Unterscheidungen und thematische Abzweigungen sichtbar, die für die These dieser Arbeit und deren Präzisierung von Gewicht sind.

1.1 Handeln als überlegtes, absichtliches Tun

Was ist mit *Handeln* bzw. *Handlungen* im Folgenden angesprochen? Handeln bezeichnet ein überlegtes, absichtliches Tun und lässt sich einerseits von bloßem *Geschehen* und andererseits von intuitivem *Verhalten* abgrenzen. Absichtlichkeit und Überlegung sind die zentralen Kriterien. Zwar sind die Grenzen zwischen Geschehen, Verhalten und Handeln nicht immer trennscharf, dennoch können Einzelfälle anhand dieser beiden Kriterien unterschieden werden.

Beginnen wir am einen Ende der Skala: beim bloßen Geschehen. So ist Stolpern etwas, das uns üblicherweise zustößt. Man stolpert meist ohne Absicht und insofern stellt es

¹³ Brecht; *Me-ti. Buch der Wendungen*, S.33.

ein typisches Geschehen dar. Pfeifen wir dagegen unvermittelt eine Melodie, geschieht dies zwar meist ebenfalls ohne Absicht, gleichwohl scheint es sehr viel naheliegender, diesbezüglich eine Absicht zu unterstellen. Unvermitteltes Pfeifen scheint zumindest implizit oder latent beabsichtigt zu sein. Was aber unterscheidet dann solch ein Pfeifen genau vom Stolpern?

Ein Blick auf die Bedingungen dieser Phänomene ist hier instruktiv. Beispielsweise werde ich eher unvermittelt zu Pfeifen beginnen, wenn ich bereits eine Neigung dafür besitze. Habe ich mir eine solche Disposition sogar bewusst angeeignet – etwa durch wiederholtes, absichtliches Pfeifen –, kann durchaus von einem latent beabsichtigten Tun gesprochen werden. Die Neigung und das durch sie hervorgerufene Verhalten ist mir dann zuzurechnen, da die entsprechende Konstitution in meinem vorgängigen Handeln gründet. Die Frage der Urheberschaft scheint hier entscheidend. Auch bei weitgehend intuitivem Handeln sind nämlich im Gegensatz zu blossem Geschehen Spuren von Urheberschaft erkennbar. Unter bestimmten Umständen lässt sich dies gar auf das Stolpern ausweiten. Man denke etwa an eine Mutter, die ihren Sohn wiederholt dazu auffordert, achtsamer zu gehen. Zwar richtet sich der Vorwurf der Mutter hier vor allem auf die Unachtsamkeit des Sohnes, d.h. darauf, dass er seiner Disposition nicht angemessen begegnet. Zumindest implizit wird ihm aber auch seine Neigung bzw. seine Disposition zum Stolpern angelastet; etwa wenn die Mutter sie als Resultat langjährigen, verträumten Umherschlurfens betrachtet. Jedenfalls ist es für Geschehnisse typisch, dass sie absichtslos und ohne jegliche Spuren von Urheberschaft geschehen. Verhalten dagegen enthält zumindest Spuren von Urheberschaft bzw. geht mit latenten Absichten einher.

Wie lassen sich dagegen die Bereiche des Verhaltens und des Handelns voneinander abgrenzen? Während beim Verhalten die Absichten gewissermassen verfestigt sind, stehen diese beim Handeln sehr viel unmittelbarer mit Überlegungen im Zusammenhang. Das Denken bzw. das Überlegen geht dem Handeln sozusagen direkt voraus oder ist sogar Teil des Handelns. Das bedeutet erstmal nicht, dass weitgehend intuitive oder gar reflexartige Verhaltensweisen nicht ebenfalls ein hohes Mass an kognitiver Leistung bedürfen. Alleine die Reaktion auf das Erkennen von Gefahr setzt ausgefeilte kognitive Prozesse voraus. Dennoch geht mit solch reflexartigem Verhalten kein aktives Überlegen einher, eher handelt es sich um hochkomplexe, aber weitgehend unbeeinflussbare Mechanismen mit unmittelbaren Folgen im Verhalten.

Dass die Übergänge zwischen bewusst überlegungsgeleitetem Handeln und weitgehend intuitivem Verhalten dennoch unscharf bleiben, zeigt bspw. der Fall gespielten

Stolperns, wie man es etwa aus den Stummfilmen eines Charlie Chaplin oder Buster Keaton kennt. Mit zunehmender Professionalität werden entsprechende Bewegungsabläufe mehr und mehr zu intuitiven Verhaltensweisen – das Einüben ebensolcher hat ja gerade dies zum Ziel –, und doch möchte man sie nicht als gänzlich unüberlegtes Tun bezeichnen. Inwiefern lässt sich Handeln also von solch bewusst eingeübten Bewegungsabläufen bzw. Verhaltensweisen unterscheiden?

Hier ist nun ein Blick auf allfällige Folgen des Überlegens instruktiv. So wirkt stark habitualisiertes Verhalten oft natürlicher bzw. organischer als überlegtes Tun. Das bewusste Überlegen kann dagegen auch dazu führen, dass unser Handeln ins Stocken gerät. Dieses Phänomen hat Kleist in seiner Schrift *Über das Marionettentheater* eindrücklich geschildert.¹⁴ Der Darsteller, welcher sich wie eine Marionette verhält, da er nicht darüber nachdenkt, was er tut, verhält sich ihm zufolge natürlicher und in dieser Hinsicht graziös und souverän. Die Darstellerin, die überlegt, verliert dagegen, gerade weil sie ihr Tun reflektiert, ihre natürliche Grazie. Das ist zumindest ein Beispiel dafür, dass Überlegen und Handeln sich im Weg stehen können. Überlegen und Handeln – also Denken und Tun – müssen aber keineswegs Antagonisten sein. Sie können durchaus zusammenwirken, wie bspw. der Maler Gerhard Richter deutlich macht, wenn er auf die Frage, was er sich beim Malen eines bestimmten Bildes gedacht habe, erwidert: «Man kann sich nichts dabei denken, denn Malen ist ja eine andere Form des Denkens»: «Das Denken *ist* beim Malen das Malen.»¹⁵ Überlegen und Handeln können sich also wechselseitig stützen und fallen bisweilen gar zusammen; insbesondere dann, wenn wir während oder beim Tun selbst einsehen, was zu tun ist.

Allerdings: Ein Ins-Stocken-Geraten unseres Handelns, gerade weil wir überlegen, ist schon deshalb nicht unüblich, weil Überlegen Zeit braucht und uns oft nicht sofort und eindeutig klar ist, was zu tun ist oder was wir wollen. Wir alle kennen Situationen, wo auch ein noch so ausgedehntes Überlegen nicht mehr weiterhilft. Zum Handeln bedarf es dann einer Art der Festlegung, die sich nicht im Erkennen von Handlungsoptionen erschöpft. Zudem offenbart sich die angesprochene Lücke zwischen Denken und Tun auch in Situationen, wo wir entgegen eingewöhnten Verhaltensweisen handeln wollen. Was damit gemeint sein kann und inwiefern diese Lücke gar ein emanzipatorisches Moment birgt, wollen wir im Blick behalten.

Halten wir vorerst aber fest: Geschehen, Verhalten und Handeln lassen sich anhand der Kriterien Absichtlichkeit und Überlegung taxieren. Die Skala erstreckt sich dabei von vollkommen absichtslosem Geschehen, über reflexartiges Verhalten mit weitgehend

14 vgl. hierzu Kleist; *Über das Marionettentheater*, S.15.

15 Zweite; *Gerhard Richter. Leben und Werk*, S.83.

impliziten Absichten bis hin zum Handeln, bei dem wir als Handelnde Verlauf und Ergebnis der Überlegung und damit unser Tun entscheidend mitbestimmen. Die Frage nach der aktiven Beteiligung der Handelnden beim Zustandekommen von Handlungen rückt damit in den Fokus. Wie dies zu verstehen ist, gilt es zu klären.

1.2 Praktische Gründe, Subjektbezug und Arten der Stellungnahme

Handeln ist, wie wir gesehen haben, ein überlegtes Tun. Was aber steckt genau hinter dem Attribut 'überlegt'? Entscheidend ist hier zunächst das Verhältnis zwischen Gründen und Handlungen. So lassen sich überlegende bzw. handelnde Wesen in ihrem Denken und Tun von Gründen leiten. Dass praktisches Überlegen stets an Gründen orientiert bleibt, zeigt sich u. A. daran, dass wir unsere Handlungen meist nicht bloss dadurch erklären bzw. rechtfertigen, dass wir sie gewollt haben, sondern Gründe angeben, die für unser Tun sprechen.¹⁶ Über Status, Funktion, Quellen oder Genese von Gründen herrscht jedoch grosse Uneinigkeit, wie die anschliessende Auseinandersetzung mit aktuellen handlungstheoretischen Debatten zeigen wird.

Eine weitgehend unproblematische Eigenschaft praktischer Gründe lässt sich dennoch hervorheben. Handlungsgründe sind unweigerlich Gründe des oder der Handelnden. Ein einfaches Beispiel illustriert dies: So kann der Sachverhalt, dass es draussen kalt ist, ein Grund dafür sein, einen Mantel anzuziehen. *Für mich* ist er dies aber bloss dann, wenn *ich* zudem den Wunsch habe, warm zu haben. Will ich dagegen mir oder anderen beweisen, dass ich auch ohne Mantel nach draussen gehen kann, ist die Tatsache, dass es draussen kalt ist, eben kein Grund für mich, einen solchen anzuziehen. Ob die Tatsache, dass es draussen kalt ist, in *meinem* Falle dafür spricht einen Mantel anzuziehen, hängt zwar von weiteren Gründen ab, auch diese aber werden wiederum wesentlich die meinen sein. Zumindest praktische Gründe sind kaum unabhängig von jenen Wesen zu begreifen, für welche sie Gründe darstellen.¹⁷

¹⁶ vgl. hierzu von Wright; *Die menschliche Freiheit*, in: Ders.; Normen, Werte und Handlungen, S.238.

¹⁷ Die schwierige Frage, inwiefern dies auch für theoretische Gründe gilt, bleibt hier und im Folgenden ausklammert. Dagegen spricht etwa, dass die Tatsache, dass es draussen kalt ist, unabhängig von subjektbezogenen Gründen Bestand zu haben scheint, wenngleich auch hier das Subjekt jene Instanz ist, die dies zu erkennen vermag. Auch inferentielle Übergänge, welche durch Gründe angezeigt sind, scheinen unabhängig vom Subjektbezug zu bestehen. So bleibt doch wahr, dass ich einen Mantel anziehen sollte, falls ich den Wunsch hätte, warm zu haben. In diesem Sinne hebt etwa Larmore hervor: «Der Grund besteht in der Relevanz des physischen Sachverhalts für unsere Handlungsmöglichkeiten.» Larmore; *Zwangloser Zwang des besseren Arguments*, in: Günther/Wingert (Hg.); Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit, S.119. Dass der angezeigte, inferentielle Übergang einem objektiven Sachverhalt nahekommt, hängt aber

Der Subjektbezug praktischer Gründe zeigt sich auch darin, dass diese immer erstpersonale Gründe sind. Oder etwas präziser: Gründe sind «aus einem solchen Stoff, dass sie sich in der Einstellung einer dritten Person, d.h. ohne eine zustimmende, ablehnende oder enthaltende Reaktion, gar nicht beschreiben lassen.»¹⁸ Diese Charakterisierung von Gründen lässt offen, ob ich durch praktisches Überlegen letztlich an einen Punkt gelange, wo mir diese schlicht vorgegeben sind, ich diese eindeutig einsehe oder sie erst durch eine Entscheidung bestimme. Zudem geht mit dem Verweis auf den inhärenten Subjektbezug von Gründen keineswegs einher, dass es sich dabei um subjektrelative Gründe handelt. Inwiefern Gründen ein objektiver oder intersubjektiver Status zukommt, wird uns ab Teil III eingehend beschäftigen. Praktische Gründe bleiben aber insofern stets subjektbezogen, als sie nur unter Einbezug der Perspektive der ersten Person verstanden werden können.¹⁹ Für unsere Zwecke ist nun vor allem von Interesse, was zu deren Konstituierung als erstpersonale beiträgt. Wie muss man sich das Zustandekommen von Handlungsgründen vorstellen?

In Anlehnung an einem Gedanken von Peirce wollen wir uns dieser Frage annähern. Was unsere Überzeugungen und Handlungsabsichten angeht, lässt sich mit Peirce festhalten, dass wir uns meist im Rahmen etablierter Gewohnheiten bewegen.²⁰ Praktische Gründe bzw. Handlungsgründe sind demnach eingebettet in etablierte Verhaltensgewohnheiten, welche ihrerseits wiederum auf Überzeugungen aufrufen. Diese werden ohne spezifischen Anlass kaum problematisiert. Peirce spricht in diesem Zusammenhang auch von einem ruhigen und befriedigenden Gefühl des Überzeugt-seins.²¹ Es entspricht durchaus unserer Erfahrung, dass Zweifel am Gewohnten meist angestossen werden müssen. So stehen am Anfang von Verhaltensänderungen oft Differenzerfahrungen, die ihrerseits in veränderten Umständen, dem Misslingen beabsichtigter Handlungen oder auch dem Widerspruch durch andere gründen. Wir werden im Laufe der Arbeit immer wieder auf die Bedeutung solch möglicher Anstöße zurückkommen. Ist ein Zweifel am Gewohnten jedoch einmal gesät, sind Handlungsgründe nicht mehr einfach selbstverständlich und wir geraten ins Überlegen. Wie wir bereits mit Kleist gesehen haben, kann durch solch ein Nachdenken unser Handeln ins Stocken geraten und wir finden erst mit dem Ausbilden einer neuen Überzeugung wieder zur gewohnten Sicherheit im Handeln. Darauf verweist auch Peirce.²²

wiederum damit zusammen, dass er sich physiologisch verankern lässt. Gehe ich nämlich allzu lange ohne Mantel raus, werde ich meine Härte bald niemandem mehr beweisen können. Und doch: Ob ich dies in Kauf nehme, bleibt gleichwohl wiederum Sache meiner subjektbezogenen Gründe bzw. Entscheidung.

18 Habermas; *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band I, S.169.

19 Einschlägig dazu Williams; *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, S.37.

20 vgl. Peirce; *Die Festlegung einer Überzeugung*, in: Apel (Hg.): *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, S.156f.

21 Ebd.: S.156.

Was aber geschieht genau beim Übergang von der einen zur anderen Überzeugung bzw. Verhaltensgewohnheit? Mit dem Verweis auf das Ausbilden einer neuen Überzeugung unter veränderten Umständen scheint hier nicht alles gesagt. Im Moment des Übergangs von der einen zur anderen Verhaltensgewohnheit öffnet sich vielmehr ein Raum für Stellungnahmen zu alternativen Handlungsoptionen. Das personentypische Vermögen zur Stellungnahme erschöpft sich hier nicht in der zustimmenden, ablehnenden oder enthaltenden Einstellung zu diesen. Solche Einstellungen zu Handlungsgründen müssen zumindest als Resultate aktiver Stellungnahmen der Betroffenen verstanden werden, und zwar deshalb, weil Gründe noch eine andere Eigenschaft besitzen, die ebenfalls mit deren Subjektbezug einhergeht: Sie zwingen uns nämlich «mit Ja oder Nein Stellung zu nehmen.»²³ Der damit angesprochene Spielraum ist genau jener Ort, auf den der Fokus der vorliegenden Arbeit gerichtet ist. Es ist jener Ort, an dem die Frage ansetzt, ob es sich bei solchen Stellungnahmen um Einsichten oder Entscheidungen handelt.

Einsicht und Entscheidung stellen dabei auf den ersten Blick qualitativ unterschiedliche Arten der Stellungnahme dar, also qualitativ unterschiedliche Weisen wie praktisches Überlegen zum Abschluss kommt. Zwar handelt es sich bei beiden um gelingendes praktisches Überlegen, aber während Einsichten mit eindeutigen Handlungsgründen einhergehen, verweisen Entscheidungen auf die Wahl zwischen ebensolchen.²⁴

Dieser Unterschied lässt sich anhand sogenannter *pro/contra*-Listen veranschaulichen. Dabei erstellt eine Person, konfrontiert mit möglichen Handlungsoptionen, eine Liste von Gründen, die für oder gegen die jeweiligen Optionen sprechen. Im besten Fall gelangt man so zur Einsicht in das, was man eigentlich will. Oft reicht dazu bereits das Gewähr-werden einzelner Gründe. Oder aber die Liste hilft einem beim (An-)Erkennen des relationalen Gewichts der Gründe und ermöglicht so ein einsichtiges Abwägen derselben. Oder man gelangt zu einer Faustregel, die es einem ermöglicht, die einzelnen Gründe gegeneinander

22 Natürlich sagt Peirce mehr darüber, wie sich angesichts aufkommender Zweifel wieder ein beruhigendes Gefühl des Überzeugt-seins einstellen kann. Insbesondere diskutiert er vier mögliche Methoden: die Methode der Beharrlichkeit, die Methode der Autorität, die Methode der Metaphysik sowie die ihm zufolge einzig wünschenswerte, die wissenschaftliche Methode, vgl. hierzu ebd.: S.159ff; insbesondere S.166. Peirce sieht auch, dass die «Macht der Verhaltensgewohnheiten» uns bisweilen auch wider besseres Wissen an alten Überzeugungen festhalten lässt, glaubt aber, «die Reflexion über die faktische Situation wird diese Verhaltensgewohnheiten besiegen, und man sollte der Reflexion ihr volles Gewicht zugestehen.» Ebd.: S.171. Dass gerade das Reflexionsvermögen dem beunruhigenden Gefühl der Unbestimmtheit förderlich sein kann, ist für Peirce nicht von vorrangigem Interesse.

23 Habermas; *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret*, in: Ders.; *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, S.27.

24 vgl. hierzu Rosenthal; *Entscheidung, Rationalität und Determinismus*, S.16f.

abzuwägen.²⁵ Manchmal aber lässt uns eine solche Liste auch ratlos zurück. Dann müssen wir entscheiden, d.h. bestimmen, wie stark wir welche Gründe gewichten wollen. Der qualitative Unterschied zwischen Einsicht und Entscheidung besteht nun darin, dass wir im Falle von Entscheidungen den Gründen überhaupt erst ihr spezifisches Gewicht verleihen. Ein solches Gewichten überschreitet das bloße Abwägen von Gründen und gibt der aktiven Beteiligung bei der Konstituierung von Handlungsgründe eine spezifische Qualität. Was es damit auf sich hat und inwiefern solch ein Gewichten für unser Handeln gar typisch ist, gilt es auszuleuchten.

Halten wir an dieser Stelle fest: Stellungnahmen spielen im praktischen Überlegen eine entscheidende Rolle. Sie bezeichnen jenen Ort, an dem sich die Konstituierung von Handlungsgründen abspielt und schon deshalb stehen sie im Folgenden im Fokus. Was sich dahinter verbirgt, muss eingehend geklärt werden und im selben Zug auch, inwiefern Personen wesentlich zur Stellungnahme fähige Wesen sind. Erst im Wissen darum, was personale Existenz ausmacht, wird verständlich, inwiefern es sich bei Einsichten und Entscheidungen um unterschiedliche Arten des Stellungnehmens handelt. Und erst im Anschluss lässt sich dann die Frage klären, inwiefern es personaler Existenz inhärent bzw. im Vermögen zur Stellungnahme angelegt ist, dass jegliches praktische Überlegen zumindest potentiell immer in eine Entscheidungssituation mündet. Oder im Sinne der leitenden These gefragt: Geht ein mit wohlverstandener personaler Existenz verträgliches Verständnis praktischen Überlegens mit einer strukturellen Unterbestimmtheit von Handlungsgründen einher? Diese These bildet den Angelpunkt der folgenden Untersuchungen. Bevor wir sie präzisieren, sei jedoch der Blick noch etwas geweitet.

1.3 Angrenzendes und Unbeachtetes

Muss nicht dezidiert zwischen instrumentellem und nicht-instrumentellem praktischen Überlegen unterschieden werden? Welche Rolle spielen Gefühle, Affekte, unbewusste Motive und deren sprachliche Artikulation für das Verständnis von Handlungen? Können Entscheidungen gar auf das Erfassen und Erleben bestimmter Situationen ausgreifen? Auf solch unterschiedliche und ausgreifende Fragen reagiert dieses Kapitel, wobei auch konzeptuelle Unterscheidungen explizit gemacht werden, die bisher ausgelassen oder bloss

²⁵ So gelangte etwa Darwin dank seiner Heiratsliste zur Faustregel: Finde den wichtigsten Grund und vergiss den Rest. Als Erfinder dieser Strategie der Entscheidungsfindung wird oft Benjamin Franklin genannt, vgl. Gigerenzer; *Risiko. Wie man die richtigen Entscheidungen trifft*, S.189ff.

angedeutet wurden. Die Form der Auflistung scheint mir dabei der grossen Diversität des Angedeuteten angemessen. Was die angesprochenen Aspekte vereint, ist einzig, dass sie sich allesamt um das eigentliche Thema der Arbeit gruppieren lassen. In diesem Sinne sollen die folgenden Ausführungen diese Arbeit verorten und einen Eindruck von der Komplexität und Vielschichtigkeit praktischer Überlegungen vermitteln. Nicht zuletzt werden so auch mögliche Konsequenzen des Folgenden kenntlich.

i) *Instrumentelles bzw. nicht-instrumentelles praktisches Überlegen*: Will ich meine Ruhe haben, während sich die Nachbarn draussen lautstark unterhalten, habe ich einen Grund, das Fenster zu schliessen. Erschöpft sich mein Überlegen im Ausmachen der tauglichsten Mittel für das Erreichen eines erstrebenswerten Ziels – etwa das Schliessen des Fensters für die ersehnte Ruhe –, so spricht man von *instrumentellem* Überlegen. Geht praktisches Überlegen dagegen über das Erkennen geeigneter Mittel und entsprechender Zweck-Mittelrelationen hinaus und richtet sich auf die Bestimmung erstrebenswerter Ziele selbst, so handelt es sich um *nicht-instrumentelles* Überlegen.²⁶ In beiden Fällen kann sich Überlegen durchaus in einer Einsicht in Handlungsgründe bzw. Handlungsziele erschöpfen. Dies ist aber nicht zwingend der Fall. So lässt sich leicht vorstellen, dass ich überlegend auf die Frage stosse, ob ich meinem Bedürfnis nach Ruhe wirklich nachgeben soll oder mich nicht doch zu den Nachbarn gesellen will oder gar sollte. Inwiefern solch ein ergebnisoffenes praktisches Überlegen typisch ist für Wesen, die zur Stellungnahme fähig sind, gilt es zu klären.

ii) *Affektive Qualifizierung und Handlungsspielräume*: Handlungsgründe sind meist eng verknüpft mit Wünschen, Emotionen, Gefühlen oder Stimmungen.²⁷ In vielen Fällen erschöpft sich praktisches Überlegen gar im Rekurs auf solch affektiv angereicherte Gründe. Gerade weil wir uns aber als Wesen verstehen, die sich zu Prägungen aller Art auch verhalten können, lassen sich diese nicht als etwas verstehen, das uns alternativlos zum Handeln zwingt. Selbst in Extremsituationen unterstellen wir Personen üblicherweise einen gewissen Handlungsspielraum. Auch den Verdurstenden, der beim Anblick einer Pfütze unmittelbar aus dieser trinkt, betrachten wir zumindest insofern als Handelnden, als er aus gutem Grund unmittelbar sein Bedürfnis befriedigt. Gleichwohl kommt sein Verhalten eben auch einem alternativlosen Reflex nahe, womit wir den Betroffenen dann nicht mehr wirklich als Handelnden ansehen, sondern vielmehr wie einen Süchtigen, der seiner Sucht ausgeliefert ist.

²⁶ vgl. hierzu Gosepath; *Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität*, S.11f.

²⁷ Eine umfassende Analyse der Verknüpfungen zwischen Wünschen, Emotionen, Gefühlen und Handlungsgründen liefert Steinfath; *Orientierung am Guten*. Stimmungen werden wir exemplarisch in Kap. 9.2 behandeln.

Die Unterstellung, wir seien im Stande, uns zu noch so tiefsitzenden Wünschen, Gefühlen oder Stimmungen zu verhalten, erweist sich folglich als Bedingung dafür, dass wir uns überhaupt als Handelnde verständlich bleiben.

Hinter dieser Vorstellung stehen lebensweltlichen Intuitionen wie die Folgende: Einmal scheint offensichtlich, dass es keine von Natur aus vorgegebenen Handlungsziele gibt.²⁸ Tugendhat drückt das auch so aus: «Aus dem Umstand, dass irgendetwas so ist wie es ist (auch ich selbst), kann nie zwingend folgen, dass ich das und das will. Es hängt von mir ab, ob ich es will.»²⁹ Es scheint uns nicht einfach vorgegeben, was wir wollen, wenn auch an dieser Stelle offengelassen werden kann, ob wir nicht bisweilen einsehen, was wir wollen. Auch folgende Variation desselben Gedankens ist an dieser Stelle instruktiv: Nicht «die Umsetzung, sondern die Formung unseres Wollens ist unser Hauptproblem».³⁰ Im gleichen Sinne spricht Steinfath auch von der «Klärung und Bildung unseres eigenen Wollens».³¹ Beides deutet an, dass hier weder alternativlos vorgegeben ist noch einfach eingesehen wird, was man will, sondern zumindest darum gerungen werden muss. Auch die affektive Qualifizierung von Handlungsgründen bleibt also scheinbar unterbestimmt und wir stets aufgefordert, uns auf den einen oder anderen Wunsch festzulegen.³² Inwiefern sich dadurch auch ein Moment der Entscheidung artikuliert, werden wir sehen müssen.

iii) *Handlungsgründe und unbestimmte Handlungsmotive*: Oft sind uns handlungsleitende Motive nur diffus oder vage bewusst. Die Figur Austerlitz aus Sebalds gleichnamigem Roman meint sogar, wir täten «fast alle entscheidenden Schritte in unserem Leben aus einer undeutlichen inneren Bewegung heraus».³³ Zweifellos entspringen Handlungsmotive oft undeutlichen Wünschen, Bedürfnissen oder Stimmungen und wir tun Dinge bisweilen aus einem Bauchgefühl. Solch unbewusste Handlungsmotive sind jedoch eher dem Bereich des Verhaltens zuzuschlagen und zudem wollen wir uns doch üblicherweise über unsere Handlungsziele klar werden. So besteht gerade das Ziel praktischen Überlegens nicht zuletzt im Bewusstmachen und Aufklären unbestimmter Handlungsmotive. Mehr noch: um überhaupt sinnvoll von handlungsleitendem Überlegen zu sprechen, scheint ein Mindestmass an Bewusstheit entsprechender Gründe unabdingbar.³⁴

28 vgl. Tugendhat; *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, S.228f.

29 Tugendhat; *Vorlesungen über Ethik*, S.96.

30 Steinfath; *Die praktische Grundfrage als Leitfaden*, in: Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen 2011, S.311.

31 Steinfath; *Orientierung am Guten*, S.26.

32 Ausführlich dazu ebd.: S.212. Damit wird auch verständlich, weshalb auf dem Hintergrund dieser Intuitionen funktionalistische Ansätze praktischen Überlegens für sich genommen unzureichend bleiben müssen.

33 Sebald; *Austerlitz*, S.193.

Damit wird weder die Macht der Affekte geleugnet noch behauptet, dass mit dem Gewährsein derselben auch deren Kontrolle einhergeht. Selbst das Wissen um fatale Konsequenzen unseres Tuns hält uns bisweilen nicht davon ab diesen nachzugeben. Goethes Werther verleiht dem Ausdruck, wenn er erstaunt feststellt: «[W]ie ich so wissentlich in das alles, Schritt für Schritt, hineingegangen bin! Wie ich so klar gesehen und doch gehandelt habe wie ein Kind, jetzt noch klar sehe, und es noch keinen Anschein zur Besserung hat.»³⁵ Die Fragen, die uns in diesem Zusammenhang vor allem interessieren, sind dann: Inwiefern liegt es an Werther selbst, dass er so handelt, wie er es tut? Inwiefern hätte er sich anders entscheiden können? Und falls nicht, kann er überhaupt als handlungsfähige Person beschrieben werden?

iv) *Entscheidungssituationen*: Im Zentrum dieser Untersuchungen stehen Entscheidungen und mit ihnen Entscheidungssituationen. Buridans Esel, welcher sich zwischen zwei Heuhaufen entscheiden muss, die nach bestem Wissen des Esels absolut identisch sind, ist für diese paradigmatisch.³⁶ Damit sind Situationen angesprochen, in welchen weder für die eine noch für die andere Handlungsoption eindeutige Gründe sprechen. Wie plausibel aber sind solche Situationen überhaupt?

Aus rationalistischer Warte bezweifelte bereits Spinoza, dass es solche Situationen überhaupt gibt. Wenn er behauptet, er habe niemals einen solchen Esel zu Gesicht bekommen, verneint er zwar nicht die Möglichkeit identischer Heuhaufen, aber doch die vollkommene Symmetrie von Präferenzen.³⁷ Der Esel glaubt also – nach Spinoza fälschlicherweise –, er hätte exakt gleiche Präferenzen gegenüber den beiden Heuhaufen. Durch eindringlicheres Überlegen würde ihm dagegen klar, dass er sehr wohl einen der beiden Haufen bevorzugt und folglich liesse sich sein Dilemma kraft Einsicht auflösen. Wir werden diesem Einwand im Laufe der Arbeit mehrfach begegnen. Hier sei bloss darauf hingewiesen, dass damit implizit unterstellt wird, das Dilemma gründe bloss im Unwissen über die eigenen Präferenzen und es

34 Inwiefern Bewusstwerdung und spezifisch sprachliche Artikulation zusammenhängen, bleibt damit offen. Gegen die Priorisierung rein sprachlicher Formen der Artikulation sprechen zumindest Kunstformen wie Ausdruckstanz oder Musik. Auch garantiert die sprachliche Artikulation weder die Handlungswirksamkeit entsprechender Gründe – ich habe noch niemandem geholfen, bloss dadurch, dass ich diesen Wunsch artikuliere –, noch die Übereinstimmung mit den wirklichen Handlungsmotiven. Es gibt gar Fälle, wo eine Artikulation den Gehalt des Behaupteten untergräbt, wie etwa Luhmann am Beispiel der Aufrichtigkeit gezeigt hat, vgl. Luhmann; *Soziale Systeme*, S.207.

35 Goethe; *Die Leiden des jungen Werther*, Werke IV, S.40.

36 Zur Geschichte und Rezeption des Beispiels vgl. Ullmann-Margalit/Morgenbesser; *Picking and Choosing*, in: *Social Research*, 44/4 (1977), pp.758. Ursprünglich wurde mit dem Beispiel die Absurdität eines strengen Determinismus aufgezeigt, indem darauf verwiesen wurde, dass der Esel notwendigerweise an seiner Unentschiedenheit verhungern müsste.

37 vgl. Spinoza; *Die Ethik*, Buch II/Lehrsatz 49; insbesondere die Anmerkungen auf S.245. Spinoza wirft dem verhungernenden Esel letztlich schlicht Irrationalität vor, wenn auch nur implizit. Er sagt, er wüsste nicht, wie er über einen solchen Esel bzw. Menschen denken sollte und fügt an, es verhalte sich damit ähnlich wie mit dem Unverständnis, das wir Selbstmördern, Kindern und Verrückten gegenüber äussern.

gebe streng genommen gar keine ausgewiesenen Entscheidungssituationen. Dagegen spricht bereits die durchaus gängige Erfahrung, dass man sich bisweilen trotz Überlegen nicht entscheiden kann.

Auch mit Blick auf Situationen mit identischen Präferenzen lässt sich jedoch einwenden, der Esel habe sehr wohl Grund, einen der beiden Heuhaufen zu wählen, da er sonst nämlich verhungert.³⁸ Die Wahl zwischen den beiden Haufen bleibt dann zwar willkürlich, sie selbst aber wird zur besseren Alternative gegenüber der noch schlechteren Nicht-Wahl. Die beliebige Wahl einer der beiden Heuhaufen ist dann ihrerseits begründet, wengleich die Auswahl zwischen den beiden unbegründet bleibt. Was die Wahl zwischen den Heuhaufen betrifft, bleibt es zwar bei einer beliebigen Entscheidung, dieser willkürliche Rest ist im Gegensatz zum drohenden Hungertod jedoch nicht mehr allzu schwerwiegend, worin sich durchaus eine handlungsrelevante Einsicht ausdrückt. Es sind gerade solch vielschichtige Konstellationen zwischen Einsichten und Entscheidungen, welchen wir im Folgenden nachgehen wollen, immer eingedenk der Rolle der Handelnden.

Die individuellen Dispositionen und Präferenzen der je Handelnden prägen dabei selbst den Umgang mit Entscheidungssituationen. So wird ein pedantischer Esel die beiden Heuhaufen zumindest etwas länger und genauer auf allfällige Unterschiede hin untersuchen, bevor er sich entscheidet. Der entscheidungsfreudig gesinnte Esel dagegen wird wohl schneller von der Indifferenz der beiden Handlungsoptionen überzeugt sein und entsprechend munter drauflos entscheiden.³⁹ Als Handelnde können wir uns nun zudem zu solchen Dispositionen und Präferenzen verhalten. Was all dies für das Verständnis praktischen Überlegens bedeutet, wird im Folgenden untersucht.

Halten wir an dieser Stelle fest: Jene Entscheidungssituationen, die uns im Folgenden vor allem interessieren, sind nicht einfach auf (vorläufiges) Unwissen über Präferenzen oder das Gewicht von Gründen zurückzuführen. Es handelt sich vielmehr um Situationen, die sich nicht gänzlich durch Einsicht auflösen lassen und in der Folge eine Entscheidung nahelegen. Solche Situationen sind durchaus üblich.⁴⁰ Dazu müssen allfällige Handlungsalternativen

38 vgl. hierzu Dorschel; *Die idealistische Kritik des Willens*, S.98.

39 Das unterschiedliche Dispositionen gar auf die Affinität für Theorien ausgreifen können, hat James mit Verweis auf das rationalistische bzw. empiristische Temperament bestimmter Philosophen hervorgehoben, vgl. hierzu James; *Pragmatismus – ein neuer Name für alte Denkmethode*, S.6. Dass auch hier das Zusammenspiel zwischen Affinitäten und charakterlichen Dispositionen bisweilen komplex sein kann, veranschaulicht eine Selbstbeschreibung Carl Schmitts: «Ich habe eine merkwürdige Art der Passivität. Dass ich für meine Person in den Ruf gekommen bin, Dezionist zu sein, ist mir eigentlich unverständlich. Ich glaube, man muss eine grosse Entfernung von jener Freude an der Entscheidung als solcher haben, wie ich sie habe, um eine Theorie des Dezionismus zu entwickeln. Der typische Dezionist, der mit Begeisterung sich entscheidet, wird nie eine Philosophie oder Theologie oder Theorie des Dezionismus entwickeln.» zitiert nach: Linder; *Der Bahnhof von Finnetrop. Eine Reise ins Carl Schmitt Land*, S.300.

40 Auf die epistemische Plausibilität sogenannter *picking*-Situationen verweisen auch Ullmann-Margalit/Morgenbesser; *Picking and Choosing*, pp.773. Als *Picking*-Situationen bezeichnen sie

nicht einmal identisch sein, es reicht völlig, dass sie indifferent sind. Auch zwischen einem Heu- und einem Maishaufen kann man sich bisweilen nicht entscheiden; oft auch nicht nach reiflichem Überlegen. Wir können uns leicht Entscheidungssituationen vergegenwärtigen, bei denen uns das Abwägen von Gründen nicht weiterbringt. Und so verstehen wir auch, was Kierkegaard im Blick hat, wenn er behauptet: «Im allgemeinen habe ich so viele und meist sich gegenseitig widersprechende Gründe, dass es mir aus diesem Grunde unmöglich ist, Gründe anzugeben.»⁴¹

v) *Letzte Instanzen und deren Gewicht*: «Potentiell gibt es immer etwas zu wählen», die Frage ist bloss, «ob das Subjekt Anlass sieht, vermeintliche Handlungsalternativen als solche in den Blick zu nehmen.»⁴² Ob Handlungsalternativen relevante Handlungsalternativen sind, hängt zudem stark vom Gewicht der Gründe ab, welche gemäss der Einzelnen für diese sprechen. Das Gewicht von Gründen drückt sich dabei u. A. in Aspekten wie Dringlichkeit, Beständigkeit oder Reichweite aus. An solchen Kriterien lassen sich unterschiedliche Gewichtungen von Gründen festmachen. Inwiefern solche Gründe praktische Überlegungen abzuschliessen vermögen und welche Rolle dabei Einsichten und Entscheidungen spielen, ist eine der zentralen Fragen der vorliegenden Arbeit.

In diesem Zusammenhang kommt nun Selbstbildern oder grundlegenden Vorstellungen vom Guten oder Sinnvollen – beides ist meist eng miteinander verschränkt – eine zentrale Bedeutung zu.⁴³ Oft stehen sie am Ende praktischer Überlegungen, nicht zuletzt weil solche Überzeugungen üblicherweise ein hohes Mass an Beständigkeit besitzen. Entsprechend ist etwa die Überzeugung, vegetarisch leben zu wollen, gewichtiger als die spontane Lust auf ein Stück Fleisch. Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass auch sie Gegenstand von Entscheidungen sein können. Auch die Frage, wer wir sein wollen, gilt es bisweilen zu entscheiden. Dies mag zwar vorrangig in existenziellen Krisen der Fall sein. Da wir uns jedoch als Wesen verstehen, die auch mitbestimmen können, wer sie sind, scheint uns dies zumindest potentiell immerzu möglich. Was es mit dieser Potentialität auf sich hat, gilt es zu klären.

Entscheidungen zwischen indifferenten Alternativen, wobei beide für sich genommen besser sind als die enthaltssame Nicht-Wahl. *Choosing*-Situationen gehen dagegen mit einsichtigen Entschlüssen einher, bestimmt durch eindeutige Präferenzen. Ihr Artikel steht nicht zuletzt unter dem Motto: «not to be indifferent to indifference», Ibd.: pp. 757.

41 Kierkegaard; *Entweder-Oder*, S.34.

42 Rosenthal; *Entscheidung, Rationalität und Determinismus*, S.19.

43 Selbstverständlich können all diese Instanzen äusserst unterschiedlich ausgeprägt sein. Einen Eindruck von der Vielfalt dessen, was als erfülltes Leben angesehen wird, gibt etwa Just-Dahlmann; *Zeugenbefragung*, in: Weigel (Hg.); *Wie sieht ein erfülltes Leben aus?*, S.15-32.

vi) *Entscheidungen und Erleben*: Anscheinend besitzen wir das Potential, uns selbst zu noch so tiefgreifenden Überzeugungen, Dispositionen und Zuständen verhalten zu können. Dieses Vermögen kann im Extremfall gar auf das Erleben ausgreifen. Das klingt zunächst kontraintuitiv, da doch in diesen Belangen üblicherweise Gefühle das letzte Wort haben. Doch auch Gefühle sind interpretationsbedürftig und wir können unterschiedliche Einstellungen und Haltungen zu ihnen einnehmen.⁴⁴ Möglicherweise vermögen solche Einstellungen gar unser Erleben zu transformieren, wie ich zum Schluss dieses kursorischen Teils mithilfe von Dostojewskis Novelle *Weisse Nächte* veranschaulichen will:

Als Nastenka, nach einer kurzen, aber innigen Begegnung mit dem Erzähler wieder zu ihrem Verehrer zurückkehrt, ist der Verlassene erst verzweifelt. Dann aber zeigt er sich gewillt keinen Groll ihr gegenüber zu hegen, sondern sich der schönen Stunden zu erfreuen, die sie zusammen erleben durften. Ganz zum Schluss der Novelle wirft der Erzähler schliesslich folgende Frage auf: «Ein voller Augenblick der Seligkeit! Ist das etwa zu wenig für ein ganzes Menschenleben? ...»⁴⁵ Der Erzähler und mit ihm der Leser wird hier mit der Frage konfrontiert, ob es nicht auch an ihm liegt, wie er auf die Situation reagiert. Wird nicht auch von seiner Antwort bzw. Stellungnahme abhängen, ob er über den Verlust der Geliebten verzweifelt oder, so gut es eben geht, sich am vergangenen Schönen erfreut? Zumindest deutet sich selbst hier ein gewisser Spielraum an, der sich möglicherweise gar auf das Erleben auswirken kann. Auch dieses Phänomen soll im Folgenden im Blick behalten werden, wenn auch mit angemessener Zurückhaltung.

1.4 Präzisierung der These: Der arationale Rest

Entscheidungen verraten uns etwas Wesentliches über unsere Existenzweise, so der leitende Gedanke dieser Arbeit. Falls dem so wäre, liesse sich aus umgedrehter Blickrichtung behaupten: Unsere Existenzweise ist deshalb eng mit Entscheidungen verknüpft, weil in ihr angelegt ist, dass sich praktisches Überlegen nicht in Einsichten erschöpft. In eine These gegossen, heisst das dann: Im praktischen Überlegen ist eine strukturelle Unterbestimmtheit von Handlungsgründen angelegt, die personaler Existenz erwächst. Diese These ist der Angelpunkt der vorliegenden Untersuchungen, ihr soll im Folgenden nachgegangen werden.

⁴⁴ vgl. hierzu Steinfath; *Orientierung am Guten*, S.31. Dieser Spielraum zeigt sich bereits bei einfachen Formen der Affektkontrolle. Man denke etwa an Meditationstechniken.

⁴⁵ Dostojewskij; *Weisse Nächte*, S.79.

Dahinter steckt, wie bereits betont, die Überzeugung, dass wir Wesen sind, denen Handlungsgründe nicht einfach vorgegeben sind. Wir führen nicht bloss aus, was wir intrinsisch bereits wollen und auch nicht einfach, was Gründe uns nahelegen; zumindest nicht zwangsläufig. Wir können uns vielmehr zu unseren Wünschen und Gründen stellungnehmend verhalten und sind aktiv beteiligt bei der Bestimmung dessen, wovon wir uns im Handeln leiten lassen. Dieses Vermögen zur Stellungnahme bzw. die Fähigkeit des Sichzusichverhaltens gilt es stets im Blick zu behalten. Nur so wird angemessen verständlich, was beim praktischen Überlegen geschieht.

Zwar wird sich im Verlauf der Arbeit zeigen, dass Entscheidungen bzw. die explizite Wahl von Handlungsgründen nur eine mögliche Ausprägung des hier unterstellten Zusammenhangs zwischen personaler Existenz und praktischem Überlegen darstellt. Mit der leitenden These wird aber erstmal unterstellt, dass die Fähigkeit zum Überlegen selbst zur Unterbestimmtheit praktischer Gründe beitragen kann. Sie kann uns quasi aus sich heraus in Entscheidungssituationen manövrieren. Mit der leitenden These wird demnach behauptet, dass Entscheidungen in allen Fällen praktischen Überlegens strukturell angelegt sind. Dies ist ohne Zweifel kontrovers und ich will die zentralen Einwände, mit welchen sich diese These konfrontiert sieht, zum Schluss dieser Hinführung bereits andeuten.

Einmal spricht die Erfahrung, dass wir bisweilen aus Einsicht handeln, gegen eine allzu weitreichende Lesart einer strukturellen Unterbestimmtheit von Handlungsgründen. Diese Erfahrung ist nämlich kaum mit der Vorstellung vereinbar, praktische Überlegungen könnten nur durch Entscheidungen abgeschlossen werden. Es muss deshalb gefragt werden, ob und in welchem Sinn die Rede von einem Entscheidungsmoment dennoch ihre Berechtigung hat; selbst in jenen Fällen, wo wir letzte Gründe als eindeutig beste erkennen. Die Möglichkeit, Überlegungen stets wieder neu aufzunehmen, etwa durch in Fragestellen von scheinbar eindeutigen Gründen, spielt hier eine wesentliche Rolle. Beim Versuch, dieses Phänomen zu klären, werden wir immer wieder auf folgende Frage stossen: Wie ist die Möglichkeit reflektierter Distanznahme *zu* Gründen mit der für ein Handeln notwendigen Festlegung *auf* Gründe zusammenzudenken?

Weiter lässt sich einwenden, dass das Postulat einer überlegungsverschuldeten Unterbestimmtheit von Gründen deshalb unplausibel ist, weil sie scheinbar jedem noch so künstlichen Zweifel das Wort redet. Die hier vertretene Position ist sich dagegen sehr wohl bewusst, dass sinnvolle Skepsis oder Negation ihrerseits auf Gründe verwiesen bleibt. Dem rein methodischen Zweifel hält sie denn auch entgegen, dass eine Stellungnahme immer auf

den Rekurs auf lebensweltliche Voraussetzungen angewiesen bleibt.⁴⁶ Gleichwohl ist es gerade das Vermögen zur reflektierten Stellungnahme, welches uns solche Voraussetzungen auch in Frage stellen lässt und auf diesem Weg die Unterbestimmtheit möglicher Handlungsgründe fördern kann. Werde ich mir bspw. einer eingewöhnten Verhaltensweise bewusst und beginne über deren Status zu reflektieren, kann solch ein Überlegen dazu führen, dass ich zuletzt nicht mehr weiss, was ich tun soll. Zwar bedarf es üblicherweise einem Anstoss, um überhaupt ins Überlegen zu kommen. Einmal angestossen kann jedoch scheinbar gerade ein solches Nachdenken eine Unterbestimmtheit von Gründen zur Folge haben und uns zur Entscheidung zwingen. Inwiefern dies plausibel ist, gilt es im Folgenden zu klären.

Ein weiterer Einwand betrifft die Konsequenzen der angesprochenen These für die Begründung von Handlungen. Mit der strukturellen Unterbestimmtheit von Handlungsgründen rückt nämlich ein arationaler Rest in den Fokus, der allem praktischen Überlegen eigen zu sein scheint. Was ist damit gemeint? Mit *arational* kann sowohl etwas gemeint sein, das die Vernunft überschreitet oder aber diese begrenzt. Der arationale Rest kann also ein *über die Vernunft hinausgehendes* Moment bezeichnen oder aber ein *die Vernunft begründendes*.⁴⁷ An diesen beiden Lesarten lässt sich nun die leitende These präzisieren: Während die erste Lesart mit der Möglichkeit einhergeht, zwischen je für sich gut begründeten Alternativen zu wählen, ist die zweite Lesart des arationalen Rests durchaus mit der Vorstellung vereinbar, dass wir beim praktischen Überlegen zu eindeutigen Einsichten gelangen. Diese zweite Lesart besagt bloss, dass am Ende praktischer Überlegungen eindeutige Instanzen stehen, die sich ihrerseits nicht weiter begründen lassen. Sie sind nur insofern arational, als sie das Fundament liefern, auf dem eine Begründung letztlich aufruht.

Dagegen verweist die erste Lesart des arationalen Rests darauf, dass das Überlegen selbst ergebnisoffen bleibt und sich auch diese letzte Begründungsinstanz erst durch eine nicht weiter begründbare Entscheidung (Dezision) konstituiert.⁴⁸ Die Entscheidung zwischen

46 Der methodische Zweifel geht auf Descartes zurück, vgl. vor allem die erste Meditation in Descartes; *Meditationes de Prima Philosophia / Meditationen über die Erste Philosophie*. Eine Übersicht bietet Perler; *René Descartes*, S.74ff. In diesem Zusammenhang ist nicht uninteressant, dass sich selbst der methodische Zweifel Descartes auf eine lebensweltlich verankerte Entscheidung zwischen Alternativen zurückführen lässt. So deutet etwa Röd Descartes' Hinwendung zur rationalistischen Metaphysik als existenzielle Entscheidung, vgl. dazu Röd; *Descartes. Die innere Genesis des cartesianischen Systems*, S.23.

47 Mit arationalem Tun ist dagegen nicht einfach ein vernunftloses Tun gemeint, etwa im Sinne zwanghaften oder affektgeleiteten Verhaltens. Inwiefern der arationale Rest gleichwohl bloss der beinahe trivialen Tatsache Ausdruck verleiht, dass wir stets wider besseres Wissen handeln können, indem wir uns für das Irrationale entscheiden, werden wir sehen müssen. Jedenfalls scheint irrationales Handeln explizit ein Wissen um das Vernünftige vorauszusetzen. Zur Abgrenzung von rational, irrational und arational, vgl. auch Gosepath; *Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität*, S.8.

48 Ich werde den Begriff *Dezision* weitgehend meiden und im Folgenden vor allem von *nicht weiter begründbaren Entscheidungen* sprechen. Zwar decken sich die beiden Begriffe inhaltlich, es lässt sich aber nicht leugnen, dass der Begriff der *Dezision* bestimmte Assoziationen weckt, die ich vermeiden will. Drei Aspekte sind hier hervorzuheben: i) *Dezision* wird oft mit der vollumfänglichen Ablehnung des Rationalen bzw. mit Willkür assoziiert. ii) Wie von Krockow gezeigt hat, wurde der Begriff oft pathetisch aufgeladen und

letzten Handlungsgründen ist dann insofern nicht rational abgestützt, als es hier die Entscheidung für die eine oder andere Option ist, welche der Begründung selbst zu Grunde liegt. Die Rationalität solcher Entscheidungen ist dann bedingt durch einen arationalen Rest, der selbst das Resultat einer Entscheidung ist. Was in diesem konkreten Fall als vernünftig akzeptiert wird, konstituiert sich erst durch eine nicht weiter begründbare Entscheidung und in diesem Sinne greifen entsprechende Entscheidungen über das Vernünftige hinaus. Von dieser Lesart der leitenden These wird also unterstellt, dass der Abschluss von Begründungen selbst als eine Entscheidung verstanden werden muss, was mit dem Anspruch bzw. dem Ziel (*telos*) praktischer Vernunft kaum zu vereinbaren scheint. Wie damit umzugehen ist bzw. inwiefern sich eine solche Lesart des arationalen Rests aufrechterhalten lässt, diesen Fragen sind die folgenden Untersuchungen gewidmet.

überstrapaziert, womit er Gefahr läuft zur leeren Geste zu verkommen, vgl. hierzu von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, S.155. iii) Der Dezision haftet nicht zuletzt deshalb ein schlechter Ruf an, weil deren prominente Vertreter oft sehr schlecht gewählt haben. Man denke vor allem an die bei von Krockow erwähnten, die sich allesamt zum Nationalsozialismus bekannt haben.

Nichtsdestotrotz plädiere ich mit Seebass für den Abbau falscher Vorbehalte gegen Dezisionen, vgl. dazu Seebass; *Was heisst, sich im Wollen orientieren?*, in: Ders.; *Handlung und Freiheit*, S.128. Selbst von Krockow, der sich ausführlich und kritisch mit dezisionistischen Denkern auseinandergesetzt hat, zeichnet hier ein differenziertes Bild, dem ich mich voll und ganz anschliesse. Ich zitiere etwas ausführlicher: «Wenn der Begriff meinen soll, dass der Mensch in seinem Handeln nicht immer vorgegebenen Regeln zu folgen braucht, dass er sich gegen das Bestehende wenden kann, dann bleibt höchstens einzuwenden, dass solches Verhalten wohl direkter und genauer durch Begriffe wie Sich-Distanzieren oder «Neinsagenkönnen» getroffen wird als durch den der Dezision. Auch gegen Schmitts Formulierung, dass die Entscheidung «normativ aus dem Nichts» geboren wird, ist nichts einzuwenden, solange damit lediglich gesagt sein soll, dass *im menschlichen Verhalten immer ein Rest von Unbestimmbarkeit* bleibt, der aller Deduktion aus allgemeinen Regeln spottet. Sobald dem Satz jedoch die weitergehende Bedeutung angehängt wird, dass die Entscheidung allererst Normen, dass die Ausnahme Regeln und die Subjektive das Objektive s c h a f f t, setzt die radikale Vereinseitigung und damit Verfälschung des Sachverhalts ein.» Von Krockow, *Die Entscheidung*, S.154; *meine Hervorhebung*.

2. Die *Selbst*-vergessenheit zeitgenössischer Handlungstheorien

Die Auseinandersetzung mit zeitgenössischen handlungstheoretischen Debatten liefert den theoretischen Rahmen der vorliegenden Arbeit. Im kritischen Anschluss an sie widerspiegelt sich nicht bloss eine akademische Gepflogenheit, vielmehr waren es diese Theorien, woran sich mein Interesse einst entzündete. Zwar bin ich im Verlauf der Arbeit von ihnen abgekommen, gerade weil sie m. E. einen entscheidenden Makel offenbarten. Was mich schliesslich von ihnen wegführte, ist Folgendes: Handlungstheoretische Ansätze vernachlässigen auf unterschiedliche Art und Weise die aktive Beteiligung der Handelnden beim Zustandekommen von Handlungsgründen, weshalb ihnen letztlich eine bestimmte Art der *Selbst*-vergessenheit attestiert werden muss. Diese Diagnose steht im Mittelpunkt der folgenden Kapitel.

Zunächst aber einige wenige Worte dazu, was unter Handlungstheorie überhaupt zu verstehen ist. Zwar hat sich die Philosophie spätestens seit Aristoteles mit handlungstheoretischen Fragen beschäftigt; dieser gilt nicht zuletzt als Erfinder des praktischen Syllogismus, dem wir uns gleich zuwenden werden. Als eigenständige Disziplin ist die Handlungstheorie jedoch sehr viel jünger. Erst in der Nachkriegszeit gewinnt sie als eigenes, vorrangig analytisch geprägtes Unternehmen zunehmend an Gewicht.⁴⁹ Das Hauptinteresse solcher Theorieansätze ist das Erklären und Verstehen von Handlungen bzw. die Beschreibung jener Strukturen, welche Handlungserklärungen zu Grunde liegen. Handlungstheorie lässt sich also als eine Art Grundlagentheorie für Handlungserklärungen verstehen. Ein weit verbreitetes Merkmal zeitgenössischer handlungstheoretischer Ansätze ist dabei deren starke Orientierung an den modernen Naturwissenschaften. Wie wir sehen werden, geht mit dieser Tendenz nicht zuletzt eine gewisse Privilegierung der Beobachterperspektive einher, die dem Hang zur *Selbst*-vergessenheit zumindest nicht im Wege stand.⁵⁰

Bei all dem sollte nicht vergessen gehen, dass Handlungstheorien stets in enger Beziehung zu anderen Bereichen praktischer Philosophie stehen. So wird beispielsweise von empirischer Handlungstheorie mit Blick auf die Psychologie oder Soziologie gesprochen, von rationaler mit Blick auf die Ökonomie, von normbeschreibender bezüglich des Rechts oder von normativer im Zusammenhang mit ethischen Fragestellungen.⁵¹ Da die Diagnose der

49 vgl. hierzu Müller; *Handeln*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 57/3 (2003), S.327.

50 Mehr dazu in Kap. 3. Prominent hat etwa Ricoeur auf die Unterbelichtung der ersten Person Perspektive in handlungstheoretischen Ansätzen hingewiesen, vgl. Ricoeur; *Das Selbst als ein Anderer*, S.78.

51 vgl. Lumer, *Handlung / Handlungstheorie*, in: Sandkühler (Hg.): Enzyklopädie Philosophie, S.534-547.

Selbst-vergessenheit jedoch auf die strukturellen Grundlagen von Handlungserklärungen zielt, bleiben diese spezifischen Anwendungsbereiche ausgeklammert.

2.1 Praktischer Syllogismus als Einstieg

Um der Diagnose der *Selbst*-vergessenheit auf die Spur zu kommen, sei ein Blick auf den praktischen Syllogismus geworfen. Als schematisches Ur-Modell für Handlungserklärungen stellt dieser sozusagen den *locus classicus* dar.⁵² In Analogie zu logischen Schlussfolgerungen wird angenommen, dass sich auch Handlungen gemäss dem Muster des Schliessens erklären lassen. Ist ein praktischer Schluss gültig, so die Annahme, erklärt er die daraus folgende Handlung vollständig bzw. lückenlos. Ein möglicher praktischer Schluss hat dann folgende schematische Form:

Prämisse 1: Ich will E erreichen

Prämisse 2: Ich werde E nicht erreichen, es sei denn, ich tue A.

Konklusion: Ich muss A tun bzw. ich tue A

Obwohl die Konklusion, gegeben die Prämissen 1 und 2, auf den ersten Blick durchaus naheliegend ist, bleibt doch unklar, welche der beiden gewählten Formulierungen hier letztlich gilt. Es scheint jedoch ein grosser Unterschied zu sein, ob ich bloss so handeln müsste oder aber zwingend so handeln werde. Selbst bei Aristoteles ist nicht völlig klar, was er hier im Blick hat. Einige seiner Beispiele sprechen jedoch eindeutig für Letzteres. So behauptet er etwa: Ist jemand davon überzeugt, dass jeder Mensch gehen sollte (Prämisse 1) und zudem, dass er selbst ein Mensch ist (Prämisse 2), dann «geht er sofort».⁵³

Das Kontraintuitive an dieser Deutung ist augenfällig. Weshalb sollte diese Handlung sofort aus den entsprechenden Überzeugungen folgen? Was heisst hier «sofort»? Zwar mag es einen Unterschied machen, ob darunter so etwas wie *unweigerlich*, *unmittelbar* oder *notwendigerweise* verstanden wird. Dennoch bleibt die entscheidende Frage, ob die Konklusion eher einer Forderung oder einer Absicht Ausdruck verleiht oder aber die entsprechenden Überzeugungen «sofort» in ein Handeln münden. Dass dies selbst bei

⁵² vgl. Aristoteles; *De motu animalium* / *Über die Bewegung der Lebewesen*, 701a12-15.

⁵³ Ebd.: 701a13.

Aristoteles nicht vollkommen klar ist, hebt etwa Anscombe hervor.⁵⁴ Zumindest das eben genannte Beispiel spricht aber dafür, dass die Konklusion bei Aristoteles zwingend mit einer Handlung bzw. einer Bewegung einhergeht.⁵⁵

Statt Aristoteles' Ansichten diesbezüglich zu vertiefen, will ich hier auf zwei mögliche zeitgenössische Deutungen praktischer Notwendigkeit etwas näher eingehen.⁵⁶ Beides sind Versuche zu erfassen, was beim praktischen Schliessen genau geschieht, also zu verstehen, inwiefern gewisse Überzeugungen bzw. Wünsche *notwendigerweise* in ein Handeln münden. Einmal vertritt Davidson diesbezüglich die Ansicht, praktische Notwendigkeit sei mit kausaler Wirksamkeit gleichzusetzen, wogegen von Wright stark macht, diese vielmehr als logischen Zwang zu verstehen. Beide Ansätze sind für unsere Zwecke insofern von Interesse, als spezifische Einwände gegen sie deutlich machen, wo die neuralgischen Punkte betreffend deren *Selbst*-vergessenheit zu verorten sind, d.h. inwiefern hier allenfalls die Rolle der Handelnden vernachlässigt wird.

Die von Davidson propagierte Gleichsetzung praktischer Notwendigkeit mit kausaler Wirksamkeit läuft letztlich darauf hinaus, dass Gründe auch als Ursachen verstanden werden müssen.⁵⁷ Entgegen der Vorstellung, dass Gründe höchstens notwendige, nicht aber hinreichende Bedingungen für Handlungserklärungen sind, begreift er das Verhältnis zwischen Handlungsgrund und absichtlicher Handlung analog zu jenem von Ursache und Wirkung. In das Schema des praktischen Syllogismus übersetzt, heisst das: Der Wunsch, E zu erreichen (Prämisse 1) und die Überzeugung dafür A tun zu müssen (Prämisse 2) verursachen, dass ich A tue (Konklusion). Dieses Wunsch/Überzeugungs-Modell ist in zeitgenössischen Handlungstheorien sehr verbreitet und findet sich, wie wir sehen werden, prominent bei internalistischen Ansätzen. Gegen solch ein Modell lässt sich nun einwenden, dass ein Tun «nicht schon dadurch zu einer absichtlichen Handlung [wird], dass es durch eine Überzeugung und einen Wunsch verursacht wurde.»⁵⁸ An einem Beispiel, das Davidson selbst anführt, lässt sich das illustrieren:⁵⁹

54 vgl. Anscombe; *Denken und Handeln bei Aristoteles: Was ist «praktische Wahrheit»?*, in: Dies.; Aufsätze, S.305.

55 Zur Diskussion, wie dies bei Aristoteles zu verstehen ist, siehe den Kommentar zu Aristoteles; *De motu animalium*, S.130; insbesondere FN 29, wo alternative Interpretationen diskutiert werden.

56 Zu weiteren zeitgenössischen Deutungen siehe ausführlich Corcilius; *Aristoteles' praktische Syllogismen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert*, in: Meixner/Newen (Hg.), *Philosophiegeschichte und logische Analyse*, S.101-132.

57 vgl. hierzu Davidson; *Handlungen, Gründe und Ursachen*, in: Ders.; *Handlung und Ereignis*, S.19-42. Zwar versucht Davidson mit seinem *anormalen Monismus* einen ontologischen Monismus mit einem nicht eliminierbaren Dualismus des Begriffsapparates zu koppeln, bleibt letztlich aber dem Kausalismus verhaftet, vgl. hierzu Davidson; *Der Aristotelische Handlungsbegriff*, in: Ders.; *Wahrheit, Sprache und Geschichte*, S.441.

58 Anscombe; *Praktisches Schlussfolgern*, in: Dies.; Aufsätze, S.17.

59 vgl. Davidson; *Handlungsfreiheit*, in: Ders.; *Handlung und Ereignis*, S.121.

Ein Bergsteiger, der in einer Seilschaft mit einem anderen Bergsteiger festhängt, hat den Wunsch, sich in Sicherheit zu bringen und ist zudem überzeugt, dies alleine durch das Loslassen des Seils erreichen zu können. Er lässt schliesslich das Seil los, tut dies jedoch aus schierer Nervosität und erreicht so gewissermassen auf falsche Weise sein Ziel.⁶⁰ Dass sein Handeln dennoch durch den entsprechenden Wunsch und die entsprechende Überzeugung verursacht wurde, ist zwar nicht ausgeschlossen; so liesse sich etwa behaupten, Wunsch und Überzeugung liessen den Bergsteiger nervös werden und verursachen so das Loslassen. Es ist dann aber fraglich, ob noch von einer absichtlichen Handlung gesprochen werden kann.

Hier offenbart sich ein grundlegendes Problem, welches nicht zuletzt auf die Rolle des Akteurs verweist. Aus der Beobachterperspektive kann kaum je mit Sicherheit festgestellt werden, was die Handlung verursacht hat. Die Perspektive der ersten Person muss also zumindest insofern in den Blick genommen werden, als der Handelnde jene Instanz ist, deren «unmittelbares Erfassen von Handlungen, Geschehnissen und Zuständen als Handelnder» eine wesentliche Rolle spielt.⁶¹ Denn, so scheint es, nur die handelnde Person kann letztlich wissen, ob es sich um eine absichtliche Handlung oder aber um ein blosses Geschehen handelt.⁶² Damit rückt auch die Frage in den Vordergrund, inwiefern Handelnde über Handlungsgründe mitbestimmen können. Soll es sich um absichtliches Tun handeln, muss doch die Akteurin scheinbar selbst darüber bestimmen können, ob sie eine Handlung ausführt oder nicht. Zumindest muss mitberücksichtigt werden, dass es auch an der Handelnden selbst liegt, was sie tut.

Kommen wir damit zur zweiten Deutung praktischer Notwendigkeit. Von Wright begreift diese als logischen Zwang und argumentiert dafür, dass es die Einsicht in die Gültigkeit der Konklusion ist, die uns zum Handeln zwingt.⁶³ Die erstpersonale Perspektive ist hier zwar bereits impliziert, da die Einsicht nur eine der handelnden Person sein kann. Dennoch gründet gemäss von Wright die handlungswirksame Kraft alleine in der Gültigkeit des praktischen Schlusses, sprich in dessen logischem Zwang. Das Handeln muss folglich mit dem gedanklichen Erfassen der Gültigkeit des praktischen Schlusses zusammenfallen. Zwar

60 Diese Konstellation wird oft als jene «abwegiger Kausalverläufe» bezeichnet, vgl. Stoecker; *Handlungen und Handlungsgründe*, S.15f.

61 Anscombe; *Die erste Person*, in: Dies.; Aufsätze, S.229.

62 Im Gegenzug bleiben damit Handlungserklärungen unweigerlich auf den Ausweis subjektiver mentaler Zustände angewiesen, was ihrerseits die Frage nach dem epistemischen Status solcher Zustände aufwirft. Ihr begegnen wir in Kap. 4 wieder.

63 vgl. hierzu von Wright, *On so called practical inference*, in: *Acta sociologica*, 15/1 (1972), pp.39-53. Von Wright versteht Begründungs- und Ursachenketten als verknüpft. So spricht er etwa *ex negativo* vom «irreführenden Bild zweier paralleler Ketten von unabhängigen, aber doch (zeitlich) koordinierten Elementen», die scheinbar «beide in der Handlung zusammenlaufen» und fügt dagegen an: «Mit Blick auf ihr 'Substrat', d.h. ihre 'robuste', raum-zeitliche Realität, ist da nur *eine* Kette.» Von Wright; *Die menschliche Freiheit*, in: Ders.; Normen, Werte und Handlungen, S.246.

kann bereits bezweifelt werden, dies sei immer der Fall, vor allem aber verweist ein Blick auf den Zusammenhang zwischen Handlungen und deren Rechtfertigung auf das eigentliche Problem: Rechtfertigungen von Handlungen scheinen nämlich geradezu vorauszusetzen, dass wir ihnen auch entgegenhandeln können. Ansonsten müsste jegliche als gerechtfertigt erkannte Konklusion in ein Handeln münden. Das scheint geradezu abstrus. Auch von Wright sieht dies und fragt, ob es Handlungen gebe, die gleichzeitig mit der Konstruktion ihrer Rechtfertigung stattfinden.⁶⁴ Diese wichtige Frage berührt jene nach der handlungsleitenden Kraft von Einsichten. Und die zeitliche Lücke, die üblicherweise zwischen praktischem Schluss und Handlung besteht, verweist uns auf jenen Ort, an dem die Frage nach der aktiven Beteiligung der Handelnden unweigerlich auftaucht.

Beide Deutungen praktischer Notwendigkeit – kausale Wirksamkeit oder logischer Zwang – erheben den Anspruch, Handlungen lückenlos zu erklären. Möglicherweise ist dieser Anspruch aber gar nicht einzulösen, da gerade die aktive Beteiligung der Handelnden einem allzu engen Verständnis praktischer Notwendigkeit im Wege steht. Bleibt also vielmehr eine Lücke bestehen, die nur durch die aktive Rolle der Handelnden aufgefüllt werden kann? Wie solch eine Lücke zu verstehen ist, deutet sich anhand der Art und Weise an, wie Anscombe sich von den Ansätzen von Davidson und von Wright abgrenzt. Sie plädiert diesbezüglich für eine zurückhaltende Auffassung praktischen Schliessens. Ihr zufolge zeigen die Prämissen praktischer Syllogismen bloss an, «wozu die Handlung gut ist, welchen Nutzen sie hat.»⁶⁵ Ob diese auch in die Tat umgesetzt werden, liege letztlich bei den Handelnden selbst. Anscombe rückt damit von einem engen Verständnis praktischer Notwendigkeit ab und sieht in praktischen Konklusionen bloss noch Möglichkeiten, die man wahr machen kann.⁶⁶ Damit lässt sie Raum für die aktive Beteiligung der Handelnden. Die Frage, was uns letztlich zum Handeln bewegt, ist damit zwar nicht geklärt, es wird aber verständlicher, weshalb sich ein angemessenes Verständnis von Handlungen weder im Verweis auf Wünsche und Überzeugungen noch auf Einsichten allein erschöpft.

64 Im Original: «[I]s there intentional action which is *simultaneous* with the construction of a justification for it?» Von Wright, *On so called practical inference*, pp.50; *kursiv* im Original.

65 Anscombe; *Praktisches Schlussfolgern*, in: Dies.; Aufsätze, S.21.

66 vgl. ebd.: S.51.

2.2 Kritische Einwände gegen Externalismus und Internalismus

Um die *Selbst*-vergessenheit handlungstheoretischer Ansätze prägnanter herauszustellen, sei nun ein kritischer Blick auf bestimmte Tendenzen in den zeitgenössischen Debatten geworfen. Verschaffen wir uns dazu erst einen Überblick. In diesen Debatten, wie auch in jenen zur praktischen Vernunft, stehen sich grob gesagt zwei Lager gegenüber: Theorien mit internalistischer Schlagseite und solche mit externalistischer Ausrichtung.⁶⁷ Diese lassen sich wiederum in drei Hauptströmungen verorten, welche sich jeweils vorrangig auf Hume, Kant oder Aristoteles stützen.

Neohumeanische Theorien, welche sich am Wunsch/Überzeugungs-Modell orientieren, führen Handlungsgründe im Wesentlichen auf intrinsische Wünsche oder motivationale Einstellungen zurück.⁶⁸ Sie lassen sich klar der internalistischen Seite zuordnen. Externalistische Positionen stehen dagegen der Kantischen Philosophie nahe und vertreten einen kognitivistisch bzw. rationalistischen Ansatz. Ihnen zufolge erklären bzw. motivieren nicht intrinsische Neigungen unser Handeln, sondern die vernunftgeleitete Erkenntnis externer Gründe.⁶⁹ Dazwischen lassen sich die Positionen ansiedeln, die an Aristoteles orientiert sind.⁷⁰ Bei ihnen findet sich zwar ebenfalls eine Rückbindung von Handlungsgründen an Dispositionen bzw. Zwecke; so werden etwa gewisse Handlungsziele als intrinsische betrachtet. Gleichzeitig wird jedoch eingeräumt, dass die konkrete Ausgestaltung allfälliger Ziele durch Überlegung erst zu bestimmen ist. Zwar wird etwa das Streben nach Glück als ein den Menschen inhärentes Ziel angesehen. Dieses kann jedoch kraft praktischer Überlegung zumindest spezifiziert werden. Bei der Ausbildung von Zielen können sowohl intrinsische Motive und externe Gründe eine Rolle spielen.⁷¹ Ob neoaristotelische Theorieansätze eher dem internalistischen oder dem externalistischen Lager zuzuordnen sind, hängt nicht zuletzt von der spezifischen Hervorhebung und Deutung einschlägiger Stellen bei Aristoteles ab.⁷² Daran zeigt sich, dass mit dieser oberflächlichen Einteilung die Differenziertheit der jeweiligen Ansätze kaum erfasst ist. Für unsere Zwecke

67 Für einen Überblick siehe Gosepath; *Praktische Rationalität. Eine Problemübersicht*, in: Ders. (Hg.); *Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität*, S.7-53.

68 Als typische Vertreter gelten Davidson; *Handlungen, Gründe und Ursachen*, in: Ders.; *Handlung und Ereignis*, S.19-42 und Williams; *Internal and External Reasons*, reprinted in: Moral Luck, pp.101–113.

69 Als typische Vertreter gelten Nagel; *Wünsche, Motive der Klugheit und die Gegenwart* und Korsgaard; *Skeptizismus bezüglich praktischer Vernunft*, beide in: Gosepath (Hg.): *Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität*. S.121-145 bzw. 146-167.

70 Als typische Vertreter gelten McDowell; *Virtue and Reason*, in: *Mind, Value and Reality*, pp.50-73, Foot; *Natural Goodness* und Wiggins; *Deliberation and practical reasoning*, in: Rorty (ed.); *Essays on Aristotle's ethics*, pp.221-240.

71 Dies ist zumindest mit Blick auf Aristoteles umstritten. Zumindest Wiggins macht aber darauf aufmerksam, dass sich selbst Aristoteles so lesen lässt, dass Menschen ihre Ziele selber bestimmen können, vgl. ibd.: pp.223.

72 Dies zeigt beispielhaft die Auseinandersetzung von Wiggins mit Allans Ansatz, vgl. ibd.: pp.222ff.

reicht es aber festzuhalten, dass all diese Ansätze Handlungen in letzter Instanz durch eindeutige letzte Handlungsziele zu erklären versuchen; seien es nun intrinsische Motive oder externe Gründe.

Wenn im Folgenden von Handlungszielen die Rede ist, ist in erster Linie deren spezifische Stellung im Überlegungsprozess angesprochen. Ziele zeichnen sich schlicht dadurch aus, dass sie die letzte Instanz von Begründungsketten sind bzw. den Abschluss praktischer Überlegungen bestimmen. Die Gegenüberstellung von Motiven und Gründen kann so erstmal ausgespart bleiben, da unter Handlungszielen sowohl Motive als auch Gründe subsumiert werden können.⁷³ Um die *Selbst-vergessenheit* sowohl internalistischer wie externalistischer Ansätze auszuweisen, genügt solch ein Verständnis von Handlungszielen. Gleichwohl besitzen Handlungsziele stets zwei komplementäre Eigenschaften, die sich mit den beiden angesprochenen Tendenzen parallel führen lassen.

Komplementär sind diese zwei Komponenten deshalb, weil sie nicht aufeinander reduzierbar, aber doch beide für die Beschreibung von Zielen notwendig sind. Einerseits bilden Ziele nämlich den Endpunkt willentlichen Strebens und enthalten stets ein konatives, strebendes, antriebendes Moment. Darin besteht deren volitive Komponente, die eng mit der Rede von Motiven verknüpft ist. Andererseits lassen sie sich als praktische Urteile verstehen, d.h. als Ausdruck von etwas, das wir als erstrebenswert erachten. Darin besteht deren kognitive Komponente, die dem nahekommt, was üblicherweise mit Gründen assoziiert wird. Auch wenn ein solch komplexes Bild von Handlungszielen durchaus angemessen ist, bleiben die blinden Flecken der angesprochenen Strömungen bestehen. Die gegenläufigen Ansätze in der Debatte neigen nämlich dazu, eine der beiden Komponenten zu priorisieren. Entweder wird die kognitive Komponente von Zielen auf ein ursprüngliches volitives Moment zurückführt oder aber es wird ein gegenläufiges Abhängigkeitsverhältnis stark gemacht. So vertritt etwa der Internalist die Auffassung, dass die Handlungswirksamkeit praktischer Urteile letztlich kraft intrinsischer Präferenzen erklärt werden kann. Wogegen die Externalistin das kognitive Erfassen eines praktischen Urteils als ausreichend erachtet, um dessen konative Wirkung zu erklären.

Die Kritik entzündet sich nun an der Frage, wie mit der Beteiligung der Handelnden bei der Bestimmung von Handlungszielen umzugehen ist. Da beide Strömungen dazu neigen, die jeweils favorisierten handlungsleitenden Elemente – einmal intrinsische Motive, einmal

⁷³ Mit der Rede von letzten Instanzen weiche ich der Schwierigkeit aus, das komplexe Gewebe von Gründen und Motiven, von dem auch Tugendhat spricht, zu entwirren, vgl. Tugendhat; *Vorlesungen über Ethik*, S.28f. Gleichwohl assoziiere ich mit Gründen eher eine rechtfertigende Komponente letzter Instanzen, mit Motiven eher eine motivationale, vgl. dazu Steinfath, *Orientierung am Guten*, S.213ff. Das Verhältnis zwischen Rechtfertigung und Motivation wird in Kap. 10.4 eingehend behandelt.

externe Gründe – als gegeben anzusehen, kann nämlich nur noch schwer von einer aktiven Beteiligung der Handelnden bei deren Zustandekommen gesprochen werden. Die Festlegung auf ein Handlungsziel beispielsweise schrumpft dann vielmehr zusammen auf ein Annehmen oder Zurückweisen eines bereits vorgegebenen Ziels, nicht aber auf die Ausbildung eines Zieles oder alternativer Ziele. Die Auffassung, dies sei in allen Situationen menschlichen Handelns der Fall, scheint mit unserem Selbstverständnis als Handelnde jedoch kaum vereinbar. Hinter der im Folgenden angeführten Kritik stehen also letztlich tiefsitzende Intuitionen, welche solch ein Selbstverständnis stützen. Erst mit diesen Intuitionen im Rücken erhalten die kritischen Einwände gegen Externalismus bzw. Internalismus ihr ganzes Gewicht.

Welche Intuitionen sind hier angesprochen? Erstmal spricht die lebensweltliche Erfahrung dafür, dass wir bei der Bestimmung unsere Handlungsziele aktiv beteiligt sind. Dass wir auch entgegen uns eigenen Wünschen und Überzeugungen handeln können, ist uns derart vertraut, dies zu leugnen wäre geradezu absurd. Wir verstehen uns üblicherweise als Wesen, die mitbestimmen, welche Handlungsziele sie verfolgen wollen. Dies zeigt sich auch in negativer Hinsicht, d.h. im Falle eines Nicht-Erreichens angestrebter Ziele. Wenn wir beispielsweise den Wunsch verspüren mit dem Rauchen aufzuhören, ohne dass uns dies gelingt, wird das Nicht-Erreichen des Ziels vom Gefühl begleitet, dass wir nicht Autoren bzw. Autorinnen unseres Tuns sind.⁷⁴ Dieses Gefühl ist ein starkes Indiz dafür, dass in solchen Situationen unser Selbstverständnis als Handelnde untergraben wird. Weiter sind wir Wesen, die zum Handeln aufgefordert werden können und Aufforderungen präsupponieren – im Unterschied zu kausalen Einwirkungen – beim Aufgeforderten die Fähigkeit, sich auf ein Tun oder Unterlassen festzulegen.⁷⁵ Auch hier wird vorausgesetzt, dass wir Autor der eigenen Handlungen sind, was seinerseits die Fähigkeit impliziert, sich praktisch wirksam festlegen zu können. Und dies impliziert wiederum, dass man diesen Aufforderungen bzw. entsprechenden Gründen auch entgegenhandeln kann.

An einem Beispiel zeigen sich die Schwierigkeiten von Internalismus und Externalismus im Umgang mit den eben angedeuteten Phänomenen: Angenommen man verspürt zwar den unmittelbaren Wunsch starke Schlaftabletten einzunehmen, gibt diesem Wunsch aber aufgrund der Überzeugung, dass dies der eigenen Gesundheit schade, nicht nach. Internalistinnen erklären nun eine entsprechende Handlung ausschliesslich anhand der

⁷⁴ vgl. hierzu Frankfurt, *Identifikation und ungeteilter Wille*, in: Betzler/Guckes (Hg.); Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte, S.116-137 und Moran; *Frankfurt on Identification: Ambiguities of Activity in Mental Life*, in: Buss (ed); *Contours of agency: essays on themes from Harry Frankfurt*, pp.189-217.

⁷⁵ Mehr zum Verhältnis von Stellungnahme und Aufforderung sowie der damit einhergehenden intersubjektiven Dimension in Teil III.

motivationalen Einstellung des Betroffenen.⁷⁶ Nimmt man keine Schlaftabletten ein, erkläre sich dies dadurch, so die Internalistin, dass man eine intrinsische Präferenz diesbezüglich besitzt und diese zudem den Wunsch, starke Schlaftabletten einzunehmen, überwiegt. Externalisten behaupten dagegen, dass Handlungen sich auch durch die Erkenntnis externer Sachverhalte erklären lassen. Ich nehme deshalb keine Schlaftabletten ein, so die Externalistin, weil ich den Grund (an-)erkenne, dass dies meiner Gesundheit schadet, wobei sich mein Wille überhaupt erst durch diese Erkenntnis ausbildet. Zwar fügen manche Externalistinnen bisweilen hinzu, dass externe Gründe nur dann Handlungsgründe liefern, wenn diese uns auch motivieren. Ausschlaggebend bleiben jedoch die externen Sachverhalte. Sie bringen entsprechende Motive erst hervor und erklären letztlich unser Handeln.⁷⁷

Beide Erklärungsansätze sind nun auf je eigene Weise unzulänglich. So liefern internalistische Theorien zwar Erklärungen für unser Handeln, können aber nicht verständlich machen, dass wir uns zu ebensolchen Präferenzen auch verhalten können. Dadurch vernachlässigen sie nicht bloss die Rolle der Akteurin, sondern untergraben überhaupt den Anspruch Handlungen zu rechtfertigen. Wird mit solch einer Erklärung gesagt, dass ich bloss deshalb keine Schlaftabletten einnehme, weil ich eine Präferenz diesbezüglich besitze, wird jegliche Rechtfertigung derselben Handlung verunmöglicht. Der Handelnde oder genauer: der Sich-Verhaltende kann dann bloss als Beobachter neben sich stehen und faktische, kausale Beziehungen zwischen seinem Tun einerseits und seinen Überzeugungen und Wünschen andererseits notieren. Rechtfertigungen aber setzen vielmehr die Möglichkeit voraus, uns über motivationale Einstellungen hinwegzusetzen. Anderenfalls könnte das Überlegen nur zu einem klareren Bewusstsein des Gewünschten führen und würde zum blossen Ratifizieren degradiert. Aus internalistischer Perspektive ist kaum nachvollziehbar, wie motivationale Einstellungen, Präferenzen oder Ähnliches eine entsprechende Handlung rechtfertigen sollen. Die Erfahrung, dass wir unsere Handlungen rechtfertigen wollen und die Erfahrung, dass uns Wünsche nicht immer unhintergebar gegeben sind, korrelieren also miteinander und beide widersprechen letztlich dem Internalismus in Reinform.

Bei externalistischen Ansätzen ergibt sich ein anderes Problem. Nehmen wir nochmals das Beispiel der Schlaftabletten: So kann ich zum Beispiel den gesundheitlichen Schaden starker Schlaftabletten einsehen und sie dennoch ohne zu bereuen einnehmen. Man kann sehr wohl Sachverhalte akzeptieren und ihnen gegenüber gleichgültig bleiben. Zwar ist mit dem Akzeptieren-müssen bereits angedeutet, dass die Akteurin beim Erkennen entsprechender Handlungsgründe eine aktive Rolle einnimmt. Externalistische Ansätze sind durchaus

⁷⁶ vgl. hierfür Williams; *Internal and External Reasons*.

⁷⁷ vgl. hierzu Nagel; *Wünsche, Motive der Klugheit und die Gegenwart*, S.149.

sensibel für diesen Aspekt, zumindest sensibler als internalistische. Dennoch muss sich aus externalistischer Perspektive eine entsprechende Erkenntnis entweder zwangsläufig in unserem Handeln niederschlagen oder es muss dem Handelnden Willensschwäche unterstellt werden. Beides entspricht nicht immer unserer Erfahrung. Der Vorwurf der Willensschwäche ist nur dann sinnvoll, wenn man sich im Nachhinein Vorwürfe macht, wider besseren Wissens gehandelt zu haben. Gefühle wie Reue oder Scham sind aber nicht immer nachgelagerte Begleiter eines Handelns gegen eigene Überzeugungen.⁷⁸

Damit werden die von mir als *Selbst-vergessenheit* diagnostizierten Mängel dieser beiden Theorieansätze deutlich. Während eine streng internalistische Sichtweise im Lichte der Erfahrung, dass wir uns auch über scheinbar stärkste eigene Wünsche hinwegsetzen können, unplausibel ist, ist es eine rein externalistische deshalb, weil wir akzeptierten Erkenntnissen manchmal gleichgültig begegnen. Oder anders ausgedrückt: Da wir offensichtlich auch entgegen subjektgebundener Beweggründe handeln können, ist es unplausibel, unser Handeln allein durch interne mentale Zustände erklären zu wollen. Ebenso unplausibel ist es, externe Gründe als unmittelbar handlungswirksam anzusehen, und zwar deshalb, weil wir diese akzeptieren und ihnen dennoch zuwiderhandeln können.

Diese kritischen Einwände gegen Internalismus sowie Externalismus lassen sich so auf einen gemeinsamen blinden Fleck zurückführen: deren *Selbst-vergessenheit*. Geleitet vom Anspruch, Handlungen lückenlos zu erklären, laufen beide Gefahr, die Rolle der Handelnden aus den Augen zu verlieren. Beide vernachlässigen, dass zum Vorhandensein bzw. Erkennen von Motiven oder Gründen etwas hinzukommen muss: die aktive Beteiligung der Handelnden bei der Bestimmung von Handlungszielen. Nur wenn dieser Aspekt mitberücksichtigt wird, werden die angesprochenen Phänomene bzw. die ihnen zugrundeliegenden Intuitionen vollumfänglich begreifbar. Selbst wenn in letzter Instanz intrinsische Wünsche oder externe Gründe unser Handeln erklären mögen, tun sie dies nur eingedenk dessen, dass sich die betroffene Person aktiv auf sie festlegt bzw. sich für sie entscheidet.

⁷⁸ Hier muss zwar ergänzt werden, dass zumindest im Wiederholungsfall sich die eigenen Überzeugungen üblicherweise ändern werden. Wenn ich immerzu wider besseren Wissens Schlaftabletten einnehme, tritt meine Überzeugung, sie schaden meiner Gesundheit, zumindest in den Hintergrund. Diesem Phänomen werden wir in Kap. 8.3 im Zusammenhang mit dem Konzept der zweiten Natur wieder begegnen. Daran, dass externalistische Ansätze Mühe haben, das motivationale Durchschlagen externer Gründe zu erklären, ändert dies jedoch nichts. Es zeigt sich aber, dass diese Ansätze in erster Linie die Ebene der Rechtfertigung im Blick haben, womit auch verständlicher wird, weshalb externalistische Ansätze eher in der Moralthorie vorherrschend sind, wogegen internalistische die Handlungstheorie dominieren, vgl. dazu Schmid, *Moralische Integrität*, S.156.

2.3 Existenzphilosophisch inspiriertes Gegenmodell

Auf dem Hintergrund der Kritik an Internalismus und Externalismus wird in dieser Arbeit ein alternatives Modell für Handlungserklärungen propagiert. Der in den folgenden Teilen skizzierte Gegenentwurf orientiert sich dabei stark an der Existenzphilosophie. Ein solch existenzphilosophisch inspiriertes Gegenmodell stellt die Rolle der Handelnden und mit ihr wohlverstandene personale Existenz ins Zentrum. Praktisches Sichzusichverhalten bzw. das Vermögen zur Stellungnahme werden dabei als konstitutive Elemente personaler Existenz begriffen. Auf dem Weg zu einem solchen Gegenmodell und letztlich zu einer existenzbewussten Theorie praktischen Überlegens sind die im Vorhergehenden angeführten kritischen Einwände gegen gängige handlungstheoretische Ansätze nur ein erster Schritt. Es bedarf hierfür der konzeptuellen Präzisierung dessen, worauf sich die Diagnose der *Selbstvergessenheit* stützt. In Teil II soll dies geleistet und herausgearbeitet werden, was mit personaler Existenz genau angesprochen ist.⁷⁹

⁷⁹ Da es sich um eine systematische Arbeit handelt, erlaube ich mir, den exegetischen Teil zur Existenzphilosophie, der sich an dieser Stelle aufdrängen würde, zu überspringen. Mehr zur ideengeschichtlichen Verortung des hier vertretenen Ansatzes findet sich in Kap. 3. Zumindest in einer, etwas längeren Fussnote will ich die existenzphilosophischen Ahnen aber kenntlich machen. Bei aller Vielfalt zeichnen sie sich alle dadurch aus, dass sie der Entscheidung bzw. der Wahl von Handlungsgründen eine zentrale Rolle zuschreiben. Mehr noch: Sie erheben diese Möglichkeit sozusagen zum Wesenskern des Mensch- bzw. Personseins.

Bereits das Motto, welches der vorliegenden Arbeit vorangestellt ist, weist Kierkegaard als wesentliche Referenz existenzphilosophischer Ansätze aus. Insbesondere seine Konzeption des *Selbst* ist für sie wegweisend. So heisst es in den berühmten ersten Zeilen von *Die Krankheit zum Tode*: «Das Selbst ist ein Verhältnis, welches sich zu sich selbst verhält, oder ist das im Verhältnis, dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält.» Kierkegaard; *Die Krankheit zum Tode*, S.31. Wäre das nicht schon komplex genug, ergänzt Kierkegaard zudem, dass das Selbst sich «indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem Anderen verhält.» Ebd.: S.32. Später im Buch heisst es dann prägnanter: «Das Selbst ist Freiheit» Ebd.: S.50, womit die zentrale Bedeutung des Wählen-könnens für die menschliche Existenz angezeigt ist. In einer anderen Schrift spricht er mit Blick auf das Selbst von der «Realität des Wählens» und führt in einer für ihn typischen dialektischen Volte hinzu: «Dieses Selbst ist zuvor nicht dagewesen, denn es ist durch die Wahl geworden, und doch ist es dagewesen, denn es war ja `er selbst`». Kierkegaard; *Entweder-Oder*, S.727 bzw. 773. An diesen Splittern deutet sich an, wie komplex sich die Sache bei Kierkegaard darstellt. Für eine ausführliche und systematische Analyse von Kierkegaards Verständnis des Selbst, vgl. Theunissen; *Der Begriff Verzweiflung*, in geraffter Form auch Schulz; *Der gebrochene Weltbezug*, S.275f. Einen Überblick zur Philosophie Kierkegaards insgesamt bietet Wesche; *Kierkegaard. Eine philosophische Einführung*.

Die zweite grosse Figur der Existenzphilosophie ist Heidegger. Was bei Kierkegaard das *Selbst* ist, nennt er *Dasein*. Typisch ist etwa folgender Satz: «Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein. [...] Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden.» Heidegger; *Sein und Zeit*, S.12. Wir werden Heideggers Denken im Folgenden öfters begegnen, da Tugendhats Arbeiten stark von ihm geprägt sind. In Kap. 6.4 werden wir uns zudem explizit mit seinen Begriffen *Dasein* und des *In-der-Welt-sein* beschäftigen, mit deren Kombination Heidegger auf einzigartige Weise das Existenzphilosophische mit dem Hermeneutischen verbunden hat, vgl. hierzu eingängig Wolf; *Die Philosophie und die Suche nach dem Guten Leben*, achttes Kapitel. Zum Einstieg in Heideggers Philosophie insgesamt, empfiehlt sich Figal; *Heidegger zur Einführung*.

Die dritte grosse Figur ist Sartre. Bei ihm klingt es etwa so: «Der Mensch ist das Sein, durch das das Nichts in die Welt kommt.» Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S.83. Insbesondere die Analyse des Phänomens der Unaufrichtigkeit (*mauvaise foie*) kann als Sartres phänomenologisches Einfallstor zum Wesen des Menschen verstanden werden, da diese nur möglich wird, weil «die menschliche-Realität in ihrem unmittelbarsten Sein, in der Innenstruktur des präreflexiven Cogito das ist, was sie nicht ist, und nicht das ist, was sie ist.» Ebd.: S.153. Bei diesen Andeutungen will ich es bewenden lassen und meinen eigenen Zugriff für sich sprechen lassen,

Es sei jedoch vorweggenommen, mit welchen Problemen sich das propagierte Gegenmodell seinerseits konfrontiert sieht. Die gewichtigsten Einwände sind im Wesentlichen dieselben, die auch gegen die These einer strukturellen Unterbestimmtheit von Handlungsgründen erhoben werden.⁸⁰ Einmal haben existenzphilosophisch inspirierte Ansätze Mühe, mit dem Sachverhalt umzugehen, dass wir oft aus Einsicht handeln. Und wie alle existenzphilosophischen Ansätze sehen sie sich zudem dem Vorwurf ausgesetzt, praktisches Überlegen münde bei ihnen zwingend in einen willkürlichen Akt der Wahl bzw. den notwendigen Rekurs auf nicht weiter begründbare Entscheidungen. Etwas zugespitzt stehen wir hier also vor folgender Herausforderung: Während gängige handlungstheoretische Ansätze an *Selbst*-vergessenheit kranken, müssen sich existenzphilosophisch inspirierte Ansätze den Vorwurf der Willkür gefallen lassen. Es scheint gerade so, als stünde man hier vor der Wahl zwischen *Selbst*-vergessenheit und Willkürvorwurf.

Im Lichte dieser Konstellation gewinnen nicht zuletzt die kritisierten Ansätze an Plausibilität. Sie propagieren nämlich Modelle für Handlungserklärungen, bei welchen am Ende praktischer Überlegungen die Einsicht in eindeutige Gründe oder Motive steht. Anstelle nicht weiter begründbarer Entscheidungen, verweisen sie auf intrinsische Wünsche oder externe Gründe, deren Gewicht wir als Einzelne schlicht erkennen bzw. einsehen und in der Folge entsprechend handeln. Damit begegnen sie nicht zuletzt dem angedeuteten Willkürvorwurf. Wie gezeigt wurde, laufen sie im Gegenzug aber Gefahr, die Beteiligung der Handelnden zu übergehen oder diese zumindest zu vernachlässigen, worin sich deren *Selbst*-vergessenheit offenbart. Im Folgenden wird es deshalb darum gehen, einen existenzphilosophisch inspirierten Ansatz zu plausibilisieren, ohne diesen schutzlos dem Willkürvorwurf auszuliefern. Ein solcher wendet sich entschieden gegen die *Selbst*-vergessenheit und behält das, was personale Existenz auszeichnet, stets im Blick. Nur so wird überhaupt verständlich, was Überlegen und Handeln ausmacht. Zugleich weiss solch ein Ansatz um die Herausforderungen, welche sich daraus ergeben können und versucht diesen zu begegnen, um so den Weg zu ebnen hin zu einem akkuraten Verständnis dessen, was beim praktischen Überlegen geschieht.

wenngleich dieser der Auseinandersetzung mit den hier erwähnten Riesen sehr viel verdankt.
80 Siehe dazu Kap. 1.4.

II. Personale Existenz und der Modus des Stellungnehmens

«Was ist das, was übrigbleibt, wenn ich von der Tatsache, dass ich meinen Arm hebe,
die abziehe, dass mein Arm sich hebt?»

Ludwig Wittgenstein⁸¹

«Man hat eine kleine Idee – man hätte sie ebensogut in Ruhe lassen können»

André Gide⁸²

John Perry geht shoppen und entdeckt, einen Einkaufswagen vor sich herschiebend, auf dem Boden des Supermarktes eine Zuckerspur. Umgehend will er den Verursacher aufsuchen, um ihn auf sein Malheur aufmerksam zu machen. Nach einer Runde um das Regal bemerkt er jedoch erstaunt, dass er selbst der *messy shopper* ist.⁸³

Richtet man den Blick auf jenen Moment, in welchem Perry erkennt, dass er es ist, der die Zuckerspur verursacht, wechselt auf den ersten Blick bloss der Adressat. Perry wird sich schlicht bewusst, dass er selbst jene Person ist, die er gesucht hat. Da es zudem sehr wahrscheinlich ist, dass Perry sogleich den kaputten Zuckerbeutel in seinem Einkaufswagen aussortieren wird, ändert sich auch an den Gründen, aus welchen Perry handelt, erstmal nichts. Und doch zeigt sich im angesprochenen Moment etwas Wesentliches. Mit ihm rückt nämlich in den Blick, dass Perry auf diese oder jene Weise auf die neue Situation reagieren könnte. Im Moment, wo Perry sich selbst als Verursacher erkennt, sieht er sich – zumindest kurzfristig – in einen Modus des Stellungnehmens versetzt, in dem er neu mit der Frage konfrontiert ist, *wie* er sich zu der vorliegenden Situation verhalten will bzw. soll. Damit deutet sich an, dass Perrys Handeln sich nicht erschöpfend durch Angabe seiner Handlungsgründe erklären lässt.

81 Wittgenstein; *Philosophische Untersuchungen*, §§ 621.

82 Gide; *Paludes*, in: Ders.; *Gesammelte Werke*, Band 7/1 *Erzählende Werke*, S.289.

83 Das Beispiel findet sich bei Perry; *The Problem of the essential Indexical*, in: Noûs 1979, pp.3-21. Es ist zumindest in analytischen Debatten unter der Bezeichnung *messy shopper* einigermaßen berühmt geworden, wenn auch aus Gründen, die hier nicht von vorrangigem Interesse sind. Perry zielte mit dem Beispiel vielmehr auf die Frage der Selbst-Identifikation und insbesondere darauf, dass selbst die Aussage John Perrys: «John Perry ist der *messy shopper*» nicht identisch ist, mit der Aussage John Perrys: «Ich bin der *messy shopper*».

Das Beispiel offenbart einige Zusammenhänge zwischen personaler Existenz, Modus des Stellungnehmens und Festlegung bzw. Wahl von Handlungsgründen, welchen in diesem Kapitel nachgegangen wird. Es zeigt erstmal, dass es von Perry selbst abhängt, wie er sich in der gegenwärtigen Situation verhält. Zugleich wäre es trivial, bloss darauf zu verweisen, dass Perry doch auch anders handeln könnte; etwa den Einkaufswagen stehen lassen und sich davonschleichen. Der Feststellung, *dass* Perry so oder so handeln kann, folgt ja stets die Frage auf dem Fuss, *wieso* er so oder so handeln will bzw. sollte. Und diese Frage lässt sich nur mit Verweis auf entsprechende Gründe hinreichend beantworten. Zwar wird mit dem Verweis auf den Modus des Stellungnehmens hervorgehoben, dass solche Handlungsgründe nicht bereits aufgrund deren blossen Bestehens handlungswirksam sind. Das Vermögen zur Stellungnahme bleibt aber eng mit dessen Anwendung verknüpft und so auch mit dem Rekurs auf bestimmte Gründe. Ob es sich bei solch einem Rekurs auf Handlungsgründe um eine Einsicht oder eine Entscheidung handelt, ist eine entscheidende Frage.

So oder so ginge aber etwas Wichtiges vergessen, wenn bloss auf die Art, *wie* Perry letztlich handelt oder auf die Gründe, *weshalb* er so oder so handelt, verwiesen würde. Perry entfernt nicht einfach automatisch den kaputten Zuckerbeutel, sobald er erkennt, dass es sein eigener ist. Er nimmt vielmehr Stellung zu dieser Erkenntnis und in diesem Sinne scheint es wesentlich, dass wir als Handelnde durch den Modus des Stellungnehmens hindurchmüssen. Mit anderen Worten: Um zu einer konkreten Stellungnahme und in der Folge zum Handeln zu gelangen, müssen Handelnde den Modus des Stellungnehmens durchlaufen.

Geht mit diesem Modus aber auch einher, dass wir uns stellungnehmend zu Gründen und Motiven aller Art verhalten können? Ist das mit ihm implizierte Potential zur reflektierten Stellungnahme in diesem Sinne essentiell für personale Existenz? Und heisst das auch, dass wir das Gewicht solcher Gründe potentiell immer bestimmen können? Kann mit dem Modus des Stellungnehmens nicht einfach gemeint sein, dass wir uns bisweilen nochmal und allenfalls anders überlegen, was wir tun wollen, und letztlich doch zur Einsicht gelangen? Wird mit dem Verweis auf den Modus des Stellungnehmens bloss behauptet, dass die personentypische Aktivität beim Stellungnehmen nicht im Rekurs auf Bestehendes aufgeht oder gar, dass es hier überhaupt nicht zu Einsichten im eigentlichen Sinne kommen kann? Um diese Fragen beantworten zu können, muss erst geklärt werden, was personale Existenz genau auszeichnet.

Ziel des vorliegenden Teils ist denn auch, den Modus des Stellungnehmens als wesentliches Element personaler Existenz auszuweisen. Dahinter steckt implizit ein universell-anthropologischer Anspruch. Es soll auf etwas aufmerksam gemacht werden, dass

Handelnden scheinbar immer schon und überall zukommt. Um diesen Anspruch zu plausibilisieren, wird vorgängig anhand einer historischen bzw. ideengeschichtlichen Verortung auf einige Vorläufer des hier Verhandelten hingewiesen. (Kap. 3) Dieser Teil kann zwar, was das Konzeptuelle betrifft, übersprungen werden, um aber zumindest den offensichtlichsten Einwänden von historisierender bzw. anti-essentialistischer Seite zuvorzukommen, ist er gleichwohl instruktiv. Im Anschluss wird dann aus sprachanalytischer Perspektive und mit Rückgriff auf lebensweltliche Gewissheiten konzeptuell erfasst, inwiefern der Modus des Stellungnehmens ein konstitutives Moment personaler Existenz darstellt. (Kap. 4) Auf diesem Wege soll gewährleistet werden, dass am universellen Anspruch mit grösstmöglicher Zurückhaltung festgehalten wird.

Bevor wir dazu kommen, will ich auf zwei Aspekte hinweisen, die das Folgende erweitern und zugleich umrahmen. Beide hängen mit dem Modus des Stellungnehmens insofern zusammen, als dieser eng verknüpft ist mit dem Vermögen zur Reflexion bzw. der reflektierten Distanznahme zu Gründen. In diesem Zusammenhang sei einerseits die beschränkte Reichweite der Reflexion angedeutet und zugleich ein emanzipatorisches Moment, welches dieser innewohnt. Auch hierzu ein Beispiel:

In seiner intellektuellen Biographie *Traurige Tropen* berichtet Lévi-Strauss von einem indischen Bediensteten, der sich ihm gegenüber vollkommen unterwürfig verhält.⁸⁴ Lévi-Strauss glaubt, dass der Bedienstete bloss entsprechend einer bestimmten Sichtweise bzgl. sozialer Hierarchien handelt, die er gänzlich verinnerlicht hat. Und – ganz Strukturalist – legt er nahe, dass man hier möglicherweise auf eine Grenze des Verstehbaren stösst. Er spricht etwa davon, dass das Ausbügeln dieser «Falte der Unterwürfigkeit» mehr als «der Unabhängigkeit und der Zeit» bedarf.⁸⁵ An diesem Beispiel zeigt sich die grundlegende Rolle, welche Selbstbilder, Weltbilder oder auch schlicht eindeutige letzte Gründe für das konkrete Handeln spielen können. Oft sind sie es, die uns gewisse Handlungsweisen nahelegen, wenn nicht gar alternativlos erscheinen lassen. Um sie überhaupt in Frage stellen zu können, bedarf es, wie wir sehen werden, entsprechender Differenzerfahrungen.⁸⁶ Solche Erfahrungen können uns sozusagen in den Modus des Stellungnehmens versetzen, falls sie denn bei den Betroffenen die entsprechende Wirkung auslösen.

Lévi-Strauss deutet solche eine Differenzerfahrung zumindest an, wenn er sagt, der Bedienstete bisweilen einzusehen scheint, dass «ein Weissler [...] auch nur ein Mensch sein»

84 Lévi-Strauss; *Traurige Tropen*, S.129ff.

85 Ebd.: S.130. Die wichtige Frage, woher diese Sichtweise stammt, ob sie kulturimmanent ist oder aber von aussen aufoktroziert, muss hier offen bleiben.

86 Mehr dazu in Kap. 7.2.

kann.⁸⁷ Der Bedienstete scheint also zumindest eine Ahnung davon zu haben, dass seine eingewöhnte Sicht auf soziale Hierarchien falsch sein könnte. Der Verweis auf den Modus des Stellungnehmens führt nun vor Augen, dass es auch an ihm selbst liegt, wie er sich zu dieser Ahnung verhält. Mehr noch: Dieser Modus scheint überhaupt erst zu ermöglichen, dass wir gewissen Überzeugungen, die im Verhältnis zu anderen noch wenig gefestigt sind, den Vorzug geben und es zulassen, dass sie unser Handeln leiten. Der Modus des Stellungnehmens als Ort der Reflexion kann folglich auch als Einfallstor begriffen werden, entgegen noch so tiefsitzenden Überzeugungen zu handeln. Damit offenbart sich dessen emanzipatorisches Potential. Mit der hier vertretenen Auffassung personaler Existenz bzw. der These, daraus resultiere eine strukturelle Unterbestimmtheit von Gründen, geht so auch die durchaus wünschenswerte Möglichkeit einher, sich von verfestigten Urteilen, Weltanschauungen oder auch Selbstbildern zu emanzipieren.

87 Ebd.: S.132.

3. Historische Verortung eines universell-anthropologischen Anspruchs

Die Behauptung, das Vermögen zur Stellungnahme bzw. der Modus des Stellungnehmens sei ein konstitutives Element *aller* Personen, kommt einem universellen Anspruch gleich. Zwar wird im nächsten Kapitel mit analytischer Zurückhaltung für sie argumentiert, implizit wird aber doch behauptet, sie gelte über kulturelle und historische Grenzen hinweg. Dieser Anspruch war auch im bis anhin unhinterfragten Gebrauch des *Wir* immer schon eingelassen. Beides mag auf den ersten Blick naiv wirken.

Anti-essentialistische Einwände sind durchaus typisch für eine Epoche, welche sich nicht zuletzt durch ein ausgeprägtes Bewusstsein für historische und kulturelle Kontingenz auszeichnet.⁸⁸ Auf diesem Hintergrund erscheint solch einem essentialistischer Anspruch geradezu anachronistisch, da präskriptiven Aussagen unweigerlich der Makel historischer Kontingenz anzuhaften scheint. Von Seiten der historischen Anthropologie wird gar nahegelegt, dass das Propagieren anthropologischer Konstanten unweigerlich bloss Eigenheiten einer kulturell und historisch spezifischen Lebenswelt verallgemeinert.⁸⁹ Gibt es aber nicht doch gewisse Eigenschaften, welche Menschen bzw. Personen zugeschrieben werden und die sich historisch kaum gewandelt haben? Waren Subjekte nicht immer schon Wesen, die sich überlegend zu sich verhalten konnten?

Bereits ein flüchtiger Blick auf Versuche, das Wesen des Menschen zu definieren, mahnt hier zur Vorsicht. Exemplarisch steht hierfür eine berühmte Anekdote aus der Antike: «Da Platon mit seiner Definition, der Mensch sei ein zweifüssiges, federloses Lebewesen, Beifall fand, rupfte Diogenes einen Hahn, trug ihn in den Unterricht und rief: `Hier ist Platons Mensch.`»⁹⁰ Umgehend fügte man, so Diogenes Laertius, der Definition Platons die «Definition *breitnägelig* hinzu.»⁹¹ Trotz Diogenes` berechtigter Kritik und auch im Wissen darum, dass sich die Liste solch anthropologischer Definitionsversuche beinahe beliebig verlängern lässt, sollte man sich m. E. dennoch nicht vorschnell über jene lustig machen, die

88 Die Epoche, welche ich hier im Blick habe, lässt sich mit Giddens grob als jene der «Hoch- oder Spätmoderne» bezeichnen. Giddens; *Kritische Theorie der Spätmoderne*, S.18. Typisch für diese ist eine *institutionelle Reflexivität*, die nicht zuletzt Ausdruck davon ist, dass Begriffe, Theorien und Erkenntnisse selbst Teil des menschlichen Handelns geworden sind und insofern als historisch kontingent betrachtet werden müssen, vgl. ebd.: S.23.

89 vgl. hierzu Tanner; *Historische Anthropologie*, S.25. Natürlich gibt es nicht die eine historische Anthropologie. Für einen Einblick in die Vielfalt anthropologischer Disziplinen, vgl. ebd.: S.18. Trotzdem vereint all diese Ansätze deren Skepsis gegenüber einem universellen Anspruch bzw. der Idee anthropologischer Konstanten.

90 Diogenes Laertius; *Leben und Lehre der Philosophen*, S.268.

91 Ebd.: S.268.

hier weiterfragen.⁹² In diesem Geiste bleibt das Folgende einem universell-anthropologischen Anspruch verpflichtet, gepaart mit grösstmöglicher Zurückhaltung. Gestützt auf kaum zu bezweifelnde, lebensweltliche Intuitionen und im Wissen darum, dass sich selbst diese historisch verändern können, wird nach sinnkritischen Grenzen gefragt, die unserem Selbstverständnis als Personen zu Grunde liegen. Ein solches Fragen bleibt am universell-anthropologischen Anspruch insofern orientiert, als es das pauschale Attestieren historischer und kultureller Relativität vermeidet, genauso wie das vorschnelle Postulieren von etwas Universellem.⁹³

Lassen sich auf diesem Weg grundlegende Eigenschaften von Menschen bzw. Personen ausmachen, kann ihnen – zumindest vorläufig – der Status als anthropologische Konstanten zugestanden werden. Deren mögliche Kontingenz und Varianz muss nämlich entweder beschreibbar sein und dann in eine umfassendere Beschreibung einfließen oder diese bleiben uns gänzlich unzugänglich und bilden so die Bedingungen dafür, dass wir uns überhaupt als solche Wesen verständlich bleiben. Auch im Bewusstsein historischer Wandelbarkeit sowie kultureller Diversität wird also das philosophische Fragen nach konstitutiven Eigenschaften personaler Existenz bzw. derjenigen Entität, welche wir üblicherweise als Handelnde bezeichnen, keineswegs obsolet; genauso wenig wie die Frage, was der Mensch sei, als fundamentale Frage der Philosophie bzw. der philosophischen Anthropologie.⁹⁴

Bevor wir diese Frage in konzeptueller Absicht und aus (sprach-)analytischer Perspektive angehen, sei anhand einiger ideengeschichtlicher Schlaglichter angedeutet, wie unterschiedlich sie in der Geschichte beantwortet wurde. Einmal werden so die anschliessenden, (sprach-)analytischen Untersuchungen selbst historisch verortet. Die folgende *tour de force* durch die Philosophie- bzw. Ideengeschichte macht zumindest die konzeptuellen Vorläufer dessen kenntlich, was im Anschluss weitgehend unabhängig davon plausibilisiert werden soll. So wird, in gewissermassen anti-anti-essentialistischer Absicht, ein

92 Um nur einige mögliche Definitionsversuche zu nennen: animale rationale, zoon politikon, animale symbolicum, homo faber, homo ludens, vernunftbegabtes Tier, noch nicht festgestelltes Tier, vgl. hierzu auch Keil; *Anmerkungen zu einer unwissenschaftlichen Frage*, in: Ganten et. al. (Hg.); Was ist der Mensch?, S.143. Auch bei philosophisch ambitionierten Literaten finden sich solche Definitionsversuche. Dostojewski nennt den Menschen etwa jenes Wesen, dass sich an alles gewöhnt, vgl. Dostojewski; *Aufzeichnungen aus einem Totenhaus*, S.18.

93 Dahinter steht die Erfahrung, dass relativistische Ansätze diesbezüglich oft zu schnell aufgeben, wie etwa Wierzbicka hervorhebt, vgl. Wierzbicka; *Semantics, culture and cognition*, S.25.

94 vgl. auch hierzu Keil; *Anmerkungen zu einer unwissenschaftlichen Frage*, S.142. Gemäss Keil bleibt sie deshalb eine unwissenschaftliche Frage, weil es neben physiologischen oder soziologischen Fragen, immer auch die pragmatische Frage der Anthropologie zu beantworten gilt, d.h. die Frage, was am Menschen den «besonders bewahrens- oder auch kultivierenswert ist». Ebd.: 146. Im Gegensatz dazu stellt etwa Prinz die empirischen Humanwissenschaften ins Zentrum und behauptet: «Produktivität geht hier vor Dignität – und das ist gut so.» Prinz; *Schade, dass ein Buchstabe fehlt...*, in: Ebd.: S.208. Dass es damit getan ist, lässt sich schon deshalb bestreiten, weil Prinz selbst einen normativen Anspruch erhebt, der zumindest in Frage gestellt werden kann.

Blick auf die Geschichte des Subjektbegriffs und auf den Begriff der *Person* geworfen, um das anschliessend ausgearbeitete Konzept personaler Existenz historisch zu situieren, ohne es zu relativieren.

Um hier etwas konkreter zu werden: Was das jeweilige Verständnis von *Selbst* bzw. *Subjekt* betrifft, verweist der Historiker Seigel in seiner grossangelegten Untersuchung *The Idea of the Self* auf drei Aspekte, die stets zentral waren.⁹⁵ Erstens ist da eine körperliche bzw. materiale Dimension; etwa physische Bedürfnisse, Empfindlichkeiten, Konstitutionen und Ähnliches. Zweitens gibt es eine relationale Dimension, die aus der sozialen Interaktion erwächst; etwa kulturelle Identitäten, soziale Rollen, geteilte Werte usw. Und schliesslich eine dritte, reflexive Dimension, die es uns erlaubt, über uns selbst nachzudenken, uns selbst zu beurteilen oder zu uns in Distanz zu treten: «On this level the self is an active agent to his own realization».⁹⁶ Es ist klar, dass diese dritte Dimension im Folgenden im Vordergrund steht. Und anders als Seigel, der akribisch nachzeichnet, wie die drei Dimensionen in unterschiedlichen Auffassungen vom Selbst unterschiedlich gewichtet wurden, will ich vor allem zeigen, inwiefern diese dritte über die Zeit erhalten geblieben ist.

Und noch etwas lässt sich in Anschluss an Seigel festhalten. Wie auch er betont, stehen die drei Dimensionen immer miteinander in Beziehung. Die reflexive Dimension kann also nicht gänzlich unabhängig von den anderen zwei begriffen werden. Oder in meinen Worten: Der Modus des Stellungnehmens und die Motive oder Gründe, auf die wir beim Stellungnehmen rekurrieren, sind immer auch zusammen zu denken. Während jedoch das Potential zur reflektierten Stellungnahme, wie sich zeigen wird, als überaus beständig angesehen werden kann, sind jene Instanzen, auf die wir in unseren Stellungnahmen rekurrieren – seien es Dispositionen, Wünsche, Überzeugungen, Werte oder Normen –, in hohem Masse historischen Wandlungen unterworfen und unterscheiden sich auch kulturell stark.

3.1 Aufkommen und Verschwinden des Subjekts

Was geschah mit dem Subjekt im Übergang von der Antike zur Moderne? Zwei Akzentverschiebung lassen sich anhand von Sophokles' *Antigone* und Goethes *Iphigenie auf Tauris* andeuten. An diesen beiden literarischen Werken zeigt sich, wie in der Moderne –

⁹⁵ vgl. hierzu Seigel; *The Idea of the Self. Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*, pp.5. Bereits der Titel des rund 700 Seiten starken Buchs zeigt die Zurückhaltung des Historikers im Vergleich zum Philosophen.

⁹⁶ *Ibid.*: pp.6.

insbesondere im Zuge der Kritik an transzendenten bzw. traditionellen Autoritäten – das reflektierende bzw. vernunftbegabte Subjekt ins Zentrum rückt und gleichzeitig eine dezidiert aktive Konnotation gewinnt. Auch sind in beiden Werken Entscheidungen für und wider Handlungen integraler Bestandteil der erzählten Geschichte und konstituieren letztlich einen tragischen Konflikt.

Antigone sieht sich in Sophokles' gleichnamigen Stück mit folgendem Konflikt konfrontiert: Auf der einen Seite steht das irdische Gesetz – hier das Verbot von Herrscher Kreon, ihren toten Bruder Polyneikes zu bestatten –, auf der anderen das Gebot der Götter, ihrem Bruder die letzte Ehre zu erweisen. Antigones Handlungsmöglichkeiten sind nun insofern für vormoderne Zeiten charakteristisch als einerseits das Verbot von Kreon ein explizit fremdbestimmtes ist und andererseits ihr Wunsch, dem Bruder die letzte Ehre zu erweisen, eindeutig in Bezug gesetzt wird zur Macht der Götter.⁹⁷ Auch die von ihr letztlich gewählte Handlungsoption ist eng mit Zwängen verknüpft, die nahelegen, Antigone als bloss ausführende Instanz anzusehen. Auch die passive Konnotation des antiken Subjektbegriffs deutet darauf hin: Das griechische *ὑποκείμενον/hypokéimenon* meint das Zugrundeliegende (lateinisch: *subiectum*, das Daruntergeworfene).⁹⁸ Dieses eher passive Verständnis des handelnden Subjekts sollte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass wir Antigones Situation kaum angemessen verstehen, wenn wir nicht unterstellen, dass sie sehr wohl – und gar aus guten Gründen – auch hätte anders handeln können. Mehr noch: Sie sieht durchaus die Gründe, die gegen die gewählte Handlungsoption sprechen und entscheidet sich ringend und sehenden Auges.⁹⁹

Doch kommen wir nun zu Goethes Bearbeitung des Antigone-Stoffes in seinem Stück *Iphigenie auf Tauris* oder genauer: in dessen letztem Akt.¹⁰⁰ Dieses Stück lässt sich als aufgeklärte Version einer antiken Tragödie – nämlich Euripides' *Iphigenie bei den Taurern* –

97 vgl. hierzu Sophokles; *Antigone*, S.41. Und mit Blick auf diese Stelle Ricoeur, der festhält: «Das Band zwischen Schwester und Bruder [...] lässt sich nicht vom Dienst an den Göttern der Unterwelt trennen.» Ricoeur; *Das Selbst als ein Anderer*, S.294.

98 Für eine passive Konnotation des Subjekts in der Antike sprechen auch historische Analysen rund um das Aufkommen des Begriffs der Willensfreiheit, vgl. hierzu etwa Frede; *A Free Will: origins of the notion in ancient thought*, 2011, der diesen erst bei den Stoikern aufkommen sieht.

99 Darin unterscheidet sich ihre Situation nicht zuletzt auch von der des Ödipus', der sein Schicksal gerade dadurch besiegelt, dass er es im Unwissen um die wahren Umstände abzuwenden versucht. Dass es sich bei Antigones Konflikt um eine Entscheidung zwischen zwei gleichermassen gut begründeten Alternativen handelt, legt nicht zuletzt Hegel nahe, wenn er auf die Gleichwertigkeit von weltlichem und göttlichem Gesetz verweist, vgl. dazu Hegel; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Werke Band 17, S.133. Eine weitere Interpretation deutet gar eine Entscheidung zwischen zwei inkommensurablen Existenzweisen an. In diesem Sinne behauptet etwa Kojève: «Der tragische Konflikt ist kein Konflikt zwischen Pflicht und Leidenschaft oder zwischen zwei Pflichten. Es ist der Konflikt zwischen zwei Ebenen der Existenz, von denen die eine von dem, welcher handelt, als wertlos erachtet wird, nicht aber von den anderen». Kojève; *Introduction à la lecture de Hegel*, S.105, zitiert nach: Steiner; *Antigonen*, S.53.

100 Goethe verweist explizit auf diese Bezugnahme zum Antigone-Stoffe in einem Gespräch mit Eckermann, vgl. den 28. März und 1. April 1827 in Eckermann; *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*.

lesen.¹⁰¹ Zwei Stellen sind hierfür bezeichnend. Zum einen lässt Goethe Iphigenie explizit die Götter kritisieren. Konkret hält sie den Fluch, den die Götter über Iphigenies Geschlecht, jenes der Tantaliden, gelegt haben, für unangemessen.¹⁰² Damit wird der überweltlichen Autorität explizit die Autonomie des Menschen bzw. eines humanistischen Willens entgegengehalten und in der Folge das urteilende Subjekt ins Zentrum gerückt. Zum andern ist da die Art und Weise, wie Goethe das Stück enden lässt. Iphigenie steht hier gleich vor mehreren Dilemmas. Schon lange von Heimweh geplagt, will sie die Insel verlassen. Der König Thoas aber will sie nicht ziehen lassen, sondern vielmehr heiraten und Iphigenie, die ihm viel verdankt, will ihn nicht einfach hintergehen. Zudem soll sie, als Priesterin von Tauris, gemäss Brauch ihren Bruder Orest opfern, der als Schiffbrüchiger auf Tauris gelandet ist. Beide Konflikte löst Goethe auf, indem er Thoas` zur Einsicht kommen lässt, nachdem Iphigenie ihm die Wahrheit sagt. Er sieht in der Folge vom eigens erlassenen Gesetz ab und Iphigenie kann mit seinem Segen nach Griechenland zurückkehren.¹⁰³

Mit der Wahrheitsliebe Iphigenies sowie mit Thoas` Einsicht, die wesentlich auf einem humanistischen Gefühl der Menschlichkeit gründet, verleiht Goethe einem ideengeschichtlichen Wandel Ausdruck, der für die Zeit der Aufklärung und der Klassik bezeichnend ist. Der tragischen Verstrickung in Schicksalszwänge stellt Goethe die Autonomie des Einzelnen entgegen und rückt so das reflektierende bzw. vernunftbegabte Subjekt ins Zentrum.¹⁰⁴ An dieser Gegenüberstellung lässt sich ablesen, wie sich im Zuge der Aufklärung ein aktiveres Verständnis des Subjekts etablierte.

Um diesen Wandel ideengeschichtlich etwas anzureichern, will ich nun einige Wegmarken hervorheben.¹⁰⁵ Eine gewichtige Zäsur stellt sicherlich Descartes dar, dessen Philosophie auch als Geburtsstunde der Subjektphilosophie bezeichnet wird.¹⁰⁶ Wie wir noch sehen werden, geht mit dem Postulat eines reflektierenden und zur Selbstbestimmung befähigten Subjekts auch eine Spaltung zwischen geistiger und materieller Welt einher. Auch um diese Spaltung zu überwinden, konzipiert Kant das Subjekt in der Folge als transzendentalen Angelpunkt, sowohl für das Erkennen wie das Eingreifen in die Welt. In der an Kant anschliessenden Epoche des deutschen Idealismus bleibt das Subjekt dann

101 vgl. hierzu auch Steiner; *Antigonen*, S.64.

102 Iphigenies Klage über den Fluch lässt sich als Kritik deuten, insbesondere die letzte Strophe, die sie dem Parzenlied hinzugefügt sind, vgl. Goethe; *Iphigenie auf Tauris*, S.51.

103 vgl. ebd.: S.62.

104 Dass in Goethes Stück sehr wohl tragische Elemente erhalten bleiben, hat Adorno hervorgehoben, vgl. Adorno; *Zum Klassizismus in Goethes Iphigenie*, in: Ders.; *Noten zur Literatur I*, S.495-514.

105 Einen ausführlichen ideengeschichtlichen Überblick über diesen Wandel bietet Schulz; *Der gebrochene Weltbezug*.

106 vgl. ebd.: S.32ff. Insbesondere Hegel spricht in diesem Zusammenhang vom Beginn der modernen Philosophie, vgl. Hegel; *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, Werke Band 20, S.123.

unangefochtene Instanz, wenn auch mit unterschiedlicher Konnotation. Während Fichte daraus ein absolutes Ich macht, welches sich durch eine *Tathandlung* selbst zu setzen vermag, begreift Hegel das Subjekt als das *konkrete Allgemeine*, welches sich erst in wechselseitiger Anerkennung und vermittels des objektiven Geistes in einer dialektischen Synthese konstituiert. Was diese Ansätze eint und überhaupt das Subjekt in der Aufklärung auszeichnet, ist dessen enge Verschränkung mit der Vernunft. Während jedoch bei Kant die Vernunft im Subjekt selbst angelegt ist, verweist Hegel auf die intersubjektive Einbettung der Subjekte und die Voraussetzungen, auf welchen die Konstituierung von freien und vernünftigen Subjekten notwendig aufruht. Diese unterschiedlichen Ansichten hinsichtlich der Verankerung des Vernünftigen sind dabei eng mit der Frage verknüpft, wie das reflexive Moment im Subjekt zu begreifen ist.

Jedenfalls scheint mit dem reflexiven Moment des Subjekts bzw. der Vernunft eine gewisse Spannung in das vernunftbegabte Subjekt eingepflanzt, welche möglicherweise gar deren eigenen Anspruch, tradierte wie auch transzendente Autoritäten zu ersetzen, untergräbt. Ein Satz von Taine bringt auf den Punkt, was hier angedeutet ist: «Vergeblich beklagt sich die Vernunft, dass das Vorurteil die Welt regiert; denn wenn sie selbst die Welt regieren will, muss sie sich ebenfalls in ein Vorurteil verwandeln.»¹⁰⁷ In der Folge stellt sich die schwierige Frage, ob die Kritik am vernunftbegabten Subjekt, wie sie sich im Anschluss an die Aufklärung äusserte, in diesem bereits angelegt war.¹⁰⁸ Jedenfalls macht u. A. die Existenzphilosophie mit diesem reflexiven Moment insofern ernst, als sie das Subjekt von der Vernunft weitgehend loslöst und es als zur Entscheidung befähigtes bzw. genötigtes versteht. Das Subjekt wird damit in seiner Stellung nochmals erhöht, indem es sogar über die Vernunft hinauszugehen vermag und die Entscheidung wird zum konstitutiven Element bzw. zur essentiellen Eigenschaft des Subjekts.

Etwa zur selben Zeit, also Mitte des 19. Jahrhunderts, wird die Bedeutung des Subjekts auch radikal in Frage gestellt. Zum einen werden materialistische, soziologische und vor allem historisierende Strömungen stärker und untergraben nicht nur den Anspruch des Subjekts, sondern drohen vielmehr es ganz zum Verschwinden zu bringen. So stellt etwa Nietzsche das Konzept eines Subjekts fundamental in Frage, indem er auf die Scheinhaftigkeit der Rede vom Subjekt verweist. Er nennt dieses gar eine blosser Erfindung, eine Fabel.¹⁰⁹ Auf

¹⁰⁷ zitiert nach Friedell; *Aufklärung und Revolution*, S.7.

¹⁰⁸ Selbst wenn das so wäre, liesse sich dies immer noch unterschiedlich interpretieren. So sieht etwa Wellmer in genau diesen potentiell destruktiven Konsequenzen die Stärke liberaler Gesellschaften, vgl. Wellmer, *Wahrheit, Kontingenz, Moderne*, in: Ders.; *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*, S.174. Pessimistischer ist diesbezüglich MacIntyre, der glaubt, das reflexive Moment, welches in vormodernen Zeiten sehr viel weniger stark ausgeprägt gewesen sei, habe zum Verlust der Tugend geführt, vgl. MacIntyre; *Der Verlust der Tugend*, S.169.

¹⁰⁹ vgl. Nietzsche; *Götzendämmerung – Die vier grossen Irrthümer*, in: Ders.; *Der Fall Wagner u.a.*, S.91.

den von Nietzsche gelegten Fundament versucht dann Foucault – rund hundert Jahre später – das Subjekt als bloss epistemisch-kontingente Konstruktion auszuweisen. Foucault führt das Aufkommen des Subjekts auf einen historischen Diskurs zurück und hält es sogar für wahrscheinlich, dass mit der Veränderung desselben auch dieses verschwinden werde.¹¹⁰ Damit erreicht die historische Dezentrierung des Subjekts quasi ihren Höhepunkt.

Daneben gab es in jüngerer Zeit eine Vielzahl weitere Versuche das Subjekt zum Verschwinden zu bringen; und zwar indem es im Rahmen einzelner Wissenschaftsbereiche aufgelöst werden sollte. Beispiele hierfür sind etwa: «Psychologie ohne Psyche (Skinner); Geschichte ohne Referenzsubjekt (Lübbe); Theorie sozialer Systeme ohne Akteure (Luhmann); Sprachwissenschaft ohne Sprecher (Saussure); schliesslich sogar Anthropologie ohne Menschen (Lévi-Strauss)».¹¹¹ Da all diese Versuche zweifellos ihre Spuren hinterlassen haben, stellt sich am Ende dieser sehr verkürzten Geschichte des Subjekts die Frage, was von diesem überhaupt übriggeblieben ist.

«Das Subjekt ist nicht so wichtig, es gibt keins.»¹¹² Dieser Satz findet sich in Becketts Roman *Der Namenlose*. Derselbe Erzähler beklagt sich dann aber umgehend und ausführlich darüber, dass er doch immer nur von sich rede, auch wenn er über anderes rede.¹¹³ Zumindest als Brennpunkt des Erzählens scheint sich das Subjekt also gehalten zu haben. In einem späteren Text von Beckett heisst es dann auch: «Was liegt daran wer spricht, jemand hat gesagt, was liegt daran wer spricht.»¹¹⁴ Trotz aller Zurückhaltung, lässt dieser Satz doch erahnen, dass sich das Fragen nach dem Wesen des Subjekts nicht gänzlich erübrigt hat. Entsprechend wollen wir denn auch nach dessen Überresten fragen. Vorher sei aber noch ein Blick auf den Begriff der *Person* geworfen, der im Folgenden im Zentrum stehen wird.

110 vgl. hierzu Foucault; *Die Ordnung der Dinge*, S.462. Zumindest der frühe Foucault hält den Menschen bloss für eine «Gestalt zwischen zwei Seinsweisen der Sprache» und lässt ihn so als Konstrukt im Diskurs weitgehend aufgehen, vgl. ebd.: S.412. Zumindest als Problem kommt er aber später wieder darauf zurück. So sagt er mit Blick auf seine späteren Schriften: «Es ging also darum, das Problem des Subjekts wiedereinzuführen, das ich in meinen ersten Untersuchungen mehr oder weniger beiseite gelassen hatte, und zu versuchen, seine Entwicklung oder seine Schwierigkeiten durch seine gesamte Geschichte hindurch zu verfolgen.» Foucault, *Die Rückkehr der Moral*, in: Ders.; *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, S.250.

Zur Kritik des frühen Foucault vgl. Schnädelbach; *Das Gesicht im Sand*, in: Honneth et. al. (Hg.); *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, S.239. Oder polemischer: Améry's Replik auf *Die Ordnung der Dinge*, ausführlich dazu Brandl; *Festhalten am Menschen: Jean Améry's Kritik an Michel Foucault*, in: *Le foucauldien* 6/1 (2020), S.1-23.

111 Schnädelbach; *Das Gesicht im Sand*, S.235. Luhmann etwa entlarvt die Funktion des Subjekts als normative Idealisierung zum Erfassen der Ablösung von vorherrschenden Autoritäten, wenn er behauptet: «Die Figur des Subjekts hatte (!) die Funktion, die Inklusion *aller* in die Gesellschaft durch die Selbstreferenz *eines jeden* zu begründen.» Luhmann; *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Band 2, S.1025. Dies nur als exemplarisches Beispiel.

112 Beckett; *Der Namenlose*, Werke III/3. Romane, S.492.

113 Diesen Gedanken übernehme ich von Schulz; *Der gebrochene Weltbezug*, S.148f. In derselben Absicht fragt auch Ricoeur, inwiefern sich von der Selbstauflösung überhaupt erzählen lässt, vgl. Ricoeur; *Das Selbst als ein Anderer*, S.205.

114 Beckett; *Texte um Nichts*, Werke IV. Erzählungen, S.130.

3.2 Personen in einer verwissenschaftlichten Welt

Auch hier müssen einige Schlaglichter genügen und wir wollen diesmal mit der Etymologie einsteigen. So lassen sich am lateinischen Begriff *persona* drei Bedeutungsstränge ausmachen. Sowohl das natürliche Antlitz eines Menschen kann damit gemeint sein, aber auch sein künstliches bzw. maskenhaftes, wobei das dialektische Verhältnis von wahren und gespielten Charaktereigenschaften die Geschichte des Personenbegriffs durchzieht.¹¹⁵ Zu diesen zwei Konnotationen – wahres Ich bzw. Maske – kommt nun eine dritte, welche sich aus der Verbform des Begriffs erschliesst. Das lateinische *personare* (dt.: *durchtönen*) verweist auf das Durchklingen der wahren Stimme durch die Maske und so auf ein Bindeglied zwischen den beiden. Inwiefern es sich bei diesem Bindeglied um eine Instanz handelt, die selbst aktiv in das Zusammenspiel von wahren Ich und Maskenhaftem einzugreifen vermag, darauf ist der Blick im Folgenden gerichtet.¹¹⁶

Damit ist von unzähligen Konnotationen, die mit dem Personenbegriff in Verbindung gebracht werden, nur ein Bruchteil erfasst. So kann mit Person auch schlicht gemeint sein, was umgangssprachlich oft Persönlichkeit genannt wird. Dieses Verständnis zielt jedoch eher auf bestimmte Eigenschaften von Individuen. Auch in der Psychologie oder der Soziologie wird der Begriff weitgehend mit Individuen gleichgesetzt. Im philosophischen Gebrauch ist dagegen meist die Frage nach dem, was Personen als solche ausmacht, angesprochen. In diesem Zusammenhang hält Sturma denn auch fest: «Der Begriff der Person ist die moderne Antwort auf die alte Frage nach dem Selbstverständnis des Menschen.»¹¹⁷ Damit werden die Überschneidungen mit dem Subjektbegriff kenntlich. Was aber unterscheidet die beiden? Und weshalb soll der Begriff der Person eine spezifisch moderne Antwort auf die anthropologische Frage sein?

Ein Grund könnte schlicht darin bestehen, dass *Person* theoretisch anspruchsloser bzw. weniger vorbelastet ist als *Subjekt*. Dies ist jedoch umstritten. So betont etwa Amélie Rorty, dass der Begriff der *Person* keineswegs, genauso wenig wie die Begriffe *Charakter*, *Figur*, *Subjekt*, *Selbst* oder *Individuum*, theoretisch unschuldig ist und zudem nur anhand dessen Geschichte verstanden werden kann.¹¹⁸ Siep wendet dagegen ergänzend ein, dass selbst

115 vgl. Ritter et. al. (Hg.); *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 7, S.269ff.

116 Da das Spielen mit einer Maske oder Rolle immer schon soziale Interaktion voraussetzt, ist es naheliegend, die Frage nach dem Wesen von Personen bzw. personaler Existenz mit deren intersubjektiver Einbettung zusammenzudenken. Dies werden wir in Teil III ausführlich tun. Dort wird sich auch zeigen, weshalb personale Existenz selbst nicht als Rolle begriffen werden kann, siehe vor allem Kap. 7.1.

117 Sturma; *Person und Philosophie der Person*, in: Ders. (Hg.); *Person. Philosophiegeschichte, Theoretische Philosophie, Praktische Philosophie*, S.12. Für einen Überblick hinsichtlich der philosophischen Verwendung siehe im selben Band Mohr; *Einleitung: Der Personenbegriff in der Geschichte der Philosophie*, S.25-36.

118 vgl. Rorty; *Ein literarisches Postscriptum: Charakter, Personen, Selbst, Individuen*, in: Siep (Hg.); *Identität der Person*, S.149.

im Wissen um die Bedeutung kontextuell geprägter, begrifflicher Sedimentierungen, die Etablierung des Personenbegriffs dennoch einen Fortschritt in der Menschheitsgeschichte widerspiegeln könnte.¹¹⁹ Diese Frage muss hier offen bleiben. Es bleibt aber die Frage, inwiefern es sich hier um einen spezifisch modernen Begriff handeln soll.

Die Behauptung, der Begriff der Person sei die spezifisch moderne Antwort auf die Frage nach dem menschlichen Selbstverständnis, wird verständlicher, wenn man beachtet, dass sich das Hervortreten des Begriffs vor dem Hintergrund einer zunehmend verwissenschaftlichten Welt vollzieht. Damit ist jener Prozess gemeint, in dem «die einfache Trennung von objektiver Gegenstandswelt und der diese erfassenden Subjektivität aufgehoben [wird] zugunsten eines Forschungsvorganges, in dem Subjekt und Objekt gleichermaßen verflochten sind»¹²⁰ Der Begriff der Person soll, so die Vermutung, vor allem helfen, die Spaltung zwischen subjektiv geistiger und objektiv materieller Welt zu überwinden, welche sich durch den Aufstieg der Naturwissenschaften und deren monistischem Anspruch ergeben hat. Vor dem Hintergrund dieser Herausforderung wird das Aufkommen des spezifisch modernen Personenbegriffs verständlicher.

Ausgehend von seinem ontologischen Dualismus hat bereits Descartes damit gerungen, *Person* als einen dritten Substanzbegriff einzuführen, der sowohl materielle wie geistige Eigenschaften in sich vereint. Aufgrund der scheinbaren Unvereinbarkeit von Geist und Materie schien ihm dies jedoch unmöglich.¹²¹ Locke verhielt sich dagegen ontologisch neutral und verwies auf die epistemologische Dimension des Selbstbewusstseins. Anstatt eine unabhängige Entität zu postulieren, rückt so die Zuschreibung von Verantwortlichkeit in den Vordergrund, die mit einer naturwissenschaftlichen Sicht sehr viel einfacher zu vereinbaren scheint.¹²² Zwar hält auch Kant die Zurechenbarkeit von Handlungen für ein wesentliches Merkmal von Personen und macht gar die Verbindung zum Subjektbegriff explizit, wenn er definitorisch festhält: «Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechenbarkeit fähig sind.»¹²³ Indem er den Personenbegriff aber zudem mit der Vorstellung freien Handelns verknüpft, bleibt die Unvereinbarkeit zwischen deterministischen Naturgesetzen bzw. dem Reich der Natur und jenem der Freiheit bzw. der Zwecke bestehen. Folglich bleibt auch bei ihm ein Dualismus erhalten, wenn auch bloss ein epistemologischer.

119 vgl. Siep; *Einleitung*, im selben Band, S.17.

120 Schulz; *Philosophie in der veränderten Welt*, S.8.

121 vgl. hierzu Mohr; *Einleitung: Der Personenbegriff in der Geschichte der Philosophie*; S.29. Mohr verweist hier auf Descartes' Briefwechsel mit Prinzessin Elisabeth und Regius, vgl. ebd.: S.29; insbesondere FN2.

122 Lockes Abrücken von einem essentialistischen Verständnis des Subjekts hin zur Frage diachroner Identität von Personen prägt die analytische Debatte bis heute.

123 Kant; *Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Band VIII, AB 22, S.329. Vgl. auch Mohr; *Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel*, in: Sturma (Hg.); *Person. Philosophiegeschichte, Theoretische Philosophie, Praktische Philosophie*, S.105ff.

Insbesondere im 20. Jahrhundert wurde der Dualismus von Geist und Materie schliesslich von Seiten der sprachanalytischen Philosophie und der Philosophie des Geistes scharf kritisiert.¹²⁴ Ebenso vehement wurde aus sprachanalytischer Perspektive die Vorstellung zurückgewiesen, es gäbe so etwas wie eine von der Natur unabhängige Substanz.¹²⁵ Ob sich mit dieser Kritik das eigentliche Problem wirklich gelöst oder sich die Herausforderung des Dualismus vielmehr bloss auf die Ebene der Semantik verschoben hat, wird uns im Folgenden beschäftigen. Vor allem gilt es zu klären, inwiefern bestimmte lebensweltliche Intuitionen, die unser Selbstverständnis als Personen bzw. Handelnde stützen, mit der Erkenntnis vereinbar sind, dass wir Teil einer durch deterministische Naturgesetze bestimmten Welt sind. Auch diese Frage erhält ihre Dringlichkeit vor allem vor dem Hintergrund einer verwissenschaftlichten Welt, womit wir schliesslich an jenen Punkt gelangen, wo die folgenden (sprach-)analytischen Erkundungen ihren Ausgang nehmen.

124 So entlarvt etwa Ryle die Vorstellung von einem «Gespenst in der Maschine» als Mythos, da sie ihm zufolge auf einem Kategorienfehler beruht, vgl. Ryle; *Der Begriff des Geistes*, S.13ff.

125 Um nur ein Beispiel zu nennen: Anscombe bezeichnet die Suche nach einem substantiellen Subjekt als «(tief verwurzelte) grammatikalische Illusion». Anscombe; *Die erste Person*, in: Dies.; Aufsätze, S.229.

4. (Sprach-)analytische Erkundungen

Die folgenden Untersuchungen stützen sich fast ausschliesslich auf die Arbeiten von Strawson und Tugendhat. Diese Auswahl hat vor allem methodische Gründe. Beide stützen sich in ihren Analysen auf lebensweltliche Phänomene bzw. gängige Verhaltens- und Sprechgewohnheiten und halten gleichzeitig an einem systematischen Anspruch fest. Beide sind dabei so zurückhaltend wie nötig und ich will versuchen, es ihnen diesbezüglich gleichzutun. Es sei aber vorweggenommen, dass in konzeptueller Hinsicht das Folgende stellenweise über jene Bescheidenheit hinausgeht, die Cavell der Philosophie der normalen Sprache attestiert; nämlich «sich auf die Alltäglichkeit der Sprache zu berufen [...], ihr zu gehorchen – ihre Verständlichkeit zu ertragen; Almosen der Gemeinsamkeit – und ihre Herrschaft anzuerkennen.»¹²⁶ Der durchaus sanfte Zwang tiefsitzender, geteilter Intuitionen bildet gleichwohl den unausweichlichen Ausgangspunkt des Folgenden.

Strawson und dessen Begriff der Person führt uns erst an jenen Ort, wo das Vermögen zur Stellungnahme anzusiedeln ist. Mit Tugendhat und dessen Konzept des praktischen Sichzusichverhaltens lassen sich dann bestimmte Fragen vertiefen, die Strawson bewusst offenlässt. So vertritt Strawson letztlich einen agnostischen Kompatibilismus und bleibt hinsichtlich dem Status der Willensfreiheit auf der Ebene der Zuschreibung. Tugendhat macht dagegen explizit, weshalb das, was Willensfreiheit ausmacht, nicht angemessen beschrieben wird, wenn man es dabei belässt. Oder anders ausgedrückt: Der phänomenale Gehalt von Sätzen wie: «Es liegt an mir, was ich tue», «Es liegt an mir, dass ich dies oder jenes tue» oder «Es liegt an mir, dass ich so oder so handle» wird durch die blossе Zuschreibung nicht erschöpfend erfasst. Ziel des Folgenden ist es, den Gehalt solcher Sätze zu erfassen und damit den Phänomenen, die darin ihren Ausdruck finden auf die Schliche zu kommen. Auf diesen Weg soll verständlich werden, was die Existenzweise von Personen auszeichnet.

Mit Wittgensteins lässt sich verdeutlichen, wonach hier gesucht wird: Wenn ich von der Tatsache, dass ich meinen Arm hebe, die abziehe, dass mein Arm sich hebt, bleibt möglicherweise nichts übrig. Zumindest beim Ausführen einer Handlung – und darauf zielt ja die Formulierung von Wittgenstein – tue ich, was geschieht. Während ich mich aber entschliesse, den Arm zu heben, scheint etwas zu bestehen, dass sich nicht im Ausführen der Handlung erschöpft; und zwar die Möglichkeit so oder so zu handeln. Diesem Potential bzw. dem Modus des Stellungnehmens wollen wir nachgehen und es als essentielle Eigenschaft

126 Cavell; *Die andere Stimme. Philosophie und Autobiographie*, S.31.

personaler Existenz ausweisen. Darin besteht die konzeptuelle Unbescheidenheit der folgenden Untersuchungen.

4.1 Strawsons Personenkonzept oder: die Ebene der Zuschreibung

Ishiguro bringt Strawsons Personenkonzept so auf den Punkt: Personen sind Wesen, die Selbstbewusstsein besitzen, die sich selbst Eigenschaften zuschreiben können und die zudem kraft gegenseitiger Kommunikation in Beziehung zu anderen stehen, die sie als Wesen derselben Art ansehen.¹²⁷ Ist damit hinreichend erfasst, was Personen bzw. personale Existenz ausmacht? Wie verträgt sich dieses Konzept mit dem von uns unterstellten Modus des Stellungnehmens? Um diese Fragen zu klären, ist ein eingehender Blick auf Strawsons Ansatz und dessen Hintergründe notwendig.

Erstmal bezeichnet Strawson den Begriff *Person* als primitives Konzept.¹²⁸ Damit ist gemeint, dass sich dieser nicht anhand sekundärer Eigenschaften analysieren lässt bzw. auf solche reduzierbar ist. Jenen Entitäten, auf die der Begriff der Person angewandt werden kann, lassen sich sowohl Bewusstseinszustände als auch körperliche Eigenschaften zuschreiben. Mehr noch: Was Personen auszeichnet, so Strawson, ist weder anhand rein körperlicher noch anhand rein mentaler Eigenschaften zu verstehen. Selbst eine Kombination dieser beiden Aspekte, sprich die naheliegende Vorstellung, bei der Entität Person handle es sich um eine Vereinigung aus Erfahrungssubjekt und körperlichen Attributen, hält Strawson für verfehlt. Was Personen ausmacht, lässt sich ihm zufolge nur verstehen, wenn man sie als Entitäten begreift, denen sowohl körperliche Eigenschaften als auch Bewusstseinszustände zugeschrieben werden und zwar in einer Weise, die ausschliesst eines auf das andere zu reduzieren.

Strawsons Insistieren darauf wird verständlicher vor dem Hintergrund dessen, was Levine als Erklärungslücke umschrieben hat: «Wir haben exzellente Gründe dafür, zu glauben, dass mentale Phänomene [...] physikalische und/oder natürliche Phänomene sein müssen. Wir haben andererseits aber auch exzellente Gründe dafür zu glauben, dass bewusstes Erleben sich nicht physikalisch und/oder naturwissenschaftlich erklären lässt.»¹²⁹

127 vgl. Ishiguro; *The Primitiveness of the Concept of a Person*, in: Van Straaten (ed.); *Philosophical Subjects. Essays Presented to P. F. Strawson*, pp. 74.

128 Strawson; *Einzel Dinge und logisches Subjekt*, S.130.

129 zitiert nach Walter; *Einleitung*, in: Heckmann/Walter (Hg.); *Qualia. Ausgewählte Beiträge*, S.28. Dahinter steckt die sogenannte *Qualia*-Debatte, die ich mit dem Verweis auf Nagels einschlägigen Artikel ausklammere. In diesem hebt Nagel die Unhintergebarkeit der Erlebensperspektive bzw. mentaler Zustände und deren Uneinholbarkeit durch reduktionistische Ansätze hervor, vgl. Nagel; *Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?*, in:

Strawsons primitives Konzept der Person verhält sich zu dieser Erklärungslücke insofern agnostisch, als es versucht, beiden Sichtweisen gerecht zu werden. Sein Ansatz zeichnet sich aber vor allem dadurch aus, dass er sich sowohl von einem kartesischen bzw. ontologischen Dualismus abgrenzt, wie auch von Ansätzen, die Strawson als «Theorie[n] des *Nicht-Besitzens*» bezeichnet.¹³⁰ Letztere behaupten, dass sich über mentale Zustände nichts Gehaltvolles aussagen lässt.¹³¹ Während solche Theorien des Nicht-Besitzens dazu tendieren, den Gehalt mentaler Zustände zu übergehen, neigen dualistische Ansätze dazu, diese als unabhängig von der physikalischen Welt zu begreifen. Beiden Tendenzen begegnet Strawson mit seinem Konzept der Person und liefert so einen Vorschlag, wie mit der Herausforderung umzugehen sei, dass wir sowohl geistige Wesen bzw. Wesen mit mentalen Zuständen wie auch körperliche, in der materiellen Welt verankerte Entitäten sind.

Werfen wir als Nächstes einen Blick auf Strawsons methodischen Zugriff, also die Art und Weise, wie er zu seinem Konzept der Person gelangt. In diesem Zusammenhang hebt er zwei Aspekte hervor: Was Personen ausmacht, erschliesst sich seines Erachtens am ehesten, wenn man beachtet, dass wir gleichermaßen in Beziehung zueinander und in Einklang mit einer *allgemein menschlichen Natur* handeln.¹³² Damit rückt er zum einen die zwischenmenschliche Dimension in den Fokus, zum andern erhebt er den Anspruch, in deren Erkundung auf konstitutive Eigenschaften einer anscheinend allgemein menschlichen Natur zu stossen. Mit diesem essentialistisch anmutenden Anspruch rücken Eigenschaften ins Zentrum, die Personen gemäss unserer Erfahrung zugeschrieben werden und die sich als grundlegend für personale Existenz erweisen. Ausgehend von der Beschreibung menschlichen Verhaltens und mit Rückgriff auf lebensweltliche Intuitionen versucht Strawson also Eigenschaften von Personen auszumachen, ohne diese Eigenschaften essentialistisch zu überhöhen. Auf diesem Weg fragt er nach konstitutiven Elementen einer von Personen geteilten Lebensform.¹³³ Dieser Zugriff versucht «allgemeine Bedingungen unserer Erfahrung dadurch sichtbar [zu] machen, indem man überlegt, wie es wäre, wenn sie *nicht* erfüllt

Bieri (Hg.); Analytische Philosophie des Geistes, S.261ff.

130 Strawson; *Einzeldinge und logisches Subjekt*, S.126.

131 Was damit angesprochen ist, lässt sich anhand eines Paragraphen von Wittgenstein veranschaulichen, der auch gleich dessen eigene Position verdeutlicht: «Aber du wirst doch zugeben, dass ein Unterschied ist, zwischen Schmerzbehmen mit Schmerzen und Schmerzbehmen ohne Schmerzen.» – Zugeben? Welcher Unterschied könnte größer sein! – `Und doch gelangst du immer wieder zum Ergebnis, die Empfindung selbst sei ein Nichts.` – Nicht doch. Sie ist kein Etwas, aber auch nicht ein Nichts! Das Ergebnis war nur, dass ein Nichts die gleichen Dienste täte wie ein Etwas, worüber sich nichts aussagen lässt.» Wittgenstein; *Philosophische Untersuchungen*, §§ 304.

132 vgl. Strawson; *Einzeldinge und logisches Subjekt*, S.144.

133 Der Begriff der *geteilten Lebensform* scheint mir weniger anfällig für überzogene, naturalistische Assoziationen als jener einer *allgemeinen menschlichen Natur*. Mit Blick auf mögliche moralische Unverfügbarkeiten schlägt auch Wingert solch eine Akzentverschiebung vor, wenn er den Begriff *Natur* mit dem der *humanen Lebensform* kontrastiert, vgl. hierzu Wingert; *Unsere Moral und die humane Lebensform*, in: Sturma (Hg.); *Natur, Ethik und Ästhetik* (im Erscheinen); zitiert nach Manuskript, S.3.

wären.»¹³⁴ Auf diesem Weg erhalten solche Bedingungen einen quasi-transzendentalen bzw. quasi-metaphysischen Status, was nicht zuletzt in der von Strawson selbstgewählten Bezeichnung seiner Methode als «deskriptive Metaphysik» zum Ausdruck kommt.¹³⁵

Inwiefern sich auch dem Modus des Stellungnehmens ein quasi-metaphysischer Status zuschreiben lässt, will ich in Anlehnung an Strawsons Aufsatz *Freiheit und Übelnehmen* zeigen.¹³⁶ In diesem wendet Strawson seine eben explizierte Methode an und zeigt, was es bedeuten würde, wenn wir uns bestimmte Haltungen und mit ihnen das Vermögen der freien Willensbildung nicht mehr gegenseitig zuschreiben würden.¹³⁷ Um es gleich vorwegzunehmen: mit deren Wegfall würde unser alltägliches Verständnis zwischenmenschlicher Beziehungen grundlegend ins Wanken geraten. Wir könnten dann niemandem mehr etwas übelnehmen, niemanden bewundern oder verachten, nicht einmal mehr sinnvoll argumentieren. Inwiefern wir uns damit auch als Personen unverständlich würden, gilt es zu klären. Gehen wir aber der Reihe nach.

In *Freiheit und Übelnehmen* macht Strawson erst einen Abstecher in das überaus komplexe Feld der zwischenmenschlichen Gefühle; und zwar nicht ohne Seitenhieb an die Adresse einer oft allzu abgebrühten Philosophie. Der Zweck dieses Abstechers, so Strawson, sei «der Versuch, etwas vor unser Bewusstsein zu halten, das leicht vergessen wird, wenn wir uns mit Philosophie beschäftigen, besonders wenn wir es in unserem kühlen, zeitgenössischen Stil tun, nämlich was es eigentlich heisst, in gewöhnlichen Beziehungen mit anderen Personen zu stehen, von den intimsten bis zu den beiläufigsten.»¹³⁸ Strawson richtet in der Folge den Blick auf Empfindungen wie Dankbarkeit, Liebe, Vergebung, verletzte Gefühle und eben vor allem Übelnehmen und zeigt, dass bestimmte Haltungen, die wir im Umgang mit unseren Mitmenschen einnehmen, für unsere Reaktionen auf deren Handeln von entscheidender Bedeutung sind. Um nur ein Beispiel zu nennen: Tritt jemand unabsichtlich auf meine Hand, so werde ich ihm dies kaum im selben Masse übelnehmen, wie wenn ich ihm unterstelle, er sei mir absichtlich auf die Hand getreten.¹³⁹ Dass meine Reaktion dabei sehr unterschiedlich ausfallen wird, verweist auf die grundlegende Rolle bestimmter *reaktiver Haltungen*, welche

134 So die Paraphrase von Bieri; *Zeiterfahrung und Personalität*, in: Burger (Hg.); *Zeit, Natur und Mensch*, S.262.

135 vgl. den Untertitel von Strawson; *Einzelnding und logisches Subjekt. Ein Beitrag zur deskriptiven Metaphysik*. Im Original: *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*.

136 Strawson; *Freiheit und Übelnehmen*, in: Pothast (Hg.); Seminar: Freies Handeln und Determinismus, S.201-233.

137 vgl. ebd.: S.208. Strawson hat den Artikel in der Absicht geschrieben, zwischen Vertretern der Willensfreiheit und des Determinismus zu vermitteln. Mehr dazu in Kap. 5.

138 Ebd.: S.208. Dieser Vorwurf richtet sich an z. Zt. des Erscheinens vorherrschende Tendenzen in der analytischen Philosophie. Das Original des Artikels erschien 1960 in *Proceedings of the British Academy Vol. 48*.

139 vgl. ebd.: S.206.

wir Anderen gegenüber einnehmen und entsprechende Forderungen, die daraus erwachsen.¹⁴⁰ Am Beispiel desjenigen, der auf meine Hand tritt, zeigt sich etwa, dass wir im allgemeinen «einen gewissen Grad von Wohlwollen oder Rücksicht auf Seiten deren, die mit uns in solchen Beziehungen stehen», einfordern.¹⁴¹ Die Art und Weise unserer zwischenmenschlichen Beziehungen ist von solch reaktiven Haltungen stark geprägt.

Strawson fragt nun weiter, was es denn bedeuten könnte, solch reaktiven Haltungen nicht zu unterliegen. Denn wie das Beispiel des Auf-die-Hand-tretens auch zeigt, gibt es sehr wohl Situationen, in welchen zwar durchaus Grund zum Übelnehmen bestünde, wir unsere reaktiven Haltungen jedoch abmildern oder gar ganz suspendieren. Situationen etwa, in denen wir das Tun des Gegenübers entschuldigen. Dies ist beispielweise der Fall, wenn wir davon ausgehen, die Andere handle unabsichtlich bzw. im Unwissen um die Folgen ihres Tuns. In diesen Fällen bleibt zwar die für zwischenmenschliche Beziehungen typische Forderung des Wohlwollens durchaus bestehen, aufgrund der Umstände sehen wir aber von ihr ab. Anders dagegen in Situationen, in denen die betroffene Person als nicht zurechnungsfähig erachtet wird. Zwar werden wir es derjenigen, die uns auf die Hand tritt, auch in diesem Fall nicht wirklich übelnehmen, jedoch auf andere Weise. Auf die zwanghafte Neurotikerin reagieren wir nicht in derselben Weise wie auf die Unwissende. Gegenüber der Neurotikerin nehmen wir vielmehr eine Haltung ein, bei der die Forderung nach gegenseitigem Wohlwollen ganz wegfällt. Wir tendieren dazu, ihr gegenüber eine weitgehend objektive Haltung einzunehmen.¹⁴²

Zwar gründet das Einnehmen solch einer objektiven Haltung üblicherweise ebenfalls in einer reaktiven Haltung, doch können wir – und dies ist hier entscheidend – bisweilen bewusst bzw. willentlich auch gegenüber zurechnungsfähigen Mitmenschen eine solche einnehmen. «Wir haben dieses Hilfsmittel und können es manchmal benutzen: als einen Ort des Rückzugs – sozusagen – von den Spannungen der Beteiligung oder als Hilfe zum Höflichkeitsein oder einfach aus intellektueller Neugierde.»¹⁴³ Da jedoch die teilnehmenden reaktiven Haltungen die Basis für zwischenmenschliche Beziehungen bilden, scheint dies nur zum Preis dessen möglich, dieses Wesen aus «dem Bereich der normalen teilnehmenden Reaktion [...] herauszusetzen».¹⁴⁴ Wir betrachten unser Gegenüber in der Folge also nicht

140 Um einen Eindruck von der Komplexität solch reaktiver Haltungen mit Blick auf das Übelnehmen zu geben, unterscheidet Strawson etwa persönliche von stellvertretenden. Während persönliche reaktive Haltungen sich auf die Beschaffenheit des Willens anderer uns gegenüber beziehen, beziehen sich stellvertretende reaktive Haltungen auf die Qualität des Willens Anderer Anderen gegenüber. Stellvertretendes Übelnehmen kommt laut Strawson der moralischen Missbilligung nahe, vgl. ebd.: S.217.

141 Ebd.: S.207.

142 vgl. hierzu ebd.: S.211.

143 Ebd.: S.212.

144 Ebd.: S.212.

mehr in der üblichen Weise als einen Teilnehmer der Sphäre des Zwischenmenschlichen. Zwar ist es uns in zwischenmenschlichen Beziehungen kaum möglich, durchgängig eine solch objektive Haltung einzunehmen, dennoch lässt sich hier eine gewisse Spannung ausmachen «zwischen der teilnehmenden und der objektiven Haltung. Man ist versucht zu sagen: zwischen unserer Menschlichkeit und unserer Intelligenz.»¹⁴⁵

Inwiefern mit einer objektiven Haltung einhergeht, dass wir entsprechende Wesen auch nicht mehr als Personen ansehen, werden wir gleich näher beleuchten. Zuerst will ich aber kurz darauf hinweisen, worauf Strawson in seinem Artikel eigentlich abzielt. Die Erkenntnis, dass wir in unserer zwischenmenschlichen Lebenspraxis stets eine teilnehmende Haltung einnehmen, spricht für Strawson gegen einen überzogenen Anspruch von Seiten des Determinismus. Nicht einmal die Einsicht in die Richtigkeit des Determinismus führt nämlich dazu, dass wir die teilnehmende Haltung vollkommen aufgeben.¹⁴⁶ Und zwar deshalb, weil die reaktiven Haltungen, die der teilnehmenden Haltung zu Grunde liegen, zu tief in unserer Lebenspraxis verankert sind. Eine konsequent deterministische Sichtweise fordert dagegen das durchgehende Einnehmen einer gänzlich objektiven Haltung gegenüber unseren Mitmenschen, was dazu führen müsste, dass wir diese reaktiven Haltungen gänzlich aufgeben. Dies aber hält Strawson schlicht für undenkbar.

An dieser Stelle lässt sich nun eine Brücke zu Strawsons Personenkonzept schlagen. Betrachtet man die angesprochenen reaktiven Haltungen als konkrete Fälle von Bewusstseinszuständen, wie sie Personen zugeschrieben werden können, so liegt m. E. der Gedanke nahe, dass diese reaktiven Haltungen bzw. deren Zuschreibung es sind, die uns als Personen überhaupt erkennbar werden lassen. Folglich liessen sie sich als quasi-transzendente Bedingungen für unser Selbstverständnis als Personen begreifen. Der von Strawson beschriebene Sachverhalt, dass wir ohne deren Zuschreibung bzw. ohne die Einnahme einer teilnehmenden Haltung, sozusagen aus der Sphäre des Zwischenmenschlichen herausfallen, ist zumindest ein starkes Indiz dafür, dass wir damit auch aus der Gemeinschaft der Personen herausfallen würden. Doch, dies ist nicht die Frage, die hier vorrangig interessiert. Vielmehr muss in unserem Zusammenhang gefragt werden, ob damit das, was personale Existenz ausmacht, überhaupt hinreichend beschrieben wäre? Muss hier nicht noch etwas hinzukommen; und zwar das Vermögen uns zu solch reaktiven Haltungen auch zu verhalten? Spricht dafür nicht bereits die Möglichkeit – zumindest

145 Ebd.: S.212. Dass diese Spannung oft besteht, lässt sich etwa an der Beziehung zwischen Erzieher und Kind veranschaulichen, wo oft eine Mischform von objektiver und teilnehmender Haltung eingenommen wird, vgl. hierzu ebd.: S.224. Dies wirft nebenbei die in psychologischer Hinsicht interessante Frage auf, inwiefern sich gleichzeitig mitfühlend teilnehmen und beurteilend beobachten lässt.

146 vgl. ebd.: S214.

zeitweilig – willentlich eine objektive Haltung gegenüber unseren Mitmenschen einnehmen zu können?

Mit diesen Fragen ist der Ort angezeigt, wo der Modus des Stellungnehmens zu verorten ist. Und so erhellend Strawsons Analysen sind, scheinen sie mir in diesem Punkt doch ergänzungsbedürftig. Denn, so lässt sich weiter fragen: wird dieser Modus nicht mit der Möglichkeit, sich zu reaktiven Haltungen zu verhalten, geradezu impliziert? Auch Strawson zeigt ja in seinen Analysen, dass wir uns zu diesen verhalten können oder uns zumindest das Vermögen zur freien Willensbildung bzw. Willensfreiheit unterstellen.

An dieser Stelle ist es hilfreich, sich an die Unterscheidung zwischen Vermögen zur Stellungnahme und Modus der Stellungnahme zu erinnern. Beide sind zwar eng miteinander verwoben, so ist etwa Letzteres stets integraler Bestandteil des Ersteren. Während mit dem Modus des Stellungnehmens jedoch eher ein Potential angesprochen ist, scheint das Vermögen unweigerlich mit dessen Anwendung verknüpft und so auch mit der Festlegung auf bestimmte Gründe oder Haltungen bzw. der Wahl zwischen solchen. Auch Strawsons Personenkonzept unterstellt zwar implizit ein Modus des Stellungnehmens, indem Anderen Willensfreiheit attestiert wird, jedoch bleibt Strawson in seinen Analysen immer an den Resultaten entsprechender Stellungnahmen orientiert. Wenn man bedenkt, dass das Vermögen des Stellungnehmens kaum unabhängig von dessen Anwendung gedacht werden kann, ist dies auch nachvollziehbar. Dennoch lässt sich m. E. in Zweifel ziehen, ob man damit dem, was personale Existenz ausmacht, vollumfänglich gerecht wird.

Zwar werden wir erst mit Tugendhats Ansatz genauer erfassen können, was hier scheinbar fehlt, d.h. weshalb die gegenseitige Zuschreibung von Willensfreiheit hier möglicherweise nicht ausreicht. Am Unterschied zwischen Selbst- und Fremdzuschreibung lässt sich jedoch bereits andeuten, was hier hinzukommen sollte. So scheint es sich doch ohne Zweifel um zweierlei Dinge zu handeln, ob ich mir selbst oder anderen gewisse Zustände oder Fähigkeiten zuschreibe.¹⁴⁷ Und genauso wie es im Falle mentaler Zustände einen Unterschied macht, ob ich diese bloss an anderen beobachte oder aber selbst empfinde, scheint es auch einen Unterschied zu machen, ob Personen dem je anderen Willensfreiheit unterstellen oder diese sich selbst zuschreiben. Zwar verhält sich Strawson, wie wir im übernächsten Kapitel sehen werden, dazu durchaus aus guten Gründen agnostisch, ein genauerer Blick auf dieses Phänomen ist aber zumindest angebracht.

Im Sinne eines Zwischenfazit will ich denn auch die zu Beginn erwähnte Beschreibung von Strawsons Personenkonzept ergänzen: Personen sind nicht bloss Wesen,

147 Ricoeur macht explizit mit Blick auf Strawson auf unterschiedliche Kriterien bei Fremd- bzw. Selbstzuschreibungen aufmerksam, vgl. hierzu auch Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer*, S.53f.

die Selbstbewusstsein besitzen, die sich selbst Eigenschaften zuschreiben können, die zueinander in Beziehung stehen und sich dabei als Wesen derselben Art erkennen. Zudem speist sich ein solches Wiedererkennen wesentlich aus der Erfahrung, es liege an ihnen selbst, wie sie handeln. Diese Erfahrung wird durch die Ebene der Zuschreibung allein bzw. durch deren blosser Zuschreibung deshalb nicht in angemessener Weise erfasst, weil so der Freiheitsspielraum, der Stellungnahmen eigen ist, übergangen wird. Folglich reicht es nicht, den Modus des Stellungnehmens nur implizit zu unterstellen.

4.2 Tugendhats Konzept oder: praktisches Sichzusichverhalten

Mithilfe von Tugendhats sprachanalytischen Interpretationen wollen wir nun jenem Freiheitsspielraum nachgehen, welcher mit dem Modus des Stellungnehmens angezeigt ist. Tugendhats Konzeption des praktischen Sichzusichverhaltens macht explizit, was in Strawsons Personenkonzept bloss implizit unterstellt wird. Sein Ansatz macht deutlich, weshalb mit dem Verbleib auf der Ebene der Zuschreibung das, was personale Existenz ausmacht, nicht angemessen erfasst wird. Mit ihm lässt sich konkretisieren, was mit der Aussage: «Es liegt an mir, was ich tue» gemeint ist, sprich worin deren phänomenaler Gehalt besteht.

Wie Strawson orientiert sich auch Tugendhat an lebensweltlichen Phänomenen und rekurriert auf gängige Verhaltens- und Sprechweisen. Sein systematischer Anspruch ist aber insofern ausgreifender, als er eine Vielzahl grundlegender menschlicher Vermögen auf ein und denselben Ursprung zurückzuführen versucht. Er sieht die Quelle so unterschiedlicher Phänomene wie Selbstbewusstsein, Freiheit oder Rationalität allesamt im menschlichen Sprachvermögen angelegt und versucht sie in diesem Sinne anthropologisch zu verankern. Der Rekurs auf die Struktur der menschlichen Sprache kann überhaupt als Grundstein der Tugendhat'schen Philosophie angesehen werden.¹⁴⁸ Die Grundidee lässt sich in aller Kürze so umreißen: Tugendhat glaubt, dass die propositionale Verfasstheit menschlicher Sprachen eine Vielzahl typisch menschlicher Vermögen verständlich werden lässt bzw. diese sich über die Sprachanalyse am besten erschliessen lassen.¹⁴⁹

148 Für eine eingehendere Auseinandersetzung, siehe Tugendhat; *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, S.19ff und Tugendhat; *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*; insbesondere das fünfte Kapitel. Eine geraffte Übersicht findet sich in Tugendhat; *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, S.15ff.

149 Im Gegensatz dazu sind, gemäss Tugendhat, die Sprachen der Tiere reine Signalsprachen und drücken bloss Reiz-Reaktions-Schemas aus. «In der propositionalen Sprache tritt [hingegen] die Ja/Nein-Stellungnahme an die Stelle dieser Reize und Reaktionen.» Ebd.: S.16. Mit dieser Unterscheidung ist zwar ein Kriterium für die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier behauptet, inwiefern dieses mit gängigen Unterscheidungen

Damit ist nicht behauptet, dass sich diese Vermögen in deren grammatischem oder syntaktischem Ausdruck erschöpfen. Vielmehr steckt hinter diesem Zugriff die Überzeugung, dass das Verstehen dieser Phänomene überhaupt nur anhand einer Analyse unseres Sprechens und Verhaltens möglich ist. Zudem wird man damit dem kaum zu leugnenden Sachverhalt gerecht, dass sich ein entsprechendes Verständnis bloss wiederum sprachlich ausdrücken lässt. So lässt sich dem möglichen Einwand, der Gehalt gewisser Phänomene liesse sich nicht in Sprache fassen, stets entgegen, auch dies sei letztlich eine sprachliche Aussage.¹⁵⁰ Inwiefern sich Phänomene dennoch nicht in ihrer sprachlichen Artikulation erschöpfen, sei nun exemplarisch beleuchtet, und zwar anhand dessen, was Tugendhat als *epistemisches Selbstbewusstseins* bzw. *praktisches Sichzusichverhalten* bezeichnet.¹⁵¹ Im selben Zug wird auch verständlich, weshalb das Verbleiben auf der Ebene der Zuschreibung für deren Verständnis nicht ausreicht.

Beim epistemischen Selbstbewusstsein zeigt sich der Zusammenhang zwischen der Propositionalität unserer Sprache bzw. der mit ihr verknüpften rekursiven Struktur wie folgt: Die Zuschreibung bestimmter Zustände oder Eigenschaften geschieht stets in der Form assertorischer Sätze der Form «ich weiss, dass p». Solche Aussagen sind überhaupt erst möglich durch die Art und Weise, wie sich hier grammatisches Subjekt und Prädikat aufeinander beziehen. Dass wir solche assertorischen Sätze artikulieren können, heisst aber noch nicht, dass der angesprochenen Entität der Gehalt der jeweiligen Propositionen auch wirklich zukommt. Mit Blick auf eine entsprechende Verifikation schlägt Tugendhat deshalb vor, «verschiedene *Perspektiven* zu unterscheiden, unter denen ein Prädikat einem Gegenstand zukommt.»¹⁵²

Ich will hier nur auf zwei für unsere Zwecke relevante Perspektiven kurz eingehen: direkte Wahrnehmung und Zuschreibung. Die Richtigkeit der Aussagen «Darko hat grosse Hände» wie auch «Darko hat Schmerzen» kann durchaus auf beiden Wegen überprüft werden. So erlangen wir oft durch Beobachtung oder Mitteilung Kenntnis von Gefühlen und mentalen Zuständen Anderer. Sogar eigene, mentale Zustände erkennen wir bisweilen über die Wahrnehmung äusserer Erscheinungen, etwa wenn ich beobachte, dass ich zittere und daraus schliesse, dass ich Angst habe. Was die Prüfung der Richtigkeit von Aussagen durch direkte Beobachtung angeht, besteht dann *veritative Symmetrie*, wie Tugendhat sagt.¹⁵³ Im

zwischen Mensch und Tier korreliert, bleibt hier jedoch ausgeklammert.

150 In diesem Zusammenhang verweist Tugendhat auf Wittgenstein, der den Einwand so paraphrasiert: «Ist nicht, was Ihr mir vorwerft so als ob Ihr sagen würdet: 'In deiner Sprache wird ja nur *gesprochen*'». Zitiert nach: Tugendhat; *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, S.97f.

151 vgl. ebd.: S.27ff und ausführlich zum epistemischen Selbstbewusstsein S.91-136.

152 Tugendhat; *Egozentrität und Mystik*, S.24.

153 vgl. hierzu Tugendhat; *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, S.89f.

Falle von Bewusstseinsprädikaten, die sogenannten *innere* Eigenschaften bzw. mentale Zustände bezeichnen, lässt sich dennoch ein gewichtiger Unterschied ausmachen. So ist mir etwa der Sachverhalt, dass ich Angst habe, auch unmittelbar zugänglich, weshalb hier eine eigentümliche Asymmetrie bestehen bleibt, die Tugendhat als «*epistemische Asymmetrie*» bezeichnet.¹⁵⁴

Dieser Befund deckt sich mit dem bereits angesprochenen Unterschied zwischen Fremd- und Selbstzuschreibung, wie sich an den Begriffen *direkt* und *unmittelbar* zeigen lässt.¹⁵⁵ Als Betroffener habe ich stets einen unmittelbaren Zugang zu meinen eigenen Bewusstseinszuständen, der keiner Verifikation durch Beobachtung bedarf. Selbst die Möglichkeit, sich bzgl. der Einschätzung solcher Bewusstseinszustände zu täuschen, ändert an diesem unmittelbaren Zugang nichts, da das Erkennen einer solchen Täuschung selbst unmittelbar geschehen wird. Werde ich von Anderen auf eine Selbsttäuschung hingewiesen, so werde ich diese doch nur als solche erkennen, wenn ich auf unmittelbare Weise einsehe, dass ich mich hinsichtlich meines Zustandes getäuscht habe. Das zeigt sich auch daran, dass uns Selbsttäuschungen, solange wir ihnen erliegen, nicht als solche erscheinen. Die epistemische Asymmetrie zwischen Fremd- und Selbstzuschreibung, d.h. die unmittelbare Kenntnis von unseren Bewusstseinszuständen, hat nun aber zur Folge, dass wir uns hinsichtlich der eigenen mentalen Zustände unweigerlich auf die Introspektion verwiesen sehen. Da nur die Betroffene selbst wissen kann, ob sie sich in einem bestimmten mentalen Zustand befindet oder nicht, liegt es nahe, die Betroffene diesbezüglich als letzte Autorität zu erachten, womit unweigerlich ein solipsistischer Zug einhergeht.¹⁵⁶

Angesichts dieser Herausforderung erschliesst sich nun Strawsons Zurückhaltung, was die Frage nach dem Gehalt solcher Zustände angeht. Um der Herausforderung des Solipsismus zu begegnen, verbleibt er bzgl. des Gehalts mentaler Zustände auf der Ebene der Zuschreibung und versucht vielmehr über gängige Verhaltensweisen und in einer geteilten Sprache eingelassene Überzeugungen und Haltungen deren Bedeutung zu erschliessen. Dagegen sieht Tugendhat den unmittelbaren Zugang zu eigenen Bewusstseinszuständen in der Verwendung des Wortes «ich» eingelassen. Dieses impliziere eine selbst-referierende Funktion und in eigentümlicher Weise geht dieses Referieren mit der unmittelbaren Kenntnis von diesen Zuständen einher. Heisst das nun, dass nur Wesen, die «ich» sagen können, auch

154 Ebd.: S.89.

155 vgl. hierzu Tugendhat; *Egozentrität und Mystik*, S.25.

156 Eine Möglichkeit diesem Problem auszuweichen, besteht darin, hier nicht von Wissen im eigentlichen Sinne zu reden, da nicht überprüft werden kann, ob eine entsprechende Selbstzuschreibung zutrifft oder nicht. Für eine eingehende Auseinandersetzung mit dem Problem des Solipsismus sei auf Wittgensteins Privatsprachenargument verwiesen, vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §§ 243-315. In Auseinandersetzung mit Wittgenstein hierzu auch Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, S.91ff.

Wesen sind, die Selbstbewusstsein haben? Erschöpft sich also der phänomenale Gehalt des Selbstbewusstseins in der Verwendung dieses Wortes?

Dagegen lässt sich folgendes Phänomen anführen: Redet jemand in der dritten Person von sich, wie Kleinkinder das manchmal tun, muss dies nicht bedeuten, dass sie kein Selbstbewusstsein haben. Die epistemische Asymmetrie im Zusammenhang mit epistemischem Selbstbewusstsein erschöpft sich also kaum in deren sprachlichen Herleitung. Wenn Gerti sagt: «Gerti hat Zahnschmerzen», muss vielmehr davon ausgegangen werden, dass sie sehr wohl weiss, dass sie Zahnschmerzen hat, selbst wenn sie das Wort «ich» noch nicht verwendet.¹⁵⁷ Das Phänomen des Selbstbewusstseins geht also nicht in der Verwendung des Wortes «ich» auf, wenngleich es sich anhand der Verwendungsweise dieses Wortes erschliessen lässt.

In ähnlicher Weise versucht nun Tugendhat das Phänomen des praktischen Sichzusichverhaltens aufzuklären. Anders als beim unmittelbaren Erfassen von Bewusstseinszuständen ist damit die Fähigkeit angesprochen, sich zu sich bzw. zu Zuständen seiner selbst zu verhalten. Daraus ergibt sich folgendes Problem: Verhält sich jemand zu sich, so scheint es, als würde er sich als Subjekt zu sich als Objekt verhalten. Diese Vorstellung führt schliesslich zum paradoxen Sachverhalt, dass Subjekt und Objekt scheinbar dasselbe sind.¹⁵⁸ Um dieses Paradox aufzulösen, rekurriert Tugendhat wiederum auf die propositionale Struktur der menschlichen Sprache, wobei er sich konzeptuell stark an Heidegger orientiert. Diesem sei es gelungen, das in der Tradition vorherrschende Subjekt-Objekt-Modell und dessen Unzulänglichkeiten zu überwinden.¹⁵⁹ Heidegger erkennt nämlich, dass das praktische Sichzusichverhalten nicht als ein Verhalten zu sich als einem Objekt, sondern zu einem zukünftigen Sein verstanden werden muss.¹⁶⁰ Ein angestrebter Zustand findet so seinen Ausdruck in einer Proposition und zu deren Gehalt können wir uns dann verhalten. Das angesprochene Paradox der Identität von Subjekt und Objekt löst sich damit insofern auf, als nunmehr der Gehalt dieser Proposition das Objekt bezeichnet, zu welchem man sich als Subjekt verhält. Sich zu sich selbst zu verhalten ist dann genauso unproblematisch, wie den Wunsch zu äussern, im nächsten Sommer die Dissertation abzuschliessen.

Auch hier ist der Weg über die Sprache jedoch bloss das Einfallstor zum besseren Verständnis des Phänomens, welches sich nicht in seiner sprachlichen Entschlüsselung erschöpft. Während im Falle des epistemischen Selbstbewusstseins eine epistemische

157 Tugendhat; *Egozentrität und Mystik*, S.26.

158 Tugendhat zeigt ausführlich, inwiefern diese Vorstellung in der Tradition von Fichte bis Husserl vorherrschend war, vgl. Tugendhat; *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, S.146ff.

159 vgl. ebd.: S.164.

160 vgl. ebd.: S.176ff.

Asymmetrie zwischen Fremd- und Selbstzuschreibung mentaler Zustände bestehen bleibt, kann man beim praktischen Sichzusichverhalten von einer performativen Asymmetrie sprechen. Oder anders ausgedrückt: Statt der referentiellen Funktion des «ich»-Sagens offenbart sich hier eine performative Dimension, die für das Verständnis des praktischen Sichzusichverhaltens entscheidend ist. Was damit angesprochen ist, zeigt sich mit Blick auf die Bedeutung des Verbs *können* in sogenannten Absichtssätzen, d.h. in Sätzen wie: «Ich kann diesen Satz so stehen lassen» oder «Ich kann meinen Arm heben». Bei Absichtssätzen ist immer bereits mitgedacht, dass es auch von mir abhängt, sprich von meinem Willen, ob diese sich bewahrheiten oder nicht. Absichtssätze werden also immer im Sinne von «ich kann, wenn ich nur will» verstanden, womit dem Subjekt die Fähigkeit zugesprochen wird, sich dazu stellungnehmend zu verhalten.¹⁶¹

Die angesprochene Asymmetrie besteht nun darin, dass zwar auch die Zuschreibung absichtlichen Tuns diese performative Dimension implizit unterstellt. Erst mit dieser Zuschreibung und dem damit unterstellten Freiheitsspielraum, wird nämlich verständlich, weshalb wir jemanden für etwas verantwortlich machen, ihn loben oder tadeln. Gleichwohl bleibt mit der blossen Zuschreibung von Absichten die eigentliche Bedeutung der performativen Dimension verdeckt; und zwar deshalb, weil damit bloss die Resultate vollzogener Stellungnahmen berücksichtigt werden. Der phänomenale Gehalt der Aussage: «Es liegt an mir, ob ich so oder so handle» wird sozusagen übergangen, indem er bloss als hypothetische Voraussetzung für Stellungnahmen fungiert. Da wir aber als Einzelne einen unmittelbaren Zugang zur Erfahrung haben, dass es an uns liegt, was wir tun, lässt sich der Gehalt dieser Erfahrung nicht auf die gegenseitige Zuschreibung reduzieren. Und es ist dann bloss folgerichtig, den damit einhergehenden Freiheitsspielraum in seinem Gehalt ernst zu nehmen. Was es bedeutet ein Handelnder zu sein, wird nur im Lichte dieses Freiheitsspielraums verständlich und ihn bloss hypothetisch zu unterstellen, würde bedeutet, ihn zu übergehen.

Diesen Freiheitsspielraum ernst zu nehmen bedeutet letztlich, ihm ein *fundamentum in re* zu attestieren, d.h. ihn als real zu begreifen, was der Behauptung gleichkommt, unser Wille sei frei im Sinne von unbedingt. Darauf scheint das Insistieren auf den Modus des

161 Tugendhat; *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, S.215. Ob das, was diese performative Dimension ausmacht, nicht dennoch im Vollzug von Stellungnahmen aufgeht bzw. im Rekurs auf das, was ich eben will, muss vorerst offenbleiben. Inwiefern der performative Sinn des «ich»-Sagens zudem nur aus der intersubjektiven Einbettung von Personen verständlich wird, wird in Kap. 6.1 näher untersucht. An dieser Stelle nur so viel: Habermas verknüpft mit dem performativen Sinn des «ich»-Sagens den Sachverhalt, dass sich der Sprecher immer schon in einer interpersonellen, kommunikativen Situation befindet und sich in generischer Hinsicht als sprach- und handlungsfähige Person identifiziert, vgl. Habermas; *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band II, S.155. Die Person muss sich also bereits als Wesen mit einer bestimmten Geschichte verstehen, welches zudem gelernt hat an sozialen Interaktionen teilzunehmen, vgl. ebd.: S.161.

Stellungnehmens letztlich hinauszulaufen und es liegt nahe, ihn auch in diesem Sinne als essentiell für personale Existenz anzusehen. Jedenfalls bleiben wir uns als handelnde Wesen bzw. Personen nur verständlich, wenn wir diesen mitberücksichtigen und es wäre geradezu inkonsequent, ihn nicht in seiner ganzen Tragweite ernst zu nehmen. Personen begreifen sich als fähig zur Stellungnahme und dieses Vermögen geht nicht darin auf, dass wir uns bestimmte Absichten oder Vermögen bloss zuschreiben. Das wohlverstandene praktische Sichzusichverhalten impliziert vielmehr, dass es an uns liegt, wie wir handeln und in der Folge auch, aus welchen Gründen. Unser Stellungnehmen erschöpft sich deshalb auch nicht im Erkennen von Handlungsgründen, womit der Zusammenhang zwischen wohlverstandener personaler Existenz und der These von einer strukturellen Unterbestimmtheit von Handlungsgründen kenntlich wird.

4.3 Résumé: mit und gegen Bieri

Werfen wir an dieser Stelle einen Blick zurück. Mit Strawson haben wir gesehen, dass wir uns in zwischenmenschlichen Beziehungen üblicherweise gegenseitig einen Freiheitsspielraum unterstellen. Die gegenseitige Zuschreibung von Willensfreiheit ist tief in unserer Lebenspraxis verankert. Indem Strawson sich dabei auf die Ebene der Zuschreibung beschränkt, bleibt er jedoch an den Resultaten von Stellungnahmen orientiert. Dies scheint zwar erstmal ausreichend, um zu zeigen, weshalb die gegenseitige Unterstellung von Willensfreiheit für unser Selbstverständnis als Personen konstitutiv ist. Im Zuge von Tugendhats Auffassung des praktischen Sichzusichverhaltens sind wir dagegen auf einen ausgewiesenen Freiheitsspielraum gestossen, von dem angenommen werden muss, dass er sich nicht in der blossen Zuschreibung erschöpft. Damit rückt erneut die Frage in den Fokus, was beim Stellungnehmen selbst genau geschieht.

Es wurde bereits mehrfach betont, dass das Potential zur Stellungnahme und dessen konkrete Anwendung zusammen zu denken sind. Gleichzeitig untermauert gerade der Ausweis eines Modus des Stellungnehmens die Vermutung, dass sich das Potential zur Stellungnahme nicht in der Festlegung auf Gründe erschöpft und so auch die Ansicht, dass sich Stellungnahmen nicht in Einsichten erschöpfen. Dagegen lässt sich umgehend einwenden, dass auch ein Handeln durch Einsicht mit dem Bewusstsein einhergeht, frei zu handeln. Ist nicht gerade die Einsicht in die besten Gründe das, was das Bewusstsein eines Freiheitsspielraums hervorruft? Weshalb sollte hier noch ein Moment der Unbedingtheit

dazwischengeschoben werden? In welchem Sinne dies dennoch angebracht ist, will ich zum Schluss dieses Teils anhand von Bieris Auffassung von Freiheit und stellenweise pointiert gegen diese nochmals verdeutlichen.

Bieris Buch *Das Handwerk der Freiheit* enthält eine Fülle instruktiver phänomenologischer Analysen alltäglicher wie auch literarischer Beispiele und ihm ist zudem das Kunststück gelungen, allgemeinverständliche Sprache und hohe begriffliche Präzision miteinander zu verbinden. Bieri wendet sich auf diesem Weg gegen die Vorstellung einer unbedingten Freiheit und versucht zu zeigen, dass die Freiheit des Willens darin gründet, dass er auf eine «ganz bestimmte Weise bedingt ist»; nämlich «durch unser Denken und Urteilen.»¹⁶² Sein Umgang mit Entscheidungen offenbart jedoch, weshalb selbst diese Form der Bedingtheit personaler Existenz nicht vollumfänglich gerecht wird bzw. weshalb die Vorstellung einer bedingten Freiheit nicht alle Facetten des Stellungnehmens zu erfassen vermag.

Zwar sieht Bieri durchaus die spezifische Rolle von Entscheidungen im Überlegen, etwa wenn er festhält: «Das Überlegen ist diejenige Aktivität, durch die wir aus einer Unzahl von Möglichkeiten einige wenige auswählen, die am Ende zur Entscheidung anstehen.»¹⁶³ Bieri beharrt aber auch darauf, dass sich durch Überlegen letztlich die eindeutig beste Alternative ausmachen lässt. Dies zeigt sich bereits daran, dass er Entscheidungen zwischen gleichwertigen Handlungsalternativen für zufällig erachtet und diesen abspricht, freie Entscheidungen zu sein.¹⁶⁴ Damit setzt er jedoch die Entscheidung zwischen gleichwertigen Handlungsoptionen vorschnell mit Zufall gleich. Entscheidungen, bei denen wir uns mit gleichermaßen gut begründeten Handlungsalternativen konfrontiert sehen, erscheinen uns nicht zwingend als zufällig, sondern erstmal bloss als unterbestimmt.¹⁶⁵ Bieri hält dennoch zurecht daran fest, dass auch solche Entscheidungen nur auf dem Hintergrund der Willensbildung durch Überlegen begreifbar werden, dessen Ziel es ist, Einsicht in das «wohlabgewogene Gewicht der Gründe» zu gewinnen.¹⁶⁶ Gerade wenn uns etwas daran liegt, frei bzw. überlegt zu handeln, werden wir in solchen Situationen so lange mit uns kämpfen, «bis die einen inneren Bedingungen den anderen gegenüber die Oberhand gewonnen haben

162 Bieri; *Das Handwerk der Freiheit*, S.80.

163 Ebd.: S.224.

164 vgl. ebd.: 277.

165 Darin offenbart sich nicht zuletzt, dass Bieris Ansatz einer durch Denken und Urteilen bedingten Freiheit, letztlich einem deterministischen Verständnis von Bedingtheit verhaftet bleibt. Darauf verweist auch Seebass, der Bieri vorwirft, einer falschen Verabsolutierung verhaftet zu bleiben, welche in der Freiheit nur die völlige «Abwesenheit von Bedingtheit» sieht und in der Folge Nichtdeterminiertheit mit blindem Zufall gleichsetzt, vgl. Seebass; *Die Signifikanz der Willensfreiheit*, in: Ders.; *Handlung und Freiheit*, S.196 und FN 24; mit explizitem Bezug auf Bieri; *Das Handwerk der Freiheit*, S.168. Zur Debatte um Freiheit und Determinismus siehe Kap. 5.

166 Ebd.: S.61 bzw. 83.

und den Willen nun festlegen.»¹⁶⁷ Bieri glaubt jedoch nicht nur, dass wir, konfrontiert mit Entscheidungssituationen, versuchen werden, diese durch Überlegen zu klären, sondern auch, dass uns dies letztlich durch Einsicht gelingt. Diese letzte Behauptung wage ich zu bezweifeln.

Bieris Auffassung, dass wir durch Überlegen stets zur Einsicht gelangen können, offenbart sich auch dadurch, dass er den Zustand der Unentschlossenheit allzu einseitig als Ausdruck von Unfreiheit versteht.¹⁶⁸ Zwar ist es phänomenologisch durchaus angemessen, dass wir uns in diesem Zustand oft unfrei fühlen. Bieri verkennt aber, dass auch die Verfassung personaler Existenz bzw. der Modus des Stellungnehmens, eine Ursache solcher Unentschlossenheit sein kann. So ist uns die Erfahrung durchaus vertraut, dass gerade das Überlegen selbst seinen Teil dazu beiträgt, dass wir uns hinsichtlich des Gewichts von Gründen nicht sicher sind und wir uns bisweilen nach reiflichem Überlegen mit konfligierenden Handlungsoptionen konfrontiert sehen. Doch ist dies wirklich im Überlegen selbst angelegt? Ist diese Behauptung nicht bereits ein weiterer Schritt und möglicherweise gar einer zu viel?

Bleiben wir vorerst bei Bieris Verständnis der Freiheit als ein auf bestimmte Weise bedingter Wille. Vertreter einer moderaten Unbedingtheit des Willens, wie Bieri sie nennt, könnten hier einwenden: «Wir räumen natürlich ein, dass es für den fraglichen Willen einen Rahmen von Bedingungen geben muss, der ihn zum Willen von jemandem und zu einem Willen macht, der auf eine bestimmte Situation antwortet. Doch dann kommt ein Punkt, wo es trotz der Vorgeschichte offen ist, was der Betreffende wollen wird.»¹⁶⁹ Bieri versucht nun zu zeigen, dass hier entweder ein zufälliger Rest übrigbleibt oder wir in solchen Situationen mit Überlegen noch nicht an ein Ende, sprich zu einer Einsicht, gelangt sind. Ist damit aber alles gesagt bzgl. dessen, was an diesem höchsten Punkt im Überlegen geschieht? Konstituiert sich nicht gerade in diesem erst durch die Entscheidung selbst, was wir wollen?

Bieri legt dagegen nahe, dass sich Entscheidungssituationen letztlich durch Einsicht in die besten Gründe auflösen lassen und fügt hinzu, dass solch ein Entdecken eindeutiger Gründe sehr wohl als ein selbstbestimmtes erlebt wird und sich gerade darin ausdrückt, dass wir frei handeln.¹⁷⁰ Da sich Entscheidungssituationen jedoch gerade dadurch auszeichnen, dass hier nichts Eindeutiges entdeckt wird, scheint Bieris Ansatz darauf hinauszulaufen, dass es sowas wie genuine Entscheidungssituationen gar nicht gibt. Dies zeigt sich auch an der Rolle der Handelnden im höchsten Punkt des Überlegens. Hier offenbart sich der Unterschied

167 Ebd.: S.277.

168 Ebd.: S.82.

169 Ebd.: S.277.

170 vgl. ebd.: S.293ff.

zwischen Bieris Auffassung von Freiheit und der hier vertretenen: Während die hier vertretene Konzeption darauf verweist, dass in solchen Fällen zwischen Handlungsgründen explizit gewählt und ihnen so erst ihr Gewicht verliehen wird, legt Bieri nahe, dass ebensolche Gründe letztlich entdeckt werden und sich die Rolle der Handelnden auf die Festlegung auf solch einsichtige Gründe beschränkt. Gerade bei Entscheidungen scheint dies jedoch nicht so. Hier wird nicht bloss entdeckt, was man will oder soll, sondern vielmehr in einer Weise gewählt, die das entsprechend Gewollte oder Gesollte erst hervorbringt. Zumindest in diesem Sinne erschöpft sich die aktive Beteiligung der Handelnden nicht in Einsichten, vielmehr konstituiert sich das Gewicht entsprechender Gründe erst durch die Entscheidung.

Auch Bieri deutet mit Blick auf Entscheidungen an, dass aktive Beteiligung der Handelnde und Festlegung auf Gründe in eins gehen können. In diesen Fällen gibt es sozusagen keinen Standpunkt ausserhalb des Entscheidens und man kann Bieri zufolge sagen: «ich bin [...] das Entscheiden.»¹⁷¹ Damit verschwimmen jedoch die Grenzen zwischen Entdecken und Wählen und es bleibt unklar, ob Handlungsgründe entdeckt werden oder sich erst durch den Akt des Entscheidens konstituieren. Hier wird deutlich, dass es in solchen Fällen nicht bloss um ein eindeutiges Erkennen bzw. Entdecken geht. In Entscheidungssituationen wird also nicht bloss entdeckt bzw. abgewogen, was bereits da ist, sondern eben Entsprechendes gewichtet. Zumindest in diesem Sinne liegt es auch an der Entscheidung der Handelnden, welches Ziel sich als das Beste erweist.

Halten wir an dieser Stelle fest: Entscheidungen verraten uns insofern etwas Wesentliches über personale Existenz, als sie zeigen, dass praktisches Überlegen sich nicht immer im Rekurs auf eindeutige Handlungsgründe erschöpft. Dem wohlverstandenen Freiheitsspielraum, welcher mit unserem Selbstverständnis als Handelnde einhergeht, wird man nicht gerecht, wenn man Entscheidungen so versteht, dass sie letztlich in Einsichten aufgehen. Wie im Vorhergehenden gezeigt wurde, muss zudem der Modus des Stellungnehmens bzw. die Möglichkeit zur reflektierten Stellungnahme als personaler Existenz inhärent betrachtet werden, was wiederum die Vermutung einer strukturellen Unterbestimmtheit von Handlungsgründen stützt. Heisst das aber auch, dass sich praktisches Überlegen nie vollständig in Einsichten erschöpft, nicht einmal dann, wenn wir eindeutig zu erkennen glauben, was wir wollen oder sollen? Inwiefern dies in der Existenzweise von Personen angelegt ist, wurde in diesem Kapitel gezeigt. Inwiefern damit auch etwas Grundlegendes für das Verständnis praktischen Überlegens gewonnen ist, werden wir erst

171 Ebd.: S.311.

angemessen erfassen können, wenn wir in Teil IV praktisches Überlegens als Ganzes in den Blick nehmen. Erst dort wird sich zeigen, welche Stellung der existenzphilosophische Kern, wie wir ihn nennen werden, in einer existenzbewussten Theorie praktischen Überlegens zukommt. Im Vorangegangenen wurde aber konzeptuell untermauert, weshalb dieser ein fundamentales Element einer solchen Theorie sein muss.

5. Exkurs: Freiheit und/oder Determinismus?

Die Debatte um Freiheit und Determinismus schwelte stets im Hintergrund der vorhergehenden Untersuchungen und stellenweise sind wir auch bereits auf sie gestossen. Da das Augenmerk jedoch auf einer allfälligen Bedingtheit durch Gründe lag und nicht explizit auf der Frage, inwiefern unser Handeln kausal bedingt ist, wurde diese Debatte gewissermassen übersprungen. Die Vorstellung, dass uns Gründe zum Handeln bewegen, ist aber unweigerlich verknüpft mit der Frage, inwiefern diese unser Handeln auch verursachen. Oder anders herum: Will man Gründe nicht vorschnell mit Ursachen gleichsetzen, bleibt zumindest eine Erklärungslücke bezüglich der handlungswirksamen Kraft von Gründen bestehen. Damit ist keineswegs ausgeschlossen, dass wir uns auch dann als frei verstehen, wenn wir die Gründe, die für ein bestimmtes Wollen sprechen, bejahen können. In diesem Sinne hielten wir uns entsprechend auch dann für frei, wenn wir aus eindeutigen Gründen handeln, hinter denen sich letztlich Ursachen verbergen würden.

Dabei könnte man es für unsere Zwecke bewenden lassen. Trotzdem will ich in diesem Exkurs herausstellen, was die hier propagierten Ansichten betreffend die Debatte über Freiheit und Determinismus nahelegen. Das Folgende dient also bloss der Verortung des hier vertretenen Ansatzes in einer Debatte, die auch schon als unlösbare bezeichnet wurde.¹⁷² Ich halte den Exkurs dennoch für angezeigt, weil das Insistieren auf einer strukturellen Unterbestimmtheit von Gründen bzw. das Postulat eines unbedingten Willens eine indeterministische Position zumindest für die Perspektive der ersten Person nahelegt. Wollen wir uns als Personen verständlich bleiben, können wir uns zumindest in dieser Hinsicht nicht als durchgängig determiniert verstehen.¹⁷³ Will man diesen Sachverhalt zudem mit der Vorstellung, dass wir doch Teil einer letztlich determinierten Welt sind, in Verbindung bringen, ergeben sich daraus jene Probleme, welche die angesprochene Debatte wesentlich prägen.

¹⁷² vgl. hierzu Pothast; *Wie frei wir sind, ist unsere Sache. Personeneigene Freiheit in der Welt der Naturgesetze*, S.11. Historisch ausgreifender begründet er dies in Pothast; *Freiheit und Verantwortung*, S.149-205. Eine Übersicht aus historischer Perspektive bietet Seebass; *Die Signifikanz der Willensfreiheit*, in: Ders.; *Handlung und Freiheit*, S.191-246. Für eine – obwohl im Jahre 1978 erschienen – immer noch einschlägige Sammlung zeitgenössischer Beiträge, vgl. Pothast (Hg.); *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*.

¹⁷³ Zumindest für die erstpersionale Perspektive sieht auch Rosenthal den Indeterminismus als «Voraussetzung des Entscheidens zwischen Handlungsalternativen». Rosenthal; *Entscheidung, Rationalität und Determinismus*, S.329. Gleichwohl macht er deutlich, dass libertarische Ansätze nicht mit dem Sachverhalt umgehen können, dass Entscheidungen, sollen sie verbindlich sein, sehr wohl als determiniert verstanden werden müssen. Letztlich bleibt ihm zufolge eine Spannung, welche sich «nur auf Kosten des Eigenrechts einer der Perspektiven auflösen lässt.» Ebd.: S.333.

Worum sich diese Debatte im Kern dreht, umschreibt Habermas anhand von drei Intuitionen.¹⁷⁴ Erstens die Überzeugung von der überragenden epistemischen Autorität der Naturwissenschaften, «die allen aber auch nur den in der natürlichen Welt gesetzmässig variierenden Zuständen und Ereignissen kausale Wirksamkeit zuschreiben.» Zweitens die lebensweltliche Gewissheit von der kausalen Wirksamkeit des Geistes, also die tiefsitzende Erfahrung, «dass wir aus freien Stücken handeln und etwas in der Welt bewirken können». Und drittens sind wir als wissenschaftlich aufgeklärte Personen «von der Einheit des Universums überzeugt, das uns als Naturwesen einschliesst.» Mit dieser dritten Intuition, welche einen Dualismus von Geist und Materie unplausibel erscheinen lässt, wird die Unvereinbarkeit aller drei offensichtlich.¹⁷⁵ So ist aus monistischer Perspektive die Gewissheit von der praktischen Wirksamkeit des Geistes, welche unserem Selbstverständnis als Handelnde zu Grunde liegt, mit unserer Verankerung in eine kausal geschlossene Welt kaum verträglich.

Habermas selbst geht in der Folge kritisch auf eine Vielzahl von Versuchen mit diesem Problem umzugehen ein – seine Kritik richtet sich sowohl gegen Versuche Willensfreiheit und Determinismus zu versöhnen (Spielarten des Kompatibilismus), wie jene, die die naturwissenschaftliche Intuition priorisieren (Spielarten des Naturalismus) – und verweist dabei stets auf die nach wie vor ungeklärte Frage, wie mit der Nicht-Hintergebarkeit der beiden komplementär verschränkten Wissensperspektiven umgegangen werden soll.¹⁷⁶ Die beiden Perspektiven entsprechen weitgehend dem, was wir bei Strawson als teilnehmende bzw. objektive Haltung kennengelernt haben und oft auch als Teilnehmer- bzw. Beobachterperspektive bezeichnet werden.¹⁷⁷

174 vgl. Habermas; *Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lässt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie 54/5 (2006), S.669-707. Alle folgenden Zitate finden sich ebenfalls auf S.669.

175 Diese Konstellation, welche am Grunde der Debatte steht, ist auch im sogenannten Bieri-Trilemma eingelassen. Bieri verweist auf die Unvereinbarkeit der folgenden drei Hypothesen: i) Mentale Phänomene sind nichtphysikalische Phänomene. ii) Mentale Phänomene sind im Bereich physikalischer Phänomene kausal wirksam. iii) Der Bereich physikalischer Phänomene ist kausal geschlossen, vgl. hierzu Bieri; *Analytische Philosophie des Geistes*, S.9.

176 vgl. Habermas; *Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit*, S.693f. Habermas selbst vertritt einen «schwachen» Naturalismus, der versucht eine monistische Ontologie mit einem epistemischen Dualismus zu vereinbaren. Der Weg dorthin führt über eine naturgeschichtliche Detranszendentalisierung, deren Anfänge er bereits in Kants erkenntniskritische Wende auszumachen glaubt, vgl. ebd.: S.697. Im Kern geht es darum eine evolutionsbiologische Erklärung des Aufkommens der Freiheit zu skizzieren. Gleichzeitig liefert Habermas auch eine naturgeschichtliche Erklärung für das Aufkommen der Beobachterperspektive, indem er darauf verweist, dass die Objektivierung der Naturkräfte einem effektiven Umgang mit Gefahren ermöglicht hat, vgl. ebd.: S.693.

177 Sellars Unterscheidung zwischen *manifestem* und *wissenschaftlichem* Weltbild liesse sich hier ebenfalls anführen. Sellars hält diese zwei zwar letztlich für inkommensurabel und komplementär, fragt aber danach, inwiefern sich das manifeste Weltbild in ein wissenschaftliches übersetzen liesse, d.h. inwiefern das Selbstverständnis von Personen in diese integrierbar wäre, vgl. hierzu Sellars; *Philosophy and the scientific image of man*, reprinted in: Colodny (ed.); *Frontiers of Science and Philosophy*, pp.35-78.

Obwohl ich im Folgenden für eine gewisse Skepsis gegenüber Strawsons Kompatibilismus argumentieren werde, liefert er doch das Rüstzeug, um überzogenen Ansprüchen naturalistischer Ansätze zu begegnen. Indem Strawson zeigt, dass selbst die Wahrheit der deterministischen These nichts an unseren reaktiven Haltungen ändern würde, macht er auf die Nicht-Hintergebarkeit der Teilnehmerperspektive aufmerksam. «Das menschliche Festgelegtsein auf das Teilnehmen an gewöhnlichen Beziehungen zwischen Personen [...] ist zu durchgehend und hat zu tiefe Wurzeln, als dass wir den Gedanken ernstnehmen könnten, eine allgemeine theoretische Überzeugung könnte unsere Welt so verändern, dass es in ihr nicht länger interpersonale Beziehungen gäbe, wie wir sie normalerweise verstehen.»¹⁷⁸ Dieses Festgelegt-sein im Verhalten ist Teil des allgemeinen Bezugsrahmens des menschlichen Lebens und befindet sich jenseits des Verfügbaren. Deshalb sei es «unnützlich zu fragen, ob es für uns vernünftig wäre oder nicht, etwas zu tun, was zu tun (was zu tun können) unserer Natur nicht gegeben ist.»¹⁷⁹ Mit dem Nachweis, dass die Teilnehmerperspektive integraler Bestandteil unserer Lebensweise ist, entzieht Strawson zumindest einem reduktionistischen Naturalismus den Boden. Der einseitige Rekurs auf die Beobachterperspektive übergeht nämlich die Teilnehmerperspektive und ist deshalb schlicht unvereinbar mit unserem Selbstverständnis als Handelnde.¹⁸⁰

Strawson selbst vertritt dagegen einen agnostischen Kompatibilismus, d.h. er schlägt sich weder auf die Seite der Willensfreiheit noch des Determinismus.¹⁸¹ Er bleibt hinsichtlich dieser Frage enthalten. Weder attestiert er der Willensfreiheit ein *fundamentum in re*, noch lässt er die notwendige Bedingtheit unseres Handelns in einen strengen Kausalismus aufgehen und liefert so eine versöhnliche Antwort auf die Frage der Vereinbarkeit von Willensfreiheit und deterministischer Welt. Diese Position scheint mir nun deshalb unbefriedigend, weil doch der Rekurs auf die lebensweltliche verankerte Willensfreiheit den holistisch-kausalen Erkenntnisanspruch der Naturwissenschaften einzuschränken scheint. Weil Strawson bzgl. dem Status der Willensfreiheit auf der Ebene der Zuschreibung verbleibt, trifft ihn dieser Einwand jedoch nur bedingt. Das Vermögen zur freien Willensbildung bleibt als implizite Unterstellung erhalten. Es ist sozusagen eingelassen in konkrete Absichten, auf die wir uns

178 Strawson; *Freiheit und Übernehmen*, in: Pothast (Hg.); Seminar: Freies Handeln und Determinismus, S.214. 179 Ebd.: S.223.

180 Deziert reduktionistische Positionen finden sind etwa bei Roth; *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert* oder Prinz; *Selbst im Spiegel. Die soziale Konstruktion von Subjektivität*. Bezeichnend ist hierzu die Interpretation der Libet-Experimente von Prinz, vgl. ebd.: S.180ff. Wie naheliegend der Hang zum Reduktionismus auch bei ausgefeilteren Ansätzen ist, zeigt ein Blick auf Searle. Weit davon entfernt, sich ein Übergehen der Teilnehmerperspektive vorwerfen zu müssen, spricht er doch letztlich dem Bewusstsein jegliche kausale Kraft ab und bleibt so einer materialistischen Sichtweise verhaftet, vgl. hierzu Searle; *Freiheit und Neurobiologie*, S.27.

181 Zum Begriff des agnostischen Kompatibilismus, vgl. Keil; *Willensfreiheit und Determinismus*, S.92-106.

kraft dieses Vermögens festgelegt haben. Wie wir bereits gesehen haben, gerät so jedoch der Prozess der Willensbildung aus dem Blick und mit diesem auch der Freiheitsspielraum, welcher mit der Willensfreiheit unweigerlich einhergeht. Aus diesem Grund überzeugt mich Strawsons agnostischer Kompatibilismus nicht restlos.

Sehr grob gefasst lässt sich der Streit zwischen Vertretern des Kompatibilismus bzw. des Inkompatibilismus so umschreiben: Kompatibilisten halten Willensfreiheit und kausale Verfasstheit der Welt bzw. deren Determiniertheit für vereinbar, während Inkompatibilisten dies verneinen. Inkompatibilisten, d.h. bloss jene Inkompatibilisten, die auf faktischer Willensfreiheit beharren, vertreten zudem die Ansicht, dass Handlungsgründe nicht mit Ursachen gleichgesetzt werden können. Sie sind höchstens notwendige, nicht aber hinreichende Bedingungen für Handlungserklärungen. Diese Vorstellung legt nun ihrerseits jene eines ersten Bewegers nahe, sprich das Vermögen Kausalketten überhaupt erst anzustossen. Man spricht dann etwa von Akteurskausalität.¹⁸² So abwegig diese Vorstellung Vielen erscheinen mag, ist sie dies doch vor allem auf dem Hintergrund einer verwissenschaftlichten Welt.¹⁸³ Jedenfalls verstehen solche Ansätze den Willen in letzter Instanz als unbedingt, womit ein möglicher Graben zwischen Kompatibilisten und inkompatibilistischen Vertretern der Willensfreiheit bezeichnet ist und es ist klar, dass der hier vertretene Ansatz auf der Seite Letzterer anzusiedeln ist.

Anhand des Phänomens der Urheberchaft sei nochmals hervorgehoben, was mich zu einer indeterministischen Sichtweise tendieren lässt. Ausgehen will ich dabei von der Unterscheidung zwischen der Frage nach dem Urheber und der Frage nach den Ursachen einer Handlung.¹⁸⁴ Die Frage nach den Ursachen einer Handlung scheint deshalb unabschliessbar, weil sich Kausalketten «im Nebel unauslotbarer äusserer und innerer Einflüsse» verlieren.¹⁸⁵ Mit Blick auf die Frage, *weshalb* etwas getan wurde, bleibt meist offen, ob hinter jenen Motiven oder Gründen, die wir als ausschlaggebende erachten, nicht noch andere, vorerst unzugängliche stecken. Zumindest kann diesbezüglich immerzu

182 Prominentester neuere Vertreter ist hier Chisholm, der festhält: «jeder von uns ist, wenn wir wirklich handeln, ein erster, seinerseits unbewegter Beweger. Indem wir tun, was wir tun, verursachen wir, dass bestimmte Ereignisse geschehen, und nichts und niemand ausser uns selbstverursacht uns, zu verursachen, dass diese Ereignisse geschehen». Chisholm; *Die menschliche Freiheit und das Selbst*, in: Pothast (Hg.); Seminar: Freies Handeln und Determinismus. S.82.

183 vgl. auch Seebass; *Die Signifikanz der Willensfreiheit*, S.194 oder auch Von Wright; *Die menschliche Freiheit*, in: Ders.; Normen, Werte und Handlungen, S.210. Spätestens an dieser Stelle wäre eine eingehende Auseinandersetzung mit Begriffen wie *Kausalität*, *Determiniertheit*, *Verursachen*, usw. angezeigt. Für eine geraffte Übersicht siehe Keil; *Wir können auch anders, Skizze einer libertarischen Konzeption der Willensfreiheit*, in: Erwägen – Wissen – Ethik 20/1 (2009), S.3-16, ausführlicher dazu auch Keil; *Willensfreiheit*. Zum Begriff des Determinismus siehe auch Seebass; *Freiheit und Determinismus*, in: Ders.; *Handlung und Freiheit*, S.131-168.

184 Ricoeur macht diese Unterscheidung stark in Ricoeur; *Das Selbst als ein Anderer*, S.111ff.

185 Ebd.: S.120.

weitergefragt werden. Nicht so bei der Frage nach dem Urheber, welche sich durchaus abschliessend klären lässt. *Wer* etwas getan hat, ist meist offenbar oder kann zumindest eindeutig beantwortet werden. In dieser Hinsicht ist die Urheberin jene Instanz, von der Handlungen ausgehen. Gerade aus der Perspektive der ersten Person widerspiegelt dies einen fundamentalen Aspekt unseres Selbstverständnisses als Handelnde.

Angesichts der naheliegenden Vorstellung, dass die Frage nach dem Urheber und jene nach den Ursachen miteinander verschränkt sind, ergibt sich nun folgendes Problem: Wie lässt sich das Bewusstsein von der Urheberschaft – also davon, dass es letztlich an mir liegt, wie ich handle – mit der Vorstellung vereinbaren, unser Handeln sei bereits durch entsprechende Kausalketten bedingt. Tugendhat illustriert diesen Sachverhalt mit der Metapher eines verknoteten Bindfadens. Während der Faden für mögliche Kausalketten steht, bezeichnet der Knoten die Handelnde bzw. den Urheber. Dabei bleibt die Struktur des Knotens deshalb undurchsichtig, weil er zwar ebenfalls aus einer Kausalkette bestehen müsste, genau dies aber nicht bewiesen werden kann.¹⁸⁶ So ist etwa nicht ersichtlich, «wie es überhaupt möglich sein soll, das Bewusstsein, dass etwas von mir abhängt [...], in eine objektive Sprache zu übersetzen».¹⁸⁷ Faden und Knoten, sprich kausal verfasste Welt und das Bewusstsein von Urheberschaft, sind paradoxerweise zugleich von unterschiedlicher, nicht in einander übersetzbarer Beschaffenheit und aus ein und demselben Material.

Kompatibilistische Ansätze wie jener von Strawson verhalten sich zu diesem Problem bzw. dieser Übersetzungslücke agnostisch. Sie begnügen sich damit, diese (vorläufige) Übersetzungslücke anzuerkennen bzw. erachten sie überhaupt nicht als Problem. Mit Blick auf Phänomene wie Versuchen, Sichanstrengen, Verantwortlichmachen und Entscheiden – alles Tätigkeiten, die auf Urheberschaft verweisen – bleibt dies jedoch unbefriedigend. Wer diese Tätigkeiten vollzieht, weiss nämlich, dass solch ein Vollzug zwar «auch von Gründen und Affekten abhängt», letztlich aber eben doch «nur von ihm selbst», und insofern dieses Tätig-sein «nur noch von mir abhängt, ist es *indeterminiert*».¹⁸⁸ Urheberschaft erhält so einen indeterministischen Zug, welcher von der hier vertretenen Auffassung personaler Existenz hervorgehoben wird. Dass mit dem Phänomen der Urheberschaft ein Abbruch bzw.

186 vgl. Tugendhat; *Willensfreiheit und Determinismus*, in: Ders.; *Anthropologie statt Metaphysik*, S.69.

187 Ebd.: S.71.

188 Ebd.: S.77. Diese Stelle Tugendhats zitierend, hält Rosenthal fest, dass wir uns «beim Entscheiden zwar nicht als determiniert, aber immer noch ganz und gar in einem kausalen Netz aufgehend begreifen» können. Dieses Netz kann jedoch «freilich nicht durchgehend aus Fäden der Notwendigkeit geknüpft sein», sondern erfordert «vielmehr eine indeterministische Auffassung von Verursachung». Rosenthal; *Entscheidung, Rationalität und Determinismus*, S.183. Die Spannung zwischen libertarischen und kompatibilistischen Positionen bleibt so bestehen, wobei Rosenthal aber für eine «Beweislastverschiebung» hin zu libertarischen Ansätzen plädiert. Er versucht in diesem Zusammenhang zu zeigen – mit Verweis auf empirische Untersuchungen –, dass vortheoretische bzw. lebensweltliche Intuitionen nicht eindeutig für den Libertarismus sprechen, vgl. hierzu Ebd.: S.319ff.

Neuanfang von Kausalketten einhergeht und diesem folglich ein explizit indeterministischer Charakter zukommt, scheint mir kaum zu leugnen. Ich teile aber Tugendhats Zurückhaltung in diesem Punkt und halte es für «ebenso dogmatisch, eine deterministische Beschreibung dieses Phänomens für unmöglich anzusehen, wie ich es naiv finde, von einem deterministischen Standpunkt aus die Augen vor der Besonderheit dieses Phänomens zu verschliessen.»¹⁸⁹ Mein Insistieren auf dem Modus des Stellungnehmens als essentielle Eigenschaft personaler Existenz ist letztlich Resultat des Versuchs, die Augen nicht vor diesem besonderen Phänomen zu verschliessen, sondern es vielmehr konzeptuell in den Griff zu kriegen.

¹⁸⁹ Tugendhat; *Willensfreiheit und Determinismus*, S.78.

III. Intersubjektive und soziale Einbettung personaler Existenz

In einem Zeitungsartikel anlässlich des 90. Geburtstags von Jürgen Habermas berichtet Manfred Frank von folgender Begebenheit:

Im Frühjahr 1985 begegnete ich Jürgen Habermas auf einem Kolloquium in Amsterdam. Es ging um den Poststrukturalismus; eher contra als pro. Ich fuhr danach mit Habermas zum Flughafen Schiphol. Dort fügte es sich, dass sowohl seine Maschine nach Frankfurt als auch meine nach Genf ausfiel.

Habermas sagte zu mir: «Statt uns zu ärgern, wollen wir unseren Streit über die Individualität austragen.» Er kannte mein Engagement für Schleiermachers Individual-Hermeneutik, die ich damals gegen Gadammers Immer-schon-verständigt-sein in Traditionen ins Feld führte, aber auch gegen das nämliche in der Neufrankfurter «kommunikativen Vernunft». [...]

Habermas sagte: «Sie stellen das Individuum unter Leistungsdruck. Was sagen Sie einem behinderten, mit unüberwindlichen Mühsal beladenen Individuum, das keine Chance hat, sich aus seiner hoffnungslosen Lage zu befreien?» Ich antwortete, dass ein solches Individuum in seiner Theorie der kommunikativen Vernunft erst recht keinen Platz finde. «Das bringt sie nicht aus der Bredouille», antwortete er und erklärte mir zu meinem Erstaunen, wie Kierkegaard auf seine Frage geantwortet hätte: «Das Individuum ist gerechtfertigt nicht durch originelles Tun, sondern wenn und weil es sich von einer höheren Macht geliebt weiss. Wenn es sich leidenschaftlich dem Glauben hingibt, ja seinen Verstand verabschiedet und weiss, dass sein in allem Tun ohnehin verfehltes `Selbstsein` unverfüglich geborgen ist.»

Mein Erstaunen war gross. «Das glauben Sie ja selbst nicht», sagte ich, «Nein», antwortete er; «aber diese Antwort gibt Kierkegaard Schleiermacher.»¹⁹⁰

In Anknüpfung an diese Anekdote kann ich deutlich machen, worin die Überlappungen zwischen dem vorhergehenden und diesem Teil bestehen. Zunächst einmal weist Habermas' Vorwurf, Frank stelle das Individuum unter Leistungsdruck, auf einen blinden Fleck der bisherigen Untersuchungen. Da bis anhin fast ausschliesslich die Perspektive der Einzelnen beachtet wurde, scheint es gradeso, als läge es alleine bei oder in ihnen, was ihrem Handeln oder gar ihrer Existenz zu Grunde liegt und diese möglicherweise gar rechtfertigt. Habermas' Paraphrase Kierkegaards zielt dagegen darauf, dass wir diesbezüglich nicht alleine aus individuellen Quellen schöpfen, sondern vielmehr etwas hinzukommt, was über das bloss Individuelle hinausgeht.

So kann es etwa in hoffnungslosen Situationen tröstlich bzw. entlastend sein, sich auf Gewissheiten zu berufen, die über unsere individuelle Existenz hinausreichen. Das muss

190 Frank; *Was bei ihm fehlt. Mein Streit mit Habermas*, Die Zeit, Nr.25/2019, 13. Juni 2019.

nicht, wie Kierkegaard nahelegt, eine überweltliche Macht sein. Weltbilder oder Ideale, aber auch gängige Traditionen, soziale Rollen oder bestehende Normen erfüllen oft eine ähnliche Funktion. Der Disput zwischen Frank und Habermas berührt also letztlich die Frage nach den Quellen dessen, worauf wir in unseren Stellungnahmen rekurrieren und Habermas macht deutlich, dass diese oft über das bloss Subjektive hinausreichen. Mit Kierkegaard deutet er an, dass wir nicht einmal in unserer Selbstvergewisserung bloss auf Individuelles zurückgeworfen sind und wir werden sehen, dass dies noch viel mehr für die wechselseitige Begründung unseres Tuns gilt. Insbesondere um diesen Aspekt geht es in den folgenden Kapiteln.

Indem Habermas auf Kierkegaard zurückgreift, um gegen Frank bzw. Schleiermacher auf die Grenzen des bloss Subjektiven zu verweisen, rückt er zugleich auch die Rolle von Entscheidungen in den Blick. Die Formulierung: wenn sich der Einzelne «leidenschaftlich dem Glauben hingibt, ja seinen Verstand verabschiedet», muss im Geiste Kierkegaards nämlich als Entscheidung bzw. als Sprung gelesen werden.¹⁹¹ Der Einzelne affirmiert dann durch seine Entscheidung etwas, das angesichts seiner hoffnungslosen Lage dem Verstand zuwiderläuft und solch ein Hingeben lässt sich kaum erschöpfend als Einsicht beschreiben. Hier lässt sich nun eine Brücke schlagen zur für diese Arbeit zentralen Frage, wie praktisches Überlegen bzw. Begründungen zum Abschluss kommen.¹⁹² Versteht man das Hingeben an etwas über einen selbst Hinausreichendes nämlich als Einsicht, kommt dies einem arationalen Rest in erster Lesart gleich. Die Gewissheit vom Geborgensein ist dann, was alles Vernünftige bzw. Sinnhafte überhaupt erst *begründet*. Liest man dieses Hingeben dagegen explizit als Entscheidung, geht eine entsprechende Aneignung vielmehr *über die Vernunft hinaus*. Die Geborgenheit bzw. das Gerechtfertigt-sein durch eine überindividuelle Instanz wird dann zu etwas, das man sich durch Entscheidung und wider den Verstand aneignet.

Indem die leitende These dieser Arbeit nahelegt, dass selbst das Bezogensein auf derart abgestützte Elemente letztlich unterbestimmt bleibt, präferiert sie diese zweite Lesart eines arationalen Rests im praktischen Überlegen und sieht diese gar in der Verfasstheit personaler Existenz angelegt. Im Rückgriff auf die Anekdote lässt sich dann fragen: Könnte es nicht sein, dass unserer Existenzweise als solche uns bisweilen in eine hoffnungslose Lage bugsiiert, weil sie das scheinbar Selbstverständlichste unterbestimmt sein lässt und uns, wenn auch nicht orientierungslos, so doch ohne Gewissheit zurücklässt? Damit ist zwar nicht jene Art von Hoffnungslosigkeit angesprochen, auf die Habermas zielt, sehr wohl aber ein Aspekt, den Kierkegaard im Blick hat und der dem Sachverhalt erwächst, dass wir trotz aller

191 Kierkegaard spricht explizit vom Sprung als «Kategorie der Entscheidung». Kierkegaard; *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.230.

192 siehe Kap. 1.4.

Einbettung in unseren Stellungnahmen, in unserem Überlegen und Wählen, auf uns selbst zurückgeworfen bleiben. Auch dieser Möglichkeit wird im Folgenden nachgegangen.

Abgesehen davon aber wäre an sich jegliches Bild personaler Existenz unvollständig, solange unbeachtet bleibt, dass wir als Personen immer schon in soziale und intersubjektive Zusammenhänge eingebunden sind. Zuallererst sind Personen nämlich zweifellos soziale Wesen. Für das Gelingen vieler Handlungen sind wir meist auf ein responsives Miteinander angewiesen; so etwa beim Argumentieren, Tauschen oder Spielen. Bei all diesen Praktiken haben Individuen stets im Blick, was sie wollen sollten bzw. was von ihnen als Teilnehmer ebensolcher Praktiken erwartet wird. Zudem ist die Ebene des Normativen und damit der Rechtfertigung unseres Tuns unabhängig von sozialen Normen und intersubjektiv geteilten Gründen überhaupt nicht angemessen begreifbar. Bei der Rechtfertigung unseres Tuns rekurren wir meist auf einen normativen Rahmen, der sich der Verfügungsgewalt Einzelner weitgehend entzieht. Zwar können wir uns zu geltenden Normen stellungnehmend verhalten, diese Normen selbst scheinen ihrerseits aber kaum von unseren Stellungnahmen abhängig. Und nicht zuletzt ist es eine offene Frage, ob sich nicht sogar die Existenzweise von Personen überhaupt erst über deren Sozialität erschliesst. Jedenfalls lässt sich, wie sich bereits mit Strawson angedeutet hat, die Bedeutung geteilter Überzeugungen und Praktiken für unseren Lebensvollzug kaum überschätzen.

Will man also nicht sozialontologischer Blindheit verfallen, ist die Berücksichtigung der sozialen bzw. intersubjektiven Einbettung von Personen schlicht unabdingbar.¹⁹³ Der vorliegende Teil fragt deshalb nach den Verschränkungen von Subjektivität und Intersubjektivität sowie dem Verhältnis zwischen Individualität und Sozialität und versucht so zu klären, wie personale Existenz eingedenk deren Einbettung zu verstehen ist.

Dies geschieht in drei Anläufen: Erst wird entlang von Phänomenen wie Vergesellschaftung und Anerkennung nach den Verschränkungen von Intersubjektivität und Subjektivität gefragt, mit dem Ziel eine pragmatisch zurückgebundene Existenzphilosophie zu skizzieren. (Kap. 6) Dann wird das Verhältnis von Personen zu ihren sozialen Rollen näher beleuchtet und anhand von Phänomenen wie der Rollenidentifikation, Differenz Erfahrung und Konformismus gezeigt, weshalb personale Existenz selbst nicht als eine Rolle verstanden werden kann. (Kap. 7) Schliesslich werden in Auseinandersetzung mit dem Konzept der *zweiten Natur* die Sedimente von Sozialität im Einzelnen untersucht, um zu fragen, inwiefern individuelle Stellungnahmen oder spezifischer: Entscheidungen auf deren Ausprägung einwirken können und was dies für deren Status bedeutet. (Kap. 8)

193 Darauf macht eindringlich Honneth aufmerksam, wenn er vor sozialontologischen Irrtümern warnt, vgl. Honneth; *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, S.17.

Zwei Bemerkungen noch vorweg: Eine zur Verwendung der Begriffe *soziale* bzw. *intersubjektive Einbettung*. Ohne scharfe Grenze setzen die Begriffe doch unterschiedliche Akzente. Die Rede von sozialer Einbettung zielt eher auf die Bedeutung sozialer Rollen und die durch diese vermittelten Abhängigkeitsverhältnisse. Mit intersubjektiver Einbettung kann dagegen sowohl die Übereinstimmung bzgl. grundlegender Überzeugungen angesprochen sein wie auch ein konkretes Moment der Kooperation. Während Ersteres eher zu erkenntnistheoretischen Fragen führt, die wir, so weit möglich, ausklammern werden, verweist Letzteres unweigerlich auf die Rolle von Stellungnahmen. Im Begriff *intersubjektiv* ist folglich das für Subjekte wesentliche Vermögen zur Stellungnahme immer schon mitgedacht. Wir werden gleich näher darauf eingehen.

Zudem werde ich im Folgenden versuchen zwei Dinge weitgehend auseinanderzuhalten: Einmal die Frage, ob es sich beim Vermögen zur Stellungnahme selbst um ein genuin intersubjektives Phänomen handelt und einmal das Fragen nach dem Status jener Instanzen, auf welche wir in unseren Stellungnahmen unweigerlich bezogen bleiben; etwa Gründe, Normen, Rollen, usw.¹⁹⁴ Im Zentrum stehen soziale bzw. intersubjektive Quellen solcher Instanzen und derer Status. Was die Frage betrifft, ob das Vermögen zur Stellungnahme selbst ein genuin intersubjektives ist, beschränke ich mich darauf zu zeigen, weshalb sich dieses Vermögen weder in der gegenseitigen Anerkennung, noch im Rekurs auf intersubjektiv Geteiltes erschöpft.

Aufforderungen oder: die normative Dimension

Mit der Hinwendung zur intersubjektiven Dimension verschiebt sich auch die Aufmerksamkeit von Handlungserklärungen zu Fragen der Rechtfertigung. Während bis anhin vor allem die erklärende Komponente von Handlungsgründen im Vordergrund stand, ist es nun die rechtfertigende. Im Fokus steht also, was unser Handeln vernünftig oder zumindest angemessen erscheinen lässt und somit der Bereich des Normativen. Das Phänomen der Aufforderungen dient mir hier als Einfallstor. Es ist für unsere Zwecke deshalb besonders instruktiv, weil Aufforderungen sich als intersubjektive Erweiterung von Stellungnahmen verstehen lassen. Ausgehend davon deuten sich dann weitere Aspekte an, die in den folgenden Kapiteln vertieft werden.

¹⁹⁴ Letztlich sind selbst intrinsische Motive, Wünsche oder Bedürfnisse nicht bloss biologisch oder physiologisch bedingt, sondern in grossen Teilen auch gesellschaftlich und institutionell geprägt, d.h. mit sozialen Rollen und entsprechenden Wertvorstellungen verknüpft. Dies zeigt sich nicht zuletzt daran, dass sie sich immer auch auf ebensolche Ursprünge hin befragen lassen.

Aufforderungen implizieren, dass sich die Aufgeforderten zu entsprechenden Forderungen stellungnehmend verhalten können. Anders als blosse Forderungen setzen sie zudem voraus, dass das Geforderte von allen Beteiligten als gerechtfertigt erachtet wird.¹⁹⁵ Sie ergänzen damit das personentypische Vermögen zur Stellungnahme mit dem Bezug auf geteilte Gründe oder Normen und sind insofern genuin intersubjektive Phänomene, als sie ein gemeinsames Fundament für die Bewertung individueller Stellungnahmen unterstellen; sei es als angemessen, vernünftig oder schlicht üblich.

Ein Beispiel: Habe ich A versprochen mich zu gegebener Zeit an einem bestimmten Ort einzufinden, bin ich dazu aufgefordert dies auch zu tun. Ich werde dieser Aufforderung schon deshalb nachkommen, weil ich ein Interesse daran habe, aber eben auch, weil die Tatsache, dass ich es versprochen habe, selbst ein Grund ist es einzuhalten. Mehr noch: Selbst dann, wenn sich mein Interesse an dem Treffen in der Zwischenzeit verflüchtigt hat, scheint das verpflichtende Moment der Aufforderung bestehen zu bleiben. Ich habe also gewissermassen unabhängig von meiner Befindlichkeit Grund mein Versprechen einzuhalten. Zwar kann ich mich selbstverständlich beliebig zu dieser Aufforderung verhalten, ein unbegründetes Nicht-Einhalten meines Versprechens würde aber von Anderen – und unter normalen Umständen auch von mir selbst – als unangemessen, unvernünftig oder gar asozial angesehen.

Anders als bei bloss individuellen Stellungnahmen, welche durch veränderte Präferenzen bzw. die Revision meiner Absichten obsolet werden, bleiben hier die Gründe bzw. deren Gewicht scheinbar unverändert. Bei intersubjektiv geteilten Handlungsgründen scheint die einseitige Revision meiner Stellungnahme nicht auszureichen, um den Geltungsanspruch des Versprechens aufzuheben; geradeso als könnte ich als Einzelner deren normatives Gewicht in keinerlei Weise beeinflussen. Was intersubjektive Gründe auszeichnet, ist also, dass sie selbst dann Bestand zu haben scheinen, wenn ich als Einzelner von ihnen abrücke. Weshalb aber verschwindet, indem ich es mir anders überlege, nicht auch das gemeinsame Fundament, auf welchen die einst geteilten Gründe aufruhten? Diese Frage lässt bereits vermuten, dass hier mehr im Spiel ist, als bloss eine vorgängige Einigung. Das verpflichtende Moment von Versprechen gründet letztlich in der sozialen Norm, Versprechen seien einzuhalten. Worin aber gründet diese ihrerseits?

Betrachten wir an dieser Stelle ein weiteres Beispiel:¹⁹⁶ Auf die Frage eines Ethnologen, weshalb er sich zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort eingefunden hat,

195 Zum Begriff der *Aufforderung* im Kontrast zu blossen *Forderungen*, vgl. Wingert; *Gott naturalisieren? Anscombes Problem und Tugendhats Lösung*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 45/4 (1997), S.515.

196 Das Beispiel übernehme ich von Nida-Rümelin; *Eine Theorie praktischer Vernunft*, S.79ff.

antwortet der Befragte schlicht, er habe es einem Bekannten versprochen. Der Ethnologe aber gibt sich damit nicht zufrieden und fragt weiter: Weshalb er denn glaube, er solle solch ein Versprechen einhalten? Der Dorfbewohner schüttelt daraufhin bloss den Kopf und entzieht sich dem Ethnologen.¹⁹⁷ Heisst das nun, dass das Eingehen einer Verpflichtung Grund genug ist, es einzuhalten? Und konstituiert sich die Norm, Versprechen seien einzuhalten, gleichzeitig mit dem Geben eines Versprechens? Oder ist es vielmehr so, dass die soziale Norm, gegebene Versprechen sind einzuhalten, schon vorher bestand; also in gewisser Weise tieferen Ursprungs ist? Falls dem so wäre, scheint diese hier zumindest keiner weiteren Erklärung zu bedürfen.

Um sich dem Status solch sozialer Normen anzunähern, ist eine Variation des Beispiels hilfreich. Nehmen wir an, dem Verabredeten biete sich auf dem Weg zu seiner Verabredung die günstige Gelegenheit eine Kuh zu kaufen, dieser aber schlägt sie mit dem Verweis auf sein Versprechen aus.¹⁹⁸ In diesem Fall scheint die Nachfrage des Ethnologen sehr viel nachvollziehbarer und der Befragte ist zumindest zu einer relationalen Differenzierung zwischen Handlungsgründen genötigt. So könnte er etwa antworten: Versprechen einzuhalten sei wichtiger als der spontane Kauf einer Kuh. Andererseits würde der Befragte wohl auch eingestehen, dass andere Umstände, bspw. die Rettung eines Kindes, ihn davon abgehalten hätten, der Verpflichtung nachzukommen. In Analogie dazu würden in meinem Beispiel auch die Reaktionen von A auf mein Nicht-Erscheinen variieren, je nachdem ob ich dafür auf mein spontanes Verlangen nach einem Bad im See, plötzliches Unwohlsein oder den Tod eines nahen Verwandten anführen würde. All diese kontextuellen Variationen führen scheinbar nicht dazu, dass die soziale Norm, Versprechen seien einzuhalten, verschwindet. Im Kontrast zu möglichen Handlungsalternativen, die ihrerseits auf sozialen Normen aufrufen können, wird sie aber zumindest in deren Reichweite begründungsbedürftig. Schon deshalb ist es angezeigt, den Status sozialer Normen eingehender zu beleuchten.

Die Kontextvariation des Beispiels macht zudem deutlich, dass der normative Rahmen, auf den wir bei der Beurteilung von Handlungen rekurren, überaus vielschichtig sein kann. Dahinter steckt meist ein ausdifferenziertes Gewebe von Überzeugungen und Wertvorstellungen, die von Vielen geteilt werden und zugleich von den Einzelnen internalisiert sind. Auf diesem Hintergrund werden entsprechende Reaktionen und Urteile Anderer auf unser Tun erst nachvollziehbar. Zudem orientieren wir uns in unseren

197 Nida-Rümelin fügt hier kritisch an, der Ethnologe gebe sich nur deshalb nicht mit dieser Antwort zufrieden, weil er «leichtfertigerweise während seines Studiums ein Seminar in moderner Moralphilosophie belegt hatte». Ebd.: S.79.

198 Auch diese Variation des Beispiels findet sich bei Nida-Rümelin, vgl. ebd.: S.80.

individuellen Stellungnahmen üblicherweise an derart sozial bzw. intersubjektiv abgestützten Normen. Diese bilden sozusagen den Massstab für eine allfällige Rechtfertigung unserer Handlungen, wobei sie sich dadurch auszeichnen, dass sie geteilt werden. Um beim Beispiel zu bleiben: Das Nicht-Einhalten eines Versprechens scheint nur dann gerechtfertigt, wenn die Gegen Gründe auch von den Anderen als hinreichend gute angesehen werden. Ist also die Angemessenheit relationaler Gewichtung sozialer Normen wesentlich mit den Urteilen der Anderen verknüpft? Und heisst dies auch, dass Handlungen dann als gerechtfertigt angesehen werden, wenn eine hinreichende Zahl von Individuen bzgl. dem Gewicht entsprechender Gründe und Normen übereinstimmt?

Wie sich zeigen wird, beruht das Gewicht sozialer Normen, in welche wir als Einzelne scheinbar unausweichlich eingebettet sind, im Wesentlichen auf solchen Übereinstimmungen. Auch wenn eine hinreichend grosse Zahl der Mitglieder einer Gemeinschaft sich bzgl. der Hierarchie von Normen einig ist, so gründet diese Übereinstimmung dennoch in einer Aggregation individueller Überzeugungen. Die Übereinstimmung bzgl. des relationalen Gewichts von Gründen bzw. der Angemessenheit entsprechender Handlungen bleibt also bezogen auf die Urteile und Überzeugung Einzelner; wenn auch vieler Einzelner.¹⁹⁹

Gleichwohl kann die Selbstverständlichkeit gewisser Normen – etwa jener Norm, Versprechen seien einzuhalten – als Ausdruck davon verstanden werden, dass entsprechende Überzeugungen äusserst tief in unserem Lebensvollzug verankert sind. Sie bedürfen in vielen Fällen nicht einmal einer Erklärung; insbesondere dann nicht, wenn gar keine Gründe auszumachen sind, die sie fragwürdig erscheinen liessen. Wie wir sehen werden, stossen wir hierbei oft auf kaum bezweifelbare Gewissheiten, die nicht bloss persönlicher Art sind. Solch geteilte Gewissheiten bilden nicht zuletzt auch die Basis für die Kritik bestehender sozialer Normen. Wollen wir solche nämlich begründet in Zweifel ziehen, müssen wir uns wiederum auf Gründe beziehen, die zumindest dem Anspruch nach geteilte sind, d.h. bezogen bleiben auf ein geteiltes bzw. teilbares Fundament. Was das für die Rechtfertigung von Handlungen bedeutet, gilt es zu klären.

In normativer Hinsicht scheint es nun äusserst unwahrscheinlich, dass alle Mitglieder einer Gemeinschaft dieselbe Situation auf gleiche Weise einschätzen, sprich in ihren Wertvorstellungen übereinstimmen. So mag etwa für die einen der Kauf einer Kuh ausreichen, um eine Verabredung nicht einzuhalten, für den anderen jedoch nicht. Hier ist also eher Vielfalt und Divergenz der Normalfall, sprich Pluralität von und Uneinigkeit bzgl. vorherrschender Normen. In dieser Gemengelage rückt dann wiederum die Frage in den

¹⁹⁹ Inwiefern dies bereits gegen wertrealistische Ansätze spricht, wird noch zu klären sein. Auf McDowell's ausgefeilte Variante eines Wertrealismus werden wir in Kap 8 ausführlich eingehen.

Vordergrund, welche Rolle individuelle Stellungnahmen bei der Festlegung auf oder gar der Wahl von Normen spielen, von welchen sich die je Einzelne in ihrem Handeln letztlich leiten lässt.

In diesem Zusammenhang geraten schliesslich auch Entscheidungen in den Blick und mit ihnen ein dynamisches Moment. Um ein letztes Mal das Beispiel anzuführen: Zwar beeinflusst die Stellungnahme eines Einzelnen nicht unmittelbar, ob Andere es akzeptabel finden, dass er den Kauf einer Kuh dem Einhalten seines Versprechens vorzieht. Der normative Bezugsrahmen verändert sich dadurch noch nicht. Die sozialen Normen, welche diesen konstituieren, bleiben zumindest auf kurze Sicht unverändert. Und doch kann es sein, dass gerade Entscheidungen Einzelner eine solche Veränderung anstossen, wenngleich nur über den langwierigen Umweg der Umgewöhnung bzw. der Nachahmung vieler.²⁰⁰ Der normative Bezugsrahmen selbst würde dann von den Einzelnen mitgeprägt und so auch die Ausgestaltung jener normativ angereicherten Einbettung, in der wir uns als Einzelne befinden. So hat Emersons durchaus recht, wenn er sagt: «Jede Revolution war zuerst ein Gedanke im Kopf eines Menschen».²⁰¹ Es scheint aber auch klar, dass es für wirkliche Revolutionen sehr viel mehr braucht. Wir werden sehen müssen, wie plausibel die Dynamik, die damit einhergeht, in Wahrheit ist.

200 Im Wesentlichen sind solche Veränderungen sicherlich Phänomene der Aggregation. Dennoch bedürfen auch sie jeweils einem Anstoss. So lassen sich bspw. Diskursverschiebungen in der öffentlichen Rede – man denke etwa an das Verschieben der Grenzen des Sagbaren durch Trump oder die AFD, aber auch an sprachrevisionäre Strömungen von links – nur als Summe vieler Faktoren verstehen, die sich grösstenteils der Verfügungsgewalt Einzelner entziehen. Und doch können diese durch Entscheidungen und die Beharrlichkeit einiger Weniger angestossen werden.

201 Im Original: «Every revolution was first a thought in one man`s mind, and when the same thought occurs to another man, it is the key to that era.» Emerson; *Prose Works of Ralph Waldo Emerson Vol. I*, pp.220.

6. Das Verhältnis von Subjektivität und Intersubjektivität

Zwischenmenschliche Verständigung als solche bedarf bereits einer gewissen Übereinstimmung in den Begriffen bzw. deren Verwendung. Will man von Anderen verstanden werden, sind intersubjektiv geteilte Begriffe eine notwendige Voraussetzung. Nur so werden allfällige Handlungsgründe und so letztlich auch Handlungsoptionen und Stellungnahmen für andere verstehbar. Selbst die sinnhafte Artikulation rein subjektiver Zustände oder Eigenschaften scheint in gewisser Weise angewiesen auf solch intersubjektiv Geteiltes. Es scheint nämlich, als reichte die Bedeutung intersubjektiver Einbettung bis hinunter zu dem, was man als Sinnhorizont bezeichnen könnte. Da der Fokus sich im Folgenden jedoch auf verstehbare Handlungsoptionen richtet, sind die erkenntnistheoretischen Fragen, welche sich bzgl. dieser Ebene aufdrängen, für unsere Zwecke bloss von nachrangigem Interesse.

Gleichwohl gehen mit der intersubjektiven Einbettung auch normative Konnotationen einher, etwa mehr oder weniger explizite Übereinstimmungen in Urteilen, die sich in einer Affinität bzw. Akzeptanz bestimmter sozialer Normen äussern. Diese sind für den normativen Bezugsrahmen und somit für die Beurteilung individueller Stellungnahmen von grundlegender Bedeutung und es wird deshalb im Folgenden nach Status und Funktion solch intersubjektiv abgestützter Normativität gefragt. Mit Wingert lässt sich in diesem Zusammenhang hervorheben, dass das Verhältnis zwischen Subjektivität und Intersubjektivität in erster Annäherung als verschränktes begriffen werden muss. So bleiben wir zwar in unseren Stellungnahmen als Einzelne unvertretbar, gleichzeitig ist Subjektivität insofern unselbständig, als sie unweigerlich auf intersubjektive Elemente angewiesen bzw. bezogen bleibt.²⁰²

Schauen wir hier etwas genauer hin: Mit dem Verweis auf den irreduziblen Status der Subjektivität und deren Angewiesen-sein auf intersubjektive Elemente begegnet Wingert einem Einwand Franks, den dieser gegen diskursethische Ansätze erhebt.²⁰³ Diese verfielen, so Wingerts treffende Paraphrase von Franks Einwand, einem *apriorischen Intersubjektivismus* und liessen so Subjektivität hinter dem Verweis auf dessen notwendig intersubjektive Einbettung verschwinden.²⁰⁴ Dagegen wendet Wingert ein, dass die Subjektivität vielmehr erst aufruhend auf einem Geflecht intersubjektiver Beziehungen zur

202 vgl. Wingert; *Der Grund der Differenz: Subjektivität als ein Moment von Intersubjektivität. Einige Bemerkungen zu Manfred Frank*, in: Brumlik/Brunkhorst (Hg.); *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, S.302.

203 vgl. hierzu im selben Band Frank; *Wider den apriorischen Intersubjektivismus. Gegenvorschläge aus Sartrescher Inspiration*, S.273-89.

204 vgl. Wingert; *Der Grund der Differenz: Subjektivität als ein Moment von Intersubjektivität*, S.296.

Geltung kommt.²⁰⁵ Zudem ist dieser Rahmen keineswegs so zu verstehen, als wären wir im Käfig entsprechender Grammatik(en) oder eingewöhnter Praxen gefangen. Es herrscht hier kein purer Zwang, vielmehr sind diese intersubjektiven Voraussetzungen das Fundament eines letztlich (ergebnis)-offenen Prozesses, in welchen wir als Einzelne befähigt sind, zumindest einzelne Elemente zu thematisieren und zu ihnen Stellung zu nehmen.

Gleichwohl, so Wingert weiter, können sich Einzelne dabei nicht beliebig über solche Ermöglichungsbedingungen hinwegsetzen, wie dies manchmal von existentialistischen Ansätzen nahegelegt wird.²⁰⁶ Wingert verweist damit auf die grundlegende Bedeutung intersubjektiver Elemente – u. A. intersubjektiv abgestützter Normen –, die sich nicht einfach durch individuelle Stellungnahmen oder gar Entscheidungen ausser Kraft setzen, geschweige denn neu erschaffen lassen. Diese bilden ihm zufolge vielmehr das Fundament dafür, dass solche individuellen Stellungnahmen überhaupt möglich bzw. verständlich sind. Inwiefern aber können Einzelne dennoch zu den konstitutiven Elementen dieses Fundaments Stellung nehmen und wie muss man sich dieses Fundament überhaupt vorstellen?

Habermas' Beschreibung der Lebenswelt liefert hierfür ein anschauliches Bild. Er umschreibt sie als «das intuitiv gegenwärtige, insofern vertraute und transparente, zugleich unübersehbare Netz der Präsuppositionen, die erfüllt sein müssen, damit eine aktuelle Äusserung überhaupt sinnvoll ist».²⁰⁷ Damit gewinnt man einen Eindruck von jenem Konglomerat von Elementen, auf welchen individuelle Stellungnahmen immer schon aufruhen. Das hier angedeutete Netz von Präsuppositionen bezeichnet sozusagen die Ermöglichungsbedingungen für ebensolche und ich will versuchen ihm etwas mehr Kontur zu geben. Das Kontinuum der angesprochenen Präsuppositionen erstreckt sich von kaum bezweifelbaren Gewissheiten über tiefsitzende Wertvorstellungen bis hin zu durchschaubaren Rollenerwartungen. Die Skala geht also von kognitiv weitgehend alternativlosen Elementen bis hin zu zwar beständigen, aber zumindest problematisierbaren. Weiter können diese Elemente, einem Netz gleich, untereinander verbunden sein; etwa durch inferentielle Muster, die sich ihrerseits wiederum als Präsuppositionen verstehen lassen.²⁰⁸ Innerhalb dieses Netzes können zudem graduelle Unterschiede bestehen, was das normative Gewicht einzelner Elemente oder gar deren kognitive Zugänglichkeit betrifft. In dieser Art und Komplexität muss man sich das Fundament vorstellen, auf welchem unsere Stellungnahmen immer schon aufruhen.

205 vgl. ebd.: S.302.

206 vgl. ebd.: S.301. Paradigmatisch hierfür ist sicherlich Sartres Vorstellung einer radikalen Wahl, auf die wir in Kap. 11.2 näher eingehen werden.

207 Habermas; *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band II, S.199.

208 Zur zentralen Bedeutung solch impliziter Inferenzmuster für das Verständnis von Rationalität, vgl. Brandom; *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*, S.21ff.

Für unsere Zwecke reicht es erstmal festzuhalten, dass wir uns als Einzelne zwar immer schon im Horizont ebensolcher Präsuppositionen vorfinden, uns aber eben auch zu deren Elemente verhalten können. Wir können in diesem Netz enthaltene Elemente also thematisieren und bisweilen gar problematisieren; wenn auch nicht alle auf einmal und wohl auch nicht alle im selben Ausmass. Tiefsitzende Überzeugungen oder gar Gewissheiten lassen sich, wie wir sehen werden, nicht in derselben Weise problematisieren wie Rollen oder Normen.

Die Unterschiede betreffend die Problematisierbarkeit zeigen sich auch mit Blick auf das, was wir in Teil II als personale Existenz ausgewiesen haben. Diese lässt sich ebenso als Element in diesem Gewebe begreifen und selbst sie lässt sich zumindest potentiell in Frage stellen. Wir haben jedoch auch gesehen, dass wir uns ohne sie als Personen unverständlich würden. Oder anders ausgedrückt: Auch das Selbstverständnis von Personen lässt sich zwar thematisieren, deren Gehalt bleibt davon aber weitgehend unberührt bzw. unproblematisch. Es liegt deshalb nahe, dem Selbstverständnis von Personen den Status einer nicht problematisierbaren Gewissheit zuzuschreiben.

6.1 Intersubjektivistische vs. subjektivistische Konzeption des Stellungnehmens

Mit Blick auf das Verhältnis zwischen Subjektivität und Intersubjektivität stellt sich erstmal die Frage, inwiefern es sich beim präsupponierten Selbstverständnis von Personen um eine genuin intersubjektiv abgestützte Gewissheit handelt. Dieser Frage wollen wir uns nun zuwenden und zwar anhand der teilweise gegenläufigen Ansichten von Habermas und Tugendhat. Deren Uneinigkeit betrifft nicht so sehr das Vermögen zur Stellungnahme als solches, beide sehen in diesem eine grundlegendes Element von Subjektivität. Sie sind jedoch uneinig bzgl. der Verschränkung von Subjektivität und jenem normativen Rahmen, auf welchem subjektive Stellungnahmen unweigerlich aufruhren; also bzgl. dem Verhältnis von Subjektivität und Intersubjektivität.

Die Unterschiede zeigen sich an deren Verständnis der performativen Dimension des Ich-sagens, welche mit dem für Personen typischen praktischen Sichzusichverhalten einhergeht.²⁰⁹ Habermas versteht nämlich die «Bedeutung des performativ verwendeten Ich» als «eine Funktion beliebiger illokutionärer Akte» und erläutert dessen Funktion wie folgt:²¹⁰

209 siehe dazu auch Kap. 4.2.

210 Habermas; *Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G. H. Meads Theorie der Subjektivität*, in: Ders.; *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, S.229. Illokutionär meint hier bloss, dass das Äussern entsprechender Sätze insofern auch (Sprech-)Handlungen sind, als sie mit bestimmten Handlungszwecken einhergehen, vgl. hierzu Searle; *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*, S.41f.

«Darin bezieht sich der Ausdruck auf den Sprecher, wie er soeben einen illokutionären Akt ausführt und einer zweiten Person als Alter ego begegnet. In dieser Einstellung auf eine zweite Person kann dieser sich zu sich selbst als Sprecher *in actu* beziehen, indem er die Perspektive des anderen einnimmt und seiner als Alter ego seines Gegenübers, als zweite Person einer zweiten Person, ansichtig wird.»²¹¹ Dieses etwas verschlungene Argument besagt letztlich Folgendes: Selbst das performative Mitsichsprechen, also das praktische Sichzusichverhalten im Sinne eines Sprechaktes, ist wesentlich ein Mitanderensprechen, und zwar deshalb, weil sich der Sprecher dabei in ein imaginiertes Alter ego versetzt und sich in ihm sozusagen selbst begegnet. In Ansehen dieses Gegenübers bzw. indem ich dessen Perspektive auf mich als Sprecher einnehme, wird erst verständlich, was es heisst, mich auf mich zu beziehen bzw. sich zu sich zu verhalten. So zeigt sich bereits im performativen Selbstbezug eine intersubjektive Komponente. Habermas hält denn auch konsequenterweise bereits das Selbstbewusstsein für «kein dem Subjekt innewohnendes, ihm zur Disposition stehendes, sondern ein kommunikativ erzeugtes Phänomen».²¹² Kommunikativ und intersubjektiv sind hier insofern synonym zu verstehen, als beide den Bezug auf eine zweite Person oder zumindest der Vorstellung einer solchen hervorheben.

Tugendhat hält dieser Vorstellung nun entgegen, dass das Mitsichreden wohl «genetisch ein Derivat des kommunikativen Redens ist [...], aber es ist nicht zu sehen, was es denn sein soll, was am Mitsichreden strukturell kommunikativ ist. Ja, man muss sagen, das Mitsichreden ist strukturell gerade nicht kommunikativ.»²¹³ Tugendhat zufolge bedarf es also keiner intersubjektiven Komponente, um verständlich zu machen, was praktisches Sichzusichverhalten ausmacht. Wir sind hier nicht auf ein Gegenüber, auch kein imaginiertes, angewiesen. Das performative Mitsichsprechens bzw. das praktische Sichzusichverhalten ist vielmehr eine rein subjektive Angelegenheit. Tugendhat verortet denn auch das Vermögen zur Stellungnahme entschieden im Individuum und sieht die Einzelnen dabei auf sich selbst zurückgeworfen. Tugendhat vertritt in diesem Sinne eine subjektzentrierte Auffassung praktischen Sichzusichverhaltens.

Da auch Habermas explizit macht, dass hier durchaus Spielraum für Stellungnahmen des Einzelnen bleibt, ist gar nicht so klar, ob sich die beiden hinsichtlich eines allenfalls unhintergehbaren Status personaler Existenz überhaupt uneinig sind.²¹⁴ Auch Habermas' Auffassung der performativen Dimension praktischen Sichzusichverhaltens ist sehr wohl verträglich mit der Vorstellung, dass wir als Einzelne über einen Freiheitsspielraum verfügen,

211 Habermas; *Individuierung durch Vergesellschaftung*, S.229f.

212 Ebd.: S.217.

213 Tugendhat; *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, S.262.

214 vgl. hierzu Habermas; *Individuierung durch Vergesellschaftung*, S.240.

wenn er diesen auch eng mit der wechselseitigen Anerkennung von Personen zusammenführt. Mit seinem intersubjektivistischen Ansatz versucht Habermas das Vermögen zur Stellungnahme mit dessen intersubjektiver Einbettung zusammenzudenken, um so einer allzu subjektzentrierten Auffassung desselben zu begegnen. Habermas hält denn auch fest: «Zu den allgemeinen und unvermeidlichen Präsuppositionen verständigungsorientierten Handelns gehört es, dass der Sprecher als Akteur beansprucht, zugleich als autonomer Wille und individuiertes Wesen anerkannt zu werden. Und zwar kommt das Selbst, das sich seiner im Anerkanntwerden dieser Identität durch andere vergewissern kann, in der Bedeutung des performativ gebrauchten Personalpronomens der ersten Person zur Sprache.»²¹⁵

Habermas versteht das *Selbst*, dem das Vermögen zur Stellungnahme letztlich zukommt, und die Anerkennung durch Andere im Lichte einer behaupteten Identität als miteinander verschränkt. Die individuelle Selbstvergewisserung ist eng verknüpft mit der Anerkennung durch Andere.²¹⁶ Damit muss nicht gemeint sein, dass Personen sich nur kraft der Bestätigung durch Andere stellungnehmend verhalten können, sehr wohl aber, dass solch individuellen Stellungnahmen eine genuin intersubjektive Komponente zukommt. Der eigentliche Grund von Habermas' Insistieren auf der Verschränkung von Subjektivität und Intersubjektivität besteht denn auch darin, zu zeigen, dass die gegenseitige Anerkennung als Personen und die Akzeptanz bestimmter intersubjektiv abgestützter Normen gleichursprünglich sind.

Dagegen legt Tugendhats Auffassung nahe, dass individuelles Stellungnehmen letztlich als irreduzibel subjektiver Akt verstanden werden muss, der nicht im Erkennen intersubjektiv abgestützter Gründe und Normen aufgeht. Gerade weil wir uns stets zu diesen stellungnehmend verhalten können, würde man dem vom praktischen Sichzusichverhalten implizierten Freiheitsspielraum nicht gerecht, wenn man diese beiden Aspekte allzu eng aneinanderbindet. Als Konsequenz davon bleiben die Quellen des Normativen dann aber selbst auf Instanzen bezogen, die sich allenfalls erst durch ein entsprechendes Stellungnehmen konstituieren. Genau diese Rückbindung des Normativen auf irreduzibel subjektive Elemente hält Habermas jedoch für verfehlt. Wir werden auf die weitreichenden Fragen, die sich daraus ergeben, in Teil IV ausführlich zu sprechen kommen.²¹⁷

Die Uneinigkeit von Habermas und Tugendhat betrifft also vor allem den Status bzw. das Zustandekommen jener Quellen, auf die wir bei der Rechtfertigung konkreter Stellungnahmen rekurrieren. Die entscheidende Frage ist folglich nicht, ob es sich bei

215 Ebd.: S.232. Wir werden im nächsten Kapitel auf das Phänomen der Anerkennung näher eingehen.

216 vgl. ebd.: S.230.

217 Insbesondere im Zusammenhang mit der Frage nach dem Zusammenhang zwischen Motivation und Rechtfertigung von Handlungen in Kap. 10.4.

personaler Existenz an sich um ein genuin intersubjektives Phänomen handelt, sondern vielmehr, ob mit dieser Präsupposition unweigerlich auch der Rekurs auf intersubjektive Elemente einhergeht. So oder so bleibt Subjektivität bzw. das personentypische Vermögen zur Stellungnahme ein irreduzibles Phänomen. Dass es gleichwohl sehr wahrscheinlich ein genetisches Derivat kommunikativen Handelns ist, d.h. einer intersubjektiven Praxis erwächst, verweist uns aber auf die Bedeutung intersubjektiv geteilter Elemente, wenn auch die Frage offen bleibt, inwiefern wir uns in unseren individuellen Stellungnahmen zu ebensolchen Elementen verhalten können.

Ob personale Existenz an sich genuin intersubjektiv verstanden werden muss oder doch eher im einzelnen Subjekt zu verorten ist, scheint vor allem deshalb keine vorrangige Frage, weil es sich bei dem, was damit angesprochen ist, um eine kaum zu bezweifelnde Gewissheit handelt. Ob es sich beim Vermögen zur Stellungnahme bzw. dem Modus des Stellungnehmens als solche um genuin intersubjektive Phänomene handelt, scheint denn auch eher nebensächlich. Was ich damit im Blick habe, lässt sich mit Verweis auf Robinson Crusoe verdeutlichen. Zwar mag sich dessen Vermögen zur Stellungnahme durch entsprechende Sozialisation in intersubjektiven Zusammenhängen ausgebildet haben, womit auch einhergeht, dass er gewisse intersubjektiv abgestützte Elemente internalisiert haben wird. Ob er sich nun aber – allein auf seiner Insel beim Mitsichreden oder Stellungnehmen – ein Alter ego vorstellt oder nicht, darüber will ich nicht spekulieren und ich sehe auch nicht, was damit für die grundlegende Bedeutung des Vermögens zur Stellungnahme gewonnen wäre.²¹⁸ Mit dem Verweis auf eine tiefsitzende Gewissheit bzw. unhintergehbare Präsupposition scheint hierzu erstmal genug gesagt. Hinsichtlich des Status derjenigen intersubjektiven Elemente, auf die wir in unseren Stellungnahmen bezogen bleiben, sieht die Sache jedoch anders aus. Inwiefern diese Elemente problematisierbar sind und was daraus für das Verständnis von Stellungnahmen folgt, soll nun in den Blick genommen werden, und zwar anhand des Phänomens der Anerkennung.

218 Etwas anders sieht es möglicherweise bei Fällen wie dem Kaspar Hausers aus. Von klein auf vollkommen allein müsste ihm die Vorstellung einer zweiten Person, die ihn als Person anerkennen könnte, gänzlich unverständlich sein. Der weitgehend anerkannte Verdacht, dessen eigene Erzählung vollkommener Isolation bis zum 16. Lebensjahr sei ein Schwindel, spricht jedoch erstmal dafür, dass auch er in intersubjektiven Zusammenhängen grossgeworden ist, vgl. hierzu Schreibmüller; *Bilanz einer 150jährigen Kaspar Hauser-Forschung*, in: Genealogisches Jahrbuch 31 (1991), S.52. Auf die grundlegende Bedeutung intersubjektiver Anerkennung für das (Über-)Leben kommen wir gleich zu sprechen.

6.2 Anerkennung, individuelle Stellungnahmen und der Übergang zum Moralischen

In lebenspraktischer Hinsicht sind wir gewiss Wesen, die der Anerkennung bedürfen.²¹⁹ Gegenseitige Anerkennung ist für ein gelingendes Leben derart grundlegend, dass unsere Anerkennungsbedürftigkeit einer anthropologischen Konstante gleichkommt. Aus sozialphilosophischer Perspektive hat Honneth zudem eindringlich darauf hingewiesen, dass Anerkennung der kleinste gemeinsame Nenner aller sozialen Interaktion darstellt und Subjekte nach einer schrittweisen «Erweiterung der Verhältnisse wechselseitiger Anerkennung» streben.²²⁰ Dies gilt ihm zufolge sowohl in emotionaler, moralischer wie auch sozialer Hinsicht und widerspiegelt sich etwa in den Bereichen der Liebe, des Rechts und der Solidarität.²²¹

Honneth scheint darüber hinaus auch die These zu vertreten, die gegenseitige Anerkennung als Personen sei bereits Voraussetzung dafür, uns überhaupt gegenseitig als Personen erkennen zu können.²²² Diese weitreichendere These teile ich deshalb nicht, weil die Anerkennung als Personen vielmehr voraussetzt, dass man sich bereits als Wesen versteht, das zur Stellungnahme fähig ist.²²³ Zwar ist die intersubjektivistische Intuition, die hinter Honneths These steckt, und der wir auch schon bei Habermas begegnet sind, durchaus nachvollziehbar. Wir achten eine Person vor allem auch deshalb, weil sie «grundsätzlich in der Lage ist und durch sein Verhalten bezeugt, 'Glied einer Gemeinschaft zu sein', d.h. überhaupt Normen des Zusammenlebens zu genügen.»²²⁴ Die Frage ist aber, ob damit auch schon gemeint ist, *bestimmten* Normen zu genügen. Falls ja, würde die gegenseitige Achtung als Person davon abhängen, ob man solch spezifischen Normen genügt, was sehr viel voraussetzungsreicher ist als die bloße Fähigkeit, Normen zu genügen.

In diesem Teil will ich deshalb zeigen, weshalb personale Existenz bzw. das Vermögen zur Stellungnahme nicht in derselben Weise auf gegenseitiger Anerkennung beruht wie die Anerkennung bestimmter Normen und Werte. Zugleich aber will ich hervorheben, wie eng die beiden miteinander verschränkt sind und dass sich gerade daraus eine gewisse Ambivalenz unserer Anerkennungsbedürftigkeit ergeben kann. All dies führt schliesslich zurück zur Frage nach den Unterschieden zwischen intersubjektivistischen und

219 Auch in Psychologie und Medizin ist unbestritten, dass die weitgehende Abwesenheit sozialer Anerkennung unsere Entwicklung stark beeinträchtigt. In diesem Zusammenhang ist etwa vom Kaspar-Hauser-Syndrom die Rede, vgl. hierzu Nau/Cabanis; *Kaspar-Hauser-Syndrom*, in: Münchener Medizinische Wochenschrift, Band 108/17 (1966), S.929-931.

220 Honneth; *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, S.149.

221 vgl. ebd.: S.148ff.

222 vgl. hierzu Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, S.34.

223 vgl. hierzu auch Larmore; *Das Selbst. In seinem Verhältnis zu sich und zu anderen*, S.102.

224 Habermas; *Erläuterungen zur Diskursethik*, in: Ders.; *Erläuterungen zur Diskursethik*, S.149.

subjektzentrierten Auffassungen des Stellungnehmens und verweist nicht zuletzt auf den Übergang zu spezifisch moralphilosophischen Fragen.

Im konkreten Lebensvollzug sind normative Überzeugungen bzw. Wertvorstellungen und gegenseitige Anerkennung meist eng miteinander verschränkt. Folgendes Beispiel aus Tony Judts autobiographischen Buch *Das Chalet der Erinnerungen* zeigt dies sehr schön. Judt schildert dort folgende Begebenheit: Als Fellow des King's College in Cambridge sieht er sich in den Siebziger Jahren in die Rolle des Schlichters versetzt. Anlass dazu war die Klage einer *Bedder* – einer Art Haushaltshilfe für Studenten, die auf dem Campus leben –, die sich darüber beschwerte, dass einige Student:innen nackt auf dem Rasen getanzt hatten.²²⁵ Diese wiederum, sozialisiert in postautoritären Zeiten, zeigten nachträglich wenig Verständnis für die aus ihrer Sicht pruden Überzeugungen der schon etwas älteren Frau. Judt, bloss zehn Jahre älter als die Beschuldigten, hatte zu seinen Studienzeiten selbst mit Beddern seine Erfahrungen gemacht. Zu seiner Zeit war jedoch die soziale Hierarchie noch sehr viel ausgeprägter und gleichzeitig das Verhältnis zwischen Student:innen und Beddern sehr viel stärker von Anstandsregeln geprägt. Die jetzigen Student:innen dagegen «waren Aufsteiger, die erste Studentengeneration, die aus bescheidenen Verhältnissen kam» und behandelten die Bedder als gleichberechtigt.²²⁶ Genau dies aber war es, so Judt, was die Bedder besonders kränkte. «Die Bedder stand eben nicht mit den Studenten auf einer Stufe. Aber mindestens durfte sie Respekt und Rücksichtnahme verlangen.»²²⁷ Was sie einforderte, war also Anerkennung in Form von Respekt im Lichte ihrer sozialen Stellung und ihrer Moralvorstellungen. Als Judt dies den Studenten zu erklären versucht, sehen sie darin aber bloss eine Rechtfertigung für Ungleichheit und fordern im Gegenzug eine bessere Bezahlung für die Bedder. Die aus ihrer Sicht antiquierten Moralvorstellungen weisen sie dagegen entschieden zurück.

An diesem Beispiel zeigt sich die komplexe Verschränkung von spezifischen Moralvorstellungen, sozial etablierten Normen und gegenseitiger Anerkennung. Judt behauptet zwar im Anschluss an diese Anekdote, die Bedder hätte «instinktiv einen sehr genauen Begriff von den sozialen Verhältnissen, von den ungeschriebenen Gesetzen und Moralvorstellungen, auf denen eine Gesellschaft beruht» und wirft den Student:innen eine naive Unkenntnis diesbezüglich vor, da sie glaubten, dass deren Verweis auf die Gleichberechtigung die Bedder «vor sozialer Benachteiligung und kränkendem Statusverlust schützte und die Studenten von der Pflicht zu Höflichkeit und Rücksichtnahme entband.»²²⁸

225 vgl. Judt; *Das Chalet der Erinnerungen*, S.110ff.

226 Ebd.: S.111.

227 Ebd.: S.111.

228 Ebd.: S.112.

Diese Einschätzung Judts muss keineswegs uneingeschränkt geteilt werden. Sicherlich müsste man mehr über das Verhalten der beiden Seiten wissen, um die Situation angemessen zu beurteilen. Dennoch scheint hier keineswegs ausgemacht, wer die Dinge richtig sieht. So ist nicht einfach klar, ob sich die Bedder zu Recht auf ihre moralischen Intuitionen beruft oder nicht doch die Student:innen berechtigterweise auf ihre. Und auch nicht, ob dem offensichtlichen Statusunterschied mit Höflichkeit besser begegnet ist, als mit der Forderung nach besserer Bezahlung.

Drei Dinge lassen sich anhand dieses Beispiels hervorheben: Erstens die Bedeutung einer gemeinsamen Sichtweise auf die Welt bzw. einer normativen Basis als mögliche Voraussetzung für gegenseitige Anerkennung. Zweitens die Tatsache, dass wir uns diesbezüglich oft nicht einig sind und zwar mit je für sich guten Gründen. Und drittens, dass die gegenseitige Anerkennung als Personen trotz solch grundlegender Uneinigkeit bestehen bleiben kann. Es ist nämlich keineswegs so, dass die beiden streitenden Parteien sich nicht gegenseitig als Personen anerkennen würden, deren Streit gründet vielmehr in der Unvereinbarkeit ihrer jeweiligen normativen Überzeugungen. Um sich gegenseitig als Personen anzuerkennen, reicht es scheinbar, sich zuzugestehen, dass man sich stellungnehmend zu den jeweils eigenen Wertvorstellungen verhalten kann. Diese geteilte Überzeugung ist dann zwar auch ein intersubjektives Element, aber eben eines von grundlegenderer Art als geteilte Normen es sind.

Dass wir uns dieses Vermögen zur Stellungnahme gegenseitig unterstellen, zeigt sich im gegenseitigen Zugeständnis, man könne sich auch von den je eigenen Überzeugungen distanzieren. Natürlich ist es oft genau dies, was wir im Streitfall nicht können oder besser gesagt: nicht wollen, weil wir ja von ihnen im hohen Masse überzeugt sind. Gleichwohl deutet sich gerade in solchen Situationen ein emanzipatorisches Potential dieses Vermögens an. Angesichts der engen Verschränkung individueller Stellungnahmen mit tiefsitzenden Überzeugungen lässt sich nämlich fragen, ob nicht gerade das Zurücktreten von solchen Überzeugungen der erste Schritt sein müsste hin zur besseren Verständigung. Wohlbemerkt nur der erste Schritt, da ja für eine Verständigung bzw. eine gelungene gegenseitige Anerkennung wiederum eine gemeinsame Basis unumgänglich ist. Auch Judts Schlichtungsversuch hat letztlich zum Ziel solch ein gemeinsames Fundament zu finden und macht zugleich kenntlich, wo er dieses auszumachen glaubt. Die Frage, ob sein Vorschlag angemessen ist, führt dann direkt in moralphilosophische Gefilde, wozu wir gleich noch kommen. Vorerst sei bloss festgehalten, dass in obigem Beispiel, was die gegenseitige Anerkennung als Personen betrifft, eine gemeinsame Basis durchaus gegeben ist; nämlich die

geteilte Überzeugung bzgl. dessen, was personale Existenz ausmacht. Der Streit aber bleibt bestehen, weil es in normativer Hinsicht keine Übereinstimmung bzw. kein solch gemeinsames Fundament gibt.

An einem weiteren Beispiel will ich nun zeigen, dass in gewissen Situationen die Anerkennungsbedürftigkeit bereits intrapersonal zu Konflikten führen kann; nämlich dann, wenn unterschiedliche Weisen der Anerkennung miteinander in Konflikt stehen. Anerkennung bzw. unsere Anerkennungsbedürftigkeit kann durchaus eine gewisse Ambivalenz eigen sein, was nicht zuletzt die Bedeutung individueller Stellungnahmen offenbart.

In seinem Roman *Unsere Seelen bei Nacht* erzählt Kent Haruf von Addie und Louis, zwei älteren, alleinstehenden Menschen, die sich nach Zweisamkeit sehnen. Als die beiden schliesslich eine Beziehung eingehen, wird diese von ihren Mitmenschen jedoch missmutig beäugt, da sie sie als unschicklich ansehen. Trotz deren Argwohn führen Addie und Louis die Beziehung fort und sehnen sich gleichzeitig nach Anerkennung durch die Andern. Einerseits wollen sie also «frei sein von den Blicken anderer» und sich gleichzeitig von denselben Andern als die, die sie sind, geachtet wissen.²²⁹

Da ihre Beziehung den gängigen Wertvorstellungen ihrer Gemeinschaft nicht entspricht, ringen die beiden mit der Gewichtung der eigenen Bedürfnisse gegenüber den normativen Erwartungen der Andern. Zwar könnten sie sich, so möchte man einwenden, von der Gemeinschaft auch lossagen, genau das wollen sie aber nicht. Und so sehen sie sich mit der Unvereinbarkeit dieser beiden Bedürfnisse konfrontiert. Einerseits zeigt sich so, wie stark gegenseitige Anerkennung mit bestimmten normativen Wertvorstellungen verschränkt ist. Andererseits aber eben auch, dass bisweilen eine individuelle Stellungnahme nötig ist, was die Reichweite des oder der Anerkennungswürdigen betrifft. Dass Addie und Louis zwischen dem Fortführen ihrer Beziehung und dem Erfüllen der Erwartungen der Andern ringen, deutet zudem an, dass es sich hier um eine Entscheidung handelt, wenn auch um eine, die sich nur aufruhend auf intersubjektiver Einbettung angemessen verstehen lässt.

Bisweilen muss man sich also hinsichtlich der Reichweite der oder des Anerkennungswürdigen entscheiden. Sehen wir uns vor die Frage gestellt, im Lichte welcher Wertvorstellungen wir anerkannt werden wollen, nehmen wir auch Stellung dazu, was wir als anerkennungswürdiges Gegenüber erachten. Hier scheinen individuelle Stellungnahmen das letzte Wort zu haben. Ob es sich dabei letztlich um Einsichten oder Entscheidungen handelt, bleibt damit offen. Für ersteres spricht zumindest die Erfahrung, dass uns oft klar ist, wen wir

229 Haruf; *Unsere Seelen bei Nacht*, S.60.

als anerkennungswürdig erachten. Das angeführte Beispiel zeigt aber eben auch, dass diesbezüglich selbst innerhalb von Individuen nicht immer Eindeutigkeit herrscht. Im Falle von Addie und Louis scheint es durchaus naheliegend, dass diese letztlich gewichten, was sie in normativer Hinsicht als letzte Instanzen gelten lassen. Sie wägen diesbezüglich nicht bloss ab, sondern entscheiden darüber. Wir werden im Folgenden immer wieder darauf zurückkommen, was dies für das Verhältnis von individueller Stellungnahme und intersubjektiver Abstützung und in der Folge für den Status des Normativen bedeuten kann.

Erstmal ändert sich aber nichts daran, dass die beiden sich, was ihre Handlungsoptionen angeht, auf intersubjektiv abgestützte Elemente verwiesen sehen. Die Handlungsoptionen bzw. die Ebenen der Anerkennung zwischen denen sich Addie und Louis entscheiden müssen, sind ja alles andere als bloss individueller Natur. Vielmehr erwächst der Konflikt von Addie und Louis erst auf der Abwesenheit eines gemeinsamen normativen Fundaments zwischen ihnen und ihren Mitmenschen. Nur weil diesbezüglich kein Konsens besteht, stehen Addie und Louis vor der Entscheidung, sich entweder den normativen Erwartungen der Gemeinschaft zu fügen oder sich von dieser abzuwenden. Und man ist hier geneigt, dies zu einem grossen Teil der Borniertheit der Anderen anzulasten, womit auch schon angedeutet ist, dass in moralphilosophischer Hinsicht hier keineswegs das letzte Wort gesprochen ist. Das Beispiel zeigt aber auch, wie eng gegenseitige Anerkennung und bestimmte normative Überzeugungen bzw. Wertvorstellungen verknüpft sind. Gegenseitige Anerkennung hängt stark davon ab, ob die Art zu leben, die Wünsche und Wertvorstellungen oder gar die behauptete Identität des Gegenübers geteilt werden. Auch das muss nicht unbedingt bedeuten, dass man sich gegenseitig nicht als Personen anerkennt. Die Anderen können Addie und Louis sehr wohl als Personen im Sinne handlungsfähiger Wesen ansehen, wenn auch als solche, die falsche Überzeugungen haben bzw. falsch handeln. Dass die Missbilligung bestimmter Bedürfnisse von Addie und Louis zumindest zum Teil auch deren Status als autonome Wesen untergräbt, zeigt jedoch, wie eng die beiden Aspekte verschränkt sind.

Damit wird nicht zuletzt eine gewisse Ambivalenz unserer Anerkennungsbedürftigkeit kenntlich. Gerade dass wir in unserem Anerkannt-werden abhängig bleiben von den Urteilen anderer, kann auch unangenehme Folgen haben.²³⁰ Diese Ambivalenz tritt zwar nur im Konfliktfall in Erscheinung; also wenn hinsichtlich der normativen Grundlagen kein

230 Auf diese Ambivalenz der Anerkennungsbedürftigkeit hat prominent Rousseau hingewiesen. Rousseau sieht in der Anerkennungsbedürftigkeit, welche der gesellschaftlichen Konkurrenz erwächst, gar die Ursache für die Selbstsucht des Einzelnen (*amour propre*), vgl. Rousseau; *Emil oder über die Erziehung*, S.214 und Rousseau; *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, S.61; vor allem die Anmerkungen auf S.151ff.

gemeinsames Fundament gegeben ist und so die Bedingung intersubjektiv geteilter Normen, auf die wir uns in der gegenseitigen Anerkennung beziehen, nicht erfüllt ist. Gerade dies scheint jedoch in pluralistischen Gemeinschaften der Normalfall zu sein. Zwar mögen auch da innerhalb von Gruppen entsprechende Moralvorstellungen noch relativ eindeutig sein, im Zuge zunehmender sozialer Differenzierung moderner Gesellschaften ist der Konflikt zwischen Normen und Werten aber keineswegs ungewöhnlich. Mit zunehmender Heterogenität von Gemeinschaften geht oft auch einher, dass die normativen Überzeugungen der Einzelnen vielschichtiger und bisweilen widersprüchlich werden.²³¹ Mit anderen Worten: Unser normativ angereicherter Bezugsrahmen ist oft selbst schon konfliktrichtig. Das äussert sich etwa in Situationen, wo wir uns mit der Frage konfrontiert sehen, wessen Gruppe oder Gemeinschaft wir angehören wollen und das heisst eben auch, von wem wir anerkannt werden wollen. Solche Situationen sind uns vertraut und in unserem Alltag alles andere als unüblich.

Wie ist nun mit solch einem konfliktreichen Wertpluralismus umzugehen? Will man es hier nicht bei der Feststellung eines solchen belassen, steht man quasi unweigerlich vor den Toren der Moralphilosophie. Und ich will zum Schluss dieses Kapitels aufzeigen, welche Konsequenzen intersubjektivistische bzw. subjektzentrierte Auffassungen von Stellungnahmen bzgl. der Begründung des Moralischen mit sich bringen.

Bevor wir darauf eingehen, kurz etwas zu den Begriffen *Moral* und *Ethik*. Üblicherweise ist mit *Moral* ein Gefüge von individuellen Einstellungen wie z.B. Ehrlichkeit oder Fairness und sozialen Normen wie z.B. das Tötungsverbot oder die Norm der Gleichbehandlung angesprochen. Unter *Ethik* wird dagegen meist die Reflexion auf ebensolche Einstellungen und Normen bezeichnet, wobei die Frage nach deren Begründung bzw. Legitimität im Vordergrund steht.²³² In Anlehnung an Habermas greife ich jedoch auf eine andere Bedeutung von *ethisch* und *moralisch* zurück. Während sich dieser zufolge ethische Überlegungen dadurch auszeichnen, dass sie auf das gute Leben zielen, verweisen moralische auf Regelungen für eine gerechte Gemeinschaft.²³³ Eine ethische Frage treibt also denjenigen um, der «in lebenswichtigen Entscheidungen nicht weiss, was er will» und dieser wird «am Ende danach fragen, wer er ist und wer er sein möchte.»²³⁴ Nur dann, wenn solche Einsichten oder Lebensentwürfe mit jenen Anderer in Konflikt geraten, «stellt sich eine

231 Dass der Wegfall traditioneller und transzendenter Autoritäten solch eine Heterogenität gefördert hat, und wie dies mit der Geschichte des Subjekts zusammenhängt, haben wir in Kap. 3.1 gesehen.

232 vgl. hierzu Tugendhat; *Vorlesungen über Ethik*, S.39.

233 Habermas; *Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft*, in: Ders.; *Erläuterungen zur Diskursethik*, S.100-118; insbesondere S.103-105.

234 Ebd.: S.103; *kursiv im Original*.

andere Frage – nämlich die moralische Frage, ob alle wollen könnten, dass in meiner Lage jedermann nach denselben Maximen verfährt.»²³⁵

In ethischen Belangen ist nun der angesprochene Wertepluralismus weitgehend unproblematisch. Solange sich Lebensentwürfe nicht in die Haare geraten, können diese beliebig unterschiedlich ausfallen. Das Beispiel von Addie und Louis zeigt jedoch, wie fließend die Übergänge zwischen ethischen und moralischen Belangen sind. Eigentlich könnten – und sollten! – deren Mitmenschen die letztlich ethische Entscheidung, wie die beiden leben wollen, schlicht tolerieren, ohne ihre eigenen Vorstellungen aufgeben zu müssen. Indem sie aber von den beiden fordern, ihre Beziehung aufzugeben, machen sie daraus eine moralische Frage. Wie sich in der Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Anerkennung gezeigt hat, sind ethische Überzeugungen und moralische Forderungen oft eng miteinander verknüpft. Es liegt dann entsprechend nahe, tiefsitzenden normative Vorstellung auch von andern einzufordern. Im Insistieren der Mitmenschen darauf offenbart sich so nicht zuletzt die Forderung nach einem gemeinsamen normativen Fundament. Der Konflikt, welcher sich für Addie und Louis daraus ergibt, rückt dann unweigerlich die Frage in den Vordergrund, inwiefern die in Anschlag gebrachten Wertvorstellungen legitim bzw. verallgemeinerbar sind.

Wie aber liesse sich dies prüfen bzw. wie lässt sich die Legitimität solch eines gemeinsamen normativen Fundaments begründen? An dieser Frage offenbart sich erneut der grundlegende Unterschied zwischen einer intersubjektivistischen und einer subjektzentrierten Auffassung, welchem wir bereits im letzten Kapitel begegnet sind. An Tugendhats bzw. Habermas' Vorstellungen bzgl. der Moralbegründung will ich dies hervorheben, wobei das Folgende bloss andeutet, was in Kap. 10 vertieft wird.

Tugendhat vertritt, wie bereits erwähnt, die Auffassung, dass Stellungnahmen in letzter Instanz auf irreduzible subjektive Elemente bezogen bleiben und zwar in einer Weise, die zur Folge hat, dass dies auch für die Moralbegründung gelten soll. Die Begründung von Moral selbst bleibt somit voluntativ abgestützt, gründet also in einem irreduzibel subjektiven Wollen. Da Tugendhat zudem nahelegt, dass wir als Personen unser Wollen zumindest mitbestimmen können, stehen ihm zufolge bisweilen gar Entscheidungen am Grunde moralischer Begründung. Als weitreichende Konsequenz dieser Auffassung ergibt sich dann, ganz im Sinne der leitenden These dieser Arbeit, dass der letzten Instanz der Moralbegründung ein arationaler Rest zukommt. Tugendhat macht dies explizit, wenn er seine Auffassung mit jener kontrastiert, welche zwar die Motivation zum moralischen

235 Ebd.: S.105; *kursiv im Original.*

Handeln voluntativ abstützt, die Begründung selbst aber als rational erachtet. Es sei «ein weiterer Schritt in der Betonung des voluntativen Momentes, das Ethische [das Moralische in unserer Begrifflichkeit, M.H.] auch immanent nicht mehr als rational anzusehen; das wäre die Auffassung, die ich selbst vertrete.»²³⁶ Damit wird nicht bloss die Motivation zum moralischen Handeln voluntativ abgestützt, sondern auch die letzte Instanz moralischer Begründung. Diese Auffassung wird nur verständlich auf dem Hintergrund einer subjektzentrierten Auffassung des Stellungnehmens, welche den Freiheitsspielraum individueller Stellungnahmen ins Zentrum stellt. Mehr noch: Tugendhat spricht hier explizit von einem «höchsten Punkt im Überlegen», in welchem «wir die Entscheidung gerade nicht mehr objektiv begründen können, wo vielmehr das, was mein Bestes ist, sich seinerseits in meinem Wollen konstituiert».²³⁷ Indem er individuelle Stellungnahmen explizit mit der Wahl letzter Handlungsgründe verknüpft, werden die weitreichenden Konsequenzen einer solchen Auffassung erkennbar.

Habermas und mit ihm intersubjektivistische Ansätze verneinen dagegen, dass hinsichtlich der Moralbegründung ein solcher Entscheidungsspielraum besteht. Am Grunde moralischer Begründung stehen vielmehr Einsichten in etwas intersubjektiv Geteiltes bzw. Teilbares. Das heisst keineswegs, dass individuelle Stellungnahmen hier keine Rolle spielen, hinsichtlich der Begründung des Moralischen bleiben sie aber unweigerlich auf Elemente bezogen, die intersubjektiv abgestützt sind. Nur durch die Einsicht in ebensolche kann sich ein gemeinsames Fundament konstituieren, welches dann die letzte Begründungsinstanz des Moralischen darstellt. Dieses Fundament bleibt dann rational abgestützt, gerade weil es intersubjektiv geteilt wird. Eine moralische Stellungnahme kann deshalb nur als Einsicht in etwas intersubjektiv Abgestütztes verstanden werden, wobei hinzukommen muss, dass hier Eindeutigkeit erreichbar sein sollte. Dies drückt sich in der Forderung aus, dass es auf moralische Fragen eindeutige Antworten geben muss. So sagt Habermas etwa mit Blick auf die unversöhnlich erscheinende Debatte um die Frage der Abtreibung: «Sofern es sich tatsächlich um eine im strengen Sinne moralische Frage handelt, müssen wir davon ausgehen, dass sie, in the long run, mit guten Gründen so oder anders entschieden werden könnte.»²³⁸ Eine intersubjektivistische Auffassung sieht also im Erreichen von Konsens die Bedingung von Moralbegründung oder genauer: in einem Konsens aller an einem entsprechenden Diskurs Beteiligten oder von den entsprechenden Normen Betroffenen. Im Unterschied zur subjektzentrierten Auffassung von Stellungnahmen wird also unterstellt, dass es gewisse

236 Tugendhat; *Vorlesungen über Ethik*, S.215.

237 Tugendhat; *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, S.238.

238 Habermas; *Erläuterungen zur Diskursethik*, S.165.

intersubjektiv abgestützte Elemente geben muss, die nicht im Verfügungsbereich individueller Stellungnahmen liegen; zumindest nicht in dem Sinne, dass die Einzelne darüber entscheiden könnte, ob sie diese als letzte Begründungsinstanz anerkennt. Wir werden, wie gesagt, auf diese weitreichenden Fragen zurückkommen.²³⁹

Im Hintergrund des eben Angedeuteten verbirgt sich die für unsere Zwecke entscheidende Frage, inwiefern die hier vertretene Auffassung personaler Existenz dem Verhältnis von Subjektivität und Intersubjektivität gerecht wird. Wie ist personale Existenz mit deren normativer Einbettung und letztlich individuelle Stellungnahmen mit intersubjektiv abgestützten Normen bzw. deren Geltungsanspruch zusammen zu denken? Wir werden dies im übernächsten Kapitel anhand einer pragmatisch zurückgebundenen Existenzphilosophie zu erfassen versuchen. Zuvor aber werden an einem konkreten Fall nochmals die wichtigsten Aspekte betreffend das Verhältnis von Subjektivität und Intersubjektivität bzw. zwischen normativer Einbettung und individuellen Stellungnahmen zusammengetragen. Elinor Rosenblums Verhalten in den berühmten Milgram-Experimenten scheint mir dafür besonders geeignet.²⁴⁰

6.3 Der Fall Elinor Rosenblum

Elinor Rosenblum nimmt aus ganz bestimmten Motiven an der von Milgram konzipierten psychologischen Versuchsreihe teil.²⁴¹ Gemäss Milgrams Ausschreibung soll in dieser untersucht werden, welchen Einfluss Strafen auf die Lernleistung von Schülern haben. Diesem bloss vorgetäuschten Versuchszweck sieht sich Elinor verpflichtet. Sie arbeitet privat und ehrenamtlich mit schwererziehbaren Jugendlichen und glaubt, wie sie zu Protokoll gibt,

239 Mehr dazu in Kap. 10.2. Folgenden Gedanken, den Wingert stark macht, will ich an dieser Stelle zumindest festhalten, ohne ihn weiter zu vertiefen: Möglicherweise lässt sich bereits aus der kaum bezweifelbaren Präsupposition des Vermögens zur Stellungnahme Substantielles für die Moral gewinnen. Vorausgesetzt man denkt diese Präsupposition als Anerkennungsbeziehung, so lässt sich daraus die Aufforderung zur gegenseitigen Achtung ableiten. Wird das Wissen um ein Angewiesen-sein auf Anerkennung nämlich als Einsicht expliziert, dass man ohne die Achtung der Anderen kein gelingendes Leben führen kann, so wird die intersubjektive Rechtfertigungspraxis zur Grundlage für eine moderne Moralphilosophie. Und es läge dann «im Interesse eines jeden unter allen anderen», den gemeinsam ausgehandelten moralischen Forderungen nachzukommen, weil es «keine intersubjektiv teilbaren Gründe gibt für die Behauptung, dass ohne diese Moral ein Zusammenleben möglich ist». Wingert; *Gott naturalisieren? Anscombes Problem und Tugendhats Lösung*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie 45/4 (1997), S.527.

240 Im Folgenden stütze ich mich weitgehend auf Schmid; *Moralische Integrität. Kritik eines Konstrukts*. Zu Milgrams eigenen Veröffentlichungen aus dem Jahre 1974, vgl. ebd.: S.19.

241 Beim Namen Elinor Rosenblum handelt es sich um ein Pseudonym, vgl. ebd. S.17.

fest daran, dass physische Bestrafung nicht zu Lernerfolgen führt. Folglich will sie ihren Teil zur wissenschaftlichen Widerlegung dieser Hypothese beitragen.²⁴²

Der konkrete Versuchsablauf spielt sich nun wie folgt ab: Erst wird Elinor, anhand eines vorgetäuschten Losverfahrens, die Rolle der Lehrerin zugewiesen. Als Lehrerin soll sie Wallace – dem Schüler; gespielt von einem Schauspieler – Fragen stellen und ihn bei Falschantworten mit elektrischen Stromschlägen bestrafen. Wallace wird dazu zu Beginn des Versuchs in einen Nebenraum geführt, währenddessen ihm Williams, der Versuchsleiter, auf sein Nachfragen hin scheinbar beiläufig versichert, dass die Stromschläge keinerlei gesundheitliche Schäden zur Folge hätten. Ab da nimmt das Drama seinen Lauf. Bei jeder falschen Antwort wird die Spannung der Stromschläge um 15 Volt erhöht und Elinor folgt den Vorgaben der Versuchsanlage, wenn auch unter quälenden Zweifeln, bis hin zu beinahe 400 Volt. Der bestrafte Wallace reagiert auf die Stromschläge erst mit gequältem Schreien und verstummt am Ende ganz.

Was an Elinors Verhalten – und vieler, weiterer Versuchsteilnehmer; 62% der Beteiligten handelten ebenso wie Elinor – besonders schockiert, ist dies: Das Experiment scheint zu zeigen, wie einfach Menschen dazu gebracht werden können, anderen Schmerzen zuzufügen, ja sie gar zu töten. Es scheint zu belegen, wie einfach die grundlegendsten moralischen Intuitionen mithilfe eines institutionellen Rahmens ausgehebelt werden können. Oder wie Milgram es ausdrückt: Wie leicht sich durch eine bestimmte Versuchsanordnung die moralische Integrität normaler Menschen untergraben lässt und durch blinden Gehorsam ersetzt wird.²⁴³ Lassen sich die Resultate seiner Studie aber wirklich so deuten?

In seinem Buch *Moralische Integrität – Kritik eines Konstrukts* widerspricht Hans Bernhard Schmid dieser Interpretation von Milgram. Diese greife vor allem deshalb zu kurz, weil sie den intersubjektiven Rahmen des Experiments völlig ausser Acht lässt. Erst mit dessen Berücksichtigung wird dagegen das Verhalten von Elinor überhaupt angemessen verstehbar, wie Schmid anhand akribischer Analyse der Aussagen Beteiligter nachweist. Im Rückgriff auf ihn lassen sich drei Aspekte hervorheben, die für das Verhältnis von individuellen Stellungnahmen und intersubjektiv abgestützter Normativität zentral sind:

i) Elinors Verhalten wird sehr viel nachvollziehbarer, wenn man berücksichtigt, dass sie stets davon ausging und auch darin bestärkt wurde, das von ihr Geforderte sei gerechtfertigt. Milgrams Deutung blendet diesen Aspekt weitgehend aus. Wie wichtig er ist, zeigt sich daran, dass Elinor während des Experiments stets auf ein gemeinsames

242 vgl. hierzu ebd.: S.21.

243 Diese Deutung der Befunde führte gar zu Vergleichen zur *Banalität des Bösen*. Arendt sprach von einer solchen im Rahmen ihrer Berichterstattung über den zeitgleich stattfindenden Eichmann-Prozess, vgl. hierzu Arendt; *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*.

Unternehmen Bezug nimmt. So fragt sie etwa: «Müssen *wir* den ganz bis dort oben weitermachen?»²⁴⁴ In diesem *wir* steckt der Rekurs auf einen geteilten normativen Rahmen oder genauer: auf das unterstellte Ziel des Versuchs, nämlich zu zeigen, inwiefern Strafen die Lernleistung beeinflussen. Elinor handelt also nicht bloss auf Befehl, sondern auf dem Hintergrund intersubjektiv geteilter Gründe. Sie sieht sich deshalb dazu aufgefordert, ja verpflichtet, den Versuch weiterzuführen. Dieses gemeinsame Ziel wird auch vom Versuchsleiter Williams stets in Anschlag gebracht. Dieser erteilt Elinor nie explizit Befehle, sondern verweist vielmehr auf Sachzwänge. So reagiert er etwa auf Zweifel von Seiten Elinors wiederholt mit Aussagen wie: «Das Experiment erfordert, dass sie weitermachen.»²⁴⁵ Er fordert sie also dazu auf, dem geteilten Ziel gemäss zu handeln.

Gerade weil Elinor glaubt, dass dieser normative Rahmen auf gegenseitigem Einverständnis und in diesem Sinne auf intersubjektiv geteilten Gründen beruht, ist deren normatives Gewicht besonders gross.²⁴⁶ Sie geht zu Recht davon aus, dass sie und Williams sich hinsichtlich des Ziels geeinigt, dieses zusammen festgelegt haben und sieht sich diesem deshalb besonders stark verpflichtet. Es wäre folglich unangemessen, Elinors Handeln bloss als Ausdruck ihres subjektiven Urteils zu verstehen, vielmehr handelt sie mit Rekurs auf diese gemeinsame Intention. Es bleibt zwar Elinor, die handelt, aber ihr Handeln ist wesentlich intersubjektiv abgestützt. Und im Falle von Elinor ist der normative Druck dieser intersubjektiven Verankerung deshalb besonders gross, weil sie davon ausgeht, dass ihre Verpflichtung in einem geteilten Ziel gründet. Elinors Kooperation ist also keinesfalls blinder Gehorsam gegenüber der Autorität des Versuchsleiters. Falls es sich überhaupt um Gehorsam handelt, dann gegenüber einem wechselseitig anerkannten normativen Rahmen. Dieser intersubjektiv geteilte Rahmen darf bei der Beurteilung von Elinors Handeln nicht ausser Acht gelassen werden.

ii) Das Ziel des Versuchs wird nun aber im Laufe des Versuchs zunehmend problematisch. Mit steigender Voltzahl wird das Leiden von Wallace für Elinor immer unerträglicher. Und es ist diese Differenzerfahrung, die Elinor den intersubjektiv geteilten Rahmen problematisieren lässt. Sie stellt das gemeinsame Ziel denn auch aufgrund moralischer Skrupel in Frage und zwar durchaus entschieden. Sie wird jedoch von Williams immer wieder auf ihre Verpflichtung dem gemeinsamen Ziel gegenüber erinnert. In dieser konfliktreichen Konstellation tritt nun die grundlegende Bedeutung der individuellen Stellungnahme Elinors in den Vordergrund. Und es stellt sich die Frage, ob sich Elinor nicht

244 Schmid; *Moralische Integrität. Kritik eines Konstrukts*, S.215.

245 Ebd.: S.26, ausführlicher S.97ff.

246 vgl. hierzu auch ebd.: S.227.

der Weiterführung des Experiments hätte widersetzen sollen, d.h. vom geteilten normativen Rahmen hätte abrücken sollen. Andere Versuchsteilnehmer taten dies. Diese Verweigerer eint, dass sie Williams' Verweis auf Sachzwänge, sprich der Aufforderung, sie müssten im Dienste des geteilten Ziels weitermachen, ihr eigenes Urteil entgegenstellten. Im Gegensatz zu Elinor erachteten sie ihre persönlichen Skrupel für wichtiger als das gemeinsame Ziel, wie im folgenden Ausspruch eines Verweigerers deutlich wird: «Ich verstehe nicht, weshalb das Experiment wichtiger sein sollte als das Leben dieses Mannes.»²⁴⁷

Nun lässt sich solch eine Stellungnahme natürlich als Einsicht der je einzelnen Versuchsteilnehmer begreifen und möglicherweise schlicht auf bestimmte Präferenzen der Einzelnen zurückführen. Man könnte etwa die Empathie mit dem leidenden Wallace anführen oder aber die persönliche Überzeugung, dass das Zufügen von Schmerzen zum Zwecke der Wissenserweiterung unmenschlich ist. Es spricht jedoch vieles dafür, dass auch Elinor diese Überzeugung teilt und auch der Verweis auf eine Empathieunfähigkeit läuft bei ihr ins Leere. Elinor kann nämlich kaum ein Mangel an Empathie attestiert werden. Im Gegenteil, die Schreie von Wallace haben sie stark berührt und sie gibt im Anschluss an das Experiment zu Protokoll: «Ich bin jedes Mal fast gestorben, als ich den Knopf drückte.»²⁴⁸ Deshalb wäre es auch unangebracht, zu behaupten, sie hätte die Gründe, die für einen Abbruch sprechen, nicht gesehen. Was sich jedoch sagen lässt, ist, dass sie anders zu ihnen Stellung genommen, sie anders gewertet hat. Sie hat ihnen im Verhältnis zu jenen Gründen, die sie weitermachen liessen, zweifellos nicht dasselbe Gewicht attestiert, wie dies die Verweigerer taten. Zwar kann man ihr genau diese Bewertung vorwerfen, aber gerade auf dem Hintergrund des geteilten normativen Rahmens wird eben auch verständlicher, weshalb sie dies tat. Und es scheint zumindest nicht einfach gegeben, wann hier welche Gründe wie viel Gewicht haben sollten.

iii) Damit rückt ein anderes, für unsere Zwecke zentrales Moment in den Blick. Es scheint nämlich nicht hinreichend, Elinor bloss vorzuwerfen, sie habe das *wahre* Gewicht der Gründe nicht erkannt. Was sie von jenen, die sich der Fortführung verweigerten, unterscheidet, ist vielmehr, dass sie nicht erkennt, dass sie hier eine Wahl hat. Sie glaubt, angesichts des normativen Rahmens keine Wahl zu haben und sieht nicht, dass sie von der durchaus begründeten Verpflichtung als Versuchsteilnehmerin auch hätte zurücktreten können.²⁴⁹ Damit offenbart sich die Bedeutung individueller Stellungnahmen und es liegt zudem nahe, dass hierbei nicht bloss Gründe abgewogen, sondern explizit gewichtet werden

247 vgl. ebd.: S.197; insbesondere FN 6.

248 vgl. ebd.: S.31.

249 vgl. hierzu ebd.: S.28ff und 126.

und somit ein Entscheidungsmoment mit im Spiel ist. Als Einzelne haben wir trotz normativer Einbettung immer auch die Möglichkeit, zu deren Elementen bzw. deren Gewicht aktiv Stellung zu nehmen und das impliziert scheinbar auch, dass wir uns diesbezüglich entscheiden können. Wenn jedoch intersubjektiv abgestützte Gründe und Normen, auf denen unsere Stellungnahmen aufrufen, selbst zur Debatte stehen können, so verweist dies auf eine gewisse Spannung im Verhältnis zwischen intersubjektiv abgestützter Normativität und individuellen Stellungnahmen. Zwar wird diese Spannung meist erst im Konfliktfall offensichtlich und doch scheint sie in gewisser Weise auch in unserem Vermögen zur Stellungnahme angelegt. Denn ist es nicht auch das, was uns als Personen auszeichnet, dass wir selbst mehr oder weniger eindeutigen Gründen und Normen stets entgegenhandeln können? Sowohl dies, wie auch die grundlegende Bedeutung der intersubjektiven Einbettung für die Rechtfertigung unseres Tuns, führt uns der Fall Elinor Rosenblum vor Augen. Beides gilt es stets zu berücksichtigen.

6.4 Skizze einer pragmatischen Existenzphilosophie

Im vorangegangenen Kapitel wurde behauptet, dem Verhältnis von Subjektivität und Intersubjektivität sei eine gewisse Spannung inhärent. Einerseits bilden intersubjektiv abgestützte Gründe und Normen das Fundament für die Rechtfertigung unserer Stellungnahmen, wobei wir als Einzelne nicht beliebig über solch intersubjektiv abgestützte Elemente bzw. deren normativen Gehalt bestimmen können. Andererseits erschöpfen sich unsere Stellungnahmen vermeintlich nicht bloss in Einsichten in ebensolche. Zumindest in Konfliktfällen liegt es letztlich an uns, wie wir solche Gründe gewichten, sprich zu deren normativem Gewicht Stellung nehmen. Mehr noch: Das hier vertretene Verständnis personaler Existenz, welches dem Modus des Stellungnehmens und dem damit einhergehenden Freiheitsspielraum gerecht werden will, scheint gar zu fordern, dass uns dies potentiell immer möglich ist. Wie lassen sich diese Aspekte miteinander vereinbaren?

Die folgende Skizze einer pragmatischen Existenzphilosophie ist der Versuch sie gleichermassen zu berücksichtigen. Dabei handelt es sich nicht um eine ausgefeilte Theorie, sondern vielmehr um den Versuch, der intersubjektiven Einbettung personaler Existenz ein angemessenes Kleid zu geben. In Auseinandersetzung mit Haugelands Versuch, die Heidegger'schen Begriffe *Person* und *Dasein* im Geiste des Pragmatismus zu deuten, soll

zum Schluss dieses Abschnitts ein Bild dessen gezeichnet werden, wie personale Existenz sich im Wissen um deren intersubjektive Einbettung offenbart.

In seinem Text *Heidegger on Being a Person* versucht sich Haugeland an einer Deutung dessen, was Heidegger unter Personen versteht. Dazu fragt er nach der Bedeutung von Heideggers Begriff des *Daseins* und wendet sich gegen ein Verständnis desselben als Synonym für Mensch oder eben Person.²⁵⁰ Eine solch anthropologisch anmutende Interpretation hält er für zu essentialistisch. Mit *Dasein* ist ihm zufolge vielmehr ein Modus bezeichnet, in dem sich Personen immer schon vorfinden und der der konkreten Manifestation bedarf. Der Begriff der Person, so Haugeland, steht nun für genau solch konkrete Manifestationen von *Dasein*; für einen, wie er sagt: «case of *Dasein*».

Was damit gemeint ist, wird deutlich, wenn er weiter ausführt: «People are to *Dasein* as baseball games are to baseball.»²⁵¹ Darin kann man durchaus den Vorwurf erblicken, es käme einem Kategorienfehler gleich, wenn unabhängig von konkreten Personen noch irgendetwas Wesenhaftes von Personen gesucht würde, genauso wie es unabhängig von konkreten Spielen nichts gibt, was als Wesen des Baseballs bezeichnet werden könnte. Was uns hier vor allem aufhorchen lässt, ist jedoch der unscheinbare Übergang von *person* zu *people*. *People* (zu deutsch: Leute) verweist eindeutiger auf konkrete Individuen als der Begriff *person*, obwohl natürlich Letzterer auch im Sinne konkreter Individuen gebraucht wird. Abgesehen davon interessiert uns hier die Frage, ob Haugeland hier nicht übergeht, was wir in Teil II als Modus des Stellungnehmens ausgewiesen haben. Oder anders ausgedrückt: Ob damit nicht vorschnell der Blick auf das Ergebnis von Stellungnahmen gerichtet und so das Vermögen zur Stellungnahme auf dessen Anwendung reduziert wird. Also, ob mit dem Verweis auf die konkrete Manifestation von Personen nicht etwas Wesentliches ausgeblendet wird, was im Begriff *Dasein* zumindest auch eingelassen ist. Und letztlich, ob nicht gerade das, was nicht in der konkreten Manifestation von Personen aufgeht, das ist, was Personen (*persons*) ausmacht. Inwiefern dieser Aspekt in Heideggers *Dasein* eingelassen ist, darauf werden wir gleich zurückkommen.

Erst sei aber auf jenen Aspekt von *Dasein* hingewiesen, auf welchen Haugeland vor allem aufmerksam macht. Der von ihm umschriebene Modus besagt nämlich, dass Personen stets eingebettet sind in ein Netz von meist impliziten, intentional angereicherten Beziehungen zur ihrer Um- und Mitwelt. Dieser Sachverhalt sei mit *Dasein* wesentlich angesprochen. Der Begriff macht also in erster Linie deutlich, dass Personen bzw. Individuen stets in einer Welt verortet sind, die geprägt ist von Überzeugungen und Normen; ganz so,

250 Haugeland; *Heidegger on Being a Person*, Noûs 16/1 (1982), pp.19.

251 *Ibid.*: pp.20.

wie wir es mit Habermas als lebensweltliches Netz von Präsuppositionen umschrieben haben. Nur innerhalb dieser Voraussetzungen wird überhaupt verständlich, was eine (konkrete) Person ist. Kurz: Der Begriff *Dasein* verweist uns, gemäss Haugeland, darauf, dass wir als Personen immer schon sozial und intersubjektiv eingebettet sind.

So wichtig dieser Aspekt ist, trifft die Deutung von Haugeland doch nicht ganz, was Heidegger mit *Dasein* meint. Dies wird deutlich, wenn man den Blick auf einen anderen grundlegenden Begriff Heideggers richtet, den des *In-der-Welt-seins*. Zwar sind diese beiden bei Heidegger durchaus verschränkt. Das *In-der-Welt-sein* ist nämlich die «Grundverfassung des Daseins», wie Heidegger sagt.²⁵² Oder wie Figal es ausdrückt: «Dasein ist als solches In-der-Welt-sein.»²⁵³ Während aber der Begriff des *In-der-Welt-seins* eher auf den Sachverhalt der intersubjektiven Einbettung bzw. deren konkrete Gestalt und Ausprägung zielt, scheint jener des *Daseins* über dies hinauszugehen.²⁵⁴ Für diese Deutung spricht nicht zuletzt, dass Heidegger das *In-der-Welt-sein* als jene Art und Weise bezeichnet, *wie* Dasein sich immer schon vorfindet. Dasein selbst dagegen ist zudem gekennzeichnet durch den Modus der *Sorge*.²⁵⁵ Dieser Modus kennzeichnet, was Dasein *ist* und impliziert zumindest, dass man sich zur jeweils konkreten Form des In-der-Welt-seins auch verhalten kann. Auch die von Heidegger nahegelegte Möglichkeit, aus bestimmten Ausprägungen des In-der-Welt-seins ausbrechen zu können bzw. die Möglichkeit, sich zumindest von dessen üblicher Form – dem *Man* – zu lösen, spricht dafür, dass Dasein und In-der-Welt-sein nicht dasselbe bedeuten. Insbesondere seine Rede von der *Eigentlichkeit* legt nahe, dass sich die Einzelnen weitgehend von den Verstrickungen in das gewohnte In-der-Welt-sein – letztlich der *Verfallenheit an das Man* – lösen können.²⁵⁶ Zwar befindet sich auch dann jegliches Dasein unweigerlich im Modus des In-der-Welt-seins, aber doch in einem grundlegend anderen als jenem, in dem man sich immer schon vorfindet und die Heidegger als *uneigentliche* Form desselben bezeichnet. Geht also der Zustand der Eigentlichkeit nicht in grundlegender Weise über das *Man* hinaus und verweist so auf ein wesentliches Moment des Daseins?

Hier widerspricht Haugeland nun vehement und hält fest: «To be *self owned* (authentic) [*eigentlich*, M.H.] is not to rise above the anyone [das *Man*, M.H.], not to wash away the taint of common sense and vulgar costum, but rather to embrace (some part of) what

252 Heidegger; *Sein und Zeit*, S.52.

253 Figal; *Heidegger zur Einführung*, S.67.

254 Das deutet sich schon daran an, dass das Sein des Daseins nicht bloss *Geworfenheit*, sondern auch *Entwurf* ist, vgl. hierzu Heidegger; *Sein und Zeit*, §§ 39. Aber natürlich auch einfach daran, dass das Dasein sich dadurch auszeichnet, dass es ein Selbstverhältnis besitzt: es ist wesentlich ein «Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht» Ebd.: S.12. Doch wir wollen uns hier nicht mehr als nötig auf Heideggers eigene Terminologie einlassen.

255 vgl. hierzu ebd.: §§ 41.

256 vgl. hierzu ebd.: §§ 27, aber auch §§ 38 und §§ 54-60.

these have to offer in a particular selective way.»²⁵⁷ Haugeland versteht demnach Heideggers Man vielmehr als die Gesamtheit dessen, was die intersubjektive Einbettung von Personen ausmacht, und deutet in diesem Zusammenhang an, dass damit etwas Ähnliches gemeint sei wie das, was Wittgenstein mit seinem Begriff der Lebensform im Auge hat.²⁵⁸ Haugeland denkt hier an tief verankerte Gepflogenheiten, in die man als Mitglied einer Gemeinschaft eingewöhnt wurde und für deren Nicht-Befolgung man zwar gemassregelt wird, die aber üblicherweise nicht weiter begründet werden. Die Gesamtheit dieses normativen Rahmens ist es, was das Man ausmacht und letztlich unsere Lebenswelt konstituiert. Und ich bin mit ihm einverstanden, wenn damit bloss gesagt ist, dass Handlungsoptionen und in der Folge auch die Möglichkeit des Stellungnehmens immer in solch einen Rahmen eingebettet sind.

Auch Haugeland hebt hervor, dass Personen innerhalb dieses Eingebettet-seins sehr wohl über Handlungsspielräume verfügen; etwa indem sie sich mit einer Vielzahl von Rollen konfrontiert sehen und zwischen diesen wählen können und bisweilen gar müssen. So hält er etwa fest: «Invariably, a case of *Dasein* plays many roles. [...] Also invariably, the demands of these roles will often conflict.»²⁵⁹ Solche Handlungsoptionen wie auch allfällige Konflikte zwischen diesen bleiben dabei aber immer innerhalb ein und desselben Rahmens angesiedelt und es gibt folglich kein Eigentlich-sein, welches über die Einbettung in das Man hinausgehen würde. Haugelands Deutung von Heideggers Dasein verhindert so, dass das Man in einer Weise verstanden wird, die der Eigentlichkeit unweigerlich einen mystischen Beigeschmack gibt. Rückt man nämlich das Man allzu nahe an bloss übliche Normen und begreift es zudem allzu hermetisch, droht die Eigentlichkeit zu einer Art Gegenwelt für Eingeweihte zu werden, die für jene, welche sich im Man befinden, nur dunkel zu erahnen ist.

Eine pragmatische Existenzphilosophie verwehrt sich ebenfalls dieser Tendenz. Indem sie stets berücksichtigt, dass Stellungnahmen nur innerhalb eines bestimmten Rahmens vollzogen werden, anerkennt sie die fundamentale Bedeutung intersubjektiver Einbettung. Worin deren Begrenzungen genau bestehen, inwiefern ihnen auch normative Komponenten zukommen und diese in einen entsprechenden Sinnhorizont eingelassen sind, ist letztlich eine erkenntnistheoretische Frage und muss hier ausgeklammert bleiben. Auch so aber bleibt die Frage offen, was es bedeutet, dass Personen sich innerhalb dieses Rahmens kraft individueller Stellungnahmen zu ebendiesem verhalten und ob sie gar auf deren Konstitution einwirken

257 Haugeland; *Heidegger on Being a Person*, pp.24.

258 *Ibid.*: pp.17. In ähnlicher Absicht rückt auch Brandom Heidegger in die Nähe des Pragmatismus, wenn er ihn in einer Reihe mit Dewey, Wittgenstein, Quine und Rorty nennt. Sein Ansatz eines rationalistischen Pragmatismus zielt jedoch sehr viel mehr auf die grundlegende Bedeutung intersubjektiver Einbettung hinsichtlich der Strukturen des Vernünftigen, vgl. hierzu Brandom; *Begründen und Begreifen*, insbesondere S.37.

259 Haugeland; *Heidegger on Being a Person*, pp.23.

können. Und ich will im Sinne der leitenden These hinzufügen: Nicht bloss wegen der Vielfalt und bisweilen Konflikträchtigkeit dieses Bezugsrahmens können hier Handlungsalternativen unterbestimmt bleiben. Möglicherweise trägt gar die Verfasstheit personaler Existenz an sich bzw. das mit ihr einhergehende Vermögen zur Stellungnahme ihren Teil dazu bei.

Mit Blick auf Entscheidungssituationen zeigt sich besonders deutlich, was eine pragmatische Existenzphilosophie auszeichnet. Haugeland selbst hebt ja hervor, dass es innerhalb der intersubjektiven Einbettung sehr wohl zu Konflikten kommen kann und er verweist als Beispiel auf einen Priester, der sich verliebt hat und nun vor der Frage steht: Priesteramt oder weltliche Beziehung? An diesem Beispiel zeigt sich, inwiefern die Situation, in der sich der Priester wiederfindet, nur auf dem Hintergrund eines normativ angereicherten Bezugsrahmens überhaupt verständlich wird. Seine Entscheidung bleibt wesentlich eingebettet in einen normativen Rahmen, und seine Handlungsoptionen sind eng mit der sozialen Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen und folglich der Akzeptanz entsprechender Normen verknüpft. Indem sich der Priester fragt, ob er weiterhin der Kaste zölibatär lebender Menschen angehören will, stellt sich ihm nicht zuletzt die Frage, wie wichtig ihm diese soziale Rolle und damit die Anerkennung im Lichte derselben ist.²⁶⁰

Weiter wird die Situation des Priesters überhaupt nur verständlich, wenn die ihr zu Grunde liegenden konfligierenden Alternativen als solche erkannt werden. Hierfür bedarf es meist der Differenzerfahrungen. Erst dadurch, dass er sich verliebt, sieht sich der Priester in eine Entscheidungssituation versetzt. Das heisst natürlich nicht, dass er sich nicht schon vorher im Rahmen intersubjektiv geteilter Normen bewegt hat, diese aber waren *bis dato* schlicht unproblematisch. Genauso wie tiefsitzende Überzeugung und auch Handlungsgewohnheiten werden auch eingewöhnte Normen meist erst im Konfliktfall fragwürdig oder überhaupt kenntlich. Und so wird dem Priester erst durch die Erfahrung einer alternativen Lebensweise die Lebensform als Priester problematisch und er sieht sich zur Stellungnahme genötigt. Eine pragmatische Existenzphilosophie geht folglich mit einer pragmatisch(er)en Sicht auf die Reichweite der Reflexion einher und behält die grundlegende Bedeutung von Differenzerfahrungen stets im Blick. Sie schliesst gleichwohl nicht aus, dass das Vermögen zur Reflexion bzw. zum Überlegen selbst ihren Teil dazu beitragen kann, dass eingewöhnte Normen und Überzeugungen fragwürdig werden; bspw. wenn ein erst schwacher Zweifel gerade durch Überlegen an Fahrt aufnimmt und so letztlich dazu führt, dass wir uns ihrer nicht mehr sicher sind. Dass es dazu üblicherweise einem Anstoss bedarf,

²⁶⁰ Wir werden auf das Verhältnis zwischen Personen und ihren sozialen Rollen im nächsten Kapitel ausführlich zu sprechen kommen.

der über das bloße Vermögen zur Reflexion hinausgeht, dessen ist sich aber eine pragmatische Existenzphilosophie stets bewusst.

Trotz dieser pragmatischen Rückbindung stellt sich die Frage, was denn in jenem Moment geschieht, in welchem sich der Priester entscheidet. Wie muss man sich die Überlegungen des Priesters bzw. deren Abschluss genau vorstellen? Haugeland verweist in diesem Zusammenhang auf das Ziel solcher Überlegung und hebt hervor: «The only end is self-constancy».²⁶¹ Der Priester soll also klären, was er wirklich will, d.h. welche Handlungsalternative ihm am meisten entspricht. Das kommt dem nahe, was wir bereits in der Auseinandersetzung mit Bieri gesehen haben.²⁶² Und wie schon bei Bieri wage ich zu bezweifeln, dass damit alles gesagt ist. Es kann hier keineswegs ausgeschlossen werden, dass sich erst durch eine nicht weiter begründbare Entscheidung das, was der Priester will, konstituiert. Das Erstreben von Konsistenz bleibt so zwar als Ziel bestehen, dieses ist aber eben nicht immer erreichbar. Möglicherweise stellt sich diese Konsistenz gerade erst durch eine Entscheidung ein, also indem der Priester sich zwischen gleichwertigen Lebensentwürfen entscheidet. Eine solche Entscheidung des Priesters geht dann über eine Selbstvergewisserung kraft Einsicht in das, was er wirklich will, hinaus.

Bleiben wir noch etwas auf der individuellen Ebene und schauen, was Haugeland dazu sagt. Haugeland selbst deutet dieses Moment zumindest an, wenn er auch dazu tendiert, die Entscheidung des Priesters letztlich als Einsicht zu verstehen. Zwar verweist er, indem er Heideggers Eigentlich-sein als selbstkritische Entschiedenheit versteht, vor allem auf die normativen Voraussetzungen solcher Entscheidungssituationen. Er sagt aber auch: «A case of *Dasein* is genuinely self-critical, when, in response to discovered tensions among its roles, it does something about them.»²⁶³ Mit der Wendung «does something about them» kann nun schlicht gemeint sein, dass man sich überlegend zu den Handlungsoptionen verhält und zuletzt zur Einsicht gelangt, was man will oder soll. Die selbstkritische Prüfung dessen, was man will, kann also mit der Einsicht in das einhergehen, was man *wirklich* will oder für geboten hält oder beides. Mit dieser Wendung kann aber eben auch gemeint sein, dass man explizit entscheidet bzw. wählt, was man letztlich will oder als gerechtfertigt erachtet. Und genau dies muss eine pragmatische Existenzphilosophie stets im Blick behalten. Nimmt man nämlich an, dem Priester misslingt der Versuch seine Präferenzen eindeutig zu klären, so käme ein allfälliger Entschluss einer nicht weiter begründbaren Wahl gleich. Nicht weiter begründbar deshalb, weil sich die Entscheidung weder mit dem Verweis auf intersubjektiv

261 *Ibid.*: pp.24.

262 Mehr dazu in Kap. 4.3.

263 *Ibid.*: pp.23f.

geteilte Normen noch auf intrinsische Motive erschöpfend rechtfertigen lässt. Es ist klar, dass genau hier die Frage ansetzt, was im sogenannten «höchsten Punkt im Überlegen» geschieht.

Was bedeutet dies für den Status des normativen Rahmens, innerhalb dessen der Einzelne aufgefordert ist, zu konfligierenden Handlungsalternativen Stellung zu nehmen? Gerade in Entscheidungssituationen sind solche Handlungsoptionen ja unterbestimmt und es kann zudem nicht ausgeschlossen werden, dass das Vermögen zur Stellungnahme bzw. deren reflexives Moment ihren Teil zu solch einer Unterbestimmtheit beitragen kann. Jedenfalls erschöpft sich in diesen Situationen die Affirmation bestimmter Handlungsoptionen weder im Abwägen der eigenen Präferenzen noch im Rekurs auf bestehende Normen. Hängt also in solchen Fällen das Gewicht intersubjektiv abgestützter Elemente von entsprechenden Entscheidungen selbst ab?

Um beim Beispiel zu bleiben: Angenommen bei der Entscheidung des Priesters handelt es sich wirklich um eine nicht weiter begründbare Entscheidung, also eine explizite Wahl, so scheint nicht ganz abwegig zu behaupten, mit dieser verändere sich auch jener Rahmen, in welchen diese eingebettet ist. Hier muss nun aber im Sinne einer pragmatischen Rückbindung präzisiert werden: Zwar ändert sich durch die Entscheidung die Beurteilung dieses Rahmens, nicht aber der Rahmen selbst, zumindest nicht auf unmittelbare Weise; und zwar deshalb, weil dieser eben wesentlich von den Überzeugungen anderer abhängt. Es kann zwar sein, dass die Entscheidung des Priesters gar die Haltungen anderer beeinflusst und so möglicherweise dazu beiträgt, dass sich auch diese verändern. In diesem Sinne kann die Entscheidung des Priesters Ausgangspunkt einer Verschiebung des normativen Rahmens selbst sein. Ob es zu einer solchen Veränderung kommt, hängt jedoch nicht von ihm direkt ab, sondern wesentlich von den Anderen. Dass individuelle Stellungnahmen hierzu auch Ausgangspunkt sein können, behält eine pragmatische Existenzphilosophie gleichwohl im Blick.

7. Soziale Einbettung personaler Existenz – Personen und ihre Rollen

Wie sich bereits am Beispiel des verliebten Priesters gezeigt hat, sind sozial abgestützte Rollen in unserem Lebensvollzug von grundlegender Bedeutung. In diesem Teil wenden wir uns nun ihnen zu, genauer der Frage: wie personale Existenz eingedenk der Einbettung von Personen in soziale Rollen zu begreifen ist. Folgendes Zitat verdeutlicht die enge Verflechtung von Personen und Rollen:

«Es ist wohl kein historischer Zufall, dass das Wort Person in seiner ursprünglichen Bedeutung eine Maske bezeichnet. Darin liegt eher eine Anerkennung der Tatsache, dass jedermann überall und immer mehr oder weniger bewusst eine Rolle spielt [...] In diesen Rollen erkennen wir einander; in diesen Rollen erkennen wir uns selbst. In einem gewissen Sinne und insoweit diese Maske das Bild darstellt, das wir uns von uns selbst geschaffen haben – die Rolle, die wir zu erfüllen trachten –, ist die Maske unser wahreres Selbst: das Selbst, das wir sein möchten. Schliesslich wird die Vorstellung unserer Rolle zu unserer zweiten Natur und zu einem integralen Teil unserer Persönlichkeit. Wir kommen als Individuen zur Welt, bauen einen Charakter auf und werden Personen.»²⁶⁴

In diesem Zitat werden das, was (konkrete) Personen bzw. Persönlichkeiten ausmacht, und bestimmte Rollen, die sie in ihrem Lebensvollzug einnehmen, eng zusammengeführt. Und es steht ausser Zweifel, dass wir als soziale Wesen im Zusammenleben meist bestimmte Rollen einnehmen und diese zuweilen schwer von dem zu unterscheiden sind, was wir sind bzw. zu sein glauben oder sein möchten.

Rollen und bestimmte Charaktereigenschaften bzw. Persönlichkeiten sind bereits generisch eng miteinander verschränkt. In diesem Zusammenhang lassen sich grob zwei Ebenen unterscheiden: eine vertikale und eine horizontale.²⁶⁵ In der vertikalen finden sich Eigenschaften, die der individuellen Lebensgeschichte erwachsen und sich in dem manifestieren, was oft als Identität bezeichnet wird. In der horizontalen sind dagegen jene Eigenschaften anzusiedeln, die sozialen bzw. intersubjektiven Ursprungs sind und mit gegenseitiger Anerkennung bzw. normativen Vorstellungen und Erwartungen verknüpft sind. Da beide Ebenen gleichwohl eng miteinander verschränkt sind, lässt sich mit Habermas festhalten, dass sich Individualität stets «in Verhältnissen intersubjektiver Anerkennung und intersubjektiv vermittelter Selbstverständigung» ausbildet.²⁶⁶ Als soziale Wesen wollen wir

264 Goffman; *Wir alle spielen Theater. Selbstdarstellungen im Alltag*, S.21. Das Zitat stammt ursprünglich von Park; *Race and Culture*, pp.250.

265 Diese Unterscheidung findet sich bei Honneth, der sie mit Blick auf den Taylor'schen Begriff der «starken Wertungen» vorschlägt, vgl. hierzu Honneth; *Das Subjekt im Horizont konfligierender Werte. Zur philosophischen Anthropologie von Charles Taylor*, in: Ders.; *Die zerrissene Welt des Sozialen*, S.236.

266 Habermas; *Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G. H. Meads Theorie der Subjektivität*, in: Ders.; *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, S.191.

beispielsweise im Lichte dessen, was wir für unsere Identität halten, von anderen anerkannt werden. Soziale Rollen sind hierbei oft ein Bindeglied zwischen Selbstbehauptung und sozial vermittelter Normativität, da die Identifikation mit solchen Rollen – mehr oder weniger explizit – mit der Affirmation bestimmter Normen einhergeht.

Wie eng unser Selbstverständnis mit solchen Rollen verschränkt ist, zeigt sich schon daran, dass wir die Frage, wer wir sind, oft mit dem Verweis auf bestimmte Rollen beantworten; sei es jene der Bäuerin, des Vaters, der Anarchistin oder des Veganers. Dagegen ist es eher ungewöhnlich auf die Frage, wer ich bin, zu antworten: «Ich bin eine Person». Um als Personen kenntlich zu werden, scheinen vielmehr konkrete Identitätsbehauptungen unabdingbar und mit diesen geht oft auch eine Affirmation bestimmter Rollen einher. Die Identifikation mit solchen Rollen kann dabei unterschiedlich stark sein. Je nachdem handelt es sich dann um einmütige Assimilation oder widerwillige Affirmation und in der Folge um Solidarität, Loyalität oder einfach Hilfsbereitschaft gegenüber jenen, deren Überzeugungen man teilt. Zudem kann die Übernahme von Rollen mehr oder weniger bewusst geschehen, womit unterschiedliche Ausprägungen des Konformismus angesprochen sind. Und zuletzt kann solch eine Assimilation von Rollen gar zum Selbstverlust bzw. dem Verlust von Autonomie führen. Entlang solcher Phänomene wollen wir im Folgenden den Zusammenhängen zwischen Identität, sozialen Rollen und personaler Existenz nachgehen.²⁶⁷

Gerade die Möglichkeit eines Selbstverlustes durch die Assimilation von Rollen ist für unsere Zwecke interessant. Sie verweist nämlich darauf, dass wir als Personen nicht vollkommen in solchen Konkretisierungen aufgehen. Selbst Goffman, der in seinem Buch *Wir alle spielen Theater – Selbstdarstellungen im Alltag* eindrücklich zeigt, wie stark unser Verhalten im Alltag von Rollen geprägt ist, hebt hervor: Die Eigenschaften des Einzelnen als Darsteller solcher Rollen sind «nicht nur ein Effekt bestimmter Darstellungen».²⁶⁸ Was das genau bedeutet und was es über personale Existenz verrät, wollen wir im Folgenden klären. Der Blick bleibt also auf die Frage gerichtet, wie sich das, was wir als personale Existenz ausgewiesen haben, auf dem Hintergrund der sozialen Einbettung von Personen zeigt. Damit verschiebt sich im Gegensatz zum vorhergehenden Teil die Blickrichtung nur leicht. Während dort die intersubjektiven Voraussetzungen von Stellungnahmen im Vordergrund standen, sind es nun soziale Rollen, die wir als Personen einnehmen. Im Gegensatz zu fundamentalen Präsuppositionen, die eher in Form von Gewissheiten auftreten, sind es nun sozial vermittelte

²⁶⁷ Selbstverständlich spielen hier Fremdzuschreibungen eine gewichtige Rolle, uns interessieren aber in erster Linie jene Phänomene, die sich daraus mit Blick auf die Perspektive der ersten Person ergeben. Folgen und Gefahren einer Reduktion bzw. Vereindeutigung von Individuen auf bestimmte Eigenschaften bzw. Identitäten werden eindrücklich geschildert von Sen; *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*.

²⁶⁸ Goffman; *Wir alle spielen Theater*, S.232.

Rollen. Diese beiden Aspekte sind zwar insofern verschränkt, als soziale Rollen unweigerlich mit bestimmten normativen Erwartungen einhergehen und so ebenfalls auf die Quellen des (normativen) Bezugsrahmens von Stellungnahmen verweisen. Das Auftreten von Konflikten ist hinsichtlich sozialer Rollen jedoch sehr viel offensichtlicher; nicht zuletzt in modernen Gesellschaften mit ausgeprägtem Rollenpluralismus und zunehmend fragmentierten Identitäten.²⁶⁹

An der grundlegenden Bedeutung sozialer Rollen für das konkrete Selbstverständnis von Personen ändert das erstmal nichts. Sie bleiben oft die letzte Instanz auch der Selbstvergewisserung. Und so wird auch nachvollziehbar, weshalb insbesondere sozialbehaviouristische Ansätze dazu tendieren, das, was Personen ausmacht, in der Identifikation mit sozialen Rollen aufgehen zu lassen. Damit laufen sie aber Gefahr dem sozialen Analogon der *Selbst*-vergessenheit anheimzufallen. Während in individueller Hinsicht das Postulat unhintergebarster letzter Gründe unser Selbstverständnis als Personen zu untergraben scheint, ist es hier jenes einer unhintergebaren sozialen Identität. Den Auswüchsen solch sozialer *Selbst*-vergessenheit wird im Folgenden begegnet und gezeigt, dass Stellungnahmen sich nicht in der konkreten Affirmation von Rollen erschöpfen. Folglich geht auch personale Existenz nicht in der Einnahme von Rollen auf. Das mit ihr implizierte Vermögen, sich zu sozial vermittelten Rollen stellungnehmend zu verhalten, liegt vielmehr jeglicher Rolleneinnahme zu Grunde und muss als inhärente Präsumtion personaler Existenz vorausgesetzt angesehen werden. Kurzum: Personale Existenz lässt sich selbst nicht als Rolle beschreiben.

7.1 *Me, I and the Self* oder: die sozialbehaviouristische *Selbst*-vergessenheit

An Meads Ansatz oder genauer: an dessen sozialbehavioristischer Rezeption offenbart sich die eben angedeutete Art der *Selbst*-vergessenheit. Mithilfe von Tugendhats Kritik an diesem Rezeptionsstrang will ich deshalb im Folgenden auf die Grenzen sozialbehaviouristischer Ansätze hinweisen und so hervorheben, wie sich bei ihnen die Vernachlässigung personaler Existenz äussert. Entlang der Mead'schen Begriffe *I* und *me* will ich aufzeigen, dass das, was Mead mit *the self* umschreibt, sich nicht in der blossen Reaktion auf sozial vermittelte Rollen

²⁶⁹ Auf die zunehmende Fragmentierung der Identität in der Moderne macht etwa Simmel aufmerksam, vgl. hierzu Lohmann; *Fragmentierung, Oberflächlichkeit und Ganzheit individueller Existenz. Negativismus bei Georg Simmel*, in: Angehrn et. al. (Hg.); *Dialektischer Negativismus: Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, S.342-367.

erschöpft. Im selben Zuge wird auch deutlich, welche grundlegende Bedeutung dem zukommt, was ich als *soziales Ich* bezeichnen will.

Was meint Mead mit den Begriffen *I* und *me*? Er selbst sagt dazu Folgendes: «The *I* is the response of the organism to the attitudes of the others; the *me* is the organized set of attitudes of others which one himself assumes. The attitudes of the others constitute the organized *me* and then one reacts toward that as an *I*.»²⁷⁰ *Me* bezeichnet also ein Konglomerat von Haltungen anderer, von welchen ich als Individuum ausgehe bzw. von denen ich annehme, dass andere sie an mich richten. Dieses Annehmen (*assume*) – durchaus im Doppelsinne von Unterstellen und Übernehmen – lässt sich als Antizipation bzw. Übernahme der Erwartungen anderer verstehen. Das *me* konstituiert sich demnach wesentlich durch sozial vermittelte Rollenerwartungen. Auf dieses *me* reagiert die Einzelne nun als ein *I*, womit aber nicht in erster Linie eine reagierende Instanz gemeint ist, sondern vielmehr die Antwort des Einzelnen auf die Haltung der anderen ihm gegenüber.²⁷¹ Das *I* ist also selbst bereits eine bestimmte Haltung der Einzelnen. Es ist sozusagen das Ergebnis der Reaktion auf die Haltungen anderer oder genauer: auf das, was ich diesbezüglich antizipiere, also das *me*.

Was im *I* seinen Ausdruck findet, will ich im Folgenden *soziales Ich* nennen, und zwar deshalb, weil sich in ihm das Individuum zeigt auf dem Hintergrund gängiger, sozial vermittelter Normen bzw. Konventionen. Erst diese Verschränkung von Individualität und Sozialität lässt das Individuum als Mitglied einer Gemeinschaft kenntlich werden. Mead hält denn auch fest: «The *me* is a conventional, habitual individual. It is always there. It has to have those habits, those responses which everybody has; otherwise the individual could not be a member of the community. But an individual is constantly reacting to such an organized community in the way of expressing himself».²⁷²

Was also geschieht, wenn sich das soziale Ich (*I*) zeigt? Meads Begriffe *answer* oder *reacts* haben zwar durchaus auch eine aktive Komponente, sein Blick bleibt aber auf die Resultate solcher Reaktionen gerichtet. Dies zeigt sich deutlich an folgender Stelle: «The *I* is his action over against that social situation within his own conduct, and it gets into his experience only after he has carried out the act.»²⁷³ Das soziale Ich (*I*) ist hier zwar auch

270 Mead; *Mind, Self, and Society. From the standpoint of a social Behaviourist*, pp.175. In der gängigen deutschen Übersetzung heisst es: «Das *Ich* ist die Reaktion des Organismus auf die Haltung anderer; das *ICH* ist die organisierte Gruppe von Haltungen anderer, die man selbst einnimmt. Die Haltungen der anderen bilden das organisierte *ICH*, und man reagiert darauf als ein *Ich*.» Mead; *Geist, Identität und Gesellschaft*, S.218. Ich zitiere die deutsche Übersetzung im Folgenden (in Klammern).

271 Im Englischen heisst es: «It is the answer which the individual makes to the attitude which others take toward him». *Ibid.*: pp.177 (S.221).

272 Mead; *Mind, Self, and Society*, pp.197 (S.241).

273 *Ibid.*: pp.175. In der deutschen Übersetzung heisst es: «Das *Ich* ist seine Aktion gegenüber dieser gesellschaftlichen Situation innerhalb seines eigenen Verhaltens, und es tritt in seine Erfahrung erst ein, nachdem die Handlung verwirklicht wurde.» (S.219)

Aktivvollzieher, es zeigt sich aber scheinbar erst nach einem bestimmten Vollzug (*act*). Mehr noch: Mead sagt sogar, dass das mit diesem Akt einhergehende Bewusstsein von einem Freiheitsspielraum sich erst nachträglich einstellt. Zwar betont er, dass die Reaktion selbst mehr oder weniger unbestimmt bleibt, aber bloss im Sinne der Unvorhersehbarkeit solcher Reaktionen.²⁷⁴ Was den Freiheitsspielraum selbst angeht, belässt es Mead bei der zurückhaltenden Feststellung: «The *I* gives the sense of freedom, of initiative.»²⁷⁵ Ob man damit der aktiven Beteiligung beim Zustandekommen eines sozialen Ichs gerecht wird, ist äusserst fraglich.

An dieser Stelle ist es nun hilfreich sich die Stossrichtung bzw. den geistesgeschichtlichen Hintergrund von Meads Ansatz bewusst zu machen. Mead war in erster Linie Sozialphilosoph bzw. Sozialpsychologe mit expliziter Anlehnung an den Sozialbehaviorismus und wurde in der Folge auch stark von diesem disziplinären Strang rezipiert. Die Konsequenzen dieser Rezeption haben sich auch in der gängigen deutschen Übersetzung niedergeschlagen, wie sich bereits am Titel ablesen lässt. So wurde aus *Mind, Self and Society* im Deutschen: *Geist, Identität und Gesellschaft*. In der Übersetzung von *Self* mit *Identität* – an Stelle des naheliegenden *Selbst* – widerspiegelt sich eine Akzentverschiebung, die aus sozialbehaviouristischer Sicht durchaus naheliegt. Zum einen kommt man damit jeglicher Versuchung zuvor das Selbst irgendwie zu substantiieren. Zum andern wird das soziale Ich (I), wie ja auch von Mead intendiert, nahe an eine durch sozial vermittelte Haltungen bestimmte Identität gerückt. Im Gegenzug aber birgt die Gleichsetzung von *Self* mit *Identität* die Gefahr hier einen wesentlichen Aspekt zu übergehen. Es gerät so nämlich aus dem Blick, was mit *Selbst* üblicherweise angesprochen ist; nämlich das Vermögen sich zu sich und damit natürlich auch zu sozial vermittelten Haltungen bzw. Rollen verhalten zu können. Also gerade das, was personale Existenz auszeichnet.

Tugendhat verweist nun darauf, dass eine solche Übersetzung von *Selbst* mit *Identität* auch Meads Ansatz nicht gerecht wird. «In seinen Ausgangsüberlegungen über den Begriff des Selbst führt Mead aus: `It is the characteristic of the self as an object to itself that I want to bring out. This characteristic is represented in the word *self*, which is a reflexive, and indicates that which can be both subject and object.`»²⁷⁶ Tugendhat übersetzt Mead hier wie folgt: «Es ist die Eigentümlichkeit des Selbst als Objekt für sich, die ich herausarbeiten möchte. Diese Eigentümlichkeit ist angezeigt in dem Wort *selbst*, das ein Reflexivum ist, und das bezeichnet, was Subjekt und Objekt zumal sein kann.» Der Begriff *self* wird bei

274 Mead sagt etwa: «The *I* as a response to this situation, in contrast to the *me* which is involved in the attitudes which he takes, is uncertain.» Ibid.: pp.176 (S.221).

275 Ibid.: pp.177 (S.221).

276 Tugendhat; *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, S.247, wie auch die folgenden Zitate.

Tugendhat zum *selbst*, der auf eine reflexives Moment verweist, ohne dabei ein substantiiertes Selbst zu unterstellen. Mit Blick auf die gängige deutsche Übersetzung fügt Tugendhat nun an: «Hier, wo Mead ausdrücklich auf das Wort *selbst* rekurriert, war ich gespannt, was der Übersetzer daraus machen würde. Der zweite Satz lautet bei ihm: 'Bei Identität kann es sich sowohl um ein Subjekt als auch um ein Objekt handeln.' Der Satz gibt nicht nur das nicht wieder, was Mead sagt, sondern ist auch noch unverständlich.» Die Gleichsetzung von *Selbst* mit *Identität* lässt nicht bloss im Unklaren, wie denn diese Identität zugleich ein Subjekt und ein Objekt sein soll, sie verdeckt vor allem das reflexive Moment, welchem Mead ja auf die Schliche kommen will. Und indem dieses Moment gänzlich ausgeblendet wird, wird auch das aktive Moment des Reagierens übergangen, welches ja im sozialen Ich (I) ebenfalls eingelassen ist. Die Gleichsetzung von *self* mit *Identität* lässt dieses also hinter den Resultaten solcher Reaktionen verschwinden und genau darin offenbart sich die sozialbehaviouristische *Selbst-vergessenheit*.

Mead dagegen sieht dieses reflexive Moment sehr wohl und macht in erster Linie und berechtigterweise auf die soziale Dimension des Selbst und die Verschränkung von vorgegebenen (*me*) und angeeigneten (*I*) Rollen aufmerksam; zwischen sozial vermittelten Rollen und sozialem Ich. Er hält denn auch fest: «The *I* both calls out the *me* and responds to it. Taken together they constitute a personality as it appears in social experience» und ergänzt: «The self is essentially a social process going on with these two distinguishable phases.»²⁷⁷ Ersterem kann ich mich ohne Vorbehalt anschliessen. Individuen, sprich Persönlichkeiten, zeigen sich in der gesellschaftlichen Erfahrung erst im Lichte bestimmter Rollen bzw. ihrer Reaktionen auf diese. Darin offenbart sich die soziale Einbettung personaler Existenz. Als Einzelne sind wir aber aktiv daran beteiligt, wie wir uns zu Rollenerwartungen verhalten. Es handelt sich hier also explizit um Stellungnahmen. Dem zweiten Zitat kann ich deshalb nur bedingt zustimmen. Das Vermögen zur Stellungnahme selbst ist nämlich kein essentiell sozialer Prozess. Was mit *the self* angesprochen ist, erschöpft sich eben gerade nicht in den Resultaten bestimmter Reaktionen oder wie Tugendhat festhält: «Eine Stellungnahme ist noch keine Rolle.»²⁷⁸

Tugendhat meint nun, dass dies zumindest der Sache nach auch bei Mead angelegt ist: «Überlegung hängt auch bei Mead mit Wahl zusammen und bezieht sich auf 'alternative Reaktionsmöglichkeiten'.»²⁷⁹ Das Wissen um alternative Handlungsmöglichkeiten schliesst dabei nicht aus, dass man letztlich einsieht, welches die beste unter vielen ist. Wir werden im

277 Mead; *Mind, Self, and Society*, pp.178 (S.221).

278 Tugendhat; *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, S.262.

279 Ebd.: S.256.

nächsten Kapitel sehen, dass Stellungnahmen durchaus mit der Affirmation von Rollen zusammenfallen können. Auch dann aber liegt es an uns, welche Rollen wir übernehmen bzw. uns aneignen, gerade weil wir uns überlegend zu diesen verhalten können. Und in diesem Sinne verweisen Stellungnahmen auf eine Wahl oder zumindest auf die aktive Rolle der Handelnden bei einsichtiger Festlegung. Praktisches Sichzusichverhalten und der mit ihm implizierte Freiheitsspielraum dürfen hier nicht übergangen werden. Beides ist vielmehr Voraussetzung für eine Stellungnahme zu wie auch eine Affirmation von Rollen und kommt zum Sachverhalt, dass wir uns bei solchen Stellungnahmen wesentlich an sozialen Rollen orientieren, immer hinzu. Indem sozialbehavioristische Ansätze dazu tendieren, Stellungnahmen auf die reaktive Übernahme von Rollen und Identitäten zu reduzieren, verkennen sie diesen Aspekt personaler Existenz.

Bevor wir uns nun Phänomenen wie Rollenübernahme und Rollenaffirmation zuwenden, will ich zum Schluss dieses Kapitel darauf verweisen, dass sich die Tendenz zur *Selbst*-vergessenheit auch mit Blick auf soziologische Ansätze zeigt. Das ist erstmal kaum verwunderlich, da solche Ansätze ja gerade daran interessiert sind, gesellschaftliche Strukturen bzw. Mechanismen des sozialen Verhaltens zu untersuchen, die weitestgehend unabhängig von Individuen wirksam sind. Meines Erachtens sollten aber auch sie zumindest ein Gespür dafür haben, dass Personen nicht gänzlich hinter solchen Strukturen verschwinden bzw. dass es sich bei gesellschaftlichem Geschehen immer auch um Aggregationen individuellen Tuns handelt. Um diesen Punkt zu illustrieren, will ich zwei soziologische Denker anführen, welche ich diesbezüglich als lobenswerte Beispiele erachte.

Da ist einmal Pierre Bourdieu. Unumwunden verweist dieser zunächst darauf, dass seine Analysen «objektiver Strukturen (den Strukturen der sozialen Felder) und inkorporierter Strukturen (den Strukturen des Habitus)» das Bild des Menschen als frei Handelnder bisweilen untergraben.²⁸⁰ Gerade die Erkenntnis, dass unser Handeln weitgehend von solchen Strukturen und deren Internalisierung geprägt ist, könne uns vor einem übertriebenen und insofern illusionären Verständnis von Autonomie bewahren. Bourdieu betont aber auch, dass genau solche Analysen «einige der wirksamsten Mittel [bieten], um jene Freiheit zu erlangen, die sich den sozialen Determinismen mit Hilfe der Erkenntnis dieser sozialen Determinismen immerhin abringen lässt.»²⁸¹ Damit verwehrt er sich der Versuchung, Individuen bzw. deren Handlungsspielräume gänzlich hinter solchen Strukturen verschwinden zu lassen. Oder anders ausgedrückt: Er verweist die einzelne Person in deren soziologische Schranken, ohne sie in ihnen aufgehen zu lassen.

280 Bourdieu; *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, S.9.

281 Ebd.: S.9.

Als zweites Beispiel lässt sich Gabriel Tarde anführen. Dieser vertritt in seinem Buch *Die Gesetze der Nachahmung* die Ansicht, dass jegliche soziale Entwicklung auf Nachahmung beruht und legt so nahe, dass Individuen in erster Linie konform mit sozial abgestützten Rollen handeln.²⁸² Dennoch ist im Begriff der Nachahmung die Rolle des Einzelnen bis zu einem gewissen Grade stets mitgedacht: «Mit der Behauptung, soziale Tatsachen seien durch Zwang und Nötigung gekennzeichnet, hat man nur die halbe Wahrheit erkannt und das auch noch schlecht. Man verkennt damit das überwiegend Freiwillige in der Gläubigkeit und Gelehrigkeit des Volkes.»²⁸³ Selbst der pessimistische Ton ändert nichts daran, dass Tarde den Einzelnen damit implizit Handlungsspielräume zuschreibt. Tarde betont denn auch, dass man bei der Suche nach soziologischen Gesetzen «ihre versteckten, individuellen und originellen Träger nicht vergessen lassen sollte».²⁸⁴ Alleine dies will dieser Seitenblick auf die Soziologie ins Gedächtnis rufen.

7.2 Rollenübernahme, Rollenaffirmation und Differenzerfahrungen

Welche Konsequenzen hat nun ein Insistieren auf das praktische Sichzusichverhalten bzw. den Modus des Stellungnehmens für das Verhältnis von Personen und Rollen? Trotz der Kritik an sozialbehaviouristischen Ansätzen bleibt nämlich die Frage, inwiefern sich das personentypische Vermögen zur Stellungnahme nicht doch in dessen Anwendung und damit möglicherweise auch in der Übernahme von Rollenerwartungen erschöpft. Falls beispielsweise behauptete Identität und soziales Ich zusammenfallen, gehen Rollenübernahme, Selbstvergewisserung und aktive Stellungnahme in eins. Das soziale Ich ist dann affirmierter Ausdruck eines subjektiven Wollens im Rahmen sozial vermittelter Rollen. In solchen Fällen wird jedoch vorausgesetzt, dass die Betroffene eindeutig erkennt, was sie wirklich will. Bezüglich der letzten Instanz müsste hier also Eindeutigkeit bestehen, was im Falle sozialer Rollen oft nicht der Fall ist. Und, wie schon öfters betont, nicht einmal im Falle

282 Tarde geht sogar soweit non-konformistisches Verhalten als eine Form der Nachahmung zu begreifen, da auch das Zuwiderhandeln letztlich an gängigen Erwartungen orientiert bleibe. Dass sich gerade darin, dass er auch die scheinbare Autonomie noch als Nachahmung begreift, Tardes Soziozentrismus zeigt, hat Piaget eingewandt, vgl. Piaget; *Die Entwicklung des Erkennens III*, S.230ff.

283 Tarde; *Die Gesetze der Nachahmung*, S.12.

284 Ebd.: S.94.

subjektiver Gewolltem immer vorausgesetzt werden kann.²⁸⁵ Damit rückt erneut die Frage in den Fokus, was genau im höchsten Punkt des Überlegens geschieht.

In diesem Kapitel wird nun aber erst entlang des Phänomens der Rollenübernahme untersucht, wie sich der Modus des Stellungnehmens im Lichte der sozialen Einbettung von Personen zeigt. Ein Blick auf unterschiedliche Arten der Rollenübernahme bzw. unterschiedliche Weisen der Stellungnahme dient hier als Einstieg. Entlang dieser Phänomene zeigt sich, dass Identität und sozialen Rollen sehr wohl zusammengehen können, ohne dass die aktive Beteiligung der Handelnden übergangen werden muss. Dazu muss jedoch das Bewusstsein um alternative Handlungsmöglichkeiten vorausgesetzt werden, welches die Bedeutung von Entscheidungen hervortreten lässt. Offenbar wird dies etwa an den durchaus ambivalenten Folgen, welche eine allzu einmütige Affirmation von Rollen haben kann. In diesem Zusammenhang zeigt sich dann auch die zentrale Bedeutung so genannter Differenzerfahrungen. Gehen wir aber der Reihe nach.

Was die Übernahme von Rollen bzw. Identitäten betrifft, lassen sich grob zwei Arten unterscheiden: einerseits die «Aneignung einer zugeschriebenen Identität» und andererseits die «in eigener Regie behauptete».²⁸⁶ Während Erstere bloss die Übernahme konventioneller Rollenerwartungen meint, verweist Letztere auf eine autonome Rollenübernahme. Was die beiden unterscheidet, zeigt sich nicht zuletzt an unterschiedlich ausgeprägten Differenzerfahrungen. Besonders deutlich wird dies bei einer widerwilligen Aneignung einer zugeschriebenen Identität, wenn also eine entsprechende Rolle zwar übernommen bzw. akzeptiert wird, die Betroffene sich aber nicht mit ihr identifiziert. Man denke etwa an das widerwillige Ausüben der Rolle der Kellnerin. Da hier übernommene Identität bzw. Rolle und *wahre* Identität bzw. Selbstbild auseinanderklaffen, haben solche Rollenübernahmen zumindest einen heteronomen Zug. Zwar werden auch sie willentlich angeeignet, also kraft einer Stellungnahme, mit dieser Aneignung geht aber meist die Erfahrung einher, etwas zu tun, das einem nur bedingt entspricht. Solche Erfahrungen der Fremdbestimmtheit können selbstverständlich unterschiedlich ausgeprägt sein; je nachdem, ob ich die mir zugeschriebene Identität bzw. Rolle eher gleichgültig übernehme, deren Notwendigkeit einsehe oder sie mit

285 Dagegen wendet Silvan Moser in seiner Dissertation ein, dass wir uns in unseren Stellungnahmen zu Rollen bzw. sozial abgestützten normativen Erwartungen als Einzelne letztlich von irreduzibel subjektiven Urteilen leiten lassen und uns diese auch weitgehend gewiss sind oder zumindest durch Überlegen klar werden. Er widerspricht denn auch explizit Tugendhats Auffassung, was wir als Einzelne für das Beste erachten, konstituiere sich selbst erst durch Entscheidungen, vgl. hierzu Moser; *Ethisches Subjekt und Moral. Analytisch-existenzialphilosophische Reflexionen der menschlichen Lebensform*, Diss ETHZ, S.26. Diese Auffassung widerspiegelt sich auch in Mosers Verständnis von Meads Begriff des *I* als «ethischem Subjekt», vgl. ebd.: S.106; mit Verweis auf Habermas *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band II, 66f.
286 vgl. hierzu ebd.: S.162ff.

professionellem Elan ausfülle. In all diesen Fällen werde ich aber stets um deren bloss konventionellen Charakter wissen.

Dies ist nun bei der in Eigenregie behaupteten Identität nicht unbedingt der Fall. Da ich mich mit dieser weitgehend identifiziere, werde ich sie als autonome Affirmation erleben, womit entsprechende Differenzerfahrungen zumindest in den Hintergrund treten. Anders als bei der konventionellen Rollenübernahme, stimmen hier die Rollenerwartungen mit meinen eigenen Wertvorstellungen überein. Solch eine Rollenaffirmation ist ja gerade das mehr oder weniger eindeutige Resultat einer überlegten Stellungnahme meinerseits und diese geht denn auch mit der einsichtigen Festlegung auf die besten Gründe in eins. Auch das muss selbstverständlich nicht bedeuten, dass mögliche Alternativen vollkommen aus dem Blick geraten. Zumindest aber wird man nicht dieselben Differenzerfahrungen erleben, wie im Falle der bloss konventionellen Rollenübernahme. Falls es sich um eine gelungene Rollenaffirmation handelt, werde ich zumindest keine guten Gründe haben, an der in Eigenregie behaupteten Identität zu zweifeln. Mit anderen Worten: subjektives Wollen und angeeignete Rolle fallen hier weitgehend zusammen.

Zwar setzt – genauso wie die blosse Rollenübernahme – auch die Rollenaffirmation das Vorhandensein alternativer Handlungsmöglichkeiten voraus, ansonsten liesse sie sich kaum als Stellungnahme bzw. als Handlung verstehen. Es würde sich dann eher um einen gedankenlosen Konformismus handeln. Auch die autonome Affirmation einer Rolle geschieht also üblicherweise im Bewusstsein möglicher Alternativen. Im Gegensatz zur blossen Rollenübernahme fallen hier jedoch sozial vermittelte Rollenerwartungen und Selbstbild weitgehend in eins. Was nun einerseits gerade das Ziel einer Selbstvergewisserung ist, kann zuweilen mit dem Verblassen der Empfänglichkeit für Differenzerfahrungen einhergehen. Gerade durch die Identifizierung mit einer Rolle können Alternativen aus dem Blick geraten. Hier zeigt sich nun eine gewisse Ambivalenz allzu einmütiger Rollenaffirmation. Zumindest in Kombination mit zunehmend hermetischen Lebensumständen kann die willentliche Übernahme von sozialen Rollen dazu führen, dass alternative Handlungsoptionen aus dem Blick geraten. Das scheint zwar angesichts des Rollenpluralismus und der zunehmenden Fragmentierung von Identitäten in modernen Gesellschaften eher unwahrscheinlich, es gibt aber auch Gründe die dafürsprechen, dass wir als Einzelne bisweilen zu einer Assimilation an Gruppen tendieren. Und ich will deshalb diesem Phänomen etwas gründlicher nachgehen.

In seinem Buch *Gierige Institutionen* untersucht Coser aus soziologischer Perspektive, welche Folgen die vollständige Identifikation mit sozialen Gruppen haben kann.²⁸⁷ Als gierige

287 Beispielhaft untersucht er dies in Fallstudien zu Jesuiten und Leninisten. Mit Blick auf die Rolle der Frau untersucht er in diesem Zusammenhang aber auch die Institution der Familie, vgl. Coser; *Gierige Institutionen*,

Institutionen bezeichnet er Institutionen, die vom Einzelnen ein exklusives und ungeteiltes Engagement verlangen und folglich die uneingeschränkte Affirmation ihrer Normen. Im Gegensatz zu totalen Institutionen wie Gefängnissen oder dergleichen, die auf äusserem Zwang und physischer Abschottung beruhen, basieren gierige Institutionen also auf der «freiwillige[n] Fügsamkeit» der Individuen, wenn sie diese auch durch symbolische Barrieren und die Reduktion potentiell konfligierender Rollen wesentlich fördern.²⁸⁸ Cosers zeigt nun eindringlich, wie entsprechende Institutionen es vermögen, Individuen dazu zu bringen, sich ihnen willentlich unterzuordnen. Die Einzelnen verlieren dabei letztlich ihre Autonomie oder – und das interessiert uns im Folgenden vor allem – verzichten teilweise bewusst auf sie. Gleichwohl ist es im Wesentlichen der institutionelle Rahmen gieriger Institutionen, welcher die Einzelnen vom Hinterfragen derselben abhält. So unterbinden diese etwa die kritische Reflexion, indem sie mögliche Differenzerfahrungen minimieren. Das kann bis hin zu Formen der Gehirnwäsche gehen, die das Erkennen alternativer Handlungsmöglichkeiten verunmöglichen. Wie in sektenähnlichen Zusammenhängen wird so eine Homogenisierung der Überzeugungen gefördert, was schliesslich zum völligen Ausbleiben von Differenzerfahrungen und kritischer Reflexion führen kann.

Und doch geschieht zumindest der Eintritt in eine entsprechende Gruppe meist willentlich und freiwillig. Auch die Unterordnung unter den geteilten Zweck kann durchaus bewusst und im Wissen um alternative Handlungsmöglichkeiten erfolgen. Zumindest anfangs geht diese spezifische Form der Rollenaffirmation also mit einer gewollten und autonomen Identifikation des Einzelnen mit der Gruppe einher.²⁸⁹ Und selbst, wenn ab da der institutionelle Rahmen eine gewichtige Rolle spielt, heisst dies nicht, dass die Individuen nicht ihren Teil dazu beitragen. Selbst solch extreme Formen der Assimilation behalten insofern einen autonomen Zug, als die wiederholte Affirmation entsprechender Überzeugungen und das willentliche Ausblenden von Differenzerfahrungen ein zunehmendes Verblenden möglicher Alternativen durchaus fördern können. Der mit diesen zugegebenermassen extremen und institutionell geförderten Formen der Rollenaffirmation einhergehende Selbstverlust kann also zumindest zum Teil auch selbstgemacht bzw. gewollt sein. Auf jeden Fall kann die weitgehende Assimilation an eine Gruppe durchaus als autonom

S.96ff.

288 Ebd.: S.16. Ausführlicher zum Begriff *totale Institution* siehe Goffman, *Asyle*, S.15ff.

289 Auch wenn es ein wesentliches Merkmal gieriger Institutionen ist, dass sie die völlige Unterordnung des Einzelnen unter geteilte Ziele einfordern, kann die Anerkennung dieser Forderung durchaus auch eine autonome sein. Versteht man etwa die Identifizierung mit der Rolle des Leninisten bzw. Jesuiten als überlegte Stellungnahme zu entsprechenden Werten und Normen, so kann gerade darin die Verwirklichung dessen bestehen, wer oder was ich sein will.

erlebt werden. Darin zeigt sich nicht zuletzt eine gewisse Ambivalenz allzu einmütiger Rollenaaffirmation.

Ohne diese Beispiele über die Massen zu strapazieren und im Wissen um deren politische Dimension, wird doch Folgendes erkennbar: Im hier angedeuteten Autonomie- bzw. Selbstverlust zeigt sich nicht in erster Linie das Verschwinden des Vermögens zur Stellungnahme, sehr wohl aber der Verlust dessen, was ich den Modus des Stellungnehmens genannt habe. Was zunehmend verloren geht, ist nämlich nicht so sehr das einsichtige Stellungnehmen, sondern das Wissen um mögliche Alternativen und damit auch das Bewusstsein davon, diesbezüglich eine Wahl zu haben. Diesem Element personaler Existenz kommt hier deshalb eine wichtige Bedeutung zu, weil es uns darauf verweist, dass das personentypische Vermögen zur Stellungnahme nicht in dessen Anwendung aufgeht. Dagegen lässt sich zwar mit Recht einwenden, dass es sich bei der einmütigen Rollenaaffirmation bzw. der Assimilation an bestimmte Gruppen doch letztlich auch um Einsichten handelt. Fokussiert man hier aber zu sehr auf das Resultat von Stellungnahmen, übergeht man, dass die Betroffenen hier über einen Spielraum des Stellungnehmens zu Gründen verfügen, der sich nicht im blossen Verweis auf Gründe erschöpft. Und genau darin zeigt sich das, was personale Existenz ausmacht.

Dieser Spielraum, der mit dem Modus des Stellungnehmens angezeigt ist, besteht auch hinsichtlich Differenzerfahrungen. Auch deren Vorhandensein erübrigt nämlich nicht, dass die Einzelnen sie bisweilen gewichten müssen. Zwar stehen Differenzerfahrungen oft am Beginn kritischer Reflexion und evozieren so erst das Potential zur Stellungnahme, sie selbst aber sind einerseits sehr unterschiedlicher Ausprägung und andererseits ist nicht einfach ausgemacht, inwiefern sie unser Überlegen und Handeln zu leiten vermögen. Vielmehr sind wir als Einzelne auch dazu aufgefordert zu ihnen Stellung zu nehmen.

Selbstverständlich wird die Reichweite solcher Stellungnahmen stark von der Art der Differenzerfahrungen abhängen – die Skala reicht hier vom Lehnstuhlzweifel bis hin zum Erweckungserlebnis. Und doch besteht meist ein gewisser Spielraum bzgl. dessen, ob und wie man diese in sein Überlegen und Handeln einfließen lässt. Zumindest in dieser Hinsicht scheinen individuelle Stellungnahmen und bisweilen eben Entscheidungen eine wichtige Rolle zu spielen. Wir werden im nächsten Kapitel anhand von Beispielen näher darauf eingehen. Halten wir vorerst fest, dass Differenzerfahrungen im Wesentlichen den Ausgangspunkt für solche Überlegungen und Stellungnahmen darstellen.

Für mögliche Stellungnahmen sind Differenzerfahrungen absolut zentral. Auch deshalb lässt Coser seine Analysen in ein Plädoyer für eine offene Gesellschaft und die

bewusste Kultivierung einer Vielfalt von Rollen münden. Zwar teilt er die Sorge einiger Kritiker, dass gerade eine solche Differenzierung bisweilen zu psychischer Überforderung führen kann. Ihm zufolge führen aber «alle Versuche, solch eine Ganzheit und soziale Geborgenheit herzustellen, wenn man sich nicht vorsieht, schlussendlich zu Beschränkungen der individuellen Freiheit [...], die den menschlichen Geist wesentlich stärker beeinträchtigen als die beklagte Fragmentierung in der modernen Welt.»²⁹⁰ Obwohl ich Cosers Diagnose in politischer Hinsicht durchaus teile, will ich an dieser Stelle doch in zweierlei Hinsicht insistieren und das Kapitel mit einigen weiterführenden Anmerkungen beenden.

Einmal will ich jene Ambivalenz eines Rollenpluralismus hervorheben, die bereits angedeutet wurde. Aus psychologischer Warte teile ich nämlich die Sorge um die psychische Überforderung des Einzelnen. Besonders auf dem Hintergrund einer zunehmend pluralistischen Gesellschaft, in der Differenzenerfahrungen scheinbar zum Alltag gehören, halte ich sie für durchaus dringlich. Möglicherweise sind gar weit verbreitete Zivilisationskrankheiten wie etwa Depression oder Burn-out eng mit ihr verknüpft. So legt etwa Alain Ehrenberg nahe, dass die zunehmende Vielfalt von Rollen bzw. möglicher Selbstentwürfe, d.h. die daraus erwachende Überforderung zu psychischen Erkrankungen führen kann.²⁹¹ Auch Talcott Parsons spricht explizit von einem zunehmenden Rollenpluralismus in der Moderne, um sogleich auf das Bedürfnis des Einzelnen nach Orientierung zu verweisen: «Für die Persönlichkeit wird es unerlässlich, ein angemessenes Niveau der Integration dieser einzelnen Komponenten herzustellen [...] Das internalisierte Selbstbild ist der natürliche Bezugspunkt für diese Integrationsleistung.»²⁹² Zumindest bedarf es hier scheinbar einem gewissen Mass an Integration. Was sich aus dieser Arbeit diesbezüglich gewinnen lässt, ist die Erkenntnis, dass solch eine Integrationsleistung nicht immer bloss Sache von Einsichten sein muss, sondern Entscheidungen hierbei eine wichtige Rolle spielen können. Möglicherweise ist gerade die Entscheidung zwischen all den möglichen Dingen, die wir tun sollen oder wollen, der psychischen Gesundheit förderlich.

Ebenfalls an Coser anknüpfend will ich noch einen weiteren, noch abseitigeren Aspekt anführen. So geht Coser an einer Stelle auf die Eigenart inneren Kreise ehemaliger US Präsidenten ein. Mit Blick auf die ausgeprägte Loyalität der Berater von Franklin D.

290 Coser; *Gierige Institutionen*, S.27.

291 Ehrenberg beschreibt die Depression als «Krankheit des Individuums, das sich scheinbar von den Verboten emanzipiert hat, das aber durch die Spannung zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichen zerrissen wird.» Er versteht die Depression als «Tragödie der Unzulänglichkeit», die mit zunehmend hohen Ansprüche an Selbstaktivierung und Selbstkontrolle einhergehen, vgl. Ehrenberg; *Das erschöpfte Selbst*, S.34 bzw. 20. Ehrenberg sieht sich dabei einem deskriptiven Ansatz verpflichtet und wehrt sich gegen eine vorschnelle Vereinnahmung durch (kapitalismus-)kritische Ansätze, vgl. dazu sein Vorwort zur Neuauflage, Ebd.: S.10.

292 Parsons; *Der Stellenwert des Identitätsbegriffs in der allgemeinen Handlungstheorie*, in: Nunner-Winkler et. al. (Hg.); *Entwicklung des Ichs*, S.74.

Roosevelt behauptet er, dass «reformfreudige Präsidenten Berater und Mitarbeiter brauchten, die ihnen völlig ergeben waren und selbstlos ihre ganze Persönlichkeit im Beruf und in den Aufgaben der Herren, die sie gewählt hatten, aufgehen liessen. Weniger ambitionierte Präsidenten – Warren Harding oder Lyndon B. Johnson beispielsweise – gaben sich offenbar damit zufrieden, sich mit alten Freunden und Saufkumpanen zu umgeben.»²⁹³ Ohne Präsident Johnson unrecht tun zu wollen, scheint mir im Lichte der historischen Bedeutung Roosevelts diese Beobachtung auch dafür zu sprechen, dass ein gewisses Mass an Einhelligkeit bzgl. geteilter Wertvorstellungen durchaus wünschenswert sein kann. Selbstverständlich sollte ein entsprechendes Engagement bzw. die Verpflichtung hinsichtlich gruppenspezifischer Werte nicht in blinde Unterwerfung oder Realitätsverlust münden. Die weitgehende Identifikation mit einer Gruppe oder Bewegung kann aber eben auch die Voraussetzung für entschiedenes Wirken sein. Damit ist zumindest ein Grund angezeigt, weshalb die Assimilation an eine Gruppe gerade in politischer Hinsicht oft naheliegt. Selbstverständlich bleibt dies eine ambivalente Sache und doch ist damit möglicherweise auch eine wichtige Voraussetzung angesprochen für entschiedenes Handeln. Zugegebenermassen gilt dies sowohl im Guten wie im Schlechten, womit die zentrale Bedeutung der Frage offenbar wird, was als erstrebenswertes bzw. vernünftiges Ziel gelten kann; letztlich also die Frage nach guten Gründen. Gleichwohl ist kaum zu leugnen, dass die Wirkmacht sozialer Bewegungen nicht selten mit einem Beharren auf Idealen oder gar ideologischer Geschlossenheit korreliert.²⁹⁴

7.3 Abgründe sozialer Einbettung – Beispiele und Übergänge zur politischen Theorie

Im Vorhergehenden hat sich gezeigt, dass die soziale Einbettung von Personen bis zur weitgehenden Assimilation an gruppenspezifische Normen gehen kann. Bei gänzlichem Fehlen von Differenzenerfahrungen offenbaren sich so gewisse Abgründe sozialer Einbettung. Dieser Befund lässt sich möglicherweise gar auf die normativ angereicherte Lebenswelt ausweiten. So sind durchaus Gesellschaften denkbar, deren normativer Rahmen als Ganzer – zumindest von aussen oder im Nachhinein betrachtet – als verfehlt angesehen werden muss. Diese Möglichkeit kommt einer Extrapolation jener Assimilierung an bestimmte Gruppen gleich, die wir bei Coser kennengelernt haben. Sie ist sozusagen ihre grosse Schwester und

²⁹³ Coser; *Gierige Institutionen*, S.26.

²⁹⁴ Die Identifikation mit einer Gruppe ist zudem meist an die Identifikation mit einer Integrationsfigur geknüpft, deren Strahlkraft oft auch mit ideologischer Standfestigkeit zusammenhängt. Dies ist dann aber auch Alles, was Führerfiguren wie Hitler oder Stalin mit moralischen Vorbildern wie Mathatma Ghandi, Aug San Suu Kyi oder Nelson Mandela gemeinsam haben.

kann als Fall hermetischer Heteronomie umschrieben werden. Im anschliessenden Exkurs will ich näher darauf eingehen, was darunter sinnvollerweise verstanden werden kann und weshalb diese Vorstellung nur aus einer Aussensicht überhaupt möglich ist. Damit offenbaren sich nicht zuletzt die Übergänge der hiesigen Untersuchungen zur politischen Theorie.

Um dorthin zu gelangen, will ich anhand von drei Beispielen illustrieren, wie sich die damit angesprochenen Abgründe sozialer Einbettung zeigen können. Die Beispiele veranschaulichen zudem, wie vielfältig und eng verschränkt Selbstbilder und sozial abgestützten Rollen und Normen sein können, wie sich Differenzerfahrungen zeigen und welche Bedeutung diese haben können. Das Folgende führt uns also nur scheinbar vom Weg ab und ergibt hoffentlich ein Bild dessen, was die soziale bzw. intersubjektive Einbettung von Personen auch zur Folge haben kann. Doch lassen wir die Beispiele für sich sprechen:

i) Ein erstes Beispiel stammt aus dem Dokumentarfilm *The Act of Killing* des US-amerikanischen Regisseurs Joshua Oppenheimer aus dem Jahre 2012.²⁹⁵ Die Hauptfiguren dieses Films sind Täter der in Indonesien in den Jahren 1965/1966 verübten Massenmorde. Die zur Abwehr des Kommunismus staatlich angeordneten Morde an rund einer halben Million Gewerkschaftsmitglieder, Intellektuellen, ethnischen Chinesen und landlosen Bauern wurden in Indonesien bis heute nicht aufgearbeitet und die Täter niemals zur Rechenschaft gezogen. Oppenheimer lässt diese realen Täter nun – rund 40 Jahre später – ihre Taten von damals mit wechselnden Opfer/Täter-Rollen nachspielen. Im Film werden diese Reenactments (Nachstellungen) und die Reaktionen der Täter unkommentiert wiedergegeben.²⁹⁶ Die Beteiligten offenbaren dabei wenig bis gar kein Unrechtsbewusstsein bis auf eine Ausnahme.

Nachdem Anwar Congo, einer der selbsternannten Auftragskiller im Rahmen der Massenmorde, über den ganzen Film hinweg mit stolzer Gelassenheit von seinen Taten berichtet hat, spielt er gegen Schluss des Films in einer Folterszene selbst ein Opfer, welches mit einem Draht stranguliert wird. Es fällt ihm dabei schwer die Rolle des Opfers einzunehmen und die Szene muss mehrmals wiederholt werden. Als er später die Aufzeichnungen dieser Szene zu Hause mit seinen beiden Enkeln nochmals anschaut, scheint er sich dabei erst gut zu unterhalten. Einmal jedoch hält er kurz inne und man glaubt ein Aufblitzen der Einsicht, möglicherweise gar der Reue zu erkennen. Plötzlich fragt er den Regisseur: «Do the people I tortured feel the way I do here?» und Oppenheimer antwortet: «Actually the people you tortured felt far worse».²⁹⁷ In der darauffolgenden Szene, diesmal

²⁹⁵ Oppenheimer; *The Act of Killing*, Koch Media.

²⁹⁶ Im Jahr 2014 hat Oppenheimer mit *The Look of Silence* einen weiteren Film veröffentlicht, der sich aus der Opferperspektive mit dem indonesischen Massenmord auseinandersetzt.

²⁹⁷ Oppenheimer; *The Act of Killing*, Koch Media, 2014, 2:27:25.

wieder an einem der Schauplätze des Mordens, rechtfertigt er sich mit dem Satz: «My conscience told me they had to be killed.»²⁹⁸ Während er weiter versucht zu beschreiben, wie die Tötungen vollzogen wurden, wird er schliesslich von einem Brechreiz übermannt und verstummt.

An diesen Aussagen und Szenen zeigt sich zum einen, wie entscheidend gesellschaftlich akzeptierte Wertvorstellungen sind. Von der Gesellschaft als Held erachtet, lebt Congo als mehrfacher Mörder vierzig Jahre lang ein unbeschwertes Leben. Gerade weil die damaligen Geschehnisse überhaupt nicht aufgearbeitet wurden, ist das, was er getan hat, bis heute sozial legitimiert. Zum andern zeigt das Beispiel auch die grundlegende Bedeutung von Differenzerfahrungen. Sich selbst in die Rolle der Opfer versetzt, überfällt Congo zumindest kurzzeitig ein Gefühl für die Unmenschlichkeit dessen, was er seinen Opfern angetan hat. Er verwehrt sich dieser Differenzerfahrung zwar so gut es geht; geradeso als wäre es ihm nicht möglich, sich selbst als brutalen Mörder zu sehen. Es gelingt ihm aber letztlich doch nicht ganz. Das Beispiel zeigt sowohl, dass Differenzerfahrungen selbst in solch extremen Fällen nicht schon garantieren, dass man zur Einsicht gelangt, aber eben auch, dass sie der Anfang sein können, um tief sitzende sozial abgestützte Selbstbilder in Frage zu stellen.

ii) Dass selbst aus der Opferperspektive extremste Differenzerfahrungen von verfestigten Überzeugungen überlagert werden können, zeigt dagegen das Beispiel von Noel Field und seiner Frau Herta. Als Sohn einer angesehenen amerikanischen Quäkerfamilie in Zürich aufgewachsen und in seiner Jugend überzeugter Pazifist, macht Field in der Zwischenkriegszeit eine steile Diplomatenkarriere beim US-Aussenministerium. In dieser Zeit wird er mehr und mehr zum überzeugten Kommunisten und versucht gar – wenn auch eher unbeholfen – beim sowjetischen Geheimdienst anzuwerben. Ab 1935 ist er Delegierter des Völkerbundes in Genf, wo er u. A. den Abzug der Internationalen Brigaden aus Spanien begleitet. Ab 1941 leiten er und seine Frau den Unitarian Service Committee (USC), eine US-amerikanische Hilfsorganisation für Flüchtlinge aus Osteuropa; erst in Marseille, nach 1942 von Genf aus. In dieser Funktion retten die Fields hunderte Flüchtlinge vor der Deportation durch die Nazis, darunter auch viele hochrangige Kommunisten. Im Mai 1949 werden schliesslich beide in Prag verhaftet, nach Ungarn gebracht und Noel zu einer Schlüsselfigur in Stalins Schauprozessen. Er und seine Frau – beides überzeugte Kommunisten – werden der Spionage verdächtigt, gefoltert und mehr als fünf Jahre ohne Prozess und in Einzelhaft gefangen gehalten. Ende Oktober des Jahres 1954 schliesslich werden sie von der ungarischen

298 Ebd.: 2:33:13.

Staatssicherheit freigelassen. Die erste Begegnung der beiden – nur wenige Minuten nach ihrer Freilassung – gibt Noel Field später so wieder:

«Weiss man, dass wir unschuldig sind?» flüsterte sie in meinen Armen. «Ja», sage ich und frage dann: «Bist du treu geblieben?» «Ja», antwortet sie, «ich habe nie einen Augenblick gezweifelt.» «Ich auch nicht.»²⁹⁹

Noels Frage rührt nicht etwa an ein gegenseitiges Liebesgeständnis, sondern an deren beider Treue gegenüber ihrer kommunistischen Gesinnung. Bereits am Tag danach stellen die beiden einen Antrag auf politisches Asyl in der ungarischen Volksrepublik, also in demselben Staat, der sie unter Qualen um mehr als fünf Jahre ihres Lebens gebracht hat.

Angesichts des Erduldeten erscheint dieses Verhalten erstmal schwer verständlich. Das Bekenntnis der Fields muss aber dennoch als autonome, ja wohlbegründete Stellungnahme begriffen werden. Die Fields vertreten denn auch im Nachhinein explizit den Standpunkt, dass sie nicht zu den Menschen gehören, die aufgrund persönlichen Unglücks oder den Verfehlungen Einzelner auf das Allgemeine schliessen. Im Wissen um die Ungerechtigkeit, die ihnen vom nun scheinbar geläuterten Staat widerfahren ist, bekennen sich die beiden also erneut zu diesem.³⁰⁰ Selbst die ungerechtfertigt erlittenen Qualen reichen hier also nicht aus, um einmal gewonnene Überzeugungen ins Wanken zu bringen, womit doch angedeutet ist, dass sich selbst die extremsten Differenzerfahrungen ausstechen lassen, wenn auch nur mit der entsprechenden Begründung.

iii) Als drittes Beispiel dient Traudl Junge, die von Dezember 1942 bis zu dessen Selbstmord am 30. April 1945 Hitlers private Sekretärin im Führerbunker war. Im Buch *Bis zur letzten Stunde*, in welchem ihr Leben nacherzählt wird, heisst es: «Sie hat sich nach dem Krieg nie unschuldig gefühlt. So quälend präsent aber ihre Scham und Trauer über die NS-Schandtaten sind, so schwer fiel es ihr bisher, ihrer Mitverantwortung über eine diffuse, abstrakte Selbstbeschuldigung hinaus zu lokalisieren. [...] Sie wollte 1941 unbedingt nach Berlin, war wütend über die Schwierigkeiten, die ihr Münchner Arbeitgeber ihr in den Weg gelegt hatte, war trotzig und stur. Um ihr Ziel zu erreichen – Berlin, nicht etwa die Reichskanzlei oder gar Adolf Hitler –, brachte sie die warnende Stimme in sich zum Schweigen, die sehr wohl zu ihr gesprochen hatte: Lass dich nicht mit der Partei ein – das

299 Barth/Schweizer (Hg.); *Der Fall Noel Field*, Band II, S.337.

300 In einer Pressemitteilung aus dem Jahre 1956 begegnet Noel Field der vielfach geäusserten Verwunderung darüber, dass die Fields in Ungarn geblieben sind. Diese gründet, so führt er aus, «auf falschen Überlegungen» und fügt in geradezu euphorischem Ton hinzu: «Als ich ins Gefängnis kam, wurden sozialistisches Gesetz und Demokratie ernsthaft verletzt. Als ich es verliess, war die Wandlung zu erneuter Menschlichkeit [...] schon gemacht, und der darauf folgende Fortschritt [...] verspricht ein Blühen der Demokratie, des Gesetzes und der Gerechtigkeit». Ebd.: 260.

kann nicht gutgehen. Als sie schliesslich vor Adolf Hitler stand, war es zu spät, um zu widerstehen, sagt sie. Heute weiss sie, dass sie sich von ihm blenden liess – nicht von seinen ideologischen und politischen Absichten, denn die interessierten sie nie sonderlich, sondern von Hitler als Mensch.»³⁰¹ Die frühere Freundin Erika Klopfer – mittlerweile Stone –, die nach New York emigrierte, hebt zudem hervor, dass «in dieser Zeit kein junges Mädchen gegeben hätte, dass eine derartige Position ausgeschlagen hätte.»³⁰²

Weshalb Junge danach beinahe zweieinhalb Jahre für Hitler arbeitete, währenddessen dieser und seine Helfer die Endlösung betrieben, erklärt sie sich im Nachhinein so: «Er war ein väterlicher Freund, er gab mir ein Gefühl der Sicherheit, Fürsorge, Geborgenheit. Ich habe mich dort im Führerhauptquartier, mitten im Wald, in dieser Gemeinschaft, mit dieser 'Vaterfigur' geborgen gefühlt. Daran kann ich immer noch mit Wärme zurückdenken. Dieses Gefühl, irgendwo hinzugehören, ist mir später nie mehr auf diese Weise begegnet.»³⁰³ Doch auch die eben genannte Erklärung beruhigt Junge nicht auf Dauer. Insbesondere ab Mitte der Sechziger Jahre plagen sie mehr und mehr Depression und Unlust im Beruf, sie geht in Therapie und zweitweise gar in Kliniken. Auch das lange Zeit bequeme Alibi «Du warst doch noch so jung» kommt ihr abhanden. Als sie sich angesichts einer Gedenktafel zu Ehren der ermordeten Widerstandskämpferin Sophie Scholl vergegenwärtigt, dass sie beide denselben Jahrgang haben, bringt dies den bereits schwelenden Vorwurf zum Ausbruch. Bis zum Ende ihres Lebens – sie stirbt 2002 – findet Junge trotz immerwährender aufrichtiger Selbstkonfrontation keine Ruhe. Sie «wirft sich vor, den falschen Lebensweg eingeschlagen zu haben, schlimmer noch, das Leben einfach auf sich einregnen haben zu lassen».³⁰⁴ «Heute trauere ich zweifach», sagt sie in fortgeschrittenem Alter, «um das Schicksal jener Millionen von Menschen, die von den Nationalsozialisten ermordet wurden. Und um das Mädchen Traudl Humps, dem die Selbstsicherheit und Umsicht gefehlt hat, im rechten Moment zu widersprechen.»³⁰⁵ Und Traudl Junge gibt sogar zu, dass «sie vermutlich nur deshalb nichts über das Ausmass der Judenverfolgung wusste, weil sie es nicht wissen wollte.»³⁰⁶

Das Beispiel Traudel Junges zeigt vor allem, wie unterschiedlich Ursprünge von und Reaktionen auf Differenzerfahrungen sein können. Zuerst ist da die warnende Stimme, die ihr rät, sich nicht mit der Partei einzulassen, die sie aber erfolgreich verdrängt. Dann die psychischen Leiden, die sich durchaus als unartikulierte Schuldbewusstheit begreifen lassen,

301 Traudl Junge; *Bis zur letzten Stunde*, S.232.

302 Ebd.: S.258.

303 Ebd.: S.233. Hier zeigt sich jene Ambivalenz unserer Anerkennungsbedürftigkeit, der wir bereits in Kap. 6.2 begegnet sind.

304 Ebd.: S.261.

305 Ebd.: S.263.

306 Ebd.: S.233.

und die nicht zuletzt auf dessen soziale Ursprünge hindeuten. Anders als im Falle von Anwar Congo bildet hierfür die gesellschaftliche Aufarbeitung der Nazi-Zeit sicherlich den Hintergrund. Ihr schwelendes Schuldbewusstsein vermag sie zwar erst zu verdrängen, durch die Begegnung mit der Gedenktafel Sophie Scholls brechen diese aber schliesslich durch und ihr wird nicht zuletzt bewusst, dass es auch an ihr lag, was sie tat. In der Folge bereut sie nicht bloss das Vergangene, sondern gesteht sich zudem ihre Mitverantwortung ein.

Was all diese Beispiele für unsere Zwecke instruktiv macht, ist der Sachverhalt, dass alle beschriebenen Personen durchaus autonom zu handeln scheinen; jedenfalls werden sie nicht zu ihren Handlungen gezwungen.³⁰⁷ Als Einzelne nehmen sie durchaus Stellung, können aber scheinbar bisweilen nicht erkennen, dass sie auch bzgl. der Gewichtung des normativen Rahmens ein Wahl hätten. Oder aber sie wollten eben genauso handeln, wie sie es getan haben und zwar durchaus in Einklang mit den vorherrschenden Normen. Zumindest ist ihr Tun zwar aus ihrer Sicht durchaus nachvollziehbar, bleibt dabei aber auf einem normativen Rahmen bezogen, den man unumwunden als falsch bezeichnen möchte. Zumindest in diesem Sinne ist man geneigt ihnen allen eine Art Konformismus vorzuwerfen. Es handelt sich jedoch, falls überhaupt, um eine spezielle Form des Konformismus. Während mit Konformismus meist eine unüberlegte oder aber opportunistisch motivierte Form der Rollenübernahme gemeint ist, liegt hier nämlich die Vermutung nahe, dass die soziale Einbettung bzw. der normative Rahmen selbst derart ausgreifend ist, dass eine Stellungnahme gegen die gängigen normativen Überzeugungen geradezu abwegig wäre. Inwiefern sich selbst in diesem Zusammenhang die Bedeutung des Freiheitsspielraum beim Stellungnehmen als wichtiges Element offenbart und wie sich dies zeigt, werden wir im Zusammenhang der Frage nach individueller Verantwortung noch sehen.³⁰⁸ Erst wollen wir aber fragen, inwiefern der normative Bezugsrahmens selbst in einem hermetischen Sinne problematisch sein kann?

Erstmal scheint es hierzu nötig zwischen Teilnehmer- und Beobachterperspektive zu unterscheiden. Aus der Beobachterperspektive lässt sich nämlich sehr wohl behaupten, die herrschenden Normen in entsprechenden Gemeinschaften seien falsch und deshalb handelten jene, die darin verwickelt sind, fremdbestimmt, selbst wenn sie glaubten, autonom zu handeln. Schmid hat versucht dieses Phänomen einer strukturell fremdbestimmten, aber als autonom empfundenen Rollenidentifikation mit dem Neologismus *Heterarkie* einzufangen.³⁰⁹ Dieser Begriff ist aber nur dann sinnvoll, wenn Teilnehmer- und Beobachterperspektive

307 Das unterscheidet diese Situationen von jener Sophies, die von einem SS-Offizier dazu genötigt wird zu entscheiden, welches ihrer beiden Kinder in die Gaskammer muss, vgl. hierzu Styron; *Sophies Entscheidung*.
308 siehe Kap.7.5.

309 vgl. Schmid; *Autonomie ohne Autarkie. Begriff und Problem pluralen Handelns*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 55/3 (2007), S.465.

zusammengewürfelt werden. Aus der Teilnehmerperspektive allein ist die autonome Affirmation von Rollen oder Normen kaum mit der Erfahrung der Heteronomie zusammenzubringen. Um aus der Sicht der Betroffenen von einer Fremdbestimmtheit sprechen zu können, muss diese von den Betroffenen zumindest geahnt werden. Falls diesbezüglich aber keinerlei Differenzerfahrungen gemacht werden, müssen ihre Stellungnahmen aus der Teilnehmerperspektive als autonome begriffen werden.

Will man den normativen Rahmen, an welchem sich ein solch scheinbar autonomes Tun orientiert, selbst als falsch ausweisen, muss man dies aus der Beobachterperspektive tun. Dies aber scheint nur möglich aus einer objektiven Perspektive, womit wir zu jenem Punkt gelangen, an dem diese Untersuchungen an die politische Theorie grenzen. Um die Frage zu beantworten, ob die soziale bzw. intersubjektive Einbettung selbst in hermetischem Sinne heteronome Züge haben kann, bedarf es einer entsprechenden Gesellschaftstheorie, die plausibel macht, worin deren Heteronomie gründet und weshalb diese von den darin Eingebetteten nicht als solche erkannt wird. Es sind denn auch Theorien mit explizit gesellschaftstheoretischem Anspruch, die die Vorstellung einer weitgehend hermetischen Heteronomie nahelegen und versuchen den normativen Bezugsrahmen selbst als verfehlt auszuweisen. Zwar werde ich im anschließenden Exkurs zu zeigen versuchen, dass man diese Vorstellung nicht allzu sehr ausreizen sollte, und zwar deshalb, weil die lebensweltliche Einbettung von Personen kaum je hermetisch geschlossen ist. Dennoch steht ausser Zweifel, dass gerade dieser sozial und intersubjektiv abgestützte Rahmen Formen annehmen kann, die selbst scheinbar Unmenschliches zur Normalität werden lassen. Die Geschichte ist reich an Beispielen für solche Abgründe sozialer Einbettung. Zudem legt auch das Wissen um historische und kulturelle Kontingenz solch normativer Bezugsrahmen die Frage nach der Möglichkeit einer hermetischen Heteronomie nahe. Ich will ihr deshalb zumindest in einem Exkurs einige Seiten widmen.

7.4 Exkurs zur (Un-)Möglichkeit hermetischer Heteronomie

Ideengeschichtlich findet sich die Vorstellung einer hermetischen Heteronomie prominent in der marxistischen Tradition, wobei sie in radikalierter Form erst in der frühen kritischen Theorie zur Geltung kommt.³¹⁰ Anhand eines Textes von Horkheimer wird im Folgenden

³¹⁰ Die Vorstellung hermetischer Heteronomie findet sich auch in strukturalistisch geprägten Ansätzen und in diesem Sinne richtet sich der folgende kritische Exkurs implizit auch gegen diese. Zudem kann auch Heideggers Rede vom *Man* als hermetische Form des *In-der-Welt-seins*, der eine gewisse Heteronomie eigen ist, gelesen

gezeigt, was hermetische Heteronomie sein kann, inwiefern diese Vorstellung überhaupt plausibel ist, d.h. wie weit sie auszugreifen vermag und weshalb ich es für problematisch halte, die Vorstellung einer hermetischen Heteronomie selbst auf die Quellen des Vernünftigen auszuweiten.

Zwar werde ich nicht auf die Ansichten von Marx selbst eingehen, doch sind die Wurzeln der Vorstellung einer hermetischen Heteronomie in dessen Philosophie angelegt. Marx zufolge prägen die gesellschaftlichen Umstände – insbesondere die Tausch- und Herrschaftsverhältnisse – nicht bloss die Art und Weise, wie sich Menschen zu einander und zu ihrer Umwelt verhalten. Diese Umstände schlagen sich auch im Bewusstsein des Einzelnen nieder und lassen entsprechende Zuschreibungen als deren natürliche Form erscheinen.³¹¹ So gleicht sich etwa in kapitalistischen Gesellschaften der zwischenmenschliche Umgang jenem mit Waren an, wobei dies den Menschen als normale bzw. natürliche Form erscheint.

Ob solch scheinbar natürliche Eigenschaften von den Einzelnen dennoch als vorgetäuschte erkannt werden können oder ob dies nur nach einer radikalen Umgestaltung der gesellschaftlichen Strukturen möglich wird, ist bei Marx selbst nicht eindeutig. So spricht er etwa davon, dass die Veränderung der Umstände und die Selbstveränderung zusammenfallen.³¹² Zwar legt er nahe, dass eine Überwindung entsprechender Täuschungen einer fundamentalen Umwälzung der gesellschaftlichen Umstände bedarf, er kritisiert aber auch gewisse Tendenzen allzu streng materialistischer Ansätze. In der dritten These über Feuerbach heisst es etwa: «Die materialistische Lehre, dass die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Menschen also Produkte anderer Umstände und geänderter Erziehung sind, vergisst, dass die Umstände eben von den Menschen verändert werden und dass der Erzieher selbst erzogen werden muss. Sie kommt daher mit Notwendigkeit dahin, die Gesellschaft in zwei Teile zu sondern, von denen der eine über der Gesellschaft erhaben ist.»³¹³ Marx' kritischer Einwand gegen die Unterscheidung zwischen Verblendeten und Eingeweihten verwehrt sich der Versuchung den Verblendeten zu unterstellen, sie verfielen dem, was ich als hermetische Heteronomie bezeichnet habe.³¹⁴

Die frühe kritische Theorie radikalisiert nun den Gedanken, dass scheinbar natürliche Erscheinungsweisen durch gesellschaftliche Umstände hervorgerufen werden, indem sie ihn auf die Vorstellungen des Vernünftigen selbst ausweitet. In ihrem Buch *Dialektik der*

werden. Solch einer Lesart wurde jedoch in Kap. 6.4 eine pragmatische Existenzphilosophie entgegengestellt.

311 vgl. hierzu Marx; *Das Kapital*, Band I, in: Marx-Engels-Werke (MEW), Band 23, S.86ff.

312 vgl. hierzu Marx; *Thesen über Feuerbach*, in: MEW, Band 3, S.6.

313 Ebd.: S.5.

314 Dass sich bei Marx dagegen stets ein liberales Fundament ausmachen lässt, d.h. die Bezugnahme auf die Freiheit des Individuums als letzten Massstabs für eine gute Gesellschaft, hat in jüngerer Zeit Urs Marti-Brander hervorgehoben, vgl. Marti-Brander; *Die Freiheit des Karl Marx – Ein Aufklärer im bürgerlichen Zeitalter*, S.236ff.

Aufklärung zeichnen Horkheimer und Adorno nach, wie die Vernunft selbst zum Mythos und so zum Ausdruck solcher Täuschungen geworden ist.³¹⁵ Die damit einhergehende Radikalisierung führt dazu, dass es aus diesen eingewöhnten Täuschungen, die ja selbst den Rahmen des immanent Vernünftigen darstellen, kaum mehr ein Entrinnen gibt. Entlang von Horkheimers Text *Vernunft und Selbsterhaltung* – wie die *Dialektik der Aufklärung* entstanden während des zweiten Weltkriegs in der Emigration – will ich der Frage nachgehen, inwiefern es sich hier um eine radikale Form hermetischer Heteronomie handelt.³¹⁶

Um es vorwegzunehmen: Horkheimers sieht letztlich zwar einen Ausweg aus heteronomen Formen des Vernünftigen, der sich auch immanent erschliessen lässt. Durch Selbstbesinnung der Vernunft, insbesondere was ihre Mitschuld an den gegenwärtigen Zuständen betrifft, und letztlich der Kritik ihrer bloss instrumentellen Form, die wesentlich diesen gesellschaftlichen Umständen erwächst, ist es gemäss Horkheimer möglich, den Abgründen der bloss instrumentellen Vernunft zu entkommen.³¹⁷ Der Ausweg aus den Fängen instrumenteller Vernunft bedarf dabei der reflektierenden bzw. kritischen Vernunft. Diese vermag «stets wieder die Gestalt des Unrechts in der Herrschaft zu erkennen und dadurch über diese hinauszureichen an die Wahrheit.»³¹⁸ Gleichzeitig schränkt Horkheimer aber auch deren Reichweite insofern ein, als sie freilich nicht hoffen darf «sich über die Geschichte zu erheben und aus sich selbst die wahre Ordnung zu erschauen».³¹⁹ Auch diese Vernunft bleibt an die gesellschaftlichen Umstände gebunden und kann sich scheinbar doch von diesen emanzipieren. Wie aber ist dies möglich, wenn doch das Vernünftige selbst Produkt jener gesellschaftlichen Umstände ist?

Erstmal wird Horkheimers Ansatz verständlicher, wenn man die historischen Umstände in den Blick nimmt. Horkheimer zielt nämlich mit seiner Kritik vor allem auf die immanente Vernünftigkeit des Faschismus. Horkheimer stellt denn auch prägnant fest: «Die neue, die faschistische Ordnung ist die Vernunft, in der Vernunft selber als Unvernunft sich enthüllt.»³²⁰ Der Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Ordnung und Ausprägungen des Vernünftigen wird hier offensichtlich und ist zumindest im Lichte der Geschichte durchaus nachvollziehbar. Jenen, die sich in der faschistischen Ordnung befinden bzw. die entsprechenden Normen übernommen haben, kann diese Ordnung durchaus vernünftig erscheinen. Horkheimers Feststellung, in der faschistischen Ordnung enthülle sich die

315 vgl. hierzu Horkheimer/Adorno; *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*; insbesondere S.50ff.

316 vgl. Horkheimer; *Vernunft und Selbsterhaltung*, in: Horkheimer; *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*, S.271-301.

317 Dieser Gedanke findet sich auch in Horkheimer/Adorno; *Dialektik der Aufklärung*, S.3.

318 Horkheimer. *Vernunft und Selbsterhaltung*, S.300.

319 Ebd.: S.300.

320 Ebd.: S.299.

Vernunft als Unvernunft, lässt sich zudem so lesen, dass es sich dabei um eine weitgehend hermetische Form des Vernünftigen handelt. Zwar ist die faschistische Ordnung als Ganzes Ausdruck der Unvernunft, d.h. das in ihr scheinbar Vernünftige muss selbst als unvernünftig angesehen werden. Deren Unvernunft ist aber gewissermassen nur von aussen erkennbar, da ja deren scheinbare Vernünftigkeit von ihr selbst hervorgerufen wird und folglich bloss jene, die dieser immanenten Vernünftigkeit nicht verfallen sind, deren Unvernunft erkennen können.

Gemäss Horkheimer gibt es jedenfalls keine Vernunft gänzlich unabhängig von gesellschaftlichen Umständen, da es ja wesentlich diese gesellschaftlichen Umstände sind, die sie mitunter hervorrufen. Dafür spricht auch die Feststellung Horkheimers, dass «die Achtung der Vernunft als solcher [...] die Gegebenheit der richtigen Gesellschaft» voraussetzt.³²¹ Im Falle immanenter Unvernunft bleibt dann für die Kritik bloss noch der Rekurs auf eine objektive Theorie der richtigen Ordnung bzw. Gesellschaft, was seinerseits die Gefahr birgt, dass nur Aussenstehende diese zu erkennen vermögen. Wir kommen gleich noch dazu. Doch sieht Horkheimer auch die Möglichkeit einer immanenten Kritik und rekuriert dafür, wie bereits angedeutet, auf die reflektierende Vernunft. Diese besitze die Fähigkeit Gutes von Schlechtem zu unterscheiden, indem sie sich von ideologischen Illusionen jeglicher Art befreit. Oder wie Horkheimer es ausdrückt: «Indem sie in der Hölle, zu der sie selbst als Herrschaft die Welt umwandelt, ihre rationalistischen Illusionen verliert, vermag sie jener doch standzuhalten und sie zu erkennen als das, was sie ist.»³²²

Die Vernunft ist hier vor allem deshalb an der Erschaffung der Hölle auf Erden beteiligt, weil sie bestimmten (rationalistischen) Illusionen erliegt. Indem sie sich von diesen befreit, vermag sie aber zu erkennen, was aus ihr geworden ist und so auch die Hölle als das, was sie ist. Um solche Illusionen zu durchschauen, macht sich die Vernunft kraft Selbstbesinnung bewusst, dass sie selbst mitschuldig ist an ebendiesen Illusionen bzw. an den gesellschaftlichen Umständen, die sie mithervorrufen. Bei Horkheimer bleibt so ein emanzipatorisches Potential der reflektierenden Vernunft erhalten, wenngleich das Vernünftige selbst weitgehend in Unvernunft umschlagen kann.

Ohne Zweifel kann vernünftig erscheinende Unvernunft derart verfestigt sein, dass sie vielen als einzig Vernünftiges erscheint. Dennoch halte ich eine allzu hermetische Vorstellung heteronomer Vernünftigkeit für problematisch. Schon deshalb, weil zumindest die kritische Vernunft nicht völlig in der Rückbindung an gesellschaftliche Umstände aufgeht. Man sollte

321 Ebd.: S.277. Dieser umfassende gesellschaftstheoretische Anspruch ist auch in Adornos berühmtestem Ausspruch eingelassen: «Es gibt kein richtiges Leben im falschen.» Adorno; *Minimal Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, S.42.

322 Horkheimer; *Vernunft und Selbsterhaltung*, S.300.

sich solch verrückte Gesellschaften nicht so vorstellen, als wären sie gänzlich von Unvernunft durchzogen. Differenzerfahrungen, wie wir sie in den Beispielen im vorhergehenden Kapitel kennengelernt haben, sind auch in solchen Ordnungen durchaus möglich und so bleiben auch in weitgehend verrückten Gesellschaften Elemente bestehen, die uns ermöglichen deren Unvernunft zu erkennen. Zwar kann man bezweifeln, dass solche Elemente in den Zuständigkeitsbereich der Vernunft fallen, soll aber eine immanente Kritik ihrerseits begründet sein, muss eine allzu hermetische Auffassung des bloss scheinbar Vernünftigen verworfen werden. Ansonsten bleibt nämlich unverständlich, worauf sich solch eine begründete Kritik beziehen soll, will sie den Anspruch erheben vernünftig zu sein. Das gilt auch für den Anspruch auf eine Theorie der richtigen Gesellschaft. Sollen nicht bloss Eingeweihte deren Richtigkeit erkennen können, d.h. will man hier nicht zwischen Eingeweihten und Verblendeten unterscheiden und somit «die Gesellschaft in zwei Teile zu sondern, von denen der eine über der Gesellschaft erhaben ist», muss sich begründete Gesellschaftskritik also auf Elemente beziehen, die trotz verrücktem Bezugsrahmen prinzipiell zugänglich bleiben.³²³

Dem versucht nun Habermas' Ansatz gerecht zu werden, indem er das Vernünftige als in der Lebenswelt eingelassen versteht. Verzerrungen durch die instrumentelle Vernunft behält er dabei im Blick und verweist auf eine mögliche «Kolonisierung der Lebenswelt» durch systemische Elemente.³²⁴ Diese mag mehr oder weniger ausgeprägt sein, deren Kritik aber muss stets auf Elemente rekurrieren, welche selbst Teil lebensweltlicher Einbettung sind. Die Gründe, die für eine Kritik an solchen Verzerrungen sprechen, finden sich folglich innerhalb derselben sozialen bzw. intersubjektiven Einbettung. Damit begegnet Habermas nicht zuletzt der Versuchung zwischen Eingeweihten und Verblendeten zu unterscheiden und deutet an, wie mit den Abgründen sozialer Einbettung bzw. möglichen Verformungen des scheinbar Vernünftigen durch gesellschaftliche Umstände umgegangen werden kann. Wie sich letztlich immanent zwischen legitimen und illegitimen Elementen unterscheiden lässt, ist

323 Marx; *Thesen über Feuerbach*, in: MEW, Band 3, S.5. Ob die frühe kritische Theorie dieser Versuchung verfällt, muss hier offenbleiben. Tendenzen einer überbordenden Vernunftskepsis sind jedoch kaum zu leugnen. In diesem Zusammenhang hat etwa Habermas den Vorwurf erhoben, diese habe sich einer «hemmungslosen Vernunftskepsis überlassen, statt die Gründe zu erwägen, die an dieser Skepsis selber zweifeln lassen.» Habermas; *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S.156. Zugleich aber hebt er mit Blick auf Adorno auch hervor, dieser habe trotz «aller Radikalität seiner Vernunftkritik [...] doch niemals von dem abgelassen, was die grosse Philosophie mit Vernunft einmal intendiert hatte.» Habermas; *Eine Art Schadensabwicklung*, S.59.

324 vgl. hierzu Habermas; *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band II, S.489ff. Einen Überblick bietet Honneth; *Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition*, in: Ders.; *Die zerrissene Welt des Sozialen*, S.25-72; insbesondere S.63. Einen weiteren Ausweg aus dem allzu Hermetischen deutet Lohmann an, wenn er den Marx'schen Begriffen *Entfremdung* und *Verdinglichung* jene der *Vergleichgültigung* und dem *Indifferent-Werden* entgegenstellt und so einer allzu statischen Auffassung der Verhärtungen des Vernünftigen begegnet, ohne die damit angezeigten Phänomene zu vernachlässigen, vgl. Lohmann; *Indifferenz und Gesellschaft*, S.17ff.

damit jedoch nicht geklärt. Wie Habermas sich dies vorstellt, darauf werden wir zurückkommen.³²⁵ Es sollte in diesem Exkurs jedoch klar geworden sein, weshalb ich eine allzu hermetische Vorstellung des Vernünftigen für unangemessen und zudem die zugespitzte Lesart einer solchen als Heteronomie für wenig sinnvoll erachte. Nämlich vor allem deshalb, weil jegliche begründete Kritik an bestimmten Verzerrungen des Normativen selbst auf Gründe angewiesen bleibt, die ihrerseits Teil der sozialen Einbettung sind.

7.5 Individuelle Verantwortung trotz sozialer Einbettung

Wir haben im vorigen Exkurs gesehen, inwiefern soziale Einbettung bzw. der normative Bezugsrahmen, der damit einhergeht, selbst problematisch sein kann. So können bisweilen ganze Gesellschaften normativen Verzerrungen unterliegen. Diese lassen dann zumindest fragwürdig erscheinen, ob Einzelne für ihr Tun überhaupt noch zur Verantwortung gezogen werden können, da sie ja im Rahmen solcher Verzerrungen den gängigen Normen entsprechend handeln. Heisst das nun, dass im Falle abgründiger Formen sozialer Einbettung die Einzelnen der Verantwortung enthoben sind? Kann in solch extremen Fällen die Schuld gänzlich auf die gesellschaftlichen Umstände abgewälzt werden? Im Lichte der in dieser Arbeit propagierten Auffassung personaler Existenz müssen diese Fragen entschieden mit Nein beantwortet werden. Und ich will ich im Folgenden mithilfe von Hannah Arendt begründen, weshalb.

In einem zu Lebzeiten unveröffentlichten Vortrag aus den Jahren 1964/65 fragt Arendt nach der persönlichen Verantwortung in einer Diktatur oder genauer: «unter Verhältnissen, in denen jede moralische Tat ungesetzlich und jede rechtmässige Handlung ein Verbrechen war».³²⁶ Mit Blick auf die damaligen Prozesse gegen führende Nazi-Funktionäre wendet sie sich gegen jene, die sich mit der Behauptung, sie wären bloss ein Rädchen im bürokratischen Getriebe gewesen, aus der Verantwortung ziehen wollen und hebt hervor: In einem Gerichtssaal werde «keinem System, nicht der Geschichte, keiner historischen Tendenz, keinem `Ismus`, wie zum Beispiel dem Antisemitismus, sondern einer Person der Prozess gemacht».³²⁷

Selbstverständlich bleiben damit die Umstände, in welchen entsprechende Handlungen von Einzelnen ausgeführt wurden, für die Beurteilung der Einzelfälle entscheidend. Auch

³²⁵ siehe Kap. 10.3.

³²⁶ Arendt; *Was heisst persönliche Verantwortung in einer Diktatur?*, S.41.

³²⁷ Ebd.: S.26.

Arendt verweist darauf, dass es Umstände geben kann, in welchen die Einzelne deshalb keine wirkliche Wahl hat, weil sie untragbare Folgen in Kauf nehmen müsste. Dabei handelt es sich jedoch um Formen unrechtmässigen Zwangs. Der blosse Umstand, dass man als Funktionär eines durch und durch ungerechten Systems handelt oder dieses zumindest passiv mitträgt, hebt dagegen die individuelle Verantwortung nicht auf. Vielmehr muss hier gefragt werden, inwiefern man sich den geforderten Aufgaben hätte widersetzen können. Besteht diese Möglichkeit, so verliert der Verweis auf die Pflicht zum Gehorsam seine Berechtigung.³²⁸ Die entscheidende Frage ist dann vielmehr, warum jemand Unterstützung geleistet hat, angesichts möglicher Alternativen. Die Bedeutung individueller Verantwortung zeigt sich also darin, dass man als Einzelner eine Mitverantwortung für die Übernahme gängiger Normen bzw. Rollenerwartungen trägt.

In diesem Zusammenhang hebt Arendt weiter hervor, dass die Affirmation ungerechter Verhältnisse oft einem Mangel an Reflexion bzw. Überlegung geschuldet ist.³²⁹ Damit verweist sie implizit auf die Möglichkeit durch Überlegen erkennen zu können, inwiefern die vorherrschenden Verhältnisse ungerecht sind. Es scheint nämlich etwas geben zu müssen, das den Einzelnen – selbst innerhalb eines verzerrten, normativen Rahmens – erkennen lässt, was gerecht und was ungerecht ist.³³⁰ Die Einzelne muss dann aber entgegen vorherrschender Normen zumindest erahnen oder gar einsehen können, weshalb das Gängige falsch ist. Worauf aber rekurren wir in solch dissidenten Stellungnahmen? Worauf beruft sich die Widerständige, die zu erkennen vermag, dass sie sich in gänzlich ungerechten Verhältnissen befindet?

In einem Beispiel deutet Havel eine mögliche Antwort an: Er erzählt von einem Gemüsehändler, der in seinem Prager Laden ein Spruchband der kommunistischen Partei aufstellt, welches besagt: «Proletarier aller Länder, vereinigt euch!»³³¹ Havel glaubt nun, dass die meisten Menschen nicht aus überzeugter Loyalität solche Spruchbänder aufstellen,

328 Arendt geht gar so weit zu behaupten, dass es «in politischen und moralischen Angelegenheiten so etwas wie Gehorsam nicht gibt». Darin sieht sie den Grund dafür, dass «wir diese neuen Verbrecher, die weder Kinder noch Sklaven, sondern erwachsene Menschen waren, verantwortlich machen». Ebd.: S.51.

329 vgl. hierzu Smith (Hg.); *Hannah Arendt Revisited: «Eichmann in Jerusalem» und die Folgen*, S.8, mit Verweis auf Arendt; *Thinking and Moral Considerations. A Lecture*, Social Research 38/3 (1971). Dies gilt zwar für den gedankenlosen Mitläufer, jedoch nicht für Überzeugungstäter wie etwa Adolf Eichmann einer war. Dass Eichmann selbst nach dem Ende des Krieges ein überzeugter Antisemit geblieben ist, hat Stangneth nachgewiesen, vgl. Stangneth; *Eichmann vor Jerusalem. Das unbehelligte Leben eines Massenmörders*.

Dass der Zusammenhang zwischen Gedankenlosigkeit und Affirmation ungerechter Verhältnisse nicht nur im Falle von Tätern, sondern selbst bei den Opfern von Unrechtsregimen bestehen kann, hebt Frederick Douglass' hervor, wenn er festhält: «to make a contented slave, it is necessary to make a thoughtless one» Douglass; *Narrative of the life of Frederick Douglass*, pp.99.

330 vgl. hierzu Arendt; *Was heisst persönliche Verantwortung in einer Diktatur?*, S.40.

331 Havel; *Versuch, in der Wahrheit zu leben*, S.14.

sondern vielmehr aus mangelnder Überlegung.³³² Gerade für post-totalitäre Gesellschaften sei hier eine Mischung aus Gedankenlosigkeit und ideologischer Verzerrung typisch. Um dagegen «in der Wahrheit zu leben», wie Havel sagt, müssten sich die Einzelnen bloss der eigentlichen Bedeutung dieser Spruchbänder gewahr werden: «Würde man dem Gemüsehändler befehlen, die Parole: `Ich habe Angst und bin deshalb bedingungslos gehorsam` in das Schaufenster zu stellen, würde er sich ihrem semantischen Inhalt gegenüber bei weitem nicht so lax verhalten. [...] Der Gemüsehändler würde sich wahrscheinlich weigern, eine so unzweideutige Nachricht über seine Erniedrigung im Schaufenster auszustellen, es wäre ihm peinlich, er würde sich schämen. Selbstverständlich – er ist doch ein Mensch und hat folglich ein Gefühl für menschliche Würde.»³³³

Havel verweist hier zum einen auf die Bedeutung von Differenzerfahrungen, die uns die eigentliche Bedeutung des eigenen Tuns erst offenbaren. Durch das Erkennen des semantischen Gehalts wird dem Gemüsehändler klar, was sein Tun eigentlich bedeutet. Dadurch erschliesst sich ihm ein Gefühl für menschliche Würde, welches ihm bewusst macht, weshalb er nicht wollen kann, was er tut. Dieses Gefühl ruft ihm ins Bewusstsein, dass er so nicht handeln bzw. sein will. Havel glaubt nun, dass dieses Gespür für die Würde des Einzelnen den meisten Menschen eigen ist. Dieses Gespür lässt sie erkennen, inwiefern die Ideologie sie einschränkt und weshalb die erfahrenen Beschränkungen nicht gerechtfertigt sind. Die meisten Menschen ahnen nämlich, so Havel weiter, dass das «Leben [...] in seinem Wesen zur Pluralität, zur Vielfarbigkeit, zur Unabhängigkeit, einfach zur Freiheit» tendiert.³³⁴

Gerne würde ich an dieser Stelle Havels humanistischem Optimismus schlichtweg zustimmen und es dabei belassen. Doch stellt sich umgehend die Frage, inwiefern nicht auch dieses Gefühl bzw. die Empfänglichkeit für den Wert individueller Freiheit selbst einer bestimmten Form der Sozialisierung bedarf. Auf die Bedeutung solcher Sozialisierungs- und Bildungsprozesse werden wir in den nächsten Kapiteln eingehen. Dort wird auch die Frage gestellt, inwiefern solche Gefühle bzw. die Empfänglichkeit für sie vom Einzelnen kultiviert werden müssen und welche Rolle individuelle Stellungnahmen dabei spielen.³³⁵

Mit Blick auf Havels Beispiel lässt sich zudem einwenden, dass es sich hier vor allem um ein politisches Problem handelt. Es ist doch wesentlich die gesellschaftliche Ordnung, also die staatliche Aufforderung zur Loyalität, die das Gefühl der Einzelnen für die

332 Havel erwähnt auch, dass diese Gedankenlosigkeit oft von Angst begleitet wird. Der Aspekt der Angst vor Repression oder Ächtung ist hier deshalb gewichtig, weil er andeutet, dass beim Aufstellen solcher Spruchbänder oft strategisch überlegt wird. Der gedankenlose Konformist scheint dagegen nicht aus strategischen Gründen zu handeln.

333 Ebd.: S.15.

334 Ebd.: S.16.

335 Mehr dazu in Kap. 8.

menschliche Würde zu verdecken vermag. Hier kann dann wiederum auf die politische Theorie verwiesen und eingewandt werden, dass es doch der institutionelle Rahmen sei, der eine dissidente Stellungnahme des Einzelnen überhaupt erst nötig macht. Es müsse folglich vielmehr darum gehen, den institutionellen Rahmen entsprechend umzugestalten. Dagegen ist erstmal nichts einzuwenden, wenngleich sich in diesem Zusammenhang eine Vielzahl weiterer Fragen ergeben. Das Verhältnis zwischen individueller Verantwortung, institutionellem Rahmen und lebensweltlicher Einbettung ist zu vielschichtig, um hier eingehend beleuchtet werden zu können.³³⁶ Nichtsdestotrotz scheint mir eine kritische Haltung gegenüber den konkreten Ausformungen sozialer Einbettung stets angebracht. Und zumindest in diesem Sinne ist das Bewusstsein um die individuelle Verantwortung oder wie es Havel in diesem Zusammenhang treffend umschreibt: eine Haltung der existenziellen Aufrichtigkeit unabdingbar.³³⁷

Was damit gemeint ist, wird verständlicher in Kontrast zur einer etwas positiveren Sicht auf soziale Einbettung. Soziale Einbettung kann nämlich durchaus auch als Ermöglichungsbedingung für individuelle Verantwortung begriffen werden, wobei ein gewisses Vertrauen in bestehende Normen und Werte vorausgesetzt wird. Zweifellos übernehmen wir oft als Einzelne gerade dadurch Verantwortung, dass wir gängige, sozial abgestützte Normen und Werte, die wir als legitim erachten, affirmieren und diesen gemäss handeln. Und doch: Auch im Wissen um eine handlungsentlastende Funktion sozialer Normen, die das Individuum nicht zuletzt vor Überforderung schützt, und trotz der

336 Folgendes Beispiel gibt zumindest einen Eindruck davon, wie vielschichtig das Verhältnis individueller Verantwortung, rechtlichem Rahmen und lebensweltlicher Einbettung sein kann: In den sogenannten Mauerschützenprozessen ging es darum, inwiefern einige Grenzwächter der DDR des Mordes an Grenzflüchtlingen schuldig sind oder ob sie aufgrund des rechtlichen Rahmens der DDR verhältnismässig gehandelt hatten. Dabei stellte sich nicht zuletzt die Frage, ob sie erkennen konnten, inwiefern dieser rechtliche Rahmen selbst als ungerecht angesehen werden musste. Das Bundesgericht erachtete zwar den Paragraphen 27 des Grenzgesetzes der DDR für gültig, das Verhalten der Soldaten durch die in der von der DDR selbst nahegelegten menschenrechtsfreundlichen Auslegung jedoch nicht für verhältnismässig. Die Angeklagten hätten also den Schiessbefehl ignorieren müssen. Das Argument war hier, dass die Mauerschützen um die Unverhältnismässigkeit ihres Gehorsams hätten wissen können, und zwar mit dem Verweis auf die diskursiven Gepflogenheiten in der DDR. Das Beispiel zeigt, dass hier rechtlicher Rahmen und lebensweltliche Einbettung bisweilen der wechselseitigen Beurteilung bedürfen. Dass die Bewertungen diesbezüglich auseinandergehen können, zeigt sich an Alexys Widerspruch gegen das Urteil des Bundesgerichts. Er hebt vielmehr hervor, dass es dem durchschnittlichen Grenzsoldaten nicht möglich war, die Ausführung des Schiessbefehls als «extremes Unrecht» zu erkennen; und zwar deshalb, weil in der DDR keine diskursive Öffentlichkeit bestand, vgl. Alexy; *Mauerschützen. Zum Verhältnis von Recht, Moral und Strafbarkeit*, S.37f.

Der Begriff «extremes Unrecht» bezieht sich auf die Radbruch'sche Formel, die besagt, dass positives Recht im Konfliktfall nur dann nicht zur Anwendung kommt, wenn der Sachverhalt «unerträglich ungerecht» ist. vgl. ebd.: S.3f. Auch hier wird sichtbar, wie eng geltendes Recht, lebensweltlich bzw. gesellschaftlich verankerte Moral und Strafbarkeit verschränkt sein können. So sind die Grenzwächter nicht ihrer individuellen Verantwortung enthoben, zu prüfen, ob das Ausführen von Befehlen verhältnismässig ist, gleichzeitig muss dafür scheinbar ein lebensweltlicher Rahmen gegeben sein, um dies erkennen zu können.

337 vgl. hierzu Žantovský; *Václav Havel: In der Wahrheit leben*, S.463 und Matustik; *Post-national-identity, Habermas, Kierkegaard and Havel*, Thesis Eleven 34 (1993), pp.95. Der Politiker Havel propagiert letztlich eine Kombination aus diskursiver Öffentlichkeit und existenzieller Aufrichtigkeit.

fundamentalen Bedeutung eines gerechten institutionellen Rahmens, der individuelle Verantwortung stützt und fördert, liegt es letztlich auch in der Verantwortung des je Einzelnen, bestehende soziale Einbettung zu hinterfragen und sie im Lichte von Differenzerfahrungen allenfalls zu kritisieren. Nur so, scheint mir, lassen sich besonders tiefsitzende Formen des Konformismus aufdecken. Und nur so vermag man den möglichen Abgründen zu begegnen, welche mit sozialer Einbettung einhergehen können. Deshalb ist die angesprochene Form existenzieller Aufrichtigkeit zentral und verweist auf die Verantwortung des Einzelnen trotz sozialer Einbettung.

8. Internalisierte Sozialität als zweite Natur

In einem dritten Anlauf, der Einbettung personaler Existenz auf die Schliche zu kommen, gelangen wir zu jenem Punkt, an welchem individuelle und soziale Ebene ineinander gehen. Im Fokus stehen nun internalisierte Formen von Sozialität, also jene Sedimente des Sozialen, die in den Individuen selbst zu verorten sind. Die Vorstellung einer *zweiten Natur* dient dabei als Orientierungspunkt. Ausgehend von diesem Konzept wird nach dem Verhältnis von sozial abgestützten Gründen, subjektiver Empfänglichkeit für ebensolche und individuellen Stellungnahmen gefragt und schliesslich eine Brücke geschlagen zurück zu den handlungstheoretischen Fragen, die am Anfang dieser Arbeit standen. Da zweite Natur und individuelle Dispositionen eng zusammengehen, wird die rechtfertigende sowie motivationale Kraft sozial abgestützter Gründe besser verständlich.

Dabei werde ich mich vorrangig auf McDowells Arbeiten zur zweiten Natur stützen, da er vier Aspekte vereint, die allesamt für unsere Fragestellung zentral sind. Erstens sieht McDowells in der zweiten Natur die Empfänglichkeit für bestimmte Gründe angelegt und zwar als Resultat von Sozialisierungs- und Bildungsprozessen. Solch internalisierte Sozialität lässt uns bestimmte Gründe und Werte bzw. deren normatives Gewicht erst erkennen. Zweitens verwehrt sich McDowell zugleich einer durchaus naheliegenden, konstruktivistischen Auffassung solcher Gründe und Werte, was uns zur Frage führt, worin deren Autorität besteht. Drittens legt er nahe, dass mit dem Erkennen solcher Gründe bzw. deren normativem Gehalt auch eine motivationale Kraft einhergeht, dass uns also das Erkennen solcher Gründe auch unmittelbar zum Handeln bewegen kann. Und viertens findet sich bei McDowell auch die Vorstellung eines reflexiven Moments, welches Menschen bzw. Personen zur zweiten Natur geworden ist. Hier drängt sich dann die Frage auf, inwiefern wir uns auch zu internalisierter Sozialität stellungnehmend verhalten können. Da McDowells Ansatz all diese Aspekte miteinander verbindet, ist er für unsere Zwecke besonders geeignet.

Das Konzept zweiter Natur ist aber selbstverständlich keine Erfindung McDowells, wie die folgenden ideengeschichtlichen Schlaglichter zeigen.³³⁸ In der antiken Philosophie kommt die Gewohnheit (*hexis*) der zweiten Natur am nächsten. Damit ist die Vorstellung verbunden, entsprechende Gewohnheiten würden durch Erziehung und Sozialisation erworben, wobei sie die natürlichen Anlagen des Menschen ergänzen. Bei Aristoteles sind beispielsweise die Vernunfttugenden – die dianoetischen – einer natürlichen Anlage

338 Ausführlich dazu Funke/Rath; *Natur, zweite*, in: Ritter/Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie Band 6, Spalte 484-493.

geschuldet und der menschlichen Lebensform wesentlich. Die ethischen Tugenden werden dagegen durch Erziehung bzw. Einübung erworben. Während also die Begabung zur Vernunft einem Geschenk gleichkommt, muss die Tugend anerzogen bzw. eingeübt werden. Sittliche Gewohnheiten besitzen Menschen demnach nicht von Natur aus, vielmehr werden sie angeeignet und so zu einer zweiten Natur, wobei sich bei Aristoteles natürliche und erworbene Dispositionen gegenseitig ergänzen.³³⁹

In der Neuzeit etabliert sich dann eine eher antagonistische Vorstellung von *erster* und *zweiter Natur*. Das hat vor allem erkenntnistheoretische Gründe und hängt mit der Vorstellung zusammen, dass begrifflich-konzeptuell geprägte Wahrnehmung und die Welt, wie sie ist, nicht zwingend übereinstimmen. In der Folge klaffen Geist und Welt auseinander und es stellt sich die Frage, inwiefern wir die erste Natur überhaupt als solche erkennen können.³⁴⁰ Paradigmatisch ist hierfür sicherlich Kants erkenntniskritische Wende. Mit ihr geht einher, dass wir die Dinge *an sich* nicht unmittelbar erkennen können. Mit der Vorstellung einer zweiten Natur, verstanden als höheres Sein, hat Hegel im Anschluss an Kant versucht Geist und Welt wieder zusammenzubringen. Hegels Konzept – sehr grob umrissen – lässt sich so wiedergeben: Zweite Natur, der ersten entwachsen, ist Ausdruck der Bedingungen der Weltwahrnehmung und ermöglicht gleichzeitig deren Erschließung. Zugleich ist in der zweiten Natur, wie Hegel sie begreift, auch die Möglichkeit zur Selbstreflexion eingelassen, also das Vermögen, diese selbst zu kritisieren. Oder wie Christoph Menke Hegel paraphrasiert: zweite Natur ist «Ausdruck des Widerspruchs des Geistes mit sich».³⁴¹

Hegels dialektische Konzeption wirft jedoch jene Frage auf, der wir bereits im Exkurs zur hermetischen Heteronomie und in Auseinandersetzung mit stark von Hegel inspirierten marxistischen Ansätzen begegnet sind: Wie ist es möglich, jene Instanz zu kritisieren, die selbst den Bezugsrahmen dafür darstellen soll, was überhaupt erkennbar ist? Oder anders ausgedrückt: Woran orientiert sich eine kritische Haltung zu bestehenden (Wahrnehmungs)-Gewohnheiten, wenn diese doch selbst Bestandteil ebendieser Gewöhnung sind? Hegel verweist hier letztlich auf bestehende Normen und Gepflogenheiten, setzt sich damit aber dem

339 In Anschluss an Aristoteles wurde insbesondere von tugendethischen Ansätzen auf die Notwendigkeit der Tugenden für das Erkennen bzw. Verwirklichen des Guten und Nützlichen verwiesen. So vergleicht etwa Foot die Funktion der Tugenden für das menschliche Leben mit jener der Stacheln für die Bienen, vgl. Foot; *Die Natur des Guten*, S.35. Auch Foots langjähriger Freundin Anscombe wird oft eine Nähe zur Tugendethik nachgesagt. Müller deutet jedoch an, dass sowohl Foot wie Anscombe das Etikett der Tugendethikerin eher abgelehnt hätten, weil sie den Nutzen der Tugenden vor allem darin sehen, dass diese uns helfen, dass, was uns die Vernunft eingibt, verlässlich zu tun, vgl. Müller; *Menschliche Vernunft als Natur: Die Ethik G. E. M. Anscombes*, in: Hähnel (Hg.); *Aristotelischer Naturalismus*, S.131-143.

340 vgl. hierzu Schulz; *Der gebrochene Weltbezug. Aufsätze zur Geschichte der Philosophie und zur Analyse der Gegenwart*, S.15.

341 vgl. Menke, *Zweite Natur. Kritik und Affirmation*, in: Nax et. al. (Hg.); «...wenn die Stunde es zulässt.» Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie, S.163.

Vorwurf aus, damit würde schlicht das Bestehende affirmiert.³⁴² Mit Kant liesse sich dann entgegen, dass es hierfür der richtigen Gewöhnung bedarf, wobei das, was die richtige Gewöhnung ist, von der universell verstandenen Vernunft zu prüfen sei.³⁴³ Diese universelle Vernunft ist dann aber wiederum eine im Subjekt verankerte und letztlich ahistorische. Und es ist eben gerade Hegels Kritik einer so verstandenen Vernunft, die ihn eine zweite Natur in seinem Sinne postulieren lässt. Der Streit der beiden Riesen um die Quellen des Vernünftigen hängt also eng mit bestimmten Auffassungen zweiter Natur zusammen.

Diese Schlaglichter auf die Ideengeschichte lassen zumindest erahnen, dass sich im Konzept der zweiten Natur erkenntnistheoretische, rationalitätstheoretische und praktische Aspekte überlagern. Wir werden all diesen auch in der Auseinandersetzung mit McDowells Konzept der zweiten Natur begegnen. Der Fokus liegt dabei auf der Frage nach Genese und Bedeutung internalisierter Sozialität. Mit McDowell soll gezeigt werden, welche zentrale Rolle Sozialisierungs- bzw. Bildungsprozesse bei der Ausbildung einer zweiten Natur spielen und wie gerade durch sie eine Empfänglichkeit für bestimmte Gründe sich in individuellen Dispositionen niederschlägt. Solche Dispositionen lassen sich als internalisierte Sozialität begreifen und machen verständlich, inwiefern subjektive Handlungsgründe eine soziale Komponente besitzen. Was uns in diesem Zusammenhang vor allem interessiert, ist, inwiefern wir uns als Einzelne selbst zu solch internalisierter Sozialität stellungnehmend verhalten können. Diese Frage verläuft parallel zu jener, inwiefern wir uns überhaupt zu je eigenen Dispositionen verhalten können, d.h. welche Bedeutung dem Modus des Stellungnehmens und damit personaler Existenz hier zukommt. So gelangen wir schliesslich zu jenen Fragen, die Ausgangs- und Mittelpunkt dieser Arbeit sind.

Für das Verständnis des Konzepts zweiter Natur ist es jedoch unerlässlich, auch deren erkenntnistheoretische Dimension im Blick zu behalten. Und in dieser Hinsicht geht nun McDowells Ansatz über die Feststellung hinaus, die zweite Natur liesse uns Gründe in einer bestimmten Weise erkennen, *bloss weil* wir in sozialen Zusammenhängen gelernt haben, sie so zu sehen. Er will vielmehr zeigen, dass solche Empfänglichkeiten für Gründe auf soziale Tatsachen Bezug nehmen, die unabhängig davon Bestand haben, ob der Einzelne sie kraft zweiter Natur zu erkennen vermag. Er vertritt letztlich eine werterealistische Position, die das

342 Explizit findet sich dieser Vorwurf bei Tugendhat; *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, S.351 und Ricoeur; *Das Selbst als ein Anderer*, S.310.

343 Kant spricht etwa von «Ort und Zeitumständen» geschuldeten «Angewöhnungen, die, wie man sagt, eine andere Natur sind und dem Menschen das Urteil über sich selbst erschweren», vgl. Kant; *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Werkausgabe Band XII, BA XI, S.401. Laut Khurana grenzt sich Kant in der Folge von der Vorstellung zweiter Natur als blosser Gewohnheit ab und vertritt ein ästhetisches, dialektisches und vor allem objektives Modell derselben, vgl. hierzu Khurana; *Die Kunst der zweiten Natur. Zu einem modernen Kulturbegriff nach Kant, Schiller und Hegel*, WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung, 13/1 (2016), S.35-55; insbesondere S.39.

normative Gewicht sozial abgestützter Gründe als real erachtet.³⁴⁴ Das scheint weit weniger offensichtlich als der Befund, unsere Empfänglichkeit für ebensolche Gründe sei sozialen Ursprungs. So lässt sich etwa fragen, wie es sein kann, dass entsprechende Gründe auch unabhängig von entsprechender Sozialisierung einen Wert haben. Diese Frage ist zwar für unsere Zwecke bloss von nachrangigem Interesse, weil wir ja aus der Sicht der ersten Person evaluative Urteile bzw. Bewertungen von Gründen bzw. Handlungsoptionen schlicht als Ausgangspunkt ansehen könnten. Die Frage nach dem Status sozialer Tatsachen verweist uns jedoch unweigerlich auf den Status jenes normativen Rahmens, den wir als Fundament der Rechtfertigung individuellen Tuns bereits mehrfach ausgewiesen haben. Es muss deshalb auch gefragt werden, was soziale Tatsachen sind und inwiefern sie mit deren Bewertung durch Einzelne in Beziehung stehen. Im Zuge dessen wird geklärt, inwiefern das Bestehen sozialer Tatsachen, deren Erkennen und Beurteilung verschiedene und zugleich miteinander verschränkte Dinge sind. An einem Beispiel sei vorweg angedeutet, um was es dabei gehen wird:

Dass es Schulnoten gibt, ist schlicht eine soziale Tatsache und zwar nicht nur, weil sie institutionell verankert sind, sondern auch, weil die Überzeugung, Schulnoten seien sinnvoll oder gar notwendig, von sehr vielen geteilt wird. Diese Überzeugungen lassen sich ihrerseits als Resultate einer bestimmten Sozialisierung verstehen und so ist zumindest die Beurteilung dieser sozialen Tatsache auch auf internalisierte Sozialität zurückzuführen. McDowell hält nun fest, dass es bereits zum Erkennen-können dieser Tatsache als solcher einer bestimmten Sozialisierung bedarf, und verweist zudem darauf, dass damit auch ein bestimmtes evaluatives Urteil einhergeht. Nun kann ich aber Schulnoten zwar als soziale Tatsache anerkennen, sie aber entweder befürworten oder aber ablehnen. In beiden Fällen werden bei der Genese dieser Einstellungen zweifellos Formen der Sozialisierung im Spiel sein, wenn auch anderer Ausprägung. Weiter werden unabhängig davon, ob ich Schulnoten befürworte oder ablehne, diese als soziale Tatsache bestehen bleiben und ich werde mich an ihnen orientieren müssen, will ich nicht entsprechende Folgen in Kauf nehmen. Das normative Gewicht dieser sozialen Tatsachen zeigt sich denn auch vor allem in solchen Folgen, wobei diese aber ihrerseits wesentlich in den Urteilen Anderer gründen. Wenn McDowell dagegen nahelegt, solch soziale Tatsachen hätten zudem einen intrinsischen Wert und die zweite Natur befähige uns bloss dazu diesen zu erkennen, bleibt erstmal unklar, worauf sich dieser scheinbar *wirkliche* Wert seinerseits stützt, wenn nicht auf die Übereinstimmung Vieler.

344 So erklärt sich auch, weshalb bei McDowell die zweite Natur keine Begründungsfunktion hat, sondern bloss den Zugang zu den objektiven Werten ermöglichen/erleichtern soll. McDowell sieht in der zweiten Natur also letztlich etwas, das es eigentlich zu überwinden gälte. Diese Formulierung verdanke ich einer Diskussion mit Logi Gunnarsson.

Die Verknüpfung zwischen dem Bestehen sozialer Tatsachen und deren aggregierter Bewertung wird so offensichtlich und ein konstruktivistischer Ansatz bzgl. Werten scheint hier zumindest nicht ganz abwegig. Der Wert von Schulnoten gründet doch gerade darin, dass eine hinreichende Zahl Einzelner gelernt hat, sie in bestimmter Weise zu beurteilen, sprich in einer bestimmten Gemeinschaft sozialisiert worden sind. Der Zusammenhang zwischen Sozialisierung und der Beurteilung sozialer Tatsachen scheint also derart eng, dass es fraglich ist, ob sich die Güte solcher Sozialisierungen am Erkennen-können des *realen* Werts solcher Tatsachen bemessen lässt. Und so bleibt die Frage, inwiefern Werten selbst nicht doch zwingend ein konstruktivistisches Element anhaftet, welchem sich McDowell gerade erwehren will. Wir wollen sehen, wie McDowell mit dieser Herausforderung umgeht.

8.1 Empfänglichkeit für soziale Tatsachen

McDowell entwickelt seine Auffassung zweiter Natur ausgehend von der erkenntnistheoretischen Frage, inwiefern sich der Graben zwischen geistiger und physischer Welt überwinden lässt. Mit ihm will er einem falschen Antagonismus zwischen einem *bald naturalism* und einem *rampant Platonism* begegnen. Mit *bald naturalism* meint er streng reduktionistische Ansätze, welche alles Geistige und mit ihm das Vernünftige naturalisieren und Gründe mit Ursachen gleichsetzen. Mit *rampant platonism* spricht er dagegen ein supernaturalistisches, idealistisches Verständnis vom Raum der Gründe an.³⁴⁵ Die Vorstellung einer zweiten Natur, verstanden als das Ergebnis eines Bildungsprozesses, soll nun helfen, die Unwägbarkeiten der beiden zu überwinden und so zwischen den Bereichen des Mentalen und des Physischen – zwischen Geist und Welt – zu vermitteln. Der scheinbare Bruch zwischen Geist und Welt, so McDowell, sei vor allem einem metaphysisch überstrapazierten Konzept von Natur geschuldet. Erst in Kontrast mit einem streng deterministischen Weltbild erwächst nämlich das Bedürfnis nach einem unabhängigen Bereich des Geistigen, welcher freies Handeln, genauer: ein Handeln nach Gründen, ermöglichen soll. Erst die Überzeugung, dass die Welt und die Menschen als Teil von ihr in all ihrem Tun kausal bestimmt sind, verführt uns dazu, einen supernaturalistischen Raum der Gründe zu propagieren.

Gleichzeitig will McDowell aber auch ein allzu idealistisches Bild vom Raum der Gründe bzw. der Zwecke entmystifizieren und dabei rückt dann die Vorstellung einer zweiten Natur in den Blick. So hält McDowell fest: «Durch den Erwerb der zweiten Natur – also

345 vgl. hierzu McDowell; *Mind and World*, pp.77; ausführlich zum Begriff *bald naturalism*, pp.88.

durch den Erwerb des *Logos* – hat man gelernt, bestimmte Handlungsweisen besonders erfreulich zu finden, und hat zugleich das Rüstzeug erworben, das zur Kennzeichnung jener spezifischen Werthaftigkeit taugt, die man in solchen Handlungen zu sehen gelernt hat; man hat damit gelernt, einen bestimmten Bereich von Gründen anzuerkennen, die für derartige Handlungen sprechen.»³⁴⁶ McDowell zufolge geht der Erwerb einer zweiten Natur also mit der Empfänglichkeit für bestimmte Gründe einher, die letztlich in genetischer Weise zu verstehen ist und deren Resultat als internalisierte Sozialität begriffen werden kann. Die zweite Natur geht dann nicht nur mit dem Vermögen einher, solche Gründe zu erkennen, sondern zugleich mit einer bestimmten Bewertung derselben.

McDowells Ansatz geht jedoch darüber hinaus. Er grenzt sich, wie bereits erwähnt, zudem von einem konstruktivistischen Verständnis zweiter Natur ab, welches mit den eben erwähnten Ausführungen sehr wohl verträglich wäre, da mit eingewöhnten Empfänglichkeiten für bestimmte Gründe sehr wohl auch eine Unempfänglichkeit für andere Gründe einhergehen kann. In diesem Zusammenhang ist es instruktiv hervorzuheben, dass McDowells Arbeiten entscheidend von der kritischen Auseinandersetzung mit Rortys Neopragmatismus motiviert sind, welcher diesbezüglich eine konstruktivistische Sicht vertritt.³⁴⁷ McDowell will dagegen zeigen, dass weltliche Sachverhalte unabhängig davon Bestand haben, ob wir sie kraft zweiter Natur als solche erkennen. Zumindest wendet er sich gegen die Schlussfolgerung, dass die Erkenntnis, unser Zugang zur Welt sei immer schon konzeptuell eingebettet, unweigerlich zur Folge hat, dass uns der Zugang zur objektiven Wirklichkeit verwehrt bleibt.³⁴⁸

In Analogie zur Affizierbarkeit durch Sinneseindrücke geht mit der zweiten Natur, so McDowell, auch eine Affizierbarkeit durch Gründe einher, die uns das Erkennen von deren wirklichem Wert ermöglicht. In dieser Analogie zwischen pragmatischer und ethischer Erkenntnis besteht eine wesentliche Pointe von McDowells Ansatz.³⁴⁹ Werte werden in ihr parallel geführt mit Tatsachen, die unabhängig von unserer konzeptuell geprägten Wahrnehmung Bestand haben sollen. Sind jedoch Gründe wirklich in ähnlicher Weise weltlich, wie gewisse Dinge natürlich? Lässt sich der Begriff der Natur auf diese Weise einfach von der *ersten* auf die *zweite* Natur übertragen?

346 McDowell; *Zwei Arten von Naturalismus*, in: Ders.; Wert und Wirklichkeit, S.59f. Zum engen Zusammenhang zwischen praktischer Vernunft im Sinne einer Empfänglichkeit für bestimmte Gründe und der entsprechenden Sozialisierung, vgl. auch Lovibond; *Practical Reason and Character Formation*, in: Hindrichs (Hg.); *Konzepte 1: Praktische Identität*, S.7-22.

347 vgl. hierzu McDowell, *Mind and World*, preface ix.

348 Damit wird auch verständlicher, weshalb McDowell seine Position stellenweise auch als «Anti-Anti-Realismus» bezeichnet, vgl. McDowell, *Wert und Wirklichkeit*, S.28.

349 vgl. hierzu McDowell; *Geist und Welt*, S.144 und auch S.23. In diesem Zusammenhang spricht er auch von einem «entspannten» oder «liberalen» Naturalismus, vgl. ebd.: S.115.

Anhand einer Stelle aus Becketts Roman *Molloy* lässt sich ein Unterschied zwischen natürlichen Anlagen und weltlichen Gründen andeuten. Dort erinnert sich die Erzählerfigur Jacques Moran an eine Unterhaltung mit dem Zahnarzt Py über die Zähne seines Sohnes. Der Zahnarzt meint: «Natürlich hat er sehr schlechte Zähne. Natürlich? sagte ich, wieso natürlich? Was wollen sie damit sagen? Er ist mit schlechten Zähnen auf die Welt gekommen, hatte Py gesagt, und wird immer schlechte Zähne haben.»³⁵⁰ Die Zähne des Sohnes sind schlecht im Sinne von naturgegeben, also ganz gleich wie er oder irgendjemand anderes darüber denkt. Und falls er sich erfolgreich einredet, dass dem nicht so ist, werden sie dennoch früher oder später ausfallen. Der Zahnarzt behauptet nun weiter: «Natürlich werde ich tun, was ich kann. Das sollte heissen, ich bin mit der Bereitschaft, zu tun, was ich kann, auf die Welt gekommen, und werde notwendigerweise immer alles tun, was ich kann.» Beckett spielt hier mit unterschiedlichen Bedeutungen von *natürlich*, wobei dessen semantischer Gehalt im zweiten Falle – natürlich! – nicht im Sinne von naturgegeben verstanden werden kann. Die Bereitschaft bzw. das Versprechen des Zahnarztes hat einen anderen Status als die Verfassung der Zähne und darin deutet sich der Unterschied zwischen der Verwendung des Begriffs Natur im Sinne erster bzw. zweiter Natur an.

Michael Williams hält der Analogie McDowells denn auch entgegen, dass der Begriff *natürlich* üblicherweise entweder in Gegensatz zu Übernatürlichem oder aber in Gegensatz zum bloss Konventionellen steht.³⁵¹ Da McDowell jegliche Form eines supranaturalistischen Idealismus ablehnt, bleibt hier nur das Konventionelle. In einen erkenntnistheoretisch engen Sinne können damit durchaus fundamentale begrifflich-konzeptuellen Schemata gemeint sein, die sich als Bedingungen von Erkenntnis überhaupt verstehen lassen. Auch sie haben wohl letztlich ihre Ursprünge in Sozialisierungsprozessen, sie rühren aber eher an die Grenzen des Sinnhorizonts und lassen sich deshalb kaum als Konventionen im üblichen Sinne beschreiben.³⁵² Vielmehr verstehen wir unter Konventionen geteilte Überzeugungen oder Normen, in die wir durch entsprechende kulturelle Praxen eingewöhnt wurden oder die wir uns angeeignet haben, die uns aber nicht in derselben Weise unverfügbar sind, wie dies konzeptuelle Schemata oder eben auch natürliche Gegebenheiten sind. Mit Blick auf diese übliche Art des Konventionellen lässt sich nun ein Unterschied zwischen natürlichen Dingen und weltlichen Gründen ausmachen, den McDowell m. E. vernachlässigt.

350 Beckett; *Molloy*, Werke III/1 Romane, S.144, wie auch das folgende Zitat.

351 Darauf verweist Williams in einer Replik auf McDowell, vgl. Williams; *Exorcism and Enchantment*, The Philosophical Quarterly, Vol.46 (1996), pp.103.

352 Zwar liessen sich solch fundamentale, lebensweltliche Gewissheiten durchaus auch der zweiten Natur zuschreiben, es handelt sich dann aber um Elemente, die uns weitgehend unverfügbar und insofern für unseren Sinnhorizont konstitutiv sind. Mehr dazu in Kap. 6.

So sind etwa Sachverhalte wie Betrogen-sein, Verpflichtungen oder auch Schulnoten nicht in derselben Weise Teil der Welt wie Stühle, Berge oder Zähne. Zwar ist auch das Wissen um Berge begrifflich-konzeptuell geprägt und auch diese Begriffe mögen soziale Ursprünge haben bzw. intersubjektiv abgestützt sein. Gleichwohl bleibt zumindest der physische Teil des Berges bestehen; egal, ob ich ihn als Inbegriff einer Gottheit oder als Ansammlung von Atomen begreife. Die erste Natur, verstanden als physisch-materielle Welt, leistet nämlich Widerstand, unabhängig von unseren begrifflichen Gewohnheiten, wenn sie sich auch nur innerhalb ebensolcher erfassen lässt. Nun können, wie wir gesehen haben, auch Schulnoten durchaus Widerstand leisten, dies liegt dann aber eben daran, dass die Ansichten über Schulnoten von vielen geteilt werden. Es sind also die Andern bzw. deren Vorstellungen oder eben geteilte Überzeugungen, welche hier die letzte Instanz bilden. Besteht solch eine Übereinstimmung nicht, so verschwinden gewissermassen auch die Gründe, die für Schulnoten sprechen.³⁵³

Anders als beim physischen Teil des Berges gibt es bei sozialen Tatsachen nichts, was über solch einen intersubjektiv bzw. sozial abgestützten Bezugsrahmen hinaus Widerstand leisten könnte. Und in diesem Sinne bleiben solche Übereinstimmungen konventioneller Art. Während dem Berg natürliche Eigenschaften im Sinne der ersten Natur zukommen, bleibt das Bestehen von sozialen Tatsachen wesentlich auf das bezogen, was man als aggregierte zweite Natur bezeichnen kann. McDowell scheint diesen Aspekt zu übergehen, wenn er Gründe in Analogie zu Dingen begreift bzw. von einer Analogie zwischen pragmatischem und ethischem Wissen spricht.³⁵⁴ Zwar unterscheidet McDowell durchaus zwischen einem Wissen von Tatsachen, die auf natürlichen Eigenschaften beruhen, und jenem von sozialen Tatsachen.³⁵⁵ Gleichwohl verweist er in beiden Fällen auf die in der zweiten Natur eingelassene Vernunftfähigkeit, die uns für solche Tatsachen empfänglich macht.

Da nun der Erwerb ebendieser zweiten Natur unweigerlich mit einer Empfänglichkeit für *bestimmte* Gründe einhergeht, bilden solche Empfänglichkeiten zwangsläufig auch das Fundament dafür, welche Gründe wir als vernünftige erkennen können. Es ist deshalb unplausibel, ihnen zudem ausserhalb ebensolcher Empfänglichkeiten einen Wert zuzuschreiben bzw. sie als intrinsisch vernünftig zu betrachten, ausser man verweist dazu auf

353 Die Frage nach den epistemischen Status solcher Schemata bleibt damit natürlich bestehen. Genauso wie die Frage, inwiefern tiefstehende lebensweltliche Gewissheiten letztlich konstruktivistisch oder realistisch verstanden werden sollten. Einen Überblick in diesen weitreichende Themenkomplex gibt der Sammelband von Wingert/Vogel (Hg.); *Wissen zwischen Entdeckung und Konstruktion*. Ausführlich behandelt Jérôme Léchoy in seiner Dissertation die Frage nach dem epistemischen Status solcher Gewissheiten, vgl. Léchoy; *Begriffe sind nicht bloss Wörter. Wie begriffliche Voraussetzungen in natürlichen Sprachen unsere wissensbekundenden Aussagen prägen: Eine Kritik mit Fallbeispielen*, (Ms.).

354 vgl. McDowell; *Geist und Welt*, S.23.

355 vgl. hierzu etwa McDowell; *Zwei Arten von Naturalismus*, S. 53f, 59f und 66.

entsprechende Urteile anderer bzw. deren Übereinstimmung bzgl. der Akzeptanz entsprechender sozialer Tatsachen. Oder aber man postuliert eine objektive Theorie, anhand der man die Angemessenheit bestimmter Ausprägungen zweiter Natur beurteilen kann.

McDowell will jedoch explizit keine solche Theorie postulieren. So hält er etwa fest: «Den Begriff der angemessenen Erziehung benutze ich [...] nicht zur Grundlegung einer ethischen Theorie, als hätten wir unabhängigen Zugang zu dem, was als gute Erziehung gilt, und könnten uns darauf berufen, um ethische Wahrheit als eine Eigenschaft zu erklären, die jenen Urteilen zukommt, zu denen eine richtig erzogene Person gelangen würde.»³⁵⁶ Gleichwohl will McDowell daran festhalten, dass die zweite Natur uns mit jener Vernunftfähigkeit ausstattet, welche uns den wahren Wert der Gründe erkennen lässt. Wie aber ist solch ein wahrer Wert der Gründe zu denken, wenn doch deren Erkenntnis von einer entsprechenden zweiten Natur abhängt?

An einem Beispiel werden die Schwierigkeiten diesbezüglich deutlich: Den Wert der Zwölftonmusik kann man scheinbar erst erkennen, wenn man gelernt hat, diese zu hören, d.h. sich auf die Eigenheiten dieser Musik eingelassen und sich die entsprechenden Hörgewohnheiten angeeignet hat. Inwiefern hat nun aber der Wert dieser Musik Bestand, unabhängig von solch einer Empfänglichkeit für sie? Selbstverständlich kann man hier darauf verweisen, dass der Wert dieser Musik von jenen beglaubigt wird, die bereits über diese Erfahrungen verfügen. Und im Wissen um deren Kompetenz in diesen Dingen, kann ich mich dann allenfalls von ihnen überzeugen lassen, mich auf die entsprechenden Erfahrungen einzulassen. Auch damit bleibt aber der Wert dieser Musik vom Urteil dieser Kundigen abhängig. Als Unkundiger werde ich den Wert jedoch nur in Erfahrung bringen können, wenn ich deren Urteil erstmal akzeptiere und entsprechend handle. Bereits dies scheint aber einer gewissen Empfänglichkeit meinerseits für deren Urteile bzw. dafür, wen ich als kundig erachte, zu bedürfen. Jedenfalls ist kaum ersichtlich, inwiefern solch ein Wert Bestand haben soll, unabhängig von den Empfänglichkeiten vieler oder zumindest einiger Kundiger.

Es scheint also, als bilde die Übereinstimmung in solchen Empfänglichkeiten für den Wert solcher Gründe die letzte Instanz. Falls solche Übereinstimmungen bestehen, falls also eine hinreichende Zahl von Leuten über dieselben Empfänglichkeiten verfügen, kann man durchaus von einer akzeptierten sozialen Tatsache sprechen, die dann eben auch für jene von Belang sein kann, die sie nicht zu erkennen vermögen. Die zweite Natur, wenn auch im Plural, bleibt dabei aber eine unüberschreitbare Binnenperspektive, aus welcher sich der Wert

356 McDowell, *Interne und externe Gründe*, in: Ders.; Wert und Wirklichkeit, S.164. Gleichwohl spricht er durchgehend von «angemessener», «richtiger», «gediegener» oder schlicht «gewöhnlicher» Erziehung, vgl. McDowell; *Geist und Welt*, S.107, 118, 151.

von Gründen überhaupt erst erschliessen lässt. Mit dem Verweis auf die sozialen Ursprünge solcher Empfänglichkeiten als internalisierte Sozialität geht deshalb einher, dass der Wert von Gründen selbst ein soziales Konstrukt bleibt; Zwölftonmusik hat eben bloss deshalb einen Wert, weil viele gelernt haben, diese Musik schön bzw. hörenswert zu finden. Und so bleiben Werte auf die Übereinstimmungen in solchen Urteilen angewiesen, die ihrerseits Sozialisierungs- und Bildungsprozessen entspringen. McDowell kann folglich einer konstruktivistischen Deutung sozialer Tatsachen bzw. deren Bewertung nur mit dem Verweis auf solche Übereinstimmungen begegnen, selbst wenn diese bisweilen derart breit abgestützt sein mögen, dass sie einer unbezweifelbaren Gewissheit gleichkommen.³⁵⁷

Gleichwohl bleibt McDowells Konzept der zweiten Natur instruktiv. Indem er mit ihm auf die Bedeutung der Genese bestimmter Empfänglichkeiten für Gründe und Werte verweist, wird verständlich, inwiefern internalisierte Sedimente der Sozialität sich bilden und weshalb wir als Einzelne empfänglich sind für bestimmte, sozial abgestützte Gründe und Normen. Zudem vermag dieses Konzept zu erklären, weshalb Einzelne für bestimmte Normen und Werte unempfindlich bleiben und weshalb in solchen Fällen der Vorwurf, der Einzelne sehe das *wirkliche* Gewicht der Gründe nicht, derart naheliegend ist. Man denke an etwa an jemanden, der beim Anblick eines schwerkranken Kindes bloss die Gefahr sieht sich anzustecken. Hier scheint der Vorwurf äusserst naheliegend, derjenige habe nicht gelernt den wahren Wert des Humanen zu sehen. Die Ursprünge dieses Mangels in dessen Sozialisierung zu suchen, letztlich in einer angemessenen zweiten Natur, liegt hier auf der Hand. Das heisst aber nicht, dass die damit angesprochenen Werte unabhängig von jeglicher Sozialisierung Bestand hätten. Es heisst vielmehr, dass es sich dabei um Werte handelt, die von Vielen geteilt werden. Nur deshalb liegt es derart nahe, jenen, die das nicht so sehen, zu unterstellen, sie sähen den *wahren* Wert dieser Werte nicht.

8.2 Angereichertes Reflexionsvermögen

Wie wir gesehen haben, hängt die zweite Natur bei McDowell eng mit der Fähigkeit zusammen, sich von Gründen affizieren zu lassen. McDowell umschreibt das auch so: «Exercises of spontaneity belong to our way of actualizing ourselves as animals».³⁵⁸ Auch

357 In diesem Sinne spricht etwa Wittgenstein von Gewissheiten, wenn er Moores Behauptung, es gebe Aussagen, die der Wahrheit entsprechen, entgegnet: «Die Wahrheiten von denen Moore sagt, er wisse sie, sind solche, die, beiläufig gesprochen, wir Alle wissen, wenn er sie weiss.» Wittgenstein; *Über Gewissheit*, §§ 100.
358 McDowell; *Mind and World*, pp.78.

damit ist vor allem jenes Moment angesprochen, dass uns zu erkennen befähigt, welche Gründe für was sprechen. Ähnlich dem rezeptiven Vermögen sinnlicher Wahrnehmung, gehört es zu unserer zweiten Natur, Gründe bzw. konzeptuelle Zusammenhänge zu erkennen. Was hier mit *spontaneity* angesprochen ist, deckt sich folglich weitgehend mit dem, was McDowell auch mit *logos* bezeichnet.³⁵⁹ Wie aber steht es um das reflexive Moment, welches mit diesen Begriffen zumindest auch assoziiert werden kann?

Erstmal ist klar, dass wir uns in einer Weise als Tiere verwirklichen, die sich nicht bloss im Verarbeiten von Gründen erschöpft, zumindest nicht im Sinne von Reiz-Reaktions-Mustern. Was uns hierbei auszeichnet, ist zudem das Vermögen zur Reflexion. Und auch bei McDowell ist mit dem angedeuteten Vermögen die Fähigkeit zur Reflexion mitgemeint. Wenn McDowell etwa von einem im «Prozess der Reflexion durchgehaltene[n] Vertrauen in die Werte» spricht, wird dieses zwingend unterstellt.³⁶⁰ Die Empfänglichkeit für bestimmte Gründe und unser Reflexionsvermögen gehen bei ihm jedoch stets zusammen. Die Reflexion, so könnte man sagen, bleibt bei ihm stets mit der Anwendung, sprich mit konkreten Stellungnahmen verknüpft. Im Prozess der Reflexion gilt es an jenen Werten festzuhalten, die wir kraft zweiter Natur zu erkennen vermochten. Die zweite Natur bleibt somit in erster Linie jene Instanz, die uns für das Vernünftige empfänglich macht. Man kann mit Blick auf McDowell durchaus sagen, die zweite Natur ist die zur Natur gewordene Vernunftbegabung des Menschen und wir sind dann jene Tiere, die befähigt sind, sich nach dem von Natur aus Vernünftigen zu richten, sofern wir über eine entsprechende zweite Natur verfügen. Wird McDowell damit aber dem reflexiven Moment, welches doch der Vernunftbegabung ebenfalls inhärent scheint, gerecht?

Nähern wir uns dieser Frage anhand eines Beispiels, welches sich auch bei McDowell findet: Man stelle sich vor, einige Wölfe erlangten die Fähigkeit zur Vernunft und damit auch das Vermögen ihr natürliches Verhalten – bspw. das gemeinsame Jagen – kritisch zu hinterfragen.³⁶¹ Anders als bei bloss instinktivem Verhalten sind diese vernunftbegabten Wölfe also zu Reflexion und Stellungnahme fähig. Auf dem Hintergrund ihrer Sozialisierung werden sie, wenn alles normal läuft, zwar durchaus empfänglich sein dafür, dass es für Wölfe vernünftig ist, gemeinsam zu jagen. Es ist dann wahrscheinlich, dass auch der reflektierende Wolf mit entsprechend zweiter Natur letztlich zur Einsicht gelangt, dass das gemeinsame Jagen vernünftig ist bzw. auch in seinem Interesse liegt, und er wird mit guten Gründen und aus freien Stücken seinen Teil dazu beitragen. Reflexionsvermögen bzw. Stellungnahme

359 vgl. McDowell; *Zwei Arten von Naturalismus*, in: Ders.; Wert und Wirklichkeit, S.59f.

360 McDowell, *Interne und externe Gründe*, S.175.

361 vgl. McDowell; *Zwei Arten von Naturalismus*, S33f.

gehen hier mit der Empfänglichkeit für bestimmte Gründe in eins. Die (normalen) Wölfe werden deshalb zu dieser Einsicht gelangen, weil sie entsprechend sozialisiert sind und so die Güte entsprechender Gründe erkennen können. Gemäss McDowell scheint nun aber der Wert des Jagens unabhängig davon bestehen zu bleiben und zwar deshalb, weil es sich dabei um eine soziale Tatsache handelt. Das gemeinsame Jagen ist ihm zufolge vielmehr etwas, dass die Lebensform der Wölfe ausmacht.

Zumindest einige Wölfe könnten gleichwohl solch ein scheinbar natürliches bzw. vernünftiges Verhalten als Unterdrückung ihres wahren Seins ansehen und sich von der Herde verabschieden.³⁶² Dazu werden sie allenfalls auf Gründe verweisen, die dem scheinbar für Wölfe Vernünftigen entgegenstehen. Nun kann es natürlich sein, dass diese Wölfe schlicht keine angemessene Sozialisierung genossen haben, sprich keine entsprechende zweite Natur besitzen. Es sind aber auch andere Möglichkeiten denkbar. Solch dissidente Wölfe müssen nicht unbedingt leugnen, dass Wölfe üblicherweise aus guten Gründen am gemeinsamen Jagen teilnehmen, es reicht, wenn sie glauben, diese Gründe gelten für sie nicht. Wie McDowell anmerkt, kann man dann aber fragen, ob sich solch ein alternativer Lebensentwurf überhaupt aufrechterhalten lässt. Die möglicherweise verheerenden Konsequenzen für die einsamen Wölfe verweisen zumindest auf eine gewisse Vernünftigkeit der für Wölfe gängigen Verhaltensweisen. Und genau dies will McDowell auch mit Blick auf die menschliche Lebensform zeigen. Indem wir eine zweite Natur erworben haben, haben wir gelernt, bestimmte Werte, die für das Zusammenleben von Menschen zentral sind, erfreulich zu finden. In der Folge sind wir fähig, kraft der erworbenen Empfänglichkeit für soziale Tatsachen, diesen gemäss zu handeln. Tiefsitzende Moralvorstellungen wie die Forderung gegenseitigen Respekts hätten demnach einen ähnlichen Status, wie das gemeinsame Jagen bei den Wölfen.³⁶³

Erschöpft sich aber unser Reflexionsvermögen wirklich darin? Kann es nicht sein, dass auch (normale) reflektierende Wölfe dahin gelangen, dass sie selbst ihre üblichsten Verhaltensweisen in Frage stellen? Zumindest erschöpft sich das Vermögen zur Reflexion nicht in der Einsicht in eingewöhnte Verhaltensweisen. Oder anders ausgedrückt: Genauso wenig wie der Rekurs auf eindeutige Handlungsgründe führt weder der Rekurs auf internalisierte Sozialität noch der Verweis auf für eine bestimmte Lebensform konstitutive Verhaltensweisen zwingend dazu, dass die Möglichkeit zur kritischen Stellungnahme ganz

362 McDowell rückt diese Wölfe in die Nähe von «Kallikles oder Nietzsche», vgl. ebd.: S.37.

363 An anderer Stelle versucht McDowell zu zeigen, dass die normative Kraft moralischer Gründe derart ausgeprägt ist, dass sie, falls man sie zu erkennen vermag, alle anderen Gründe zum Schweigen bringt und ihnen so eine quasi-kategorische Geltung zukommt, vgl. McDowell, *Sind moralische Forderungen hypothetische Imperative?* in: Ders.; Wert und Wirklichkeit, S.154.

wegbricht.³⁶⁴ Auch wenn wir für solche Gründe empfänglich sind, können wir diese doch in Frage stellen. Vernachlässigt McDowell also diesen Aspekt unseres Reflexionsvermögens, wenn er das Vernünftige bzw. die Vernunftfähigkeit eng an natürliche Verhaltensweisen knüpft?

Nicht unbedingt. McDowell zeigt ja vor allem, weshalb wir uns in unserem Überlegen bzw. Reflektieren an bestimmten Gründen orientieren bzw. uns von diesen leiten lassen. Und es ist klar, dass ein reflektiertes Stellungnehmen sehr wohl mit der Festlegung auf eindeutige Gründe zusammengehen kann. Handeln wir aus Einsicht, mündet das Überlegen in einer Festlegung auf das, was wir für das Beste erachten und hier spielen sicherlich grundlegend lebenserhaltende Verhaltensweisen eine wesentliche Rolle. Damit ist aber eben nicht alles gesagt. Rufen wir uns nochmals jene Wölfe in Erinnerung, welche die scheinbar natürlichen Verhaltensweisen ihrer Artgenossen ablehnen. Selbst diese tun dies nicht unbedingt im Unwissen um die Bedeutung des Jagens. Die Empfänglichkeit für soziale Tatsachen muss den dissidenten Wölfen nicht vollkommen abgehen. Falls sie sich gegen die Kooperation entscheiden, kann man zwar sagen, sie fänden eben bestimmte andere Gründe noch erfreulicher, was wiederum daran liegen mag, wie sie sozialisiert wurden. Es kann aber auch sein, dass sie sich dem Gewicht dieser Gründe schlicht nicht sicher sind. So lassen sich leicht vernunftbegabte Wölfe vorstellen, die sehr wohl den grundlegenden Wert des gemeinsamen Jagens anerkennen, aber damit ringen, ihn nicht dennoch anderen Werte unterzuordnen.

Wie wir mittlerweile wissen, bedarf es dafür üblicherweise bestimmter Differenzerfahrungen, die den Wert des gemeinsamen Jagens erst problematisch erscheinen lassen. Ist dies aber gegeben, scheint die Affizierbarkeit für bestimmte Gründe alleine nicht auszureichen, um ein entsprechendes Überlegen abzuschließen. Dies schon deshalb, weil oft bzgl. der Empfänglichkeit für Werte keine Eindeutigkeit herrscht. Auch die zweite Natur scheint doch eher eine vielfältige Landschaft zu sein, mit mehr oder weniger stark ausgeprägten Affinitäten für Werte, Normen und Gründe, in der Reibung und Konflikt eher den Normalfall darstellen. Schon deshalb gibt es auch jene Fälle, wo wir uns trotz Empfänglichkeit für soziale Tatsachen vor Entscheidungen gestellt sehen. Zudem scheint es, als könnte auch das Reflexionsvermögen selbst dazu beitragen, dass wir uns bzgl. der Werte unsicher sind oder dieses vermag solch einer Unterbestimmtheit zumindest nicht immer abzuhelpen. Und so lässt sich im Sinne der leitenden These dieser Arbeit fragen: Kann es

364 In diesem Sinne hält auch Bertram McDowell entgegen, dieser konzipiere die zweite Natur als allzu naturalistisch verstandene Vernunftfähigkeit und vernachlässige damit das Reflexionsvermögen, vgl. Bertram, *Zweite Natur. Die Auflösung des Dualismus zwischen Natur und Kultur*, in: Barth/Lauer (Hg.); Die Philosophie John McDowells, S.133.

nicht sein, dass gerade unser Reflexionsvermögen zu einer Unterbestimmtheit der Empfänglichkeiten für Gründe führt?

McDowell könnte an dieser Stelle mit einigem Recht einwenden: Weshalb sollten wir es soweit kommen lassen und uns nicht an jene Empfänglichkeiten halten, die uns als internalisierte Sozialität gegeben sind? Weshalb sollten wir an jenen Gründen zweifeln, für die wir ja gerade empfänglich sind? An dieser Stelle bin ich geneigt zu sagen: einfach deshalb, weil wir dies als reflexionsfähige Wesen können. Im Wissen darum, dass sich das Vermögen zur überlegten Stellungnahme nicht in der Reflexion alleine erschöpft, belasse ich es aber erstmal beim Verweis, dass nicht in allen Fällen praktischen Überlegens einfach klar ist, was die eindeutig besten Gründe sind. Ob auch die erste Antwort ihren Sinn behält, wird in Teil IV eingehender beleuchtet, wenn das praktische Überlegen als solches in den Blick genommen wird. Bevor wir dazu kommen, sei jedoch noch ein Blick auf die Rolle von Entscheidungen im Hinblick auf die Ausgestaltung zweiter Natur geworfen.

8.3 Entscheidungen am Grunde zweiter Natur?

Bis hierhin hatten wir vor allem die kognitive Ebene zweiter Natur im Blick und mit ihr die Frage, weshalb wir bestimmte Gründe als vernünftig erachten. Die zweite Natur ist aber vor allem auch in motivationaler Hinsicht bedeutsam. So reicht beispielsweise die vernunftgeleitete Einsicht alleine oft nicht aus, um uns zum Handeln zu bewegen. Dass die Einsicht in gute Gründe nicht immer mit entsprechendem Handeln einhergeht, kennen wir nur allzu gut. Oft bedarf es zum Handeln neben dem Urteil auch entsprechender charakterlicher Dispositionen, welche eher einer konativen Ebene zweiter Natur zuzuordnen sind. Ausgehend vom aristotelischen Begriff der *prohairesis* sei deshalb zum Schluss dieses Teils gefragt, inwiefern zwischen kognitiver und konativer Komponente zweiter Natur unterschieden werden muss, wie diese sich zueinander verhalten und vor allem welche Rolle Entscheidungen betreffend deren Ausprägung spielen können. Letztlich gelangen wir so zur Frage, was beim praktischen Überlegen geschieht, und können die Brücke schlagen zum nächsten Teil der Arbeit.

Der Begriff der *prohairesis* ist für unsere Zwecke schon deshalb instruktiv, weil bereits die Uneinigkeiten bzgl. der angemessenen Übersetzung zur Frage führen, inwiefern am Ende praktischer Überlegungen Einsichten oder Entscheidungen stehen. Die gängigen Übersetzungen des Begriffs reichen nämlich von Entscheidung (*decision*), Entschluss, Wahl

(*choice*) bis hin zu *Vorsatz*.³⁶⁵ Ursula Wolf bevorzugt dabei den philosophisch wenig vorbelasteten Begriff des *Vorsatzes*, den sie von der wörtlichen Übersetzung des Verbs *prohaireisthai* (dt.: sich etwas vornehmen) herleitet. Die Begriffe *Entscheidung* und *Entschluss* verwirft sie, da sie einem dezisionistischen Freiheitsbegriff zu nahekommen, den sie im Lichte des aristotelischen Naturalismus für unangebracht hält. Der Begriff *Wahl* sei dagegen problematisch, weil es auch ein Wählen ohne Überlegung geben kann. Die Rede von einer *überlegten Wahl* lehnt sie ab, weil sich bei Aristoteles auch der Hinweis findet, dass die Überlegung der *prohairesis* zeitlich vorausgeht. Bei Wolf heisst es denn auch an entsprechender Stelle: «Überlegung und Vorsatz haben denselben Gegenstand, nur dass das, was wir uns vornehmen, bereits bestimmt ist; denn man nimmt sich das vor, was man als Ergebnis der Überlegung entschieden hat.»³⁶⁶ Abgesehen davon, was Aristoteles genau gemeint hat, halte ich es für angemessener von einer überlegten Wahl zu sprechen. Einmal um kenntlich zu machen, dass Überlegen, Vorsatz und dessen Zustandekommen beim praktischen Überlegen eng zusammengehören. Und zudem, weil damit klarer zum Ausdruck gebracht ist, dass das Zustandekommen des Vorsatzes selbst eine Entscheidung sein kann.

Ein weiterer Aspekt, den Aristoteles mit dem Begriff *prohairesis* in Verbindung bringt, ist das Zusammengehen von konativer und kognitiver Ebene. Nur wenn diese beiden Aspekte zusammengehen, handelt es sich ihm zufolge um eine *prohairesis*. Aristoteles umschreibt sie deshalb auch als ein «strebendes Denken oder denkendes Streben».³⁶⁷ Zugleich sagt er, dass keine überlegte Wahl möglich ist «ohne Denken und Charakter» und verweist damit auch auf den Unterschied der beiden.³⁶⁸ In Analogie dazu lassen sich nun kognitive und konative Komponente zweiter Natur auseinanderhalten. Was in kognitiver Hinsicht die Empfänglichkeit für Gründe ist, kommt auf konativer einer affektiven Empfänglichkeit gleich. Wie die Auseinandersetzung mit dem Konzept zweiter Natur gezeigt hat, spielen bei der Ausbildung solcher Anreicherungen Sozialisierungs- bzw. Bildungsprozesse eine zentrale

365 vgl. hierzu Aristoteles; *Nikomachische Ethik*, übersetzt von Ursula Wolf, S.362; insbesondere FN13. Auch die folgenden Überlegungen von Wolf zum Begriff *prohairesis* und dessen Übersetzung finden sich dort.

366 Ebd.: 1113a3. Wolfs Vorschlag wird vor allem auch auf dem Hintergrund verständlich, dass Aristoteles letztlich eine rationalistische bzw. intellektualistische Position vertritt. Zumindest, was die kognitive Ebene anbelangt, bleibt er insofern Rationalist, als er glaubt, dass es uns kraft den Vernunfttugenden stets möglich ist eindeutig zu erkennen, was gut ist. Zwar verknüpft Aristoteles, wie wir gleich sehen werden, richtiges Handeln eng mit einem entsprechenden sittlichen Charakter, gleichwohl bleibt die intellektualistische These bestehen, dass richtiges Denken zu richtigem Handeln führt, vgl. hierzu ebd.: S.15f. In Anschluss an Aristoteles Umgang mit dem Phänomen der Willensschwäche bzw. einem Handeln wider besseres Wissen versucht dagegen Anscombe zu zeigen, dass in seinem Verständnis von *prohairesis* eine differenziertere Handlungstheorie eingelassen ist, vgl. hierzu Anscombe; *Denken und Handeln bei Aristoteles: Was ist «praktische Wahrheit»?», in: Dies.; Aufsätze, S.312f.*

367 Aristoteles; *Nikomachische Ethik*, 1139b4.

368 Ebd.: 1139a35.

Rolle. Wir wollen nun fragen, inwiefern hierbei auch Entscheidungen von Bedeutung sein können, sprich inwiefern selbst am Grunde zweiter Natur Entscheidungen stehen können.

Am Beispiel einer angehenden Läuferin lässt sich veranschaulichen, worin sich konative und kognitive Ebene zweiter Natur unterscheiden und auch, wie selbstverständlich es ist, hinsichtlich der konativen Ebene Entscheidungen bzw. Entschiedenheit als Ausgangspunkt entsprechend affektiver Anreicherungen anzusehen. So wird die angehende Läuferin anfangs gegen Widerstände an ihrer Absicht festhalten müssen. Gerade in den Anfängen muss sie sich immer wieder dazu durchringen laufen zu gehen, und zumindest in diesem Sinne liegt es an ihr, ob sie eine entsprechende Konstitution ausbildet. Folglich sind wir als Einzelne für unsere konativen Dispositionen mitverantwortlich, da diese sich durch entsprechendes Tätig-sein formen lassen. Mit wiederholtem Üben und der Ausbildung einer entsprechenden Konstitution werden diese Widerstände schliesslich kleiner. Diese hilft uns, regelmässig Laufen zu gehen. Dasselbe zeigt sich auch in ethischen Belangen, wie Aristoteles deutlich macht. Ein sittlicher Charakter wird sich vor allem durch praktische Anwendung ausbilden bzw. festigen. Tugend bildet sich gemäss Aristoteles erst mit dem Tun aus bzw. wird erworben, wenngleich die fundamentale Bedeutung der Erziehung selbstverständlich bestehen bleibt. Zumindest aber gilt, dass in Sachen Tugendhaftigkeit kein Meister vom Himmel fällt.³⁶⁹

Wir sind also zumindest für unsere konative zweite Natur mitverantwortlich und im Sinne der Umgewöhnung ist es zweifellos möglich, die eigenen charakterlichen Prägungen durch entsprechendes Handeln zu verändern. Die Tatsache, dass es sich dabei um einen mühseligen, langwierigen und kleinschrittigen Prozess handelt, ändert daran nichts. Entsprechend naheliegend ist die Vorstellung, dass es im wesentlichen Entscheidungen sind, kraft derer wir in der Lage sind, solche Gewohnheiten durch Willensakte zu verändern und so letztlich die konkrete Ausprägung unserer zweiten Natur. Dabei handelt es sich jedoch oft eher um Entschiedenheit, da wir zwar entschieden in die Tat umsetzen, was wir uns vorgenommen haben, aber nicht unbedingt auch entscheiden, was wir uns vornehmen. Die Veränderung der konativen zweiten Natur scheint ja gerade eine Vorstellung davon vorauszusetzen, in welche Richtung diese verändert werden soll. Wenn wir unbefriedigende oder gar schlechte Angewohnheiten verändern wollen, lassen wir uns von einem entsprechenden Urteil leiten. Die Veränderung des eigenen Charakters bedarf demnach bereits einem Urteil bzgl. dessen, was ein guter oder zumindest besserer Charakter ausmacht.

369 Diese schöne Wendung verdanke ich einer Diskussion mit Christoph Halbig.

Hier kommt nun die kognitive Ebene zweiter Natur bzw. unsere Empfänglichkeit für bestimmte Gründe ins Spiel und bezüglich dieser scheint es weit weniger offensichtlich, dass auch sie durch Entscheidungen beeinflusst werden kann. Was wir für gut erachten, scheint eher Sache der Einsicht kraft entsprechender Empfänglichkeiten zu sein. Das gilt sowohl für die Überzeugung, Laufen gehen zu wollen, wie auch hinsichtlich dem, was als guter Charakter angesehen wird. Sind also jene Urteile bloss Sache der Einsicht und Entscheidungen folglich bloss am Grunde konativer zweiter Natur anzutreffen? Spielen Entscheidungen betreffend die kognitive Ebene zweiter Natur gar keine Rolle?

Rufen wir uns nochmal das Beispiel der Zwölftonmusik in Erinnerung: An diesem hat sich gezeigt, dass das Urteil, ob wir diese Musik wertschätzen, von unserer Gewöhnung abhängt. Ob man sich an Zwölftonmusik gewöhnt, hängt jedoch nicht nur davon ab, ob man sich nach und nach an sie gewöhnt, sondern auch, ob man sich auf entsprechende Erfahrungen einlässt. Verfügt man nicht bereits über eine Affinität dazu oder ist man unsicher, ob man sich auf diese Musik einlassen will, so kann eben am Anfang einer solch kognitiven Empfänglichkeit auch eine Entscheidung stehen. Zwar spielen hier sicherlich wiederum gewisse Affinitäten eine zentrale Rolle; sei es für das Urteil anderer oder auch die schlichte Neugier. Und doch kann das, was hier den Ausschlag gibt, auch eine nicht weiter begründbare Entscheidung sein, nämlich dann, wenn wir uns, ohne dies weiter begründen zu können, auf entsprechende Erfahrungen einlassen. In diesem Sinne können selbst am Grunde kognitiver zweiter Natur Entscheidungen stehen.

Nicht zuletzt, weil wir uns als Wesen mit Reflexionsvermögen zu kognitiven Empfänglichkeiten auch verhalten können, können wir zumindest über den Weg der Umgewöhnung ebensolche Empfänglichkeiten auch durch Entscheidungen beeinflussen. Das bedeutet nicht, diese liessen sich beliebig bestimmen. Man kann sich das vielmehr so vorstellen: Durch gezielten Ausschluss können bestehende Sensitivitäten für Gründe zwischenzeitlich ausgehebelt werden. Etwa so, wie wenn Gründe durch entsprechende Gewichtung zwischenzeitlich aus Überlegungen ausgeschlossen werden, d.h. deren Gewicht ausser Kraft gesetzt werden. Entsprechende Gründe werden dann gar nicht erst in den Prozess des Überlegens eingelassen, ohne dass deren normativer Gehalt vollkommen aus dem Blick gerät.³⁷⁰ Als Folge kann sich dann allenfalls die kognitive Ausgestaltung zweiter Natur verändern, wenn auch nur über den Umweg der Umgewöhnung. Zumindest aber können auf diesem Wege Entscheidungen dazu führen, dass sich selbst die kognitive Anreicherung unserer zweiten Natur verändert. Selbst auf dieser Ebene kann also nicht ausgeschlossen

³⁷⁰ Eine solche Auffassung von Entscheidungen findet sich bei Raz; *Praktische Gründe und Normen*, S.90 bzw. 97.

werden, dass am Grunde zweiter Natur Entscheidungen stehen. Um hier jedoch ein angemessenes Bild zu erhalten, soll nun praktisches Überlegen als Ganzes in den Blick genommen werden.

IV. Auf dem Weg zu einer existenzbewussten Theorie praktischen Überlegens

*«Im Überlegen und Wählen ist jeder auf sich selbst zurückgeworfen,
und das auch dann, wenn er mit anderen gemeinsam überlegt»*

E. Tugendhat³⁷¹

In diesem letzten Teil wird das bisher Ausgearbeitete in einer existenzbewussten Theorie praktischen Überlegens zusammengeführt. Dabei erweisen sich drei Elemente als zentral: Existenzphilosophischer Kern, irreduzibel subjektive Rückbindung und rationales Moment. Alle drei sind konstitutiv für die im Folgenden skizzierte Theorie. Der existenzphilosophische Kern, welcher eng mit wohlverstandener personaler Existenz zusammenhängt, bildet deren Herzstück. Nur eingedenk der beiden flankierenden Elemente erhält dieser Kern jedoch ein realistisches Kleid und erst das Zusammenspiel aller drei Elemente ergibt ein angemessenes Gesamtbild praktischen Überlegens.

Was eine existenzbewusste von anderen Theorien praktischen Überlegens unterscheidet, zeigt sich vor allem mit Blick auf jene Instanzen, die praktische Überlegungen abschliessen. Ansätzen, welche hier unverfügbare Motive oder Gründe in Anschlag bringen, wird entgegnet, dass für das Übernehmen von Verantwortung alternative Handlungsoptionen und mit ihnen die implizite Möglichkeit einer Wahl vorausgesetzt werden müssen. Nur so wird eine Theorie praktischen Überlegens der Verfasstheit personaler Existenz gerecht. Zugleich wendet sich der hiesige Ansatz auch gegen jene Ansätze, die am Ende praktischer Überlegungen immer eindeutige letzte Gründe bzw. die Einsicht in solche ausmachen. Ihnen wird entgegnet, dass es vielmehr im Überlegen selbst angelegt ist, dass wir beim Überlegen nicht immer zu eindeutigen Ergebnissen gelangen. Entlang gewichtiger Einwände werden so die Konsequenzen der hier propagierten Theorie vertieft, deren Konturen geschärft und ihre Eigenart hervorgehoben. Zuletzt wird gefragt, was sich von der These einer strukturellen Unterbestimmtheit von Handlungsgründen aufrechterhalten lässt.

371 Tugendhat; *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, S.291

In drei Schritten wird eine solch existenzbewusste Theorie praktischen Überlegens plausibilisiert. Erst werden deren fundamentalen Elemente nacheinander expliziert und auf deren Zusammenspiel aufmerksam gemacht. (Kap. 9) Dabei wird auch der Prozesscharakter praktischen Überlegens deutlich, wie auch das spannungsvolle Verhältnis zwischen existenzphilosophischem Kern und rationalem Moment. Die Frage, wie die beiden Elemente zusammenwirken bzw. ob sie überhaupt miteinander vereinbar sind, steht dann im Zentrum der gewichtigsten Einwände gegen die hier propagierte Theorie. In Auseinandersetzung mit ihnen wird das angesprochene Theoriegerüst akzentuiert. (Kap. 10) In einer abschliessenden Betrachtung wird schliesslich das Ganze rekapituliert und gezeigt, inwiefern eine existenzbewusste Theorie praktischen Überlegens wohlverstandener personaler Existenz gerecht wird, welche Rolle Entscheidungen in ihr spielen und wie sie mit Einsichten umzugehen vermag. (Kap. 11)

9. Drei fundamentale Elemente im Zusammenspiel

Existenzphilosophischer Kern, irreduzibel subjektive Rückbindung und rationales Moment bilden das Gerüst der im Folgenden skizzierten Theorie praktischen Überlegens. Was die drei Elemente je für sich auszeichnet, wird in diesem Kapitel präzisiert. Der existenzphilosophische Kern ist dabei das zentrale Element. Er verleiht der mittlerweile begründeten Intuition Ausdruck, dass es letztlich an uns liegt, wie wir handeln (wollen). Was darunter genau zu verstehen ist und weshalb dieses Element für ein akkurates Verständnis praktischen Überlegens unabdingbar ist, gilt es in den folgenden Kapiteln zu klären.

Zweifellos ist der existenzphilosophische Kern gleichzeitig das umstrittenste Element der hier propagierten Theorie, und zwar aus jenen Gründen, welchen wir bereits im Rahmen der Kritik an der handlungstheoretischen *Selbst-vergessenheit* begegnet sind. Ich nehme hier also einen Faden wieder auf, den ich zum Ende von Teil I liegen gelassen habe. Dort hat sich bereits angedeutet, dass zwar alleine eine existenzphilosophisch inspirierte Auffassung praktischen Überlegens wohlverstandener personaler Existenz gerecht wird, diese Ansätze sich aber im Gegenzug dem Willkürvorwurf ausgesetzt sehen. Oder genauer: dem Vorwurf, praktische Überlegungen könnten nur durch nicht weiter begründbare Entscheidungen abgeschlossen werden.³⁷² Mit den beiden anderen Elementen einer existenzbewussten Theorie praktischen Überlegens lässt sich dieser Vorwurf zumindest etwas entschärfen. Sowohl die Rückbindung an irreduzibel subjektive Handlungsgründe wie der im rationalen Moment eingelassene Begründungsanspruch wirken einer allzu dezisionistischen Deutung des existenzphilosophischen Kerns entgegen, ohne dabei die implizite Möglichkeit einer Wahl letzter Handlungsgründe zu übergehen. Dass dieser Spagat gelingen kann, wird im Folgenden zu zeigen versucht.

9.1 Der existenzphilosophische Kern

In Teil II hat sich gezeigt, dass bestimmte Auffassungen personaler Existenz mit bestimmten Auffassungen über den Status letzter Handlungsgründe korrelieren. Und es wurde zudem gezeigt, weshalb unser Selbstverständnis als Handelnde nicht damit vereinbar ist, dass am Ende praktischen Überlegens unverfügbare Instanzen stehen. Entlang eines Einwands von Tugendhat an die Adresse Harry Frankfurts will ich diesen Aspekt nochmals verdeutlichen

³⁷² siehe Kap. 2.3.

und auf diesem Wege klären, was mit dem existenzphilosophischen Kern genau gemeint ist und welche Konsequenzen dieser für das Verständnis praktischen Überlegens hat.

In seinem Text *Die Notwendigkeit von Idealen* versucht Frankfurt zu zeigen, dass sich Personen, wollen sie autonom handeln, auf Ideale festlegen müssen.³⁷³ Diese vermögen ihm zufolge praktische Überlegungen abzuschliessen und sind zugleich konstitutiv für die jeweilige Person. Frankfurt bezeichnet sie deshalb auch als «absolute Grenze» des Willens und spricht gar vom Wesen bzw. der Natur der jeweiligen Person.³⁷⁴ Solch ein Verständnis lehnt Tugendhat nun entschieden ab und betont, dass selbst das Festlegen auf Ideale zumindest implizit als Wahl verstanden werden muss.³⁷⁵ Um zu verdeutlichen, was damit gemeint ist, unterscheidet Tugendhat zwischen willentlicher Notwendigkeit und Alternativlosigkeit, wobei er letzteres als Ausdruck von Unfreiheit ansieht.³⁷⁶ Falls wir eindeutig einsehen, was wir wollen oder sollen, handelt es sich dennoch bloss um eine willentliche Notwendigkeit, die nicht als eine metaphysische Notwendigkeit verstanden werden darf, wie Tugendhat mit Blick auf Frankfurt festhält. Was Tugendhat ablehnt, ist also Frankfurts Rede von einer unverfügbaren Essenz oder Natur der entsprechenden Person bzw. die damit einhergehende Unterstellung alternativloser Ideale. Diesen Schritt erachtet er für falsch und selbst in Frankfurts Ansatz für unnötig. Tugendhat verweist zudem darauf, dass Frankfurts Personenkonzept, wie dieser es in *Willensfreiheit und der Begriff der Person* vertritt, diesbezüglich zurecht offen bleibt.³⁷⁷

In diesem viel besprochenen Aufsatz macht Frankfurt stark, dass Personen sich dadurch auszeichnen, dass sie höherstufige Wünsche ausbilden können.³⁷⁸ Unter höherstufigen Wünschen versteht Frankfurt Wünsche, die sich auf andere Wünsche beziehen; wie etwa der Wunsch, dem Verlangen nach einer Zigarette nicht nachzugeben. Personen besitzen gemäss Frankfurt die Fähigkeit, sich solche Wünsche zweiter Ordnung zu eigen zu machen, wobei nicht das Haben höherstufiger Wünsche entscheidend ist, sondern das Vermögen, sich mit diesen zu identifizieren und sie so handlungsleitend werden zu lassen. Was Frankfurt hier im Blick hat, sind also «Volitionen zweiter Ordnung».³⁷⁹ Erstmals unabhängig davon, ob höherstufige Wünsche alternativlos sind oder nicht, hebt er zudem

373 vgl. Frankfurt; *Die Notwendigkeit von Idealen*, in: Betzler/Guckes (Hg.); Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte, S.156-165.

374 Ebd.: S.161f.

375 vgl. Tugendhat; *Korreferat zu Harry Frankfurt: «On the Necessity of Ideals»*, in: Ders.; Philosophische Aufsätze, S.465.

376 vgl. ebd.: S.465.

377 vgl. ebd.: S.466.

378 vgl. Frankfurt; *Willensfreiheit und der Begriff der Person*, in: Betzler/Guckes (Hg.); Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte, S.65-83.

379 Ebd.: S.71f.

hervor, dass für das Verantwortlichsein die Identifikation mit entsprechenden Wünschen, sprich das aktiv Bejahen derselben, ausschlaggebend ist. Er versucht zu zeigen, dass die Frage der Verfügbarkeit solcher Wünsche und damit auch das Vorhandensein alternativer Handlungsoptionen kein wesentliches Kriterium dafür ist, ob man für diese Wünsche bzw. die durch sie verursachten Handlungen verantwortlich ist.³⁸⁰ Auch wenn sich solche Wünsche unserer Verfügungsgewalt entziehen, wir also bzgl. ihrer Wirksamkeit keine Wahl haben, sind wir für sie verantwortlich, falls wir uns mit ihnen identifizieren. Diese Form der Unverfügbarkeit sei, so Frankfurt, mit Autonomie durchaus vereinbar.³⁸¹ Entsprechend kann eine autonome Festlegung auf unverfügbare Handlungsziele durchaus mit der Aneignung von etwas Alternativlosem einhergehen.

Frankfurt argumentiert in dieser Hinsicht aber zumindest zwiespältig.³⁸² So spricht er manchmal davon, dass uns unverfügbar bleibt, worum wir uns sorgen bzw. um wen oder was wir uns kümmern.³⁸³ Über Wünsche und Ziele dieser Art könnten wir nicht selbst bestimmen, geschweige denn zwischen ihnen wählen. An anderer Stelle spricht Frankfurt aber auch davon, dass wir bisweilen darum ringen, um was wir uns kümmern wollen und deutet so zumindest die Möglichkeit einer Einflussnahme an.³⁸⁴ Oder er sagt, dass bisweilen durch Entscheidungen Kohärenz zwischen Wünschen hergestellt werden kann und sich so, wie er sagt, die Einheit einer Person überhaupt erst konstituiert.³⁸⁵

Abgesehen von dieser Ambivalenz, scheint klar, dass Frankfurt zu zeigen versucht, dass weder die Freiheit des Willens noch die Verantwortung des Einzelnen zwingend vom Vorhandensein alternativer Handlungsoptionen abhängt.³⁸⁶ Unser Wille kann ihm zufolge durchaus in einem strengen Sinne bedingt sein, ohne dass dies unsere Autonomie untergraben muss. Dieser Vorstellung widerspricht Tugendhat und sie ist auch mit einer existenzbewussten Theorie praktischen Überlegens nicht vereinbar. Man verkennt nämlich das, was uns als Personen bzw. als Handelnde ausmacht, wenn das Vermögen des praktischen

380 vgl. hierzu Frankfurt; *Identifikation und ungeteilter Wille*, im selben Band, S.129ff.

381 Ebd.: S.128f.

382 Darauf verweist auch Wolf; *Reflexion und Identität. Harry Frankfurts Auffassung menschlichen Handelns*, in: Forst et. al. (Hg.). Sozialphilosophie und Kritik, S.420.

383 vgl. hierzu Frankfurt; *Über die Bedeutsamkeit des Sich-Sorgens und Autonomie, Nötigung und Liebe*, beide in: Betzler/Guckes (Hg.); Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte, S.104 bzw. 175. Zu den möglichen Übersetzungen von «to care about», vgl. im selben Band Frankfurt; *Vom Sorgen oder woran uns liegt*, S.201ff und auch Wolf; *Reflexion und Identität*, S.415.

384 vgl. Frankfurt; *Sich selbst ernst nehmen*, S.21f.

385 vgl. Frankfurt; *Identifikation und ungeteilter Wille*, S.135. Seebass verweist gar darauf, dass in Frankfurts Rede von einem «entschiedenen Sich-Identifizieren mit einem Wollen» bereits eine dezisionistische Konnotation eingelassen sei, vgl. Seebass; *Was heisst, sich im Wollen orientieren?* in: Ders.; *Handlung und Freiheit*, S.127 (FN42).

386 vgl. hierzu Guckes; *Willensfreiheit trotz Ermangelung einer Alternative? Harry G. Frankfurts hierarchisches Modell des Wünschens*, in: Betzler/Guckes (Hg.); Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte, S.1-16.

Sichzusichverhaltens und der Freiheitspielraum, der damit einhergeht, nicht mitbedacht wird. Am Beispiel Luthers lässt sich dies veranschaulichen:

Luthers berühmter Ausspruch: «Hier stehe ich und kann nicht anders», lässt sich nicht so verstehen, als würde Luther aus faktischer Alternativlosigkeit handeln. Will man Luthers Tun als autonome Handlung verstehen, muss man ihm vielmehr unterstellen, er hätte anders handeln können, wenn er dies denn gewollt hätte. Hätte man ihn etwa gefragt, ob er wirklich nicht anders konnte, so würde er vielmehr antworten: «Sicher hätte ich anders gekonnt, aber siehst du nicht, dass ich nicht anders will.»³⁸⁷ Dafür spricht nicht zuletzt auch die Überlieferung. Dort heisst es: «Darum *kann und will* ich nichts widerrufen, weil gegen das Gewissen zu handeln weder sicher noch lauter ist.»³⁸⁸ Luther handelt, wie er es tut, nicht, weil er nicht anders könnte, sondern weil er kraft Überlegen zum Schluss kommt, dass er nicht anders will. Sein Entschluss ist also Ausdruck einer willentlichen Notwendigkeit. In Abwesenheit guter Gegengründe und Differenzerfahrungen sieht er schlicht keinen Anlass anders zu handeln.

Drückt Luther mit seinen Worten also aus, dass er aus Einsicht handelt? Und heisst das nicht, dass er nicht anders hätte wollen können? Ist es nicht genau das, worauf auch Frankfurt zielt? Ihm zufolge kann Luther nämlich im Lichte bestimmter Ideale bzw. angesichts seines Gewissens gar nicht anders wollen und in diesem Sinne eben auch faktisch nicht anders handeln. Frankfurt räumt durchaus ein, dass in solchen Situationen prinzipiell anders gehandelt werden könnte, würde es denn versucht. Dieses Versuchen wird aber im Lichte scheinbar zwingender Wünsche nicht nur unterlassen, es ist geradezu unmöglich. Deshalb spricht Frankfurt auch von einer Beschränkung des Willens. Man kann, so meint er, unmöglich anders wollen. Zugleich betont Frankfurt, dass es sich nicht einfach um einen heteronomen Zwang handelt, da man diese Beschränkung des Willens in gewissem Sinne gutheisst. Der Handelnde widersteht, so Frankfurt, «möglichen eigenen Bemühungen, sich dazu zu bringen zu tun, was ihr im Innersten zuwider ist».³⁸⁹ In diesem Sinne sei solch ein Wollen unmöglich bzw. undenkbar.³⁹⁰

387 Meine Übersetzung von: «of course, I could, if I wanted, but don't you see that I do not want it.» Tugendhat; *Korreferat zu Harry Frankfurt: «On the Necessity of Ideals»*, S.466.

388 Zitiert nach Oberman, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, S.46; *meine Hervorhebung*. Ausführlicher heisst es: «Wenn ich nicht durch das Zeugnis der Heiligen Schrift oder durch vernünftige Gründe überwunden werde – denn weder der Papst noch den Konzilien allein vermag ich zu glauben, da es feststeht, dass sie wiederholt geirrt und sich selbst widersprochen haben – so halte ich mich für überwunden durch die Schrift, auf die ich mich gestützt habe, so ist mein Gewissen in den Worten Gottes gefangen. Darum *kann und will* ich nichts widerrufen, weil gegen das Gewissen zu handeln weder sicher noch lauter ist. Gott helfe mir. Amen.» Erst in der veröffentlichten Fassung heisst es dann prägnant: «Hier stehe ich, ich kann nicht anders. Gott helfe mir. Amen.» Ebd: S.47.

389 Frankfurt; *Die Notwendigkeit von Idealen*, S.160.

390 vgl. ebd.: S.160. Für die Unterscheidung zwischen Undenkbarkeit und Unvorstellbarkeit, vgl. auch Frankfurt; *Sich selbst ernst nehmen*, S.48f.

Das scheint mir nun aber begrifflich inkonsistent.³⁹¹ Zwar mag es uns manchmal, aufgrund bestimmter Dispositionen oder Eigenschaften, die für uns als Persönlichkeiten konstitutiv sind, unmöglich sein, gewisse Dinge zu tun. Dann aber handelt es sich eben um faktische Unmöglichkeit. Luther hingegen will nicht anders, weil er einsieht, was er wirklich will bzw. was seiner Persönlichkeit, seinen Idealen, entspricht. Das heisst aber nicht, dass es ihm nicht möglich gewesen wäre, anders zu handeln. Selbst wenn er zu einer tiefgreifenden Selbsterkenntnis gelangt, bleibt hier die Möglichkeit einer Wahl bestehen. Auch dass Luther versuchen könnte, anders zu handeln, wird nur auf dem Hintergrund von realen Handlungsoptionen sinnvoll verstehbar. Bei faktischer Alternativlosigkeit könnte er dagegen überhaupt nicht erfolgreich versuchen, anders zu handeln. Aus diesen Gründen wird hier auf das Vorhandensein realer Handlungsalternativen insistiert. Es muss stets ein Freiheitsspielraum bestehen, der nicht vereinbar ist mit der Vorstellung alternativloser Handlungsziele.

An dieser Stelle zeigt sich nun der existenzphilosophische Kern praktischen Überlegens. Er verweist darauf, dass hier eine Wahl immer möglich wäre. Eine zumindest implizite Wahl muss stets vorausgesetzt sein, weil die einzig nachvollziehbare Form praktischer Notwendigkeit eine willentliche sein kann. Diese setzt ihrerseits reale Handlungsalternativen voraus. Das schliesst eine eindeutige Festlegung auf letzte Gründe keineswegs aus, wie sich in Luthers Fall eindrücklich zeigt. Diese kann aber nicht als Aneignung von etwas gänzlich Unverfügbarem begriffen werden. Letzteres ist schlicht inkompatibel mit wohlverstandener personaler Existenz. Soll unser Selbstverständnis als Handelnde nicht untergraben werden und mit ihm ein akkurates Verständnis von Verantwortung, ist dies ausgeschlossen. Mit dem existenzphilosophischen Kern praktischen Überlegens wird so auf einem Freiheitsspielraum insistiert, der jeglichen Stellungnahmen inhärent sein muss. Er ist Voraussetzung für das Übernehmen von Verantwortung und impliziert, dass selbst in eindeutigen Fällen eine Wahl von Handlungszielen potentiell möglich ist. Nur so wird man der Erfahrung gerecht, dass Personen sich als Wesen verstehen, die überlegt wählen können, was sie tun wollen. In diesem Sinne beharrt eine existenzbewusste Theorie praktischen Überlegens auf der Möglichkeit einer Wahl.

Umgehend kann hier jedoch eingewandt werden, dass es sich in Fällen willentlicher Notwendigkeit gerade nicht um eine Wahl handelt. Steht am Ende einer praktischen Überlegung eine Einsicht, handelt es sich vielmehr um eine Festlegung auf eindeutige

391 Der folgende Einwand zielt auch auf Williams, wenn dieser behauptet, Luther hätte nach reiflicher Überlegung nicht einmal versuchen können, anders zu handeln, vgl. Williams; *Practical Necessity*, in: *Moral luck*, pp.124-131, hier 130f. Ausführlich dazu auch Bauer; *Here I Stand: About the Weight of Personal Practical Necessity*, in: Bauer et. al. (ed.); *Dimensions of Practical Necessity*, pp.215.

Handlungsgründe und nicht um eine Wahl derselben. Zweifellos. Und doch geht mit dem Insistieren auf einen existenzphilosophischen Kern das Potential einher, selbst diese eindeutigen Gründe in Frage zu stellen. Erstmal spricht hierfür die Erfahrung, dass wir beim Überlegen nicht zwingend zu eindeutigen Antworten gelangen. Die Frage nach letzten Handlungsgründen liefert nicht immer eindeutige Antworten. Dass dies gar in der Struktur praktischen Überlegens angelegt ist, darauf verweist eine existenzbewusste Theorie praktischen Überlegens. Der existenzphilosophische Kern affiziert demnach die Struktur praktischen Überlegens in einer Weise, die dazu führt, dass im höchsten Punkt des Überlegens stets eine Wahl möglich ist.³⁹² Diesen inhärenten Zusammenhang zwischen personaler Existenz und praktischem Überlegen ist mit der These einer strukturellen Unterbestimmtheit von Handlungsgründen angesprochen. Die Möglichkeit, selbst weitgehend eindeutig erscheinende Gründe in Frage zu stellen, ist demnach eine Konsequenz wohlverstandener personaler Existenz.

Diese Vorstellung hat jedoch zur Folge, dass hier die Gefahr eines infiniten Regresses droht. Und es soll nicht unterschlagen werden, dass gerade Frankfurts Ansatz den Versuch darstellt, dieser Herausforderung zu begegnen. Mit dem Verweis auf die Unverfügbarkeit letzter Wünsche und Ziele wäre unser Wille nämlich derart bestimmt, dass ein allfälliges Infragestellen derselben ins Leere laufen würde. Die Reflexion über unverfügbare Handlungsoptionen bliebe deshalb wirkungslos, weil über das, wessen man sich nicht erwehren kann, zwar reflektiert, aber eben nicht entschieden werden kann. Im Gegenzug kann dann aber, wie gezeigt wurde, nicht mehr sinnvoll von autonomem Handeln gesprochen werden. Und zum andern bedarf Frankfurts Vorschlag der zusätzlichen Annahme, dass bzgl. letzter Instanzen Eindeutigkeit herrscht bzw. hergestellt werden muss. An dieser Stelle kommt Frankfurts «Vorschlag einer strikten volitionalen Einheit», wie auch Wolf hervorhebt, einem «unausgewiesene[n] Schritt in die Metaphysik» gleich.³⁹³ Indem er nämlich «jedes Schwanken, das in der Aporie der Reflexion angelegt ist, durch die Bindung an eine notwendige innere Willensinstanz aus der Person verbannt», übergeht er etwas, dass der Existenzweise von Personen wesentlich ist. Dieses Moment hebt der existenzphilosophische Kern hervor und mit ihm die Vorstellung, eine Wahl zwischen letzten Handlungszielen sei zumindest potentiell immerzu möglich.

392 Diesen Zusammenhang deutet auch Wolf an, wenn sie vermutet, dass die «prinzipielle Unbeantwortbarkeit» der praktischen Grundfrage – der Frage, wer man ist bzw. sein will – möglicherweise «die Struktur der praktischen Überlegung affiziert.» Wolf; *Reflexion und Identität. Harry Frankfurts Auffassung menschlichen Handelns*, S.429.

393 Ebd.: S.428f, wie auch das folgende Zitat.

Zwar werden wir noch sehen, inwiefern am Ende praktischen Überlegens letztlich doch auch Einsichten in eindeutige Gründe stehen können. Mit dem Insistieren auf einem existenzphilosophischen Kern drängt sich aber unweigerlich die Vorstellung auf, bei der Wahl letzter Handlungsziele handle es sich um einen dezisionistischen Akt bzw. eine nicht weiter begründbare Entscheidung. Auch Tugendhat macht deutlich, dass hier durchaus ein dezisionistisches Moment bestehen bleibt, wenn auch kein «in der Luft schwebendes, dezisionistisches», sondern «ein durch Motive abgestütztes; durch sie abgestütztes, aber nicht erzwungenes.»³⁹⁴ In dieser Formulierung wird einerseits kenntlich, worauf das Insistieren auf den existenzphilosophischen Kern hinausläuft und zugleich deutet sich das zweite Element einer existenzbewussten Theorie praktischen Überlegens an: die irreduzibel subjektive Rückbindung von Handlungsgründen. Dieser ersten von zwei Flanken des existenzphilosophischen Kerns, wollen wir uns nun zuwenden.

9.2 Die irreduzibel subjektive Rückbindung

Die irreduzibel subjektive Rückbindung von Handlungsgründen berührt gleich mehrere Aspekte. So spielen subjektive Elemente sowohl als Ausgangspunkt wie beim Abschluss praktischen Überlegens eine zentrale Rolle. Deren Auftauchen bringt uns oft erst ins Überlegen und zugleich rekurrieren wir meist auf sie, wenn wir Überlegungen abschliessen. Insbesondere deren Bedeutung beim Abschluss praktischer Überlegungen wirft zudem ein Licht darauf, inwiefern zwischen Einsichten und Entscheidungen bzw. zwischen der Festlegung auf Handlungsgründe und deren expliziten Wahl zu unterscheiden ist.

Zuallererst sei jedoch ins Bewusstsein gerufen, dass wir «immer schon bis zum Hals im Leben» stecken, wie Murdoch treffend sagt.³⁹⁵ Dies gilt selbstverständlich auch für praktische Überlegungen. Wünsche, Befindlichkeiten und Überzeugungen Einzelner bilden stets den Hintergrund praktischer Überlegungen. Solche Elemente stellen sozusagen die Bühne dar, auf der praktisches Überlegen stattfindet bzw. vollzogen wird. Mehr noch:

³⁹⁴ Tugendhat; *Vorlesungen über Ethik*, S.96. Dass dieses Zitat einem spezifisch moralphilosophischen Kontext entnommen ist, tut seiner instruktiven Kraft an dieser Stelle keinen Abbruch. Tugendhat spricht hier zwar explizit von Motiven, der Gehalt der Aussage lässt sich aber auch auf Gründe übertragen. Die Rede von Motiven an dieser Stelle ist Tugendhats letztlich voluntaristischem Ansatz geschuldet und seinem Fokus auf die Motivationsfrage, vgl. hierzu ebd.: S.215. Wir werden auf die Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Motivation in Kap. 10.4 näher eingehen, insbesondere auf die Frage, inwiefern sich die Rede von einem dezisionistischen Moment auf die Frage der Begründung von Moral ausweiten lässt.

³⁹⁵ In ihrem Buch *Nuns and Soldiers* schreibt Murdoch: «Man schaut nicht einfach hin und wählt etwas und schaut, wo man hingehen könnte, man steckt immer schon bis zum Hals im Leben». Zitiert nach Rössler; *Autonomie. Ein Versuch über das gelungene Leben*, S.15.

Konkrete Stellungnahmen werden erst auf diesem Hintergrund überhaupt angemessen begreifbar. Zudem haben solch subjektive Elemente auch eine Orientierungsfunktion. Meist sind sie es, die uns erkennen lassen, was wir wollen, für sinnvoll oder richtig erachten. Jedenfalls stützen wir uns, wie schon öfters betont, in unseren Stellungnahmen im Wesentlichen auf solch subjektive Elemente.

Wir haben aber auch gesehen, dass uns selbst noch so tiefsitzende subjektive Wünsche, Befindlichkeiten oder gar Überzeugungen nicht gänzlich unverfügbar sind. Die irreduzibel subjektive Rückbindung von Handlungsgründen wird deshalb nur in Kombination mit dem existenzphilosophischen Kern angemessen verständlich. Gerade weil sich Handlungsgründe erst durch eine entsprechende Aneignung als solche manifestieren, muss gefragt werden, inwiefern entsprechende Stellungnahmen letztlich durch die Einsicht in subjektive Elemente oder aber durch Entscheidungen zwischen solchen zum Abschluss kommen. Inwiefern aber können wir uns überhaupt zu den angesprochenen Bezugsgrößen überlegend verhalten? Diese Frage interessiert uns in erster Linie und ich will ihr anhand von Stimmungen exemplarisch nachgehen. So wird die grundlegende Rolle irreduzibel subjektiver Elemente beim praktischen Überlegen kenntlich und zugleich ersichtlich, weshalb sich unsere Stellungnahmen nicht im Rekurs auf sie erschöpfen.

Stimmungen lassen sich grob als affektive Reaktionen auf bestimmte Lebensumstände begreifen. Sie sind in diesem Sinne Ausdruck einer «voluntativen Gesamtdisposition».³⁹⁶ Stimmungen erwachsen oft bestimmten Wünschen oder Zielen bzw. sind Reaktionen auf das Erreichen oder Nicht-Erreichen ebensolcher. Oder wie Tugendhat es ausdrückt: In Stimmungen «erleiden wir den Rückstoss des Erfolgs oder Misserfolgs unseres Wollens oder Wünschens.»³⁹⁷ Stimmungen sind demnach stets eng verknüpft mit etwas von uns Gewolltem. Dies zeigt sich selbst im Extremfall existenzieller Verzweiflung. Wenn beispielsweise «unser Wollen und Wünschen gar keinen Angriffspunkt mehr findet, wenn nichts mehr einen Sinn hat, ergibt sich eine Stimmung der Depression oder Verzweiflung. Und wie bei den Affekten ist natürlich auch die Stimmung ihrerseits der motivationale Ausgangspunkt eines Wollens, in diesem Fall nicht eines auf ein bestimmtes Ziel gerichteten Wollens, sondern von dem, was wir umgangssprachlich genau zutreffend den Lebenswillen nennen.»³⁹⁸ Das Gefühl der Sinnlosigkeit des Lebens und der Lebenswille bleiben hier in einer Weise aufeinander bezogen, dass nur beide zusammengenommen die Situation, in der wir uns befinden, verständlich werden lassen.

396 Tugendhat; *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, S.208.

397 Ebd.: S.208.

398 Ebd.: S.208.

Diese Verschränkung von Wollen, affektiver Reaktion und Stimmung lässt sich an der Hamletfrage verdeutlichen. In ihr kommt zum Ausdruck, dass das bloße Existieren-Müssen als Qual oder Zumutung erfahren wird oder wie Tugendhat sagt: «Diese Frage, wenn sie keine bloss theoretische ist, bezieht ihren Sinn daraus, dass ich mich am *Dass ich bin und zu sein habe* stosse.»³⁹⁹ Was hier mit *Dass ich bin und zu sein habe* angesprochen ist, kann nun aber nicht losgelöst von Befindlichkeiten gedacht werden. Selbst die Stimmung der existenziellen Verzweiflung «scheint uns also keineswegs vor das nackte Zu-sein zu bringen, vielmehr erfahren wir es immer in einem bestimmten Wie, als gut oder schlecht, als sinnvoll oder sinnlos.»⁴⁰⁰ Damit ist einmal der Sachverhalt angesprochen, dass wir uns immer bereits in intentional und letztlich auch evaluativ angereicherten Zusammenhängen wiederfinden. Solch ein In-der-Welt-sein, wie Heidegger sagen würde, bildet denn auch den Hintergrund praktischer Überlegungen. Unser Überlegen ist stets eingebettet und abgestützt durch subjektiv Gewolltes, Erlebtes oder für sinnvoll Erachtetes. Auch dieser Aspekt ist mit der irreduzibel subjektiven Rückbindung von Handlungsgründen angesprochen. Er verweist auf die fundamentale Bedeutung subjektiver Gefühle, Stimmungen und Überzeugungen.

Hinzu kommt nun aber ein zweiter Aspekt, der sich aus der Kombination mit dem existenzphilosophischen Kern praktischen Überlegens ergibt. Die Tatsache, dass Gewolltes, Erlebtes oder für sinnvoll Erachtetes den Hintergrund praktischen Überlegens bilden, heisst nämlich nicht, dass wir uns zu solchen Ausgangsbedingungen nicht auch verhalten können. Zwar gewinnt die Hamletfrage ihr Gewicht vor allem auf dem Hintergrund spezifischer Befindlichkeiten bzw. Betroffenheit, dennoch nötigt sie uns eben auch zur Stellungnahme, was schon in der Formulierung als Frage seinen Ausdruck findet. Die Frageform zeigt an, dass wir uns zu ihr verhalten können oder gar müssen und hierbei spielen nun Stellungnahmen eine entscheidende Rolle. Nicht nur zur Frage selbst können wir Stellung nehmen, sondern auch zur Stimmung, die ihr zu Grunde liegt, auch sie bleibt gewissermassen evaluativ unterbestimmt. Der Spielraum, den handlungsfähige Wesen diesbezüglich haben, berührt zwar nicht direkt das Vorhandensein von Stimmungen. Wir können Stimmungen kaum unmittelbar durch gedankliche Anstrengung beeinflussen. Indem wir jedoch eine entsprechende Haltung zu ihr einnehmen und so mit ihr umzugehen versuchen, können wir sie zumindest indirekt dennoch beeinflussen. Zumindest, was den Umgang mit Stimmungen betrifft, verfügen wir also über einen gewissen Handlungsspielraum.

399 Ebd.: S.209.

400 Ebd.: S.207. Dass dies auch bei Heidegger stets mitgedacht ist, zeigt sich, wenn er von der Färbung des Zu-seins spricht oder zwischen lastenden und gehobenen Stimmungen unterscheidet. vgl. ebd.: S.207 und Heidegger; *Sein und Zeit*, S.134.

Selbst in Extremfällen, wie etwa der Trauer um den Verlust eines geliebten Menschen, zeigt sich dieser Spielraum. So kann ich mich entweder der Trauer ganz hingeben, sie akzeptieren, an ihr verzweifeln oder versuchen, mich von ihr abzulenken. Sicherlich sind auch diese Reaktionen stark von Dispositionen der Einzelnen abhängig und stehen meist nur bedingt in unserer Macht. Es ist jedoch kaum zu leugnen, dass wir diesbezüglich über einen gewissen Handlungsspielraum verfügen. Selbst mit Blick auf den Umgang mit starken Gefühlen oder Stimmungen schreiben wir Handelnden einen solchen zu. Zwar kommen in den Einstellungen, die wir zu solchen Stimmungen einnehmen vor allem Urteile über bestehende Stimmungen zum Ausdruck, auch diese aber lassen sich nur angemessen verstehen, wenn sie als Resultate von Stellungnahmen begriffen werden.

Will man in diesem Zusammenhang überhaupt von überlegten Stellungnahmen reden, muss zumindest unterstellt werden, dass weder Stimmungen noch sonstige Erfahrungen und Zustände unser Tun einfach bestimmen. Und es entspricht durchaus auch unserer Erfahrung, dass wir uns, wenn auch in beschränkter Masse, zu solchen Befindlichkeiten verhalten können. Folglich sind Stimmungen, Gefühle, Wünsche usw. zwar meist Ausgangspunkt praktischer Überlegungen und prägen diese in hohem Masse, sie sind aber nicht zwingend auch ihr Endpunkt. Dabei bleiben solch irreduzibel subjektive Erfahrungen und Zustände jedoch eng mit dem verknüpft, was wir wollen. Sie sind es nicht selten, die uns erkennen lassen, was wir wollen und zudem kann sich deren Erkennen gar unmittelbar in Handlungen niederschlagen. An zwei literarischen Beispielen will ich im Folgenden jedoch aufzeigen, inwiefern hier zwischen eher passivem Erkennen und aktiver Affirmation unterschieden werden muss.

Wenn Eveline in der gleichnamigen Kurzgeschichte von James Joyce in letzter Minute vom Schiff geht, um doch nicht, wie beabsichtigt, mit Frank nach Buenos Aires zu reisen, scheint ihr etwas klar zu werden, was bisher nur latent in ihr schwebte. Was anfänglich wie die befreiende Flucht vor dem bössartigen Vater und dem verhassten Verkaufsjob aussah, offenbart sich ihr plötzlich als ungangbarer Weg. Sie bleibt schliesslich vor dem Schiff stehen und wendet Frank ihr «weisses Gesicht zu, passiv, wie ein hilfloses Tier. In ihren Augen war nichts, keine Liebe, kein Abschied, kein Erkennen.»⁴⁰¹ Joyce eindringliche Beschreibung führt dem Leser vor Augen, dass Eveline im Moment der Abreise plötzlich klar wird, dass sie gar nicht weg will. Die Stimmung, in die sie sich versetzt sieht, drückt dies aus. Und man kann das durchaus so deuten, dass diese es ist, die Eveline verrät, was sie eigentlich will. Ob es sich dabei um eine überlegte Affirmation dieses Erkenntnis handelt, scheint jedoch fraglich. Zwar

401 Joyce; *Dublin*, S.36. Im Original heisst es: «She set her white face to him, passive, like a helpless animal. Her eyes gave him no sign of love or farewell or recognition.» Joyce, *Dubliners*, pp.29.

sieht Eveline wohl im Lichte ihrer Stimmung ein, dass sie den Ausbruch aus ihrem bisherigen Leben nicht als gangbare oder eben sinnvolle Existenz ansieht. Die Beschreibung Evelines als hilflos verweist aber eher darauf, dass es sich hier um eine passives Geleitet-sein von einer unmittelbaren Erfahrung handelt.

Dieser Szene lässt sich eine andere von Joyce entgegenstellen, die explizit auf eine aktive Übernahme subjektiver Erfahrungen hindeutet. In der Schlusszene des *Ulysses* bejaht Molly Bloom ihre Beziehung mit Leopold Bloom, nachdem sie sich, man könnte sagen: in einer sehr ausschweifenden, assoziativen Überlegung vergegenwärtigt, was alles an diesem Tage und in ihrem Leben geschehen ist und was dies für die Beziehung mit Leopold bedeutet.⁴⁰² Hier mündet eine schier endlose Flut an Einflüssen, Erfahrungen, Stimmungen und Reflexionen in einen Sprechakt, der als entschiedene Festlegung verstanden werden muss. Molly Blooms Bejahen ist dabei wesentlich orientiert an den erlebten Erfahrungen und entsprechenden Stimmungen, dennoch ist es letztlich eine aktive Stellungnahme, ja eine Entscheidung für die Beziehung mit Leopold. Zwar bilden, wie bei Eveline, auch bei Molly subjektive Erfahrungen den Referenzpunkt für ihr Handeln. Im Gegensatz zu Eveline ist bei Molly Bloom das aktive Moment der Stellungnahme jedoch offensichtlich. Indem sie ihre Erfahrungen reflektiert und letztlich willentlich affirmiert, erschöpft sich ihr Rekurs auf sie nicht in bloss passiver Erkenntnis und in diesem Sinne lässt sich ihre Stellungnahme als Entscheidung begreifen. Zumindest handelt sich um eine entschiedene Stellungnahme im Lichte subjektiver Befindlichkeiten.

Ob es sich bei Molly Blooms Bejahen bloss darum handelt, neben dem Erkennen dessen, was sie will, noch einer willentlichen Anstrengung Ausdruck zu verleihen, kann natürlich nicht ausgeschlossen werden. Dennoch deutet sich an diesem Beispiel auch an, dass sich die irreduzibel subjektive Rückbindung von Handlungsgründen gerade erst durch eine Entscheidung konstituieren kann. Das, was Molly will, ist dann selbst das Resultat einer Entscheidung. Nehmen wir an, ihre Überlegungen führen letztlich zu keinem eindeutigen Ergebnis und sie sieht sich zuletzt mit Wünschen konfrontiert, welche sie nicht durch blosses Abwägen zu hierarchisieren vermag. Was dann bleibt, ist die explizite Wahl zwischen diesen Wünschen und was sie will, manifestiert sich erst durch ebendiese Wahl.

Im Sinne der leitenden These kann hier zudem ergänzt werden, dass möglicherweise das Überlegen selbst diese Ungewissheit bzgl. dem, was man will, fördert. Hier liesse sich dann von einer überlegungs(mit)verschuldeten Unentschiedenheit reden, die sich schlimmstenfalls bis zur Verzweiflung auswachsen kann. Bloss mitverschuldet ist solch eine

402 vgl. Joyce; *Ulysses*, S.986.

Verzweiflung jedoch schon deshalb, weil es äusserst unwahrscheinlich ist, dass eine Person alleine aufgrund von Überlegungen in den Zustand akuter Verzweiflung gerät. Solch eine Stimmung ergibt sich üblicherweise vor allem aufgrund bestimmter Lebensumstände.

Letztlich ist die Bedeutung subjektiver Erfahrungen für das praktische Überlegen kaum zu überschätzen. Praktisches Überlegen ist stets bezogen auf und abgestützt durch Motive, Wünsche, Gefühle, Stimmungen, usw. und dasselbe gilt auch bzgl. der Empfänglichkeit für bestimmte Gründe. Die Bedeutung solch evaluativer Anreicherungen für das praktische Überlegen ist enorm. Gleichwohl bestimmen Gefühle, Wünsche oder Stimmungen – genauso wenig wie Gründe – nicht abschliessend, was wir wollen. Es bleibt hier ein Freiheitsspielraum bestehen, was den Umgang mit ihnen angeht bzw. die Möglichkeit sich stellungnehmend zu diesen zu verhalten. Dies behält eine existenzbewusste Theorie praktischen Überlegens stets im Blick, insbesondere die Möglichkeit, dass die irreduzibel subjektive Rückbindung von Handlungsgründe auch das Resultat einer Wahl sein kann. Entsprechend letzte Handlungsgründe konstituieren sich bisweilen gerade durch Entscheidungen.

Zwar legt eine existenzbewusste Theorie praktischen Überlegens nahe, dass irreduzibel subjektive Rückbindung von Handlungsgründen und existenzphilosophischer Kern in einer Weise miteinander verschränkt sind, die nahelegt, dass Überlegungen bisweilen erst durch die Wahl von Handlungsgründen abgeschlossen wird. Gleichwohl fragen wir im Überlegen stets nach den bestmöglichen Handlungsoptionen. Diese Frage berührt das *telos* praktischen Überlegens, also das, worauf praktisches Überlegen letztlich zielt. Damit kommen wir zur zweiten Flanke des existenzphilosophischen Kerns bzw. dem dritten Element einer existenzbewussten Theorie praktischen Überlegens; dem rationalen Moment. Dabei handelt es sich keineswegs um eine bloss nachträgliche Ergänzung. Ein rationales Moment ist vielmehr dem personentypischen Vermögen zur Stellungnahme bzw. der Fähigkeit zum Überlegen inhärent.

9.3 Das rationale Moment

«Die Fähigkeit des Überlegenkönnens, also nach Gründen und Gegengründen fragen zu können, ist das, was man Rationalität nennt.»⁴⁰³ Diese Minimaldefinition von Rationalität

403 Tugendhat; *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, S.17. Auch Brandom spricht vom «Geben und Verlangen von Gründen» bzw. der «Produktion und Konsumtion von Gründen». Ausgehend von dieser Minimaldefinition von Rationalität versucht sein rationalistischer Inferentialismus jedoch die «normative

besagt erstmal nur, dass Überlegen, Rationalität und das Fragen nach Gründen eng miteinander verknüpft sind. Zur Güte bestimmter Gründe und allfälliger Quellen ebensolcher ist mit ihr jedoch nichts Substantielles gewonnen und damit auch nicht hinsichtlich der Frage, was begründeter Weise am Ende praktischer Überlegungen steht. Gleichwohl lässt sich anfügen, dass dabei kaum nach irgendwelchen Gründen gefragt wird, sondern stets nach guten Gründen. Überlegen ist immer auf jene Gründe gerichtet, die wir als die besten erachten. In praktischer Hinsicht drückt sich dies in der Frage aus: «Was ist gut, besser, das Beste?»⁴⁰⁴ Von dieser Frage ist praktisches Überlegen stets gleitet. In ihr zeigt sich, dass im Überlegen der Anspruch erhoben wird, dass das Gewollte den bestmöglichen Handlungsoptionen entspricht.

Dieser Anspruch praktischen Überlegens zeigt sich sowohl bei instrumentellem wie nicht-instrumentellem praktischen Überlegen. Sowohl beim Fragen nach den besten Mitteln zum Erreichen eines bestimmten Zieles, wie auch bei der Klärung solcher Ziele selbst, sind wir im Überlegen orientiert an übergeordneten Gründen; in beiden Fällen zielt unser Überlegen auf höherrangige Zwecke oder Ziele. Der Unterschied ist bloss, dass es sich im zweiten Fall nicht um eine beliebige Überlegungssituation handelt, sondern vielmehr um eine, bei der wir zuletzt zur Frage gelangen, wer wir sein wollen oder zumindest, was wir als letzte Handlungsziele gelten lassen. Das Ziel praktischen Überlegens bleibt dabei stets das Ausfindigmachen der bestmöglichen bzw. bestbegründeten Handlungsoptionen. Darin besteht dessen *telos*.

Wie zeigt sich nun dieses rationale Moment im Rahmen einer existenzbewussten Theorie praktischen Überlegens? Ein Blick auf das Phänomen der Selbstbestimmung gibt hier einen Eindruck, wobei hier Selbstbestimmung mit Tugendhat als ausgewiesene Form des praktischen Sichzusichverhaltens begriffen wird. Ausgewiesen deshalb, weil wir uns dabei im Gegensatz zum unmittelbaren praktischen Sichzusichverhalten, welches sich bloss am gewohnheitsmässig Gewollten orientiert, beim reflektierten praktischen Sichzusichverhalten, sprich der Selbstbestimmung, kraft Überlegen aneignen, was wir für das Beste erachten. Oder wie Tugendhat es ausgedrückt: «Kennzeichen derjenigen Wahl, die man als Selbstbestimmung charakterisieren kann, ist, dass wir die Wahl in der Weise eines *rationalen*

Feinstruktur der Rationalität» kenntlich zu machen. Brandom; *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*, S.252.

404 Tugendhat; *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, S.194.

Wollens vollziehen.»⁴⁰⁵ Eine solche Wahl ist dann eine begründete und folglich selbstbestimmte, gerade weil sie sich an den bestmöglichen Handlungsoptionen orientiert.

Tugendhat spricht hier deshalb explizit von einer Wahl, weil er – ganz im Sinne einer existenzbewussten Theorie praktischen Überlegens – den unterstellten Freiheitsspielraum hervorheben will. Damit bleibt vorerst offen, in welcher Weise vom je Einzelnen bestimmt wird, was als letzte Begründungsinstanz gilt bzw. anerkannt wird. Dies zeigt sich auch in Tugendhats Verständnis von Verantwortlichkeit. Während man ihm zufolge in einem weiten Sinne einfach deshalb verantwortlich ist, weil man überlegen kann, ist jemand im engen Sinne verantwortlich, «wenn er für sein Handeln letzte Rechenschaft geben kann, d.h. es soweit begründen kann, wie es begründbar ist, und den Rest auf sich nimmt».⁴⁰⁶ Worin dieser Rest besteht, gilt es zu klären.

Erstmal lässt sich bestreiten, dass es sich beim angesprochenen Rest immer um das Resultat einer Wahl handelt. Erinnern wir uns etwa an Luther, so scheint diesem doch eindeutig klar, was er für das Beste hält. Zwar übernimmt auch er die Verantwortung für sein Tun im Lichte von Handlungsalternativen, es scheint sich dabei aber kaum um eine Wahl im eigentlichen Sinne zu handeln. Er sieht schlicht ein, was er will. Damit gelangen wir an einen neuralgischen Punkt dieser Arbeit und es drängen sich gewichtige Fragen an eine existenzbewusste Theorie praktischen Überlegens auf: Inwiefern verträgt sich der Anspruch auf Begründung überhaupt mit dem Insistieren auf einen existenzphilosophischen Kern? Untergräbt die Vorstellung, man könne über solch letzte Instanz mitbestimmen, sie gar wählen, nicht den Anspruch auf Begründetheit an sich? Und ist solch eine letztinstanzliche Wahl mit Blick auf die Rechtfertigung von Handlungen überhaupt plausibel?

Diese Fragen, die allesamt um die Frage nach dem Status letzter Gründe kreisen und das Verhältnis zwischen existenzphilosophischem Kern und rationalem Moment betreffen, werden uns im Folgenden eingehend beschäftigen.⁴⁰⁷ Am *telos* praktischen Überlegens und damit auch der fundamentalen Bedeutung des rationalen Moments ändert dies erstmal nichts. Ziel eines jeden praktischen Überlegens bleibt es, die bestmöglichen Handlungsalternativen zu ermitteln und darin ist zumindest auch ein Streben nach Eindeutigkeit angelegt.

405 Ebd.: S.242. Tugendhat grenzt sich damit nicht zuletzt von Heideggers Ansatz ab, dem er vorwirft diesen inhärenten Begründungsanspruch zu vernachlässigen, vgl. ebd.: S.238. Er sieht in diesem Mangel gar eine Erklärung für Heideggers Engagement im Nationalsozialismus, da Heidegger einseitig auf die Entscheidung selbst fokussiert bleibt und so nicht nach der Wohlbegründetheit seines Rekurrierens auf das Völkische fragt, vgl. ebd.: S.243. Dagegen sieht etwa Rorty die «Beziehung zwischen Heideggers Denken und seinem Nazismus» bloss als kontingente Tatsache und zwar der, «dass einer der originellsten Denker des Jahrhunderts zufällig einen ausgesprochen üblen Charakter hatte.» Rorty; *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, S.186, (FN 11).

406 Ebd.: S.295. Tugendhat verweist an anderer Stelle darauf, dass man nicht zu überlegen braucht, um verantwortlich zu sein, sondern bloss überlegen können muss, vgl. hierzu Tugendhat; *Der Begriff der Willensfreiheit*, in: Ders.; *Philosophische Aufsätze*, S.346.

407 Mehr dazu in Kap. 10.

Dass Menschen nach eindeutigen Antworten streben, offenbart möglicherweise gar ein grundlegendes menschliches Bedürfnis. Dieses zeigt sich bereits daran, dass Situationen der Ungewissheit oder Unentschiedenheit meist als unbefriedigend erlebt werden. Menschen geraten bisweilen gar in Verzweiflung, wenn ihnen letzte Gewissheiten abhandenkommen. Dass uns solche Situationen trostlos vorkommen, ist nicht zuletzt ein Grund, weshalb wir gewohnte Gewissheiten üblicherweise nicht in Frage stellen.⁴⁰⁸ Jedenfalls scheinen Menschen ein starkes Bedürfnis nach letzten Gewissheiten zu haben bzw. nach Eindeutigkeit bzgl. dem, was sie für sinnvoll und richtig halten. Diesen Drang hin zu unerschütterlichen Zielen, zur Sinnhaftigkeit, letztlich nach existenziellen Wahrheiten bringt Kierkegaard – etwas pathetisch – so zum Ausdruck: «Es gilt, eine Wahrheit zu finden, die Wahrheit für mich ist, die Idee zu entdecken, für die ich leben und sterben will.»⁴⁰⁹

Ich teile zwar diese Überzeugung Kierkegaards, will hier jedoch nicht über Ausprägungen, Ursprünge und Plausibilität eines solchen Bedürfnisses spekulieren.⁴¹⁰ Gegeben dieses Bedürfnis drängt sich aber einmal mehr die Frage auf, inwiefern wir selbst über solch letzte Instanzen bestimmen können. Denn, gerade existenzielle Wahrheiten scheinen doch zweifellos etwas zu sein, worüber wir nicht beliebig bestimmen können.

Dagegen insistiert eine existenzbewusste Theorie praktischen Überlegens darauf, dass wir selbst bzgl. solch letzter Instanzen mitzubestimmen vermögen und behält im Blick, dass auch hier Entscheidungen eine Rolle spielen können. Für solch eine Theorie spricht erstmal, dass wir auch auf rationalen Pfaden nicht immer zu eindeutigen Antworten gelangen. Eindeutigkeit bleibt hier oft Ideal und wir sehen uns bisweilen trotz reiflicher Überlegung mit einer Vielzahl von Wünschen und Zielen konfrontiert. Eine existenzbewusste Theorie praktischen Überlegens behält zudem im Blick, dass gerade das Vermögen zur reflektierten Stellungnahme selbst, die Ungewissheit hinsichtlich dem, was man will oder soll, fördern kann. Zumindest was die individuelle Ebene betrifft, ist solch eine überlegungs(mit)verschuldete Unterbestimmtheit letzter Instanzen keineswegs abwegig. Das

408 vgl. hierzu auch Wolf, *Die Philosophie und die Suche nach dem guten Leben*, S.205. Damit offenbart sich auch die Kehrseite dieses Bedürfnisses, die sich etwa im Festhalten an eingewöhnten Überzeugungen zeigt oder dem vorschnellen Übernehmen von Sinnangeboten.

409 Kierkegaard; *Die Leidenschaft des Religiösen*, S.4.

410 Dass damit zumindest mehr gemeint ist als blosses Wohlbefinden, deutet Tugendhat an, wenn er festhält, alles Existieren müsse sich scheinbar «irgendwie abstützen in etwas für richtig Gehaltenem». Tugendhat; *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, S.232. Bei Nietzsche heisst es dazu sinngemäss: «Hat man sein *warum?* des Lebens, so verträgt man sich fast mit jedem *wie?* – Der Mensch strebt *nicht* nach Glück; nur der Engländer thut das.» Nietzsche: *Götzen-Dämmerung: Sprüche und Pfeile*, § 12 (S.61). Auf die zentrale Bedeutung von Sinnhaftigkeit für das gelingende Leben von Menschen verweist auch die psychotherapeutische Existenzanalyse. Sie hat zudem zum Ziel das Bewusstsein einer Wahl freizulegen, um so zu einer von der Einzelnen affirmierten Sinnhaftigkeit zu gelangen. Ihr Begründer, der KZ-Überlebende Viktor Frankl, zeigt eindringlich, dass das entschiedene Festhalten an einem Sinn gerade auch entgegen widrigster Umstände für den Menschen überlebenswichtig ist, vgl. dazu Frankl; *...trotzdem Ja zum Leben sagen*, S.107 und 124.

heisst aber nicht, dass wir hier nicht bisweilen auch zur Einsicht gelangen. Gelingt es uns grösstmögliche Konsistenz betreffend eigener Wünsche und Überzeugungen herzustellen, letztlich also Klarheit darüber zu gewinnen, was wir wirklich wollen, kann sehr wohl von gelungenem praktischen Überlegen gesprochen werden.⁴¹¹ Dass wir beim Überlegen bisweilen auf Elemente stossen, die wir eindeutig als die besten erkennen, muss denn auch keineswegs geleugnet werden.

Ähnliches zeigt sich auch mit Blick auf sozial bzw. intersubjektiv abgestützte Gründe. Hier kann zudem eingewandt werden, dass jene Instanzen, auf die wir bei der Rechtfertigung unseres Tuns rekurrieren, schon deshalb nicht gewählt werden, weil sie nicht Sache der Einzelnen sind, sondern eben sozial abgestützt und dem Anspruch nach geteilt werden. Dieser Aspekt ist bereits in der in der Minimaldefinition von Rationalität eingelassen. Ein Geben und Nehmen von Gründen, interpersonell verstanden, legt nämlich nahe, dass hier über Geteiltes verhandelt bzw. die Teilbarkeit des Verhandelten vorausgesetzt wird. Bereits am Phänomen der Aufforderung hat sich gezeigt, dass wir unser Handeln meist nicht bloss vor uns selbst rechtfertigen, sondern vor allem auch Anderen gegenüber und dass dabei sozial vermittelte Normen und Gründe oft die letzte Instanz darstellen. Vernünftiges Handeln erschöpft sich zudem meist nicht in dem, was Einzelne für sich als sinnvoll oder erstrebenswert erachten, vielmehr orientieren wir uns bei der Rechtfertigung unseres Tuns an einem geteilten Rahmen. Nicht allein individuelle Vorstellungen des Sinnvollen, sondern auch das, was von einer hinreichenden Zahl Anderer als vernünftig erachtet wird, ist für die Begründung unseres Tuns relevant. Intrapersonelle Kohärenz alleine reicht hier meist nicht aus, um dem rationalen Moment praktischen Überlegens gerecht zu werden. Es gilt zudem den geteilten bzw. teilbaren Rahmen zu berücksichtigen, in welchem sich individuelle Stellungnahmen vollziehen.

Zwar kann, wie wir gesehen haben, auch dieser normative Bezugsrahmen selbst vielfältig sein und durchaus konfligierende Gründe und Normen beinhalten. Und sicherlich können wir auch zu den ihn konstituierenden Elementen Stellung nehmen. Das Gewicht dieser Elemente aber können wir als Einzelne nicht in derselben Weise durch Entscheidungen beeinflussen, wie dies hinsichtlich subjektiver Gründe möglich ist. Gerade weil deren Gewicht sozial bzw. intersubjektiv abgestützt ist, scheint dieser Rahmen entsprechend inert zu sein gegenüber individuellen Stellungnahmen, woraus sich folgende Herausforderung für eine existenzbewusste Theorie praktischen Überlegens ergibt: Will der Einzelne vernünftig handeln, muss er sich scheinbar notwendigerweise aneignen, was als vernünftig gilt, wobei

411 Wir sind diesem Gedanken sowohl bei Bieri (Kap. 4.3) wie auch bei Haugeland (Kap. 6.4) bereits begegnet.

dies auf einem normativen Rahmen aufrufen soll, der sich der Verfügungsgewalt des Einzelnen entzieht. Dies ist dann seinerseits mit der Vorstellung einer Wahl letzter Begründungsinstanzen nur schwer vereinbar. Wie die hier skizzierte Theorie praktischen Überlegens damit umgeht, wird uns in Kap. 10 eingehend beschäftigen. Bevor wir dazu kommen, sei jedoch das Bisherige rekapituliert.

9.4 Rekapitulation: die inhärente Dynamik

Bis hierhin wurden die drei Strukturelemente einer existenzbewussten Theorie praktischen Überlegens zusammengetragen und es wurde auf gewisse Verschränkungen hingewiesen. Nun soll rekapitulierend gezeigt werden wie alle drei zusammenwirken, welche Herausforderungen sich daraus ergeben und inwiefern sich darin eine inhärente Dynamik praktischen Überlegens zeigt.

Erstmal wird mit dem existenzphilosophischen Kern hervorgehoben, dass wir sowohl zu subjektiven Wünschen, Gefühlen, Stimmungen wie auch zu Überzeugungen, Zielen oder Gründen Stellung nehmen können. Darin zeigt sich die performative Dimension personaler Existenz, welche mit dem praktischen Sichzusichverhalten einhergeht. Auch die irreduzibel subjektive Rückbindung von Handlungsgründen kann, wie wir gesehen haben, nicht gänzlich unabhängig davon begriffen werden. In der Folge legt der existenzphilosophische Kern praktischen Überlegens nahe, dass an deren Ende letztlich Entscheidungen stehen. Nicht nur, weil auch nach reiflichem Überlegen durchaus konfligierende Handlungsalternativen bestehen bleiben können, sondern vielmehr, weil im praktischen Überlegen eine strukturelle Unterbestimmtheit von Handlungsgründen angelegt ist. Zumindest kann unser Reflexionsvermögen und mit ihm die mögliche Wiederaufnahme von Überlegungen einer solchen Unterbestimmtheit Vorschub leisten.

Nichtsdestotrotz fragen praktisch Überlegende stets nach den bestmöglichen Handlungsoptionen. Diese zu ermitteln ist Ziel praktischen Überlegens und darin zeigt sich dessen rationales Moment. Und bisweilen gelangen wir gerade kraft Überlegen zu eindeutigen Handlungsgründen. Und doch muss im Wissen um den existenzphilosophischen Kern stets mitbedacht werden, dass selbst dann ein aktivisches Moment von Stellungnahmen nicht übergangen werden darf. Deshalb muss praktisches Sichzusichverhalten als rationale Wahl begriffen werden. Hinzu kommt nun, dass im rationalen Moment praktischen Überlegens, sprich im Begründungsanspruch, auch eine spezifisch intersubjektive Komponente

eingelassen ist. Was die Rechtfertigung unseres Tuns betrifft, bleiben wir scheinbar zwingend auf einen normativen Rahmen bezogen, den wir als Einzelne kaum beeinflussen können. Vernünftiges Handeln kann folglich weder bloss individualistisch verstanden werden, noch einfach darin bestehen, dass wir Elemente dieses Bezugsrahmens fraglos übernehmen. Vernünftiges Handeln eingedenk sozialer Einbettung besteht vielmehr in begründeten Stellungnahmen zu bestehenden Normen, Werten oder Rollenerwartungen. Rekurrieren wir dabei aber letztlich doch in letzter Instanz auf subjektive Elemente und sind in diesem Sinne auf uns selbst zurückgeworfen? Wie stehen subjektive und intersubjektiv abgestützte Gründe zueinander im Verhältnis? Und inwiefern können auch dann letzte Begründungsinstanzen unterbestimmt bleiben? Diese Fragen drängen sich im Lichte einer existenzbewussten Theorie praktischen Überlegens auf und wir werden uns im nächsten Kapitel eingehend mit ihnen beschäftigen.

Abgesehen vom durchaus spannungsvollen Zusammenspiel der drei Strukturelemente einer existenzphilosophischen Theorie praktischen Überlegens, und neben den bis anhin behandelten Phänomenen, liessen sich eine Vielzahl weiterer Phänomene anführen, die praktisches Überlegen nicht nur begleiten, sondern die im Rahmen einer solchen Theorie besonders instruktiv sind. Einige davon will ich zumindest erwähnen, nicht zuletzt um hervorzuheben, dass praktisches Überlegen ein überaus vielschichtiger, zeitlich ausgedehnter Prozess sein kann, dem ein dynamisches Moment innewohnt.

i) Praktisches Überlegen wird oft begleitet von Zweifeln, Zögern oder Zaudern. Wenn wir überlegen, was wir tun wollen oder sollen, finden wir uns zwischenzeitlich in einem Zustand der Unentschiedenheit wieder. Dieser Zustand kann ein Indiz dafür sein, dass wir noch nicht mit Überlegen fertig sind. Er kann aber auch auf eine Lücke zwischen Denken und Tun hinweisen, welche die zeitliche Ausdehnung praktischer Überlegungen offenbart.⁴¹² Weiter kann das Zögern Ausdruck jenes Freiheitsspielraums sein, der vom existenzphilosophischen Kern praktischen Überlegens nahegelegt wird. Dies wiederum kann zu einem bedeuten, dass wir zwar über unsere Absichten weitgehend Bescheid wissen, aber gleichwohl zögern, sie in die Tat umzusetzen. Oder hier offenbart sich jener Moment, an welchen wir uns zur Stellungnahme und allenfalls gar zur Entscheidung zwischen Handlungsgründen genötigt sehen. Zu guter Letzt kann das Zaudern auch so verstanden

⁴¹² Die angesprochene Lücke zwischen Denken und Tun zeigt sich etwa bei prospektiven Absichten. Personen können sich Handlungen vornehmen, die sie erst in der Zukunft ausführen wollen; bspw. eine Ausbildung zu beginnen oder ans Meer zu reisen. Praktisches Überlegen kann sich so über lange Zeit erstrecken und es ist nicht einfach klar, wo hier Anfang und Ende anzusetzen sind.

werden, dass wir nur in ihm die Vielfalt und Komplexität der Handlungsalternativen zu erkennen vermögen.⁴¹³

ii) Auch im Nachgang abgeschlossener Überlegungen zeigen sich meist Spuren des vorangegangenen Prozesses. So bleiben etwa auch nach Entscheidungen nicht ergriffene Handlungsalternativen im Bewusstsein und geben möglicherweise gar erneut Anlass zum Überlegen. In diesem Zusammenhang spielen nachgelagerte Reaktionen auf bestimmte Handlungen eine wichtige Rolle. Oft zeigt sich die Güte oder Angemessenheit praktischer Überlegungen nämlich erst im Nachgang. Entsprechend stellen sich dann Gefühle der Erleichterung, Befriedigung, kurz des Wohlbefindens ein oder aber der Enttäuschung, Reue oder Ernüchterung. Eine mögliche Diskrepanz zwischen Erhofftem und Erlebtem kann dann ihrerseits wiederum unterschiedlichste Gründe haben. Sie kann schlicht im Unwissen über unsere affektiven Reaktionen gründen oder darin, dass wir uns über unsere Wünsche, Einstellungen und Ziele nicht im Klaren gewesen sind. Mit dem Ziel solche Diskrepanzen zu vermeiden oder auszugleichen, können diese Erfahrungen dann ihrerseits wieder Ausgangspunkt für weiterführende praktische Überlegungen sein. Im Rahmen einer existenzbewussten Theorie kommt hier noch hinzu, dass wir selbst gar kraft Entscheidungen auf jene Instanzen ausgreifen können, an denen sich Handlungen letztlich bewähren. Oder vorsichtiger ausgedrückt: Stellungnahmen können bisweilen beeinflussen, wie sich solch nachgelagerte Gefühle auf unser weiteres Denken und Handeln auswirken. Dies verleiht dem sonst schon komplexen Prozess des Überlegens eine zusätzliche, dynamische Komponente.

iii) Und noch etwas: Um zu ermitteln, was wir wollen oder sollen, stehen uns eine Vielzahl von Heuristiken zur Verfügung. Diese können uns beim Erkennen und Abwägen von Handlungsalternativen oder beim Entscheiden zwischen diesen helfen. Neben der Introspektion können dies so unterschiedliche Strategien sein wie das Erstellen von Listen, das Aufsuchen bestimmter Orte oder auch einfach das Zufallsprinzip. Zudem suchen wir oft Rat bei Mitmenschen oder von professioneller Seite. All dies muss ebenfalls als Teil praktischer Überlegungen betrachtet werden.

Halten wir zum Schluss dieses Teils fest, dass es sich beim praktischen Überlegen um einen äusserst vielschichtigen, zeitlich ausgedehnten Prozess handelt. Dabei wird stets auch das aktivische Moment personaler Existenz kenntlich, welches sich im Vermögen des Sichzusichverhaltens zeigt. Dieses schlägt sich nieder in all den Phänomenen, die wir in den vorangegangenen Kapiteln beleuchtet haben. So etwa in angeeigneten Erfahrungen, in der Bewertung von Gefühlen und Stimmungen, in der Bestimmung von Handlungsgründen, bei

413 Womit diesem gar eine erkenntniserweiternde Kraft attestiert würde. Vogl spricht in diesem Zusammenhang von einem «Komplexitätsverdacht» des Zauderns, vgl. Vogl; *Über das Zaudern*, S.109.

der Ausbildung einer zweiten Natur, usf. Bei all diesen Konkretisierungen wird vorausgesetzt, dass Personen sich zu sich verhalten können. Sie sind also immer auch das Resultat eines Prozesses, bei dem wir selbst aktiv beteiligt sind. Daraus ergibt sich eine Dynamik, die diesem Prozess inhärent ist und stets mitgedacht werden muss. Dieses dynamische Moment findet sich im spannungsvollen Verhältnis zwischen Modus des Stellungnehmens und konkreter Stellungnahme und es widerspiegelt sich auch im Zusammenspiel der drei fundamentalen Bausteine einer existenzbewussten Theorie praktischen Überlegens. All dies bringt zum Ausdruck, weshalb praktisches Überlegen, eingedenk wohlverstandener personaler Existenz, nur als dynamischer Prozess verstanden werden kann.

Die fundamentale Bedeutung des aktiven Moments wie auch der inhärent dynamischen Struktur praktischen Überlegens zeigt sich auch am konkreten Fall von Luther. So wird zwar Luthers Stellungnahme ohne die Berücksichtigung einer Vielzahl von Begleitumständen kaum angemessen verständlich. Nur wenn die Frage nach den Ursprüngen seiner Handlungsgründe aufgeworfen wird, nach seinem Charakter, den Umständen, die diesen geformt haben, sprich Erziehung, Sozialisierung, usw., lässt sich Luthers Handeln angemessen verstehen. Nur wenn bedacht wird, wie er in der von ihm ausbedungenen Bedenkzeit über allfällige Konsequenzen möglicher Handlungsalternativen reflektiert und dabei die unterschiedlichsten Gemütszustände durchlebt und schliesslich zur Einsicht kommt, wird die Tragweite seines Tuns kenntlich. Und doch lässt sich sein Handeln nicht darauf reduzieren. Dass Luther so gehandelt hat, wie er es tat, lag auch an ihm. Das zeigt sich auch daran, dass er ein anderer geworden wäre, hätte er sich anders entschieden. Diese Möglichkeit zeichnet ihn nicht zuletzt als Person aus und macht jene Dynamik praktischen Überlegens kenntlich, welche eine existenzbewusste Theorie im Auge behalten muss.

10. Einwände und Erwiderungen

Eine existenzbewusste Theorie praktischen Überlegens sieht sich mit gewichtigen Einwänden konfrontiert. Es entspreche schlicht nicht unserer Erfahrung, dass Handlungsgründe sich durch Entscheidungen konstituieren, so ein grundlegender Einwand. Habermas verweist in diesem Zusammenhang etwa darauf, dass ein dezisionistisches Verständnis praktischen Überlegens deshalb kontraintuitiv sei, weil Überzeugungen «immer ein Moment von Passivität» anhaftet; Überzeugungen bilden sich «und werden nicht wie Entscheidungen von uns produziert.»⁴¹⁴ Gerade tiefsitzende Überzeugungen wie etwa Selbst- oder Weltbilder sind denn oft auch jene letzten Instanzen, auf die wir beim Abschluss praktischer Überlegen rekurren. Könnten selbst diese gewählt werden, würde auch die Begründung unseres Tuns der Willkür anheimfallen, so ein weiterer gewichtiger Einwand. Was die hier vertretene Theorie solchen Einwänden entgegenzusetzen vermag, gilt es im Folgenden zu klären; stets in der Absicht ihr schärfere Konturen zu verleihen. Im Zentrum stehen dabei Fragen nach dem Status letzter Gewissheiten, der Kraft guter Gründe oder dem Anspruch auf wechselseitige Begründbarkeit.

10.1 Selbst- und Weltbilder oder geteiltes Fundament?

Fragen wir nach dem begründeten Abschluss praktischer Überlegungen landen wir oft bei fundamentalen Vorstellungen des Guten, Richtigen oder Sinnvollen. Solch grundlegende Vorstellungen finden oft Ausdruck in bestimmten Selbst- oder Weltbildern und bilden die Basis von Begründungen, wie etwa folgendes Beispiel zeigt: Ein Gläubiger, der mit der persönlichen Beichte die Zwiesprache mit Gott verbindet, kann die sozialpsychologische Interpretation, es handle sich dabei bloss um einen Akt periodischer Affektabfuhr, nicht akzeptieren; und zwar deshalb, weil diese letztlich physiologische Erklärung seines Tuns nicht mit seinem Selbst- bzw. Weltbild vereinbar ist.⁴¹⁵ Jedenfalls wird sich der Gläubige kaum in der scheinbar objektiven Beschreibung des Sozialpsychologen wiedererkennen. Dieses Beispiel macht einmal deutlich, dass Überzeugungen, auf die wir uns bei der

414 Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, in: Ders.: *Erläuterungen zur Diskursethik*, S.122.

415 Bei Max Weber findet sich eine entsprechend sozialpsychologische Deutung der Beichte, wenn er sie als «Mittel zum periodischen `Abreagieren` eines affektbetonten Schuldbewusstseins» beschreibt, vgl. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, S.97, zitiert nach: Wingert; *Kommentar zu `Ansgar Beckermann, Naturalismus`*, im Rahmen einer Tagung der *Deutschen Gesellschaft für Philosophie und der Gesellschaft für analytischen Philosophie* in Mülheim/Ruhr vom 29. bis 31. März 2011, (Ms.) S.11.

Erklärung bzw. Rechtfertigung unseres Tuns beziehen, bisweilen derart tiefgreifend sind, dass sie einer Bedingung gegenseitigen Verstehens gleichkommen. Dabei spielen sozial abgestützte Weltbilder sicherlich eine wesentliche Rolle. Sowohl der Gläubige wie der Sozialwissenschaftler beziehen sich in ihren Auffassungen von der Welt auf Vorstellungen, die zumindest innerhalb ihrer Gemeinschaften kaum bezweifelt werden. Zugleich handelt es sich hier um weitgehend internalisierte Weltbilder, die durchaus als letzte Instanzen praktischen Überlegens anzusehen und kaum Sache von Entscheidungen sind, sondern auf deren Gewissheit die Begründung jeweiligen Handelns aufruht.

Trotzdem lässt sich zumindest die Frage stellen, inwiefern diese Überzeugungen selbst begründet sind. So kann zum Beispiel gefragt werden, inwiefern dem Beichtenden auf dem Hintergrund einer säkularen bzw. entzauberten Welt nicht die guten Gründe ausgehen. Oder inwiefern der Gläubige, indem er in letzter Instanz auf die internalisierte Überzeugung seiner Glaubensgemeinschaft rekurriert, den geltenden Begründungsstandards einer säkularisierten Welt genügt. Der Begründungsanspruch bleibt dann auf einen höherstufigen, potentiell geteilten bzw. teilbaren Bezugsrahmen bezogen. Es ist jedoch kaum zu leugnen, dass hier faktisch oft inkommensurable Weltanschauungen aufeinanderprallen und folglich Selbst- und Weltbilder als letzte Begründungsinstanzen übrigbleiben. Dennoch ist es zum einen im rationalen Moment praktischen Überlegens bzw. im Anspruch auf gegenseitige Begründetheit eingelassen, dass hier nach einem höherstufigen geteilten Bezugsrahmen gefragt wird. Zum andern wird von einer existenzbewussten Theorie praktischen Überlegens nahegelegt, dass selbst solch tiefsitzende Gewissheiten von der Betroffenen in Frage gestellt werden können. Welche Herausforderungen sich daraus ergeben, lässt sich anhand einer Kontroverse zwischen Anscombe und einigen Kritikern aus dem Jahre 1972 illustrieren.

In ihrem Artikel *Contraception and Chastity* versucht Anscombe ihre dezidiert katholischen Ansichten bzgl. der Schwangerschaftsverhütung zu begründen.⁴¹⁶ In einem ersten Schritt behauptet Anscombe, dass Verhütung dem inhärenten Ziel – dem *ergon* – des Geschlechtsaktes zuwiderläuft. Sie hält Sex für einen wesentlich reproduktiven Akt und spricht in diesem Sinne von einem biologischen Zweck. Damit rekurriert sie auf einen scheinbar natürlichen Sachverhalt und verteidigt in der Folge auch gewisse Formen der Verhütung, welche den reproduktiven Zweck des Geschlechtsaktes nicht unterlaufen, sondern ihm nur ausweichen; etwa die Rhythmus-Methode, also den Sex in Zyklen weiblicher

416 vgl. Anscombe; *Contraception and Chastity*, in: Geach/Gormally (ed.); *Faith in a Hard Ground*, Essay 16.

Unfruchtbarkeit. Alle Formen absichtlichen Verhinderns natürlicher Fruchtbarkeit hält sie dagegen für verwerflich.⁴¹⁷

In einem zweiten Schritt behauptet sie gar – in krassem Gegensatz zum Zeitgeist –, dass die Lust bloss einen Nebeneffekt des sexuellen Aktes darstellt und bezichtigt jene, die Sex zum «casual enjoyment» umdeuten wollen, der Oberflächlichkeit.⁴¹⁸ Die Ehe versteht sie dabei als symbolischen Ausdruck des Gemeinplatzes, dass es keinen «casual, non-significant sexual act» gibt und unterstreicht dessen Anspruch auf Objektivität, indem sie behauptet, Letzteres sei eine unhintergehbare Gewissheit. Sie sagt explizit, dies sei etwas, was alle wissen – «everyone knows this»⁴¹⁹ – und spricht in diesem Zusammenhang von einer mystischen Wahrnehmung. Als Indiz für die Wahrheit dieser Wahrnehmung führt sie das Gefühl der Scham an, welches man empfinde, wenn man diesem Akt zur blossen Lustbefriedigung begeht. Es handle sich dabei um dasselbe Gefühl wie jene Scham, die einem davon abhalte, einen toten Menschen in den Abfall zu werfen.⁴²⁰ Damit rekurriert Anscombe nun nicht mehr bloss auf einen natürlichen Sachverhalt, sondern auf eine lebensweltliche, letztlich also intersubjektiv abgestützte Gewissheit, die sie jedoch als offensichtlich und unbezweifelbar ansieht.

Zwar gibt Anscombe durchaus zu, dass sich solche Gewissheiten historisch wandeln können, gleichwohl hält sie die angesprochene mystische Wahrnehmung für unbestreitbar und glaubt, dass gerade die Tatsache, dass dies mehr und mehr übersehen bzw. übergangen wird, für ein untrügliches Zeichen des zunehmenden moralischen Verfalls. In diesem Zusammenhang verweist sie auf die Zunahme von Abtreibungen und verknüpft die entsprechende Gewissheit zudem mit einer ablehnenden Haltung gegenüber Homosexualität und Masturbation.⁴²¹ Spätestens hier ist man geneigt ihr vorzuwerfen, sie setze in unzulässiger Weise persönliche bzw. gruppenspezifische Überzeugungen mit Gewissheiten gleich, um so ihr dezidiert katholisches Selbst- bzw. Weltbild zu rechtfertigen.

Gerade weil Anscombe aber darauf insistiert, das von ihr Behauptete sollte für alle einsehbar sein, kann die Zurückweisung – und darauf will ich eigentlich hinaus –, nicht bloss darin bestehen, dass man ihre Weltsicht ablehnt. Vielmehr ist es Argumentationen eigen, dass

417 Auf die Frage, ob es plausibel ist zwischen «taking the opportunity» und «causal interference» zu unterscheiden und so die Rhythmus-Methode als nicht zweckentfremdenden Geschlechtsakt zu beschreiben, will ich hier nicht eingehen. Tanner/Williams argumentieren in ihrer Replik dagegen, worauf Anscombe in ihrer Replik erneut auf diesem Unterschied insistiert, vgl. *Correspondance and Comments*, The Human World, Vol. 9 (1972), pp.44 bzw. 48ff.

418 Anscombe; *Contraception and Chastity*, part IV.

419 *Ibid.*: part III.

420 *Ibid.*: part IV.

421 Darauf insistiert sie erneut in ihrer Replik auf die Repliken von Winch und Tanner/Williams, vgl. *Correspondance and Comments*, The Human World, Vol. 9 (1972), pp.51.

sie mit Gründen geführt werden, die für beide Seiten nachvollziehbar sein sollten und zumindest potentiell auch von allen Beteiligten eingesehen werden können. Mit anderen Worten: Will man Anscombes krude Ansichten, die sie für begründet hält, widerlegen bzw. kritisieren, muss ihr rational etwas entgegenhalten werden, d.h. eine solche Zurückweisung geht unweigerlich mit dem Anspruch einher besser begründet zu sein.⁴²² Die eingehende Kritik von Williams und Tanner in ihrer Replik auf Anscombe will denn auch genau dies leisten.⁴²³

So verweisen Tanner und Williams etwa auf den Sachverhalt, dass Sex selbst bei Tieren sehr wohl auch der Paar- oder gar Gruppenbindung dient und nicht alleine der Reproduktion.⁴²⁴ Zudem sei Anscombes Behauptung, alleine die Ehe verleihe dem Geschlechtsakt die ihm eigene Würde, nicht zu halten. Es handle sich um kruden Dogmatismus, falls sie wirklich glaube, dass ausserehelicher oder homosexueller Sex nicht Ausdruck von Liebe und folglich im höchsten Masse «significant» sein könne.⁴²⁵ Das sind starke Gründe gegen Anscombes Ansichten. Diese aber zeigt sich ihnen gegenüber in ihrer Replik auf die Replik uneinsichtig. Sie weist vielmehr auf eine Reihe falscher Unterstellungen hin, ohne ihre Ansichten in Frage zu stellen. Ein besonders drastisches Beispiel hierfür ist ihre Reaktion auf die Kritik an ihrer Rede von einem, wie sie schreibt: «rewardless trouble of spirit associated with the sort of sexual activity which from its type is guaranteed sterile: the solitary or again the homosexual.»⁴²⁶ Zwar wehrt sie sich gegen die Unterstellung, dass sie damit Homosexualität und Masturbation gleichsetze, zum eigentlichen und durchaus schockierenden Gehalt der Aussage, sagt sie dagegen nichts. Anstatt sich auf solch gewichtige Einwände einzulassen, bekräftigt Anscombe bloss ihre zeitkritische Diagnose und weist den Vorwurf von Tanner und Williams entschieden zurück, sie predige eine typisch christliche «impoverishment of life»-Moral. Im Gegenzug geißelt sie bloss erneut die scheinbare Oberflächlichkeit des Zeitgeistes.⁴²⁷

Kann man Anscombe nun schlicht mangelnde Reflexion oder Offenheit vorwerfen? Oder ist ihre dezidierte Stellungnahme nicht doch letztlich insofern gut begründet als sie durch ihr katholisches Selbst- und Weltbild gerechtfertigt ist? Sind gar die Ansichten von

422 Darauf verweisen auch Tanner/Williams zu Beginn ihrer Replik, ibd.: pp.42.

423 vgl. ibd.: pp.48.

424 Ibd.: pp.47.

425 Ibd.: pp.46.

426 *Correspondance and Comments*, The Human World, Vol. 9 (1972), pp. 50. Anscombe zitiert ihren eigenen Satz in ihrer Replik auf die Replik von Tanner/Williams wörtlich.

427 Mit Referenz auf die Kunst umschreibt sie den Zeitgeist mit folgenden Worten: «That we are all crawling about in shit, that all is hopeless and absurd.» Ibd.: pp.51. Dagegen verweist sie auf die Fülle und Güte künstlerischer Errungenschaften zur Hochblütezeit der scheinbaren «impoverishment of life»-Moral. Um zu erahnen, wie oberflächlich diese Einschätzung ist, denke man bloss an Beckett, den Anscombe als Nobelpreisträger wohl gekannt haben müsste.

Tanner und Williams, denen ich mich nicht nur sehr viel näher fühle, sondern auch überzeugt bin, dass man sie als die richtigen einsehen können sollte, ebenso einem bestimmten Erfahrungshorizont geschuldet, der seine eigenen Begründungsinstanzen enthält? Bilden letztlich durch Erfahrungen und Sozialisation geprägte Selbst- und Weltbilder das Fundament von Rechtfertigung überhaupt? Und sind folglich die beiden Weltanschauungen in rationaler Hinsicht schlicht nicht vergleichbar? Diese Fragen führen tief in erkenntnistheoretische Gefilde und können hier nicht weiter verfolgt werden.⁴²⁸ Die Frage aber, inwiefern sich dieser Konflikt zwischen Weltanschauungen auflösen liesse, wirft ein Licht auf das Zusammenspiel von existenzphilosophischem Kern und rationalem Moment, wie es von einer existenzbewussten Theorie praktischen Überlegens begriffen wird.

Aus dem Beispiel lässt sich einerseits die Erkenntnis ziehen, dass die Versuchung persönlichen bzw. gruppenspezifischen Überzeugungen und Begründungsanspruch zu verschränken, sehr gross ist. Selbst eine solch scharfsinnige Denkerin wie Anscombe scheint nicht davor gefeit, ihr Weltbild mit der Beurteilung der Welt engzuführen. Gleichwohl bleibt der Vorwurf bestehen, dass sie ihre eigenen Überzeugungen nicht gründlich genug reflektiert. Tanner und Williams werfen Anscombe auch genau dies vor und vermuten dahinter gar eine strategische bzw. sophistische Rhetorik.⁴²⁹ Würde sie sich auf die Einwände der beiden ernsthaft einlassen, würde sie zumindest zu einem differenzierteren Bild von Sexualität gelangen, so der m. E. bestechende Einwand. Würde sich Anscombe auf die Gegengründe einlassen, müsste sie zumindest von ihrem allzu dogmatischen Verständnis vom Wesen der Sexualität abrücken. Damit wird aber unterstellt, dass es Gründe gibt, die uns einmal erkannt, schlicht einsichtig sein müssten. Genau darauf zielen Vertreter einer rationalistischen Sicht auf Gründe, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden.

Anscombes Festhalten an ihren Ansichten über Sexualität lässt sich aber auch als entschiedenes – wenn auch möglicherweise stures – Festhalten an bestimmten Überzeugungen deuten und so letztlich als Entscheidung gegen die vorgebrachten Gründe oder genauer: gegen das Einlassen auf deren Gehalt. Umgekehrt läge es eben auch an ihr, sich auf ebendiese einzulassen bzw. die erhobenen Einwände ernst zu nehmen und ihre eigene Überzeugung in Frage zu stellen. Das Einnehmen solch einer Haltung kann durchaus auch eine Entscheidung sein. Hier zeigt sich einerseits ein emanzipatorisches Potential der Reflexion, welches auch von einer existenzbewussten Theorie praktischen Überlegens hervorgehoben wird. Indem diese nämlich darauf insistiert, dass selbst solch letzte

⁴²⁸ Einmal mehr verweise ich für eine eingehende Auseinandersetzung hierzu auf die Dissertation von Lécho; *Begriffe sind nicht bloss Wörter. Wie begriffliche Voraussetzungen in natürlichen Sprachen unsere wissenschaftsbekundenden Aussagen prägen: Eine Kritik mit Fallbeispielen*, (Ms.).

⁴²⁹ *Ibd.*: pp.45.

Gewissheiten stets in Frage gestellt werden können, kann sie das Bewusstsein um deren Fallibilität fördern und so den Weg zu einem geteilten Fundament ebnen. Das Bewusstsein um die eigene Fehlbarkeit im Urteil bzw. das Wissen um die Ungesicherheit kaum zu bezweifelnder Selbst- und Weltbilder, kann im besten Fall das Einfallstor zur gegenseitigen Verständigung sein. Andererseits kann aber natürlich genau dieses Vermögen auch zur Zersetzung von guten Gründen führen und allenfalls zu einer ungerechtfertigten Urteilsenthaltung. Darin spiegelt sich die Ambivalenz der Reflexion und zugleich das spannungsvolle Verhältnis zwischen existenzphilosophischem Kern und rationalem Moment in einer existenzbewussten Theorie praktischen Überlegens.

Das rationale Moment bleibt hier jedoch bestehen und damit auch die Forderung nach einem geteilten bzw. teilbaren Bezugsrahmen. Und mit ihr auch das Vertrauen in die Kraft guter Gründe. Das Diktum der Aufklärung: Wer unvoreingenommen denkt, kommt zum Vernünftigen, scheint hier vielmehr die einzige Hoffnung auf dem Wege der Verständigung.⁴³⁰ Und dieses hat sehr wohl seinen Platz in einer existenzbewussten Theorie praktischen Überlegens, genauso wie der Sachverhalt, dass Selbst- und Weltbilder faktisch oft die letzte Instanz von Begründungen darstellen. Worauf eine existenzbewusste Theorie jedoch insistiert, ist, dass sich gute Gründe nicht einfach unmittelbar in Überzeugungen bzw. Einsichten niederschlagen. Es scheint vielmehr so, als bedürfte es zumindest der Entschiedenheit, um sich von guten Gründen leiten zu lassen. Damit liesse sich auch erklären, weshalb es oft vorkommt, dass wir zwar irgendwie erahnen, dass wir uns getäuscht haben, aber dennoch an eingewöhnten Überzeugungen festhalten. All diese Phänomene werden besser verständlich, wenn man bedenkt, dass es auch an uns liegt, ob wir uns von guten Gründen in unserem Tun und möglicherweise gar in unserem Denken leiten lassen.

10.2 Rationalistische Einwände und das Rätsel vernünftiger Freiheit

Erachtet man den Konflikt zwischen Anscombe und ihren Kritikern bzw. Konflikte zwischen Werten überhaupt für lösbar, bedarf es einer Instanz, anhand der sich dies entscheiden lässt. Unterstellt man zudem, dies sollte nicht bloss aus der Beobachterperspektive möglich sein, ist der Rekurs auf einen geteilten bzw. teilbaren Bezugsrahmen unabdingbar. Rationalistische Ansätze verweisen hierzu nun auf die «Autorität einer unabhängigen Ordnung von Gründen»,

⁴³⁰ Dieses Diktum findet sich sinngemäss bei Kant; *Kritik der praktischen Vernunft*, Werkausgabe Band VII, A 190, S.233.

von der wir uns als Einzelne affizieren lassen.⁴³¹ Ihr erwachse letztlich die Kraft guter Gründe, welche uns einsehen lässt, was vernünftig ist. Solch einer Ordnung seien wir als Einzelne zumindest in kognitiver Hinsicht schlicht unterworfen. Oder wie Nagel dies umschreibt: «Sofern wir überhaupt denken, müssen wir uns selbst – individuell wie kollektiv – als Wesen begreifen, die die Ordnung der Vernunftgründe nicht erschaffen, sondern ihr unterworfen sind.»⁴³²

Wie aber verträgt sich dies mit dem Sachverhalt, dass bzgl. dem, was als vernünftig erachtet wird, meist grosse Uneinigkeit herrscht? Zwar kann man Anscombe mangelnde Offenheit gegenüber guten Gründen vorwerfen oder möglicherweise sieht sie gar ein, dass sie falsch liegt und ihrer Uneinsichtigkeit ist bloss Ausdruck trotziger Selbstbehauptung. Dagegen spricht aber zumindest ihr Bemühen, ihre Auffassung anhand scheinbar allgemeingültiger Gewissheiten zu begründen. Da sie zudem unterstellt, jene sollten auch von anderen eingesehen werden können, liegt es nahe, dass auch sie sich als Wesen versteht, welches der Ordnung der Vernunftgründe unterworfen ist. Dass sie sich von guten Gegengründen gleichwohl nicht ansprechen lässt, spricht dann zumindest gegen eine allzu monistische Auffassung einer ebensolchen Ordnung und eher dafür, dass hier tiefsitzende Überzeugungen persönlicher oder eben gruppenspezifischer Art die letzte Instanz bilden. Zumindest scheint gruppenspezifische Übereinstimmung mit beschränkter Reichweite hier doch eher der Normalfall zu sein. Bereits deshalb ist es plausibler die Unabhängigkeit einer allfälligen Ordnung der Vernunftgründe in einer Übereinstimmung in den Urteilen zu vermuten. Insbesondere im Bereich des Normativen, wo der Rekurs auf eine objektive Welt wenig plausibel ist, scheint dies gar unausweichlich. Weshalb dies so ist und folglich die Vorstellung objektiver Werte unplausibel scheint, hat sich bereits in der Auseinandersetzung mit der zweiten Natur gezeigt.⁴³³

Intersubjektivistische Ansätze berücksichtigen dagegen diesen Aspekt und halten dennoch an der Vorstellung einer unabhängigen normativen Ordnung der Gründe fest. Deren Unabhängigkeit gründet nun aber in der potentiellen Teilbarkeit entsprechender Gründe und damit auch die Kraft guter Gründe. Als Einzelne können wir demnach nicht über das normative Gewicht solcher Gründe bestimmen, als autonome Einzelne sehen wir deren Güte vielmehr ein und akzeptieren deren Geltung. Solch intersubjektivistische Ansätze stellen

431 Larmore; *Zwangloser Zwang des besseren Arguments*, in: Günther/Wingert (Hg.); *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, S.123. Prägnant findet sich dieser Gedanke auch in Larmore; *Das Selbst. In seinem Verhältnis zu sich und anderen*, S.16f. Dort spricht Larmore auch explizit von einem «Platonismus der Gründe». Ebd.: S.17.

432 Nagel; *Das letzte Wort*, S.210.

433 Mehr dazu in Kap. 8.1. Inwiefern sich selbst eine normative Ordnung der Vernunftgründe letztlich dennoch durch Fakten stützen lässt, da sie mit der objektiven bzw. materiellen Welt verschränkt ist, bleibt hier, wie bereits erwähnt, ausgeklammert. Siehe hierzu Kap. 1.2.

folglich für die hier vertretene Auffassung praktischen Überlegens eine besondere Herausforderung dar, weil sie im vernünftigen Handeln bzw. vernünftiger Freiheit intersubjektive Abstützung und individuelle Stellungnahme miteinander verknüpfen. Diese spezifische Form eines rationalistischen Einwands will ich deshalb anhand von Habermas' intersubjektivistischen Ansatz etwas ausführlicher behandeln.

Noch in seinem Spätwerk spricht Habermas vom Rätsel der vernünftigen Freiheit bzw. dem eigentümlichen Zusammengehen von Befreiung und normativer Bindung.⁴³⁴ Rätselhaft ist dieses Phänomen vor allem deshalb, weil zumindest in jenem Fall, wo sich soziale Normen und individuelle Überzeugung nicht decken, individuelle Freiheit und sozial abgestützte Vernunft gegenläufig sind. Wie diese beiden in Einklang gebracht werden können, darin besteht das Rätsel vernünftiger Freiheit. Habermas' Lösung verweist dabei auf sein berühmtes Diktum vom «eigentümlich zwanglosen Zwang des besseren Arguments».⁴³⁵ Dieser auf den ersten Blick paradox anmutende Gedanke behält das ambivalente Verhältnis zwischen individueller Freiheit und sozial abgestützter Normen und Gründe im Blick und verschränkt zugleich beide miteinander. So erwächst einerseits der Zwang des besseren Arguments der Einsicht in diskursiv gewonnene Argumente, deren Kraft sich die Einzelne nicht erwehren kann. Andererseits bleiben solche Gründe oder Argumente zwanglos, weil die Einzelne ihnen nicht einfach unterworfen ist, sondern diese selbst einsieht. Der zwanglose Zwang des besseren Arguments soll so intersubjektiv geteilte Gründe als Quelle des Vernünftigen legitimieren und trägt gleichzeitig dem Sachverhalt Rechnung, dass es dafür der Stellungnahme bzw. der Einsicht der Einzelnen bedarf. Frei und vernünftig handeln wir diesem Konzept zufolge dann, wenn wir es aus Einsicht in jene Gründe tun, deren Güte darauf beruht, dass sie intersubjektiv abgestützt bzw. diskursiv gewonnen werden. Nur so lässt sich, laut Habermas, das Rätsel vernünftiger Freiheit lösen bzw. das eigentümliche Zusammengehen von Befreiung und normativer Bindung verständlich machen.

Inwiefern aber ist die Vorstellung eines zwanglosen Zwangs überhaupt mit einer existenzbewussten Theorie praktischen Überlegens vereinbar? Diese Frage wollen wir klären. Sie wird uns unweigerlich zur Frage der Normbegründung führen und zuletzt auch zu jener, inwiefern zwischen Motivations- und Rechtfertigungsebene unterschieden werden kann oder

434 vgl. Habermas; *Auch eine Geschichte der Philosophie*, S.14. Auch diese umfassende genealogische Studie zum Verhältnis von Glauben und Wissen reiht sich in das ein, was Habermas Werk insgesamt prägt; nämlich die Fundamente des Vernünftigen herauszuarbeiten in Zeiten, wo sowohl der Rekurs auf traditionelle oder transzendente Autoritäten, wie auch auf eine bloss subjektzentrierte Vernunft fragwürdig geworden ist. In diesem Werk mit durchaus titanischem Ausmass zeichnet er nicht zuletzt in genealogischem Zugriff nach, welches Mass an Kooperationsbereitschaft kommunikativ vergesellschaftete Subjekt dem Gebrauch ihrer vernünftigen Freiheit zuzuwenden müssen.

435 Habermas; *Wahrheitstheorien*, in: Ders.; *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, S.161.

gar muss. In all diesen Fragen dient Habermas' diskursethischer Ansatz als Lackmusstest für die hier propagierte Theorie praktischen Überlegens.

10.3 Der zwanglose Zwang intersubjektiv geteilter Gründe

Werfen wir erst einen Blick auf die Ausgangslage: Habermas stellt zuallererst fest, dass moderne Lebensbedingungen «durch einen Pluralismus von Lebensformen und konkurrierenden Wertvorstellungen gekennzeichnet» sind. Bereits «dadurch – und nicht erst durch den leeren Zweifel der Moralthoretiker – gerät das traditionell eingewöhnte Wissen der konkreten Sittlichkeit in einen Sog der Problematisierung, dem sich heute niemand mehr entziehen kann.»⁴³⁶ Der eingeschobene Verweis auf den leeren Zweifel der Moralthoretiker macht bereits Habermas' Skepsis gegenüber dem hier vertretenen Ansatz oder genauer: einer überlegungs(mit)verschuldeten Unterbestimmtheit von Gründen kenntlich. Gleichwohl lassen die Differenzerfahrungen, welche mit solch einem Wertpluralismus einhergehen, die üblichen Formen des Sittlichen problematisch erscheinen und es stellt sich die Frage, was sich diesem Sog der Problematisierung entgegenhalten lässt? Wie lässt sich hier ein geteiltes Fundament gewinnen und so letztlich Handlungsnormen legitimieren?

Laut Habermas sind hierzu weder das bloße Abschirmen des Eingewöhnten, noch die Herstellung von Gewissheit durch eine Entscheidung zwischen konkurrierenden Werten gangbare Wege. Ersteres hält Habermas für hoffnungslos reaktionär, letzteres verkennt ihm zufolge, dass mit der Entscheidung nicht auch das Wissen um die Alternativen verschwindet.⁴³⁷ Die einzige Möglichkeit, bestehende Konflikte zwischen Werten zu lösen und folglich übergeordnete (moralische) Normen zu begründen, besteht Habermas zufolge im rationalen Diskurs; im gemeinsamen Argumentieren. Solch ein «Durchlaufen des Weges zu Einsichten an der Kette von Gründen» ist folglich kein bloss privater, sondern ein öffentlicher.⁴³⁸ Dieser Weg muss zwar vom je Einzelnen begangen werden, er ist aber deshalb ein öffentlicher, weil sich entsprechende Einsichten in der Konfrontation mit Überzeugungen und Einwänden anderer bewähren müssen. Nur im Durchgang durch den Diskurs kann letztlich ein legitimes, gemeinsames Fundament gewonnen werden.

⁴³⁶ Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, S.122.

⁴³⁷ vgl. ebd.: S.122.

⁴³⁸ Wingert; *Jürgen Habermas Faktizität und Geltung. Der Prozess des Rechts in den Satzungen der Macht*, in: Brandt/Sturm (Hg.); *Klassische Werke der Philosophie*, S.352.

Der rationale Diskurs, der dies ermöglichen soll, ist dabei alles andere als voraussetzungslos. Mit dem Eintreten in argumentative Auseinandersetzungen gehen gemäss Habermas Präsuppositionen einher, welche die Vernünftigkeit der Resultate letztlich garantieren sollen. «Öffentlichkeit des Zugangs, gleichberechtigte Teilnahme, Wahrhaftigkeit der Teilnehmer, Zwanglosigkeit der Stellungnahme» sind nur die wichtigsten.⁴³⁹ Habermas meint, dass niemand «ernsthaft in eine Argumentation eintreten» kann, ohne diese vorauszusetzen, weshalb diese «allgemeinen pragmatischen Voraussetzungen keineswegs den Status von Handlungsverpflichtungen [haben]; sie haben eher den Charakter einer transzendentalen Nötigung.»⁴⁴⁰ Diese Präzisierung ist deshalb wichtig, weil damit die angesprochenen Bedingungen der Verfügungsgewalt einzelner Diskursteilnehmer entzogen werden. Es handelt sich hierbei um lebensweltliche Präsuppositionen, die von den Diskursteilnehmern geteilt und als solche schlicht eingesehen bzw. unterstellt werden. Mit dem Eintreten in einen Diskurs werden diese allgemeinen pragmatischen Voraussetzungen quasi zwanglos akzeptiert, alle Teilnehmer einer Argumentationspraxis müssen diese Idealisierungen vornehmen, «sofern sie an einer solchen Praxis überhaupt teilnehmen wollen».⁴⁴¹ Zwar deutet der Verweis auf den Willen zum Diskurs bereits an, dass hier zwischen Begründungs- und Motivationsfrage unterschieden werden muss, verbleiben wir aber vorerst bloss auf der kognitive Ebene.

Das Ziel des diskursethischen Begründungsprogramms besteht letztlich darin, aus jenen Idealisierungen, die mit dem Eintritt in einen Diskurs unterstellt werden «eine Argumentationsregel für diejenigen Diskurse zu gewinnen, in denen moralische Normen begründet werden können.»⁴⁴² Die quasi-transzendentalen Bedingungen des Diskurses sollen also eine Regel dafür generieren, mit der das Ziel moralischer Begründung erreicht werden kann; nämlich den Dissens normativer Überzeugungen zu klären. Und laut Habermas ergibt sich aus ihnen unweigerlich die Anerkennung des Universalisierungsgrundsatzes, der darin besteht, dass jede gültige Norm «der Bedingung genügen [muss], dass die voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Bedürfnisse *eines jeden* voraussichtlich ergeben, *von allen* Betroffenen zwanglos [...] akzeptiert werden könnten.»⁴⁴³

Dass Habermas' Ansatz damit insofern zirkulär bleibt, als er den Universalisierungsgrundsatz, der den quasi-transzendentalen Bedingungen des Diskurses erst erwachsen soll, bereits in diese Bedingungen hineinlegt, hat insbesondere Tugendhat

439 Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, S.132.

440 Ebd.: S.132.

441 Ebd.: S.133.

442 Ebd.: S.133.

443 Ebd.: S.134; *kursiv im Original*.

eingewandt. Konkret verweist dieser darauf, dass die Annahme, gerechtfertigte Normen seien immer solche, die gesellschaftliche Fragen im Sinne des gemeinsamen Interesses aller möglicherweise Betroffenen regeln, bereits dem Universalisierungsprinzip entspricht. Dies werde von Habermas schlicht unterstellt, um dasselbe dann als implizit akzeptierte Regel für gültige Normen auszuweisen.⁴⁴⁴ Diesen Einwand führe ich hier nur deshalb an, weil er einen grundlegenden Unterschied zwischen Habermas' und Tugendhats' Ansatz sichtbar werden lässt, der für das Verständnis einer existenzbewussten Theorie praktischen Überlegens zentral ist.

Diese Uneinigkeit lässt sich auf unterschiedliche Vorstellungen bzgl. der letzten Instanz von Begründungen zurückführen. Während Habermas subjektive Einsicht und intersubjektive Abstützung als verschränkt betrachtet, versteht Tugendhat die individuelle Stellungnahme als ausschlaggebende Instanz. Eine solche kann Tugendhat zufolge zwar sehr wohl mit dem Rekurs auf intersubjektive Gründe einhergehen. Es ist keineswegs ausgeschlossen, «dass die Individuen nicht eben erkennen können, dass soziale und intersubjektive Zusammenhänge zu ihrem eigenen letzten Selbstverständnis gehören.»⁴⁴⁵ Auch dann bleibt aber die Übereinstimmung von individueller Einsicht und intersubjektiv abgestützten Gründen kontingent, da deren Zusammenfallen letztlich davon abhängt, ob die Einzelne dies einsieht bzw. sich darauf festlegt. Auf diesen Punkt insistiert auch eine existenzbewusste Theorie praktischen Überlegens und hält mit Tugendhat fest: «Im

444 vgl. hierzu Tugendhat; *Vorlesungen über Ethik*, S.169, mit Verweis auf Habermas; *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in: Ders.: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, 1. Auflage (1983), S.103. Tugendhat stütze sich dabei jedoch auf eine Textstelle, die von Habermas in einer zweiten Auflage korrigiert wurde. Habermas setzt dort bloss noch voraus, dass wir «wissen, was es heisst, hypothetisch zu erörtern, ob Handlungsnormen in Kraft gesetzt werden sollen». Habermas; *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in: Ders.: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, 2. Auflage (1985), S.103. Die Korrektur macht Habermas explizit in Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, S.134 (FN 17) und auch Habermas; *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?*, in: Ders.: *Erläuterungen zur Diskursethik*, S.13 (FN 7). Ausführlicher zu diesem Sachverhalt auch Malowitz; *Ernst Tugendhat und die Diskursethik: Notizen zu einem Widerlegungsprogramm*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 49/4 (1995), S.599f.

Eine grundlegende Uneinigkeit inhaltlicher Art bleibt dennoch bestehen: Während Habermas den Universalisierungsgrundsatz aus der zwanglosen Einsicht bzw. der Akzeptanz bestimmter lebensweltlicher Präsuppositionen herleitet, sieht Tugendhat diesen selbst als eine moralische Prämisse, die ihrerseits begründungsbedürftig sei. So wendet Tugendhat gegen Ansätze, die diesen Grundsatz aus der Vernunft selbst heraus begründet sehen, ein: «[D]ie universelle und gleiche Anwendung von Normen ist selbst ein moralischer Inhalt.» Tugendhat; *Zum Begriff und zur Begründung von Moral*, in: Ders.; *Philosophische Aufsätze*, S.330. Auch in seiner späteren Schrift *Dialog in Letitia*, in der Tugendhat den grundlegenden Status symmetrischer Begründung und folglich das Postulat der Gleichheit als letzte Instanz stark macht, hält er die egalitäre Moral noch für begründungsbedürftig, wenn auch bloss indirekt. Sie kann insofern vorausgesetzt werden, als sie es ist, die übrigbleibt, wenn alle Gründe für Ungleichheit widerlegt wurden, vgl. dazu Tugendhat; *Dialog in Letitia*, S.71f und auch Schenuit; *Gibt es eine postmetaphysische Moral?*, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 46/3 (1998), S.536.

445 Tugendhat; *Vorlesungen über Ethik*, S.203. Tugendhat hebt zudem hervor, dass es in empirischer Hinsicht oft hilfreich ist, gemeinsam zu argumentieren, um zur Einsicht in für alle gerechtfertigte Normen zu gelangen. Dieser Vorteil ist ihm zufolge jedoch nicht prinzipieller Art, sondern beschränkt sich auf den empirischen Sachverhalt, dass vier Augen meist mehr sehen als zwei, vgl. ebd.: S.171.

Überlegen und Wählen ist jeder auf sich selbst zurückgeworfen, und das auch dann, wenn er mit anderen gemeinsam überlegt; darin liegt die eigentümliche Vereinzelnung der selbständigen Existenz».⁴⁴⁶ Diese «Vereinzelnung bedeutet nicht Einzigartigkeit», sondern schlicht «eine Weise zu sein bzw. eine Weise des Sich-Verhaltens.»⁴⁴⁷ Genau diese Art und Weise zu sein, ist für personale Existenz konstitutiv und darf nicht übergangen werden. Sie findet ihren Ausdruck im Vollzug individueller Stellungnahmen und verweist zudem auf den Freiheitsspielraum, der mit dem existenzphilosophischen Kern praktischen Überlegens einhergeht.

Zwar lässt auch Habermas` Ansatz durchaus Raum für individuelle Stellungnahmen. Da ihm zufolge Personen aber immer schon vergesellschaftete Wesen sind, sind individuelle Stellungnahmen und der Rekurs auf intersubjektiv geteilte Gründe nicht voneinander zu trennen. Deren Zusammenfallen ist keineswegs kontingent und die einsichtige Stellungnahme der Einzelnen und die bindende Kraft intersubjektiv abgestützter Gründe vielmehr gleichursprünglich. Individuelle Stellungnahme und Einsicht in intersubjektiv abgestützte Gründe fallen hier zusammen und in diesem Sinne lassen wir uns von Einsichten in intersubjektiv geteilte Gründe leiten. Das auch hier letztlich die Einsicht in gute Gründe ausschlaggebend ist, zeigt sich an Habermas` Unterscheidung zwischen Konventionen und Pflichten: «`Blosse` Konventionen binden den Willen sozusagen grundlos, eben aus Gewohnheit [...] Pflichten dagegen entlehnen ihren bindenden Charakter der Geltung von Interaktionsnormen, die sich ihrem Anspruch nach auf gute Gründe stützen.»⁴⁴⁸ Was pflichtgemässes Handeln von bloss konventionellem unterscheidet, ist also, dass entsprechende Normen von guten Gründen gestützt werden. Deren zwangloser Zwang ist es, der den Einzelnen zur Einsicht verhilft, und zugleich sind diese Gründe eben wesentlich intersubjektiv abgestützte und zwar nach Habermas keineswegs in kontingenter Weise. In Habermas` Idee eines zwanglosen Zwangs intersubjektiv geteilter Gründe sind so Autonomie der Einzelnen und Einsicht in das geteilt Vernünftige vereint: «Autonom ist nur der Wille, der sich durch das, was alle gemeinsam wollen könnten, also durch moralische Einsicht leiten lässt».⁴⁴⁹

Eine existenzbewusste Theorie praktischen Überlegens hält dagegen das Zusammengehen von individueller Stellungnahme und Einsicht in intersubjektiv geteilte Gründe für kontingent. Existenzphilosophischer Kern und irreduzibel subjektive Rückbindung zusammengenommen schliessen zwar keineswegs aus, dass individuelle

446 Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, S.291.

447 Ebd.: S.291.

448 Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, S.144.

449 Ebd.: S.145.

Stellungnahmen von Einsichten in intersubjektiv abgestützte Normen geleitet sind und auch nicht, dass sie in solche Einsichten münden. Sie betont jedoch, dass auch hier entsprechende Gründe erneut in Frage gestellt werden können bzw. erneut überlegt und allenfalls anders zu ihnen Stellung genommen werden kann, ja diese möglicherweise gar kraft einer Entscheidung anders gewichtet werden können. Die Gründe, auf die wir in solchen Stellungnahmen rekurrieren, können sehr wohl intersubjektiv abgestützt sein, sie müssen aber kraft einer Stellungnahme des Einzelnen affirmiert werden. Das heisst nicht, dass solche Gründe nicht eingesehen werden, sondern bloss, dass sich Stellungnahmen nicht in solchen Einsichten erschöpfen. Es bedarf hier zumindest der aktiven Festlegung, was erstmal nur besagt, dass das bloss Erkennen bestehender Gründe uns nicht zur Aneignung derselben zwingt. Nur deshalb kann nicht davon gesprochen werden, dass wir von Gründen geleitet werden, sondern bloss, dass wir uns von diesen leiten lassen. Der damit angesprochene Unterschied scheint marginal. Mit ihm wird aber das Moment der Selbstbindung bei der Bindung an bestimmte Normen bzw. der Aneignung bestimmter Gründe betont. Kurz: Es liegt letztlich an uns, ob wir gemäss solchen Gründen handeln. Selbst im Falle eindeutiger Gründe bleibt so ein Moment bestehen, in welchem sich die aktive Beteiligung der Handelnden zeigt. Nur so werden Phänomene wie die Eigenverantwortung bei der Übernahme von als legitim erachteten Normen angemessen verständlich.

Damit ist aber möglicherweise bloss eine motivationale Lücke angezeigt, also jener Willensakt, dessen es bedarf, um einmal gefasste Absichten auch in die Tat umzusetzen. Wir werden gleich noch auf das Verhältnis zwischen Motivation und Rechtfertigung eingehen, es sei aber vorweggenommen, dass auch für Habermas in motivationaler Hinsicht stets ein Freiheitsspielraum bestehen bleibt. So hält er explizit fest: «Pflichten *binden* den Willen der Adressaten, sie *beugen* ihn nicht.»⁴⁵⁰ Und er verweist darauf, dass der Wille sich zwar von guten Gründen affizieren lässt und zugleich «dessen Kontingenz darin besteht, auch anders entscheiden zu können.»⁴⁵¹ Zumindest die Freiheit, wider besseres Wissen zu handeln, bleibt also bestehen. In diesem Sinne können wir uns stets entscheiden, wenngleich wir Habermas zufolge dann eben bloss in unvernünftiger Weise von unserer Freiheit Gebrauch machen. In kognitiver Hinsicht bzw. beim Erkennen und Anerkennen guter Gründe spielen Entscheidungen dagegen keine Rolle und das gilt ebenso für intersubjektiv geteilte Gründe.

Damit stossen wir letztlich wieder auf den eigentlichen Aspekt rationalistischer Einwände gegen eine existenzbewusste Theorie praktischen Überlegens. Ob man sich von der Kraft guter Gründe kognitiv affizieren lässt, ist diesen Ansätzen zufolge schlicht keine Frage

450 Ebd.: S.145; *kursiv im Original.*

451 Ebd.: S.136.

der Wahl. Und zumindest im Falle eindeutiger letzter Gründe schrumpft ihnen zufolge der angesprochene Freiheitsspielraum deshalb auf die Möglichkeit zusammen, wider besseres Wissen zu handeln. Dagegen schliesst eine existenzbewusste Theorie zumindest nicht aus, dass solch ein Entscheidungsspielraum auch in kognitiver Hinsicht bestehen bleibt. Jedenfalls legt die These von einer – im praktischen Überlegen angelegten – strukturellen Unterbestimmtheit von Handlungsgründen dies nahe. Was sich davon aufrechterhalten lässt, werden wir noch sehen.⁴⁵²

In erster Linie sind es erstmal bloss empirische Gründe, die mich an der Angemessenheit einer diskurstheoretischen bzw. überhaupt einer rationalistischen Auffassung von der Kraft guter Gründe zweifeln lassen. So scheint gerade in moralischen Belangen das Erreichen eines Konsenses eher die Ausnahme. Einmal lässt sich dies daran festmachen, dass hier oft unversöhnliche Selbst- bzw. Weltbilder aufeinanderprallen. Es kann aber auch sein, dass zwar Konsens bzgl. der Geltung einzelner Normen besteht, diese aber untereinander in Konflikt stehen. Vossenkuhl behauptet in diesem Zusammenhang gar, der Konflikt sei in normativen Belangen der Normalfall: «Beinahe jede moralisch relevante Situation ist in dem Sinne normativ überdeterminiert, dass jede einzelne Person Verpflichtungen zu erfüllen hätte, die er oder sie nicht gleichzeitig erfüllen kann. Das individuelle Handeln ist in vielen Situationen durch zu viele einander konkurrierende Verpflichtungen überbeansprucht.»⁴⁵³ Dass kann sich auch darin äussern, dass bzgl. der Priorisierung anerkannter Normen Uneinigkeit besteht, also in Bezug auf Kriterien der Situationsangemessenheit bestimmter Normen.⁴⁵⁴ Beides spricht jedoch nicht gegen das Ideal eines durch zwanglosen Zwang des besseren Arguments zu erreichenden Konsenses, sondern bloss gegen dessen Wahrscheinlichkeit.

Halten wir also fest: Eine existenzbewusste Theorie praktischen Überlegens ist sehr wohl mit der Vorstellung vereinbar, dass Normenkonflikte rational bzw. in gegenseitigem Einvernehmen kraft der Einsicht in intersubjektiv geteilte Gründe lösbar sind. Auch der Vorstellung, vernünftige Freiheit bestehe im Wesentlichen darin, dass wir uns von intersubjektiv teilbaren Gründen leiten lassen, muss sie keineswegs widersprechen. Da sie jedoch betont, dass wir dies nur tun, weil wir uns entsprechend festlegen oder gar entscheiden, muss sie das Zusammenfallen von individueller Stellungnahme und Einsicht in intersubjektiv geteilte Gründe letztlich als kontingent betrachten. Folglich sieht sie den

452 siehe Kap. 11.3.

453 Vossenkuhl; *Über Sollen und Können im Prozess der Modernisierung*, in: Amrein/Bless (Hg.); Heilpädagogik und ihre Nachbargebiete im wissenschaftlichen Diskurs, S.73.

454 So wendet etwa Günther gegen Habermas ein, die Bedeutung ungleicher Kriterien für Situationsangemessenheit zu vernachlässigen, wenn er bloss auf den intersubjektiv einholbaren Konsens verweist, vgl. hierzu Günther, *Der Sinn für Angemessenheit: Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, S.127.

zwanglosen Zwang intersubjektiv geteilter Gründe eher als Ausdruck einer Hoffnung bzw. eines Ideals.

10.4 Rechtfertigung und Motivation

Ein weiteres vertrautes Phänomen spricht gegen eine allzu rationalistische Auffassung praktischen Überlegens und verweist zugleich auf das Verhältnis zwischen Begründung und Motivation. So ist es nicht unüblich, dass die Einsicht in gute Gründe in motivationaler Hinsicht kraftlos bleibt und so Rechtfertigung und Motivation auseinanderklaffen. Dieser Mangel an motivationaler Kraft von Einsichten nährt die Skepsis gegenüber allzu kognitivistischen Ansätzen und lässt es naheliegend erscheinen, diese mit dem Verweis auf ein irreduzibel subjektives Moment zu verknüpfen. Auch in dieser Frage ist ein Blick auf die Uneinigkeit zwischen Habermas und Tugendhat instruktiv, wenngleich dies im Wissen darum geschieht, weitreichende moralphilosophische Fragen bloss anzureissen. Zumindest als Übergang zum nachfolgenden Résumé bzw. der abschliessenden Verortung einer existenzbewussten Theorie sind die folgenden Bemerkungen dennoch hilfreich.

Blicken wir erst auf Habermas' Umgang mit der Motivationsfrage. Auch Habermas hält es für ein sinnloses Unterfangen, «einem Menschen durch rationale Argumente den guten Willen anzudemonstrieren, d.h. ihn gewissermassen definitiv dazu zu zwingen, die kognitive Einsicht in die moralische Pflicht in einen entsprechenden Willensentschluss umzusetzen.»⁴⁵⁵ Der Zusammenhang zwischen kognitiver Einsicht und moralischer Motivation ist gemäss Habermas aber keineswegs kontingent. Sein Ansatz greift insofern auf die Motivationsfrage aus, als die Einsicht in gerechtfertigte geteilte Normen kraft zwanglosen Zwangs die Einzelne durchaus zum Handeln bewegen kann. Er verweist in diesem Zusammenhang denn auch auf eine «schwach motivierende Kraft moralischer Einsichten», die sich bei Zuwiderhandeln u. A. im schlechten Gewissen der Handelnden manifestiert.⁴⁵⁶ Habermas glaubt, dass die Einsicht in moralische Gründe eine entsprechende, affektive Reaktion der Einzelnen hervorruft, die uns zum Handeln motivieren kann, verweist diesbezüglich aber zugleich auf die notwendige «Rückendeckung durch entgegenkommende Sozialisationsprozesse und Identitäten».⁴⁵⁷ Ohne

455 Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, S.184; seinerseits Apel zitierend.

456 Ebd.: S.135.

457 Ebd.: S.135. An anderer Stelle spricht er von einem zweistufigen Modell bestehend aus i) der Rechtfertigung durch das Universalisierungsprinzip und ii) der Unterstützung hinsichtlich der Handlungswirksamkeit durch eine entgegenkommende Lebensform, vgl. hierzu Habermas: *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?*, S.25.

näher darauf einzugehen, lässt sich festhalten, dass Habermas eine allzu strikte Trennung zwischen rationaler Einsicht und Motivation ablehnt und glaubt, dass mit der Einsicht in die Begründetheit bestimmter (moralischer) Normen auch ein Motiv einhergeht, diesen entsprechend zu handeln.⁴⁵⁸

Tugendhat hält dagegen eine kognitivistische Engführung von Begründung und Motivation für unplausibel und verweist vielmehr auf die Notwendigkeit eines weiteren Motivs, welches in der volitionalen Disposition des Einzelnen zu verorten ist; nämlich den Wunsch von der moralischen Gemeinschaft anerkannt bzw. geachtet zu werden.⁴⁵⁹ Im Gegenzug sieht er sich jedoch dem Vorwurf ausgesetzt, selbst die Akzeptanz moralischer Gründe vom Vorhandensein bestimmter Motive abhängig zu machen, da diese auf solch irreduzibel subjektive Motive angewiesen bleibt.⁴⁶⁰

Habermas wirft Tugendhat denn auch vor bzgl. der für die Rechtfertigung ausschlaggebenden Instanz Genesis und Geltung zu verwechseln.⁴⁶¹ Anstelle «des zwanglosen Zwangs guter Gründe, mit dem sich moralische Einsichten als Überzeugungen einprägen», verweise Tugendhat auf moralische Gefühle, bzw. ein entsprechend subjektives Wollen, welche moralische Handlungsweisen erst gerechtfertigt erscheinen lassen.⁴⁶² Habermas hält ebendiese Gefühle bzw. subjektiven Motive dagegen für sekundär, weil wir mit ihnen vielmehr «auf die Verletzung von legitimen Erwartungen reagieren, die letztlich in der Reziprozität der Anerkennungsstruktur von Gemeinschaften überhaupt begründet sind.»⁴⁶³ Solche reaktiven Gefühle basieren demnach auf einem bereits normativ geregelten Lebenszusammenhang, der sich in der Anerkennung intersubjektiv geteilter Gründe und Normen äussert. Habermas zufolge ist also zuerst die Einsicht in die Legitimität solcher

458 Zu Habermas' durchaus ambivalenter Haltung zur Motivationsfrage, vgl. auch Brunkhorst et. al. (Hg.); *Habermas-Handbuch*, S.239.

459 vgl. hierzu Tugendhat; *Erwiderungen*, in: Scarano/Suarez (Hg.); Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Erwiderungen, S.297. Tugendhat reagiert hier auf einen Einwand Gosepaths, der ihm in diesem Zusammenhang eine allzu starke Trennung von Rechtfertigung und Motivation attestiert, vgl. Gosepath; *Tugendhats Konzeption moralischer Begründung und Motivation*, in: Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Erwiderungen, S.153-170. Während Tugendhat den Wunsch nach Anerkennung durch eine bestimmte Gemeinschaft eng verknüpft mit äusseren Sanktionen – sowohl moralische Gefühle wie Empörung und Verachtung gehen ihm zufolge mit Sanktionen beim Übertreten geltender Normen einher –, ist der hier wesentliche Wunsch nach Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft mit einer inneren Sanktion verknüpft, die sich etwa in Scham- oder Schuldgefühlen zeigt. Auch sie bleiben dabei aber bezogen auf die Identifikation mit einer bestimmten Gemeinschaft, sprich mit deren Werten, vgl. hierzu Tugendhat; *Zum Begriff und zur Begründung von Moral*, in: Ders.: *Philosophische Aufsätze*, S.319f.

460 Tugendhat betrachtet solch irreduzibel subjektive Motive als Voraussetzung für moralische Reaktionen, vgl. hierzu etwa Tugendhat; *Zum Begriff und zur Begründung von Moral*, S.322. Wingert macht dagegen geltend, dass gerechtfertigte moralische Vorwürfe dieser Voraussetzung nicht zwingend bedürfen, vgl. Wingert; *Gott naturalisieren. Anscombes Problem und Tugendhats Lösung*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 45/4 (1997), S.510f.

461 Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, S.151.

462 Ebd.: S.151.

463 Ebd.: S.151.

Erwartungen, auf deren Verletzung wir dann mit den entsprechenden Gefühlen reagieren. Diese wechselseitigen Erwartungen bedürfen dabei keiner weitergehenden empirischen bzw. non-kognitivistischen Fundierung. Während also Tugendhat noch die Akzeptanz von bzw. die Zustimmung zu intersubjektiv abgestützten Normen an das Vorhandensein entsprechender Motive bindet, hält Habermas die Einsicht in deren intersubjektiv abgestützte Legitimität für die Quelle entsprechender Überzeugungen, bei deren Verletzung sich entsprechende moralische Gefühle erst einstellen.⁴⁶⁴

Wir stehen hier letztlich vor der Frage, was zuerst war: moralische Gefühle oder die Einsicht in intersubjektiv abgestützte Normen. Wie bereits bei der Frage nach den Ursprüngen des Vermögens zur Stellungnahme stehen sich hier eine subjektzentrierte und eine intersubjektivistische Sichtweise gegenüber.⁴⁶⁵ Und genauso wie auch dort die genetische Frage unbeantwortet blieb, muss ich es auch hier dabei belassen. Eine existenzbewusste Theorie praktischen Überlegens hebt an dieser Stelle erstmal bloss hervor, dass sowohl die Einsicht in Normen wie auch die Aneignung moralischer Gefühle oder subjektiver Motive nur im Lichte von Stellungnahmen angemessen verständlich werden. Unser Handeln ist weder von entsprechenden Einsichten noch von Motiven oder Gefühlen einfach geleitet, sondern wir lassen uns von diesen leiten. Wie bereits im letzten Kapitel erwähnt, ist davon aber möglicherweise bloss die Motivationsfrage berührt. Falls dem so ist, wäre mit dem Verweis auf die Bedeutung von Stellungnahmen nicht mehr gesagt, als dass wir immer auch wider besseres Wissen und entgegen tiefsitzender Gefühle handeln können.

Selbstverständlich können wir uns als Einzelne immerzu entscheiden, ob wir gemäss bestimmten Überzeugungen oder Gefühlen handeln wollen oder nicht. Ob wir dies aber vernünftigerweise tun, hängt davon ab, von welchen Motiven oder Gründen wir uns leiten lassen. Über solch letzte Instanzen können wir jedoch kaum beliebig entscheiden. Entsprechend unplausibel ist die Vorstellung, auch die Rechtfertigung unseres Tuns hänge von Entscheidungen ab. Wird aber nicht genau dies von einer existenzbewussten Theorie praktischen Überlegens zumindest nahegelegt?

464 Habermas sieht in der Folge auch das Motiv zur Selbstachtung in der intersubjektiven Einbettung bzw. der Vergesellschaftung von Personen angelegt und verweist darauf, dass die bedingungslose reziproke Anerkennung von Personen als Personen und das Motiv zur Selbstachtung gleichursprünglich seien, vgl. ebd.: S.150. Als Mitglieder der Gemeinschaft der Personen achten wir uns ihm zufolge schon deshalb, weil wir das Vermögen zur Autonomie besitzen, d.h. weil wir fähig sind unser «Handeln an Normansprüchen zu orientieren». vgl. Ebd.: S.149.

465 siehe Kap. 6.1.

10.5 Résumé

Rufen wir uns kurz in Erinnerung, dass eine existenzphilosophische Theorie praktischen Überlegens als Zusammenspiel ihrer drei Strukturelemente begriffen werden muss. Diese Elemente sind stellenweise gegenläufig oder bezeichnen die Grenzen der Reichweite der jeweils anderen, ergänzen sich aber auch. So ergänzt etwa die Rückbindung an irreduzibel subjektive Motive ein allzu kognitivistisches Verständnis praktischer Vernunft, zumindest was die Ebene der Motivation betrifft. Zugleich verweist das rationale Moment auf die Kraft guter Gründe und so auf die Bedeutung von Einsichten und begegnet so einem allzu voluntaristischen Verständnis praktischen Überlegens. Irreduzibel subjektive Rückbindung und rationaler Begründungsanspruch zusammen begegnen ihrerseits der Gefahr, die Wahl letzter Handlungsgründe als eine allzu dezisionistische zu verstehen, ohne jedoch die Möglichkeit einer solchen Wahl auszuschliessen. Gerade dieses Zusammenspiel zwischen den drei Elementen ergibt m. E. ein akkurates Gesamtbild praktischen Überlegens.

Und doch haben wir auch gesehen, dass der mit dem existenzphilosophischen Kern implizierte Freiheitsspielraum nicht nur darin besteht, dass im praktischen Überlegen stets eine motivationale Lücke bestehen bleibt und wir immer auch gegen besseres Wissen handeln können. Dies käme vielmehr der Vorstellung gleich, dass die strukturelle Unterbestimmtheit von Handlungsgründen sich bloss in deren mangelnder motivationalen Kraft offenbart. Dagegen hat die hier vertretene Theorie praktischen Überlegens sehr wohl im Blick, dass auch Überzeugungen das Resultat von Entscheidungen sein können. Können, aber nicht müssen! Eine existenzbewusste Theorie praktischen Überlegens insistiert zwar darauf, dass wir uns zu Motiven und Gründen aller Art verhalten können, und behält folglich im Blick, dass sich ebendiese Instanzen gerade durch solche Entscheidungen auch verändern lassen, zumindest über den Umweg der Umgewöhnung. Diese Möglichkeit ist in der inhärenten Dynamik praktischen Überlegen eingelassen. Das heisst aber nicht, dass wir einfach beliebig bestimmen könnten, was wir für begründet erachten. Hierbei spielen vielmehr Einsichten eine zentrale Rolle, wie aus dem Vorhergehenden klar geworden sein sollte.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Tugendhat trifft zwar etwas Richtiges, wenn er behauptet, (moralische) Überzeugungen gebe es nur «wenn bestimmte (normalerweise natürlich implizite) Entscheidungen gefallen sind.»⁴⁶⁶ Zugleich aber behält auch Habermas recht, dass Überzeugungen sich üblicherweise bilden und «nicht wie Entscheidungen von uns produziert» werden.⁴⁶⁷ Eine existenzbewusste Theorie praktischen Überlegens will und muss

466 Tugendhat; *Erwiderungen*, S.296.

467 Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, S.122; kursiv im Original.

beides im Blick behalten. Und ich will in einer abschliessenden Betrachtung entlang möglicher Varianten der Einsicht und einigen beispielhaften Entscheidungssituationen nochmals veranschaulichen, was dies konkret heissen kann. Auf diesem Weg wird ein letztes Mal danach gefragt, was uns Entscheidungen über personale Existenz verraten und existenzbewusstes praktisches Überlegen zwischen Einsicht und Entscheidung verortet.

11. Abschliessende Betrachtung

Zweifellos stehen am Ende praktischer Überlegungen oft Einsichten. Zugleich ist kaum zu leugnen, dass wir uns bisweilen trotz reiflichem Überlegen zwischen Handlungsgründen entscheiden müssen. Das mag in vielen Fällen schlicht der faktischen Gleichwertigkeit von Gründen geschuldet sein. Die leitende These dieser Arbeit unterstellt jedoch, dass solche Situationen im praktischen Überlegen selbst angelegt sind und postuliert auf dem Hintergrund wohlverstandener personaler Existenz eine strukturelle Unterbestimmtheit von Handlungsgründen. Diese liesse sich letztlich nur durch eine explizite Wahl bzw. Gewichtung von Handlungsgründen überwinden, was wiederum mit der Erfahrung, dass wir oft aus Einsicht handeln, kaum vereinbar ist.

Um hier ein angemessenes Bild zu erhalten, werden in einer abschliessenden Betrachtung einige Varianten gelingenden praktischen Überlegens exemplarisch durchgespielt. Auf diesem Weg zeigt sich, wie sich die leitende These sinnvollerweise verstehen lässt bzw. wie eine existenzbewusste Theorie praktischen Überlegens mit Einsichten sowie Entscheidungen umzugehen vermag.

11.1 Varianten der Einsicht

Oft führt das Erkennen bestimmter Umstände unmittelbar zum Handeln. Man denke etwa an einen Durstigen, der beim Anblick einer Quelle umgehend daraus trinkt. In gewisser Weise handelt selbst dieser einsichtig. Zugleich muss sein Tun doch eher als intuitives Verhalten angesehen werden. Es ist oft gar nicht klar, wie einsichtiges Tun von intuitivem Verhalten zu unterscheiden ist, wie auch folgendes Beispiel zeigt: Inmitten eines Waldbrandes sieht der Feuerwehrmann Wagner Dodge plötzlich ein, dass der einzige Ausweg darin besteht ein Gegenfeuer anzustecken.⁴⁶⁸ Dank dieser Einsicht überlebt Dodge, während seine Kollegen, die angesichts der aussichtslosen Lage reflexartig die Flucht ergreifen, vom Feuer eingeholt werden und in den Flammen umkommen. Im Nachhinein kann sich Dodge selbst nicht wirklich erklären, wie er darauf gekommen ist. Ohne je von der Strategie des Gegenfeuers gehört zu haben, sei ihm diese Idee plötzlich gekommen und er hält auf Nachfrage fest: «It just seemed the logical thing to do».⁴⁶⁹

⁴⁶⁸ vgl. MacLean; *Young men and fire*, pp.99ff.

Kann im Falle von Dodge überhaupt von einem überlegten Tun gesprochen werden? Zumindest scheint sein Verhalten weniger intuitiv als das des Durstigen. Um zu erkennen, dass die Flucht keine gangbare Option ist, muss er zumindest ein vages Bewusstsein von Handlungsalternativen gehabt haben. Was aber sein Tun vor allem vom intuitiven Verhalten unterscheidet, ist, dass er auf unübliche Art und Weise auf die Gefahr reagiert. Und doch ist man kaum geneigt ihm zuzuschreiben, er habe überlegt. Vielmehr kommt seine Einsicht einer Eingebung gleich. Ist aber nicht gerade dies typisch für Einsichten, zumindest was den Moment der Einsicht betrifft? Wir haben gesehen, dass solchen Einsichten lange Phasen des Überlegens vorausgehen können, mit allen möglichen Begleiterscheinungen. Ob es sich um überlegtes Tun handelt, erschliesst sich also erst mit Blick auf diesen Prozess, wobei Einsichten selbst Ereignisse bleiben, die eher plötzlich auftreten. Wir erkennen etwa zwingende Gründe und diese schlagen sich unmittelbar in Überzeugungen oder gar Handlungen nieder. Zumindest in diesem Sinne sind Einsichten etwas, das uns überkommt.⁴⁷⁰

Solche Einsichten ergeben sich oft auch durch kontextuelle Veränderungen, die das Erkennen von Gründen hervorrufen bzw. ermöglichen. Exemplarisch hierfür sei folgende Szene aus Dostojewskijs Roman *Verbrechen und Strafe* angeführt:⁴⁷¹ Raskolnikovs Mutter will ihre Tochter Dunja mit Luschin verheiraten, da dieser über Ansehen und vor allem Geld verfügt und so die Familie aus finanziell misslicher Lage befreien kann. Während Raskolnikov Luschin für einen verächtlichen Typen hält, der Dunja bloss beherrschen will, sieht die Mutter dies erst nicht. Als Luschin aber erfährt, dass Dunja aus einer Erbschaft dreitausend Rubel zufallen, sieht er seine Machtposition gefährdet und offenbart seine wahren Absichten. An seiner Reaktion erkennt die Mutter den wirklichen Charakter Luschins und sieht unmittelbar ein, dass ihre Tochter diesen keinesfalls heiraten darf.

Solch kontextuelle Variationen können uns auch zu Einsichten in geteilte Gründe verhelfen. Man denke hier etwa an Vater und Sohn – lange zerstritten –, denen es gelingt über den Umweg der gemeinsamen Sorge um ein Kind bzw. Enkelkind eine neue Beziehung gegenseitigen Respekts aufzubauen.⁴⁷² Oft werden wir zudem von Anderen auf Sachverhalte,

469 zitiert nach *Ibd.*: pp.101. Die Strategie des Gegenfeuers war zwar in der Literatur bereits beschrieben, aber in der Feuerbekämpfung keinesfalls üblich, vgl. hierzu Klein; *Seeing What Others Don't*, pp.80ff.

470 Musil hat dies in folgender Passage schön auf den Punkt gebracht: «[D]ie Lösung einer geistigen Aufgabe [vollzieht sich] nicht viel anders, wie wenn ein Hund, der einen Stock im Maul trägt, durch eine schmale Tür will; er dreht dann den Kopf solange links und rechts, bis der Stock hindurchrutscht [...] Und wenn ein kluger Kopf natürlich auch weit mehr Geschick und Erfahrung in den Drehungen hat als ein dummer, so kommt das Durchrutschen doch auch für ihn überraschend, es ist mit einemmal da, und man kann ganz deutlich ein leicht verduzttes Gefühl darüber in sich wahrnehmen, dass sich die Gedanken selbst gemacht haben, statt auf ihren Urheber zu warten.» Musil; *Der Mann ohne Eigenschaften*, S.112.

471 Dostojewskij; *Verbrechen und Strafe*, S.404ff.

472 Hier ermöglicht vor allem die gemeinsame Praxis, auf welche sich die beiden erst widerwillig einlassen, das Erkennen von Gemeinsamkeiten. Dieses gemeinsame Tun setzt natürlich seinerseits bereits ein gewisses Mass an Hilfsbereitschaft bzw. Offenheit voraus.

Eigenschaften oder Umstände hingewiesen, die uns, erst einmal erkannt, vollkommen einsichtig sind. Nicht zuletzt deshalb sind deliberative Praktiken derart zentral für ein besseres Verständnis der Welt und letztlich auch von sich selbst. Dass es dazu oft auch einer bestimmten Haltung bedarf, haben wir insbesondere im Rahmen der Auseinandersetzung mit Anscombe und ihren Kritikern gesehen.⁴⁷³

Einsichten können also, wie die angeführten Beispiele zeigen, auf äusserst unterschiedliche Weise zu Stande kommen. Ihnen ist dabei stets eigen, dass sie uns in letzter Instanz zufallen, sprich ein Moment der Passivität behalten. Dennoch prägen sie unser Handeln wesentlich und vermögen uns oft gar zum Handeln zu bewegen. Wie lässt sich dies nun in eine existenzbewusste Theorie praktischen Überlegens integrieren, die hier ja stets auf ein Moment der aktiven Stellungnahme insistiert?

An dieser Stelle sollte man nicht vorschnell der Versuchung verfallen, etwas zwischen Einsicht und Stellungnahme zu schieben, was da nicht hingehört. Denn es ist klar, dass im Falle einer Einsicht nicht zwingend etwas Zusätzliches hinzukommen muss. Einsicht in Handlungsgründe, Stellungnahme und Handeln können sehr wohl zusammenfallen. Eine existenzbewusste Theorie praktischen Überlegens insistiert hier deshalb bloss darauf, dass dies nicht zwingend ist. Nur weil wir einsehen, was wir wollen oder sollen, heisst noch nicht, dass wir dies auch tun. Damit ist vor allem eine motivationale Lücke angesprochen. Darüber hinaus betont eine solche Theorie aber, dass wir Eingesesehenes auch erneut in Zweifel ziehen können. Können, nicht müssen.

So haben wir etwa gesehen, dass es für das Wiederaufnehmen von Überlegungen üblicherweise einem Anlass bedarf und es entsprechend unplausibel wäre, die Möglichkeit zur reflektierten Stellungnahme alleine schon als Quelle eines Zweifels zu betrachten. Folglich kann praktisches Überlegen sehr wohl durch Einsichten in Handlungsgründe zum Abschluss kommen; nämlich dann, wenn die Stellungnahme zu Gründen und die Einsicht in sie zusammenfallen. Auch dann zeigt sich das aktive Moment im praktischen Überlegen, und zwar in der affirmativen Übernahme solcher Einsichten, was dadurch zum Ausdruck kommt, dass selbst im Lichte solcher Einsichten auch anders hätte gehandelt werden können. Sind wir uns jedoch eindeutig über Handlungsgründe im Klaren, fallen im höchsten Punkt des Überlegens Einsicht und Stellungnahme zusammen. Was wir wollen, ist dann Ausdruck einer Einsicht in die besten Gründe und den Rest, den es auf sich zu nehmen gilt, ist insofern ein alternativloser, als es keine guten Gründe mehr gibt oder zumindest der Betroffenen keine zugänglich sind, die gegen ein entsprechendes Handeln sprechen.

⁴⁷³ siehe Kap. 10.1.

Wir haben gesehen, dass Luther hierfür als paradigmatisches Beispiel angesehen werden kann. Bei seinem Handeln kann denn auch nicht wirklich von einer Wahl gesprochen werden. Bei ihm fallen aktive Stellungnahme und Einsicht in die besten Gründe zusammen. Weshalb es auch im Falle Luthers dennoch nicht völlig abwegig ist, von einer Entscheidung zu sprechen, liegt alleine daran, dass sein Handeln nicht ohne sein aktives Zutun verstanden werden kann. Angenommen, man sieht ein, was man will, bedarf es zweifellos immer noch der Willenskraft, um das Erkannte in die Tat umzusetzen. Im Lichte eindeutiger Handlungsgründe handelt es sich dabei jedoch eher um Entschiedenheit.

11.2 Entschiedenheit und radikale Wahl

Was mit Entschiedenheit angesprochen ist, zeigt sich vor allem dann, wenn das Gewollte Überwindung kostet. Wenn Bernhard Shaw seine anfängliche Schüchternheit beim öffentlichen Reden überwindet und so zu einem der versiertesten Redner seiner Epoche wird, handelt er entschieden.⁴⁷⁴ Durch wiederholte Konfrontation und Übung bewältigt er seine anfängliche Scham, wobei ihm stets klar zu sein scheint, was er will. Entschiedenheit setzt also voraus, dass man bereits eingesehen hat, was man will oder soll und doch gegen innere und äussere Widerstände an seinen Zielen festhält. Entschiedenheit ist also *bloss* insofern eine Entscheidung, als wir bestehende Ziele aktiv in die Tat umsetzen.⁴⁷⁵ Das macht das Ganze keineswegs einfach, wie wir aus eigener Erfahrung wissen.

Dass es sich bei der Entschiedenheit nicht um eine Unbestimmtheit der Handlungsgründe handelt, zeigt sich auch in Fällen, wo uns Handlungsoptionen aufgezwungen werden. Paradoxe Weise können nämlich gerade äussere Beschränkungen auch befreiend wirken. Wenn Sartre behauptet: «Niemals waren wir freier als unter der deutschen Besatzung», so hat er nicht Freiheit im Sinne eines möglichst grossen Handlungsspielraums im Blick, sondern die Gewissheit der Unterdrückten im Recht zu sein.⁴⁷⁶ Den Unterdrückten

474 Das Beispiel übernehme ich von Pothast; *Wie frei wird sind ist unsere Sache. Personeneigene Freiheit in der Welt der Naturgesetze*, S.71ff.

475 Markus Wild sieht gar die Pointe existenzphilosophischer Ansätze im Verweis auf Entschiedenheit, sprich auf die Forderung, trotz der Widerstände der Welt bzw. der eigenen Bequemlichkeit gemäss den eigenen Überzeugungen und in diesem Sinne (selbst-)kohärent zu handeln, vgl. hierzu Wild; «*Badly wrong*» – *Der Existenzialismus und J. M. Coetzees The Lives of Animals*, Studia Philosophica Vol.74, S.36f. Dazu muss er aber voraussetzen, dass solche Überzeugungen ihrerseits gewiss sind, was m. E. aus existenzphilosophischer Perspektive durchaus bezweifelt werden kann.

476 Sartre, *Paris unter Der Besatzung. Artikel und Reportagen 1944-1945*, S.37. Ähnlich lässt sich folgende Äusserung Marlene Dietrichs verstehen, die sich für die Unterhaltung der US Truppen im zweiten Weltkrieg einsetzen will: «Sobald ich aufgerufen werde, wird jemand mich übernehmen, mich an meinen Bestimmungsort bringen, und alle meine eigenen Pläne und Träume, die ich schon aufgegeben habe, werden zurückbleiben. Ich

ist vollkommen klar, was das Richtige ist, gerade weil ihnen das Falsche aufgezwungen wird. Die aufgezwungenen Beschränkungen lassen sie das Richtige gewissermassen umso deutlicher erkennen, womit zumindest die drückende Last der Unbestimmtheit verschwindet. Nur so lässt sich verstehen, was der Existenzialist Sartre hier im Blick hat.

Entscheidungssituationen im hier gemeinten Sinne zeichnen sich dagegen dadurch aus, dass selbst das, was wir wollen oder sollen, unbestimmt bzw. uneindeutig bleibt. In solchen Fällen rücken dann Entscheidungen im Sinne einer expliziten Wahl in den Blick. Solch eine Unbestimmtheit kann sowohl bei der banalen Wahl zwischen Eissorten wie auch bei schwerwiegenden moralischen Dilemmata vorkommen, womit auch klar wird, dass weitere Kriterien zu beachten sind, um die Tragweite von Entscheidungen zu erfassen. Entscheidungssituationen lassen sich etwa nach der Schwere der Entscheidung bzw. der Wichtigkeit, die man ihr zuschreibt oder der Vorhersehbarkeit und Revidierbarkeit ihrer Folgen für sich und andere taxieren. Diese Unterscheide kommen nicht zuletzt in unterschiedlichen Begleiterscheinungen während und nach Entscheidungen zum Ausdruck. Im Folgenden geht es aber alleine um den Aspekt der Unbestimmtheit, d.h. um Situationen, bei welchen trotz reiflichen Überlegens letzte Handlungsgründe unterbestimmt bleiben. Was in solch ausgewiesenen Entscheidungssituationen geschieht und welche Konsequenzen dies haben kann, will ich anhand eines berühmten Beispiels etwas ausführlicher beleuchten.

In seiner Schrift *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* schildert Sartre einen jungen Mann, der vor der Entscheidung steht, ob er bei seiner kranken Mutter bleiben oder in den Widerstand gegen die Nazis gehen soll.⁴⁷⁷ Verzweifelt sucht er nach etwas, das ihm Gewissheit verschafft. Doch weder die Vernunft, noch irgendwelche Ratgeber oder Experten können ihm sagen, was er tun soll. Auch nach reiflicher Überlegung sieht er sich vor die Wahl gestellt zwischen zwei scheinbar gleichwertigen Alternativen. Der junge Mann und Schüler Sartres sieht sich mit hier unterbestimmten letzten Handlungsgründen konfrontiert.

Nun liesse sich erstmal einwenden, der junge Mann sei schlicht mit Überlegen noch nicht am Ende. Da ihm noch nicht klar ist, was er wirklich will, müsse er sich weiter darum bemühen, zu klären, welche Option die bessere bzw. welches Motiv das stärkere sei.⁴⁷⁸ Damit wird aber die Situation verkannt. Der junge Mann sieht sich ja gerade trotz reiflichem Überlegen in seine Situation versetzt, weshalb ihm weiteres Überlegen kaum weiterhelfen

werde nicht mehr denken und entscheiden müssen [...] Das Leben wird einfach sein.» Zitiert nach Salber; *Marlene Dietrich*, S.102. Beide Tipps verdanke ich – neben vielen weiteren– Lutz Wingert.

477 vgl. Sartre, *Der Existenzialismus ist ein Humanismus*, in: Ders.; *Der Existenzialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943-1948*, S.156f.

478 Mit explizitem Verweis auf Sartres Beispiel verweist Frankfurt auf diesen Punkt, vgl. Frankfurt; *Über die Bedeutsamkeit des Sich-Sorgens*, in: Betzler/Guckes (Hg.); Harry G. Frankfurt. *Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*, S.103.

wird. Solche Situationen, wenn auch nicht mit derart drastischen Folgen, sind uns durchaus geläufig. Inwiefern aber sind solche Situationen, wie von der leitenden These dieser Arbeit nahelegt, im praktischen Überlegen selbst angelegt? Inwiefern hat das Vermögen zur reflektierten Stellungnahme selbst eine Unterbestimmtheit von Handlungsgründen zur Folge? In Sartres Beispiel deutet sich dies zumindest an.

So sieht der junge Mann zwar durchaus, dass es bei seiner Entscheidung auch um ein Abwägen der jeweiligen Gefühle gehen wird. Er sagt etwa: «Im Grunde zählt nur das Gefühl; ich sollte die Richtung wählen, in die es mich wirklich stösst.»⁴⁷⁹ Umgehend stellt sich ihm aber die Frage der Gewichtung: «[W]ie bestimmt man den Wert eines Gefühls?»⁴⁸⁰ Selbst wenn der junge Mann also zwischenzeitlich das Gefühl hätte, eine der beiden Optionen läge ihm affektiv näher, kann er das Gewicht, welches er dieser Gefühlslage zumisst, doch wiederum in Frage stellen, und zwar gerade weil er ein zur reflektierten Stellungnahme fähiges Wesen ist. Um hier sinnvoll zu zweifeln, bedarf es üblicherweise entsprechender Alternativen. Da diese hier gegeben sind, bleibt die Bestimmung dessen, was er wirklich will, letztlich eine Frage des Gewichtens und nicht des blossen Abwägens von Gegebenem.

In einem Gespräch über seinen Text lässt Sartre durchblicken, was der junge Mann eigentlich will. Auf den Einwand von Pierre Naville, ob man dem jungen Mann nicht einen Rat hätten geben sollen oder zumindest dessen konkrete Lage eingehender befragen, um ihm so die Einsicht in das, was er wirklich wollte, zu erleichtern, antwortet Sartre: «Wenn er sie um Rat fragen kommt, heisst das, er hat die Antwort bereits gewählt. Praktisch hätte ich ihm sehr wohl einen Rat geben können; aber da er die Freiheit suchte, wollte ich ihn entscheiden lassen. Ich wusste übrigens, was er tun würde, und das tat er auch.»⁴⁸¹ Der junge Mann ging also zu Sartre, so Sartre, nicht weil er einen konkreten Rat wollte, sondern weil er für sein Tun die Verantwortung übernehmen wollte. Und indem Sartre ihm keinen Rat gab, ermöglichte er ihm, selbstverantwortlich zu handeln. Statt die Verantwortung auf jemanden anderen abzuwälzen, wollte der junge Mann selbst derjenige sein, der entscheidet. Er wollte die Freiheit und wusste dies auch. Sartre sagt denn auch, der junge Mann wusste, «was ich ihm antworten würde, und ich hatte nur eine Antwort für ihn: Sie sind frei, wählen sie, das heisst, erfinden sie.»⁴⁸²

Was bedeutet dies nun für den Status letzter Handlungsgründe? Indem der junge Mann schliesslich wählt bzw. handelt, konstituiert sich erst sein Ziel und es scheint dann so, als würde die Wahl selbst zur ausschlaggebenden Instanz. Sartre macht das deutlich, wenn er

479 Sartre, *Der Existenzialismus ist ein Humanismus*, S.157.

480 Ebd.: S.157.

481 Ebd.: S.192.

482 Ebd.: S.158.

fragt: «Was machte den Wert seines Gefühls für seine Mutter aus?» und sogleich festhält: «Eben die Tatsache, dass er für sie dableib.»⁴⁸³ Dahinter verbirgt sich das, was Taylor als radikale Wahl bezeichnet hat und was auch im existenzphilosophischen Kern praktischen Überlegens anklingt.⁴⁸⁴ Die Konsequenz solch einer radikalen Wahl besteht dann darin, dass mit ihr scheinbar auch die Bewährungsinstanz gelingenden Handelns bestimmt wird. Doch ist das überhaupt plausibel bzw. was kann darunter verstanden werden?

Einmal scheint sich doch erst im Nachhinein zu zeigen, ob sich solch eine Entscheidung bewährt, wobei diejenigen Gefühle oder Erkenntnisse, an denen sich zeigt, ob sie sich bewährt, meist nicht in unserer Verfügungsgewalt stehen. Der junge Mann kann zwar sehr wohl entscheiden, ob er bei seiner Mutter bleibt oder in den Widerstand geht. Aber ob sich seine Entscheidung bewährt, wird sich vor allem an nachgelagerten Gefühlen oder Erkenntnisse messen lassen müssen. Damit wird jedoch die inhärente Dynamik praktischen Überlegens nicht angemessen berücksichtigt. Wir haben gesehen, dass auch hinsichtlich unserer Einstellungen und Haltungen zu solchen Gefühlen Entscheidungen eine Rolle spielen können. Wieviel Gewicht der junge Mann allfälligen Reuegefühlen zugesteht, wird teilweise wiederum von ihm abhängen. Selbst wenn der junge Mann es bereuen würde, nicht in den Widerstand gegangen zu sein, kann er doch an seinem Entschluss festhalten. Positiv verstanden hält er dann entschieden an der getroffenen Entscheidung fest. Negativ gedeutet zeigt sich in dieser scheinbaren Standfestigkeit bloss sein trotziger Unwille, sich jene Gefühle einzugestehen, die gegen seine Entscheidung sprechen. Dass es uns in solchen Situationen bisweilen schwerfällt zu bestimmen, welche Reaktion hier angemessen ist, verweist auf die Unterbestimmtheit von Handlungsgründen.

Dabei darf jedoch nicht vergessen gehen, dass das Dilemma des jungen Mannes überhaupt erst als solches verständlich wird vor dem Hintergrund bestimmter Wertungen. Entscheidungen, genauso wie individuelle Stellungnahmen, ruhen selbst immer schon auf Wertungen auf, welche die Voraussetzungen für Entscheidungssituationen bilden. Hier zeigt sich die Bedeutung intersubjektiver bzw. sozialer Einbettung. Nur im Lichte solcher Voraussetzungen wird die individuelle Stellungnahme des jungen Mannes überhaupt verständlich. Auch Sartre würde wohl kaum bestreiten, dass der junge Mann sich bereits in einer Welt vorfindet und dabei eine Vielzahl sozial abgestützter Wertungen übernimmt. Nur

483 Ebd.: S.157.

484 Taylor versteht darunter eine Wahl, «die nicht in irgendwelchen Gründen verankert ist.» Etwas präziser müsste es jedoch heissen, auf irgendwelchen *bestimmten* Gründen, da, wie wir gleich sehen werden, nicht gemeint sein kann, auf *gar keinen* Gründen. Dass auch Taylor in erster Linie dies im Auge hat, wird klar, wenn man bedenkt, dass er vor allem einwendet, dass eine Wahl, die auf Gründen basiert, voraussetzt, dass diese Gründe «als gültig aufgefasst und nicht als ihrerseits gewählt» angesehen werden müssen, vgl. hierzu Taylor; *Was ist menschliches Handeln?*, in: Ders.; *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, S.29.

in diesem normativ voraussetzungsreichen Rahmen stellt sich ihm die Situation überhaupt in der Schärfe, in der sie es tut. Darauf zielt denn auch Taylors Kritik an der Vorstellung einer radikalen Wahl.⁴⁸⁵ Zwar sei eine radikale Wahl zwischen konkreten Handlungszielen durchaus verständlich, nicht aber eine zwischen den zu Grunde liegenden Wertungsalternativen.⁴⁸⁶ Dies gilt es – ganz im Sinne einer pragmatischen Existenzphilosophie⁴⁸⁷ – stets zu beachten.

Eine existenzbewusste Theorie praktischen Überlegens legt gleichwohl nahe, dass solche Entscheidungen auch auf die Konstitution des normativen Rahmens selbst ausgreifen können. Nicht in dem Sinne, dass dann «der junge Mann das Dilemma jederzeit beseitigen könnte, indem er einfach einen der beiden rivalisierenden Ansprüche für überholt und unwirksam erklärte.»⁴⁸⁸ Mit der Wahl des jungen Mannes verschwindet nicht einfach sein Dilemma, zumindest nicht unmittelbar. Wenn der Mann durch radikales Wählen sich selbst sozusagen unmittelbar zum Widerstandskämpfer machen könnte, würde sich sein Dilemma im selben Moment auflösen, weil damit auch die konkurrierende Alternative als konkurrierende verschwinden würde. Diese Option und damit auch das Dilemma würden aus seinem Blickfeld geraten. Dass es so einfach nicht ist, scheint klar. Entscheidungen sind keineswegs Allmachtsinstrumente.

In einem bestimmten Sinn trifft die These vom radikalen Wählen aber dennoch etwas Wesentliches. Indem sich der junge Mann dafür entscheidet, bei seiner Mutter zu bleiben, ohne dies weiter begründen zu können, verschwindet weder das Bewusstsein davon, dass er sich entschieden hat, noch das Wissen um das Dilemma als solches. Gleichwohl kann dies über die Zeit geschehen, und zwar über den Umweg der Gewöhnung. Von der Pflege seiner Mutter ganz eingenommen, kann es doch sein, dass der Gedanke an die Resistance nach und nach verblasst und am Ursprung dieser Veränderung steht dann eine nicht weiter begründbare Entscheidung. Zumindest in diesem Sinne kann selbst die Bewährungsinstanz von Entscheidungen als Resultat von Entscheidungen verstanden werden, wenngleich nur über den Weg der Umgewöhnung, die allfällige Alternativen aus dem Blick geraten lässt. Eine existenzbewusste Theorie praktischen Überlegens behält diese Möglichkeit zumindest im Blick und damit die dem praktischen Überlegen inhärente Dynamik.

485 vgl. hierzu ebd.: S.30.

486 Ebd.: S.29.

487 siehe hierzu Kap 6.4.

488 Ebd.: S.30.

11.3 Was bleibt?

Unser Handeln enthält immer ein Entscheidungsmoment. Es liegt immer auch an uns, was wir tun und folglich auch, von welchen Motiven und Gründen wir uns leiten lassen. Zumindest in diesem Sinn gibt es keine zwingenden Handlungsgründe. Wie sich gezeigt hat, stossen wir im Überlegen dennoch nicht selten auf Eindeutiges. Oft sehen wir schlicht ein, was wir vernünftigerweise wollen oder sollen. Auch dann müssen zwar reale Handlungsalternativen vorausgesetzt werden. Schon deshalb, weil wir Wesen sind, die wählen können, was sie tun. Aber auch, weil sonst Phänomene wie individuelle Verantwortung überhaupt nicht verständlich sind. Im Falle eindeutiger Handlungsgründe ist es gleichwohl unangemessen, von einer Wahl der Handlungsgründe zu sprechen, weil es hier in kognitiver Hinsicht nichts zu entscheiden oder zu wählen gibt. Unser Freiheitsspielraum schrumpft dann zusammen auf die blosse Möglichkeit, auch entgegen solch eindeutige Gründe zu handeln bzw. das Entscheidungsmoment besteht *bloss* noch darin, Einsichtiges in die Tat umzusetzen, sprich: in Entschiedenheit.

In Entscheidungssituationen dagegen, also im Fall unbestimmter Handlungsgründe, konstituiert sich das, was wir wollen, erst durch die Wahl selbst. Die Einzelne wählt hier explizit zwischen Handlungsgründen und bestimmt so wesentlich mit, was ihre Handlungsgründe sind, und zwar auch im Sinne der Rechtfertigung. In diesem Sinne wählen wir bisweilen nicht nur, was wir wollen, sondern wir wählen auch, was unser Tun rechtfertigt. Zwar hat sich im Zuge dieser Untersuchung gezeigt, dass wir bei der Rechtfertigung unseres Tuns auf sozial bzw. intersubjektiv abgestützten Gründen bezogen bleiben, die sich der Verfügungsgewalt Einzelner weitgehend entziehen. Gleichwohl offenbart sich in Entscheidungssituationen ein spezifisch arationales Moment. Anders als bei Einsichten, wo eindeutige letzte Gründe das Fundament für eine Begründung darstellen, wird hier zwischen alternativen und gleichwertigen Begründungen gewählt.

Solche Situationen sind zudem, wie gezeigt wurde, in der Existenzweise von Personen strukturell angelegt. Ohne die grundlegende Bedeutung von Einsichten zu leugnen, behält eine existenzbewusste Theorie praktischen Überlegens deshalb folgendes im Blick: Gerade der inhärente Zusammenhang von wohlverstandener personaler Existenz und praktischem Überlegen kann dazu führen, dass Handlungsgründe unterbestimmt bleiben. Als Personen besitzen wir nämlich die Fähigkeit, selbst noch so eindeutig erscheinende Handlungsgründe in Zweifel zu ziehen – und diese Fähigkeit birgt zumindest das Potential in sich, uns in

Entscheidungssituationen zu manövrieren. Auch in diesem Sinne bleiben Entscheidungen jenes Zauberwort, das vom Dasein respektiert wird.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.; *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970.
- Adorno, Theodor W.; Zum Klassizismus in Goethes Iphigenie, in: Ders.; *Noten zur Literatur*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974, S.495-514.
- Adorno, Theodor W.; *Minimal Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988.
- Adorno, Theodor W. / Horkheimer, Max; *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag 2016.
- Alexy, Robert; *Mauerschützen. Zum Verhältnis von Recht, Moral und Strafbarkeit*, Hamburg: Joachim Jungius Gesellschaft der Wissenschaften 1993.
- Améry, Jean; Jargon der Dialektik, *Mercur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 11. November 1967, S.1041-1059.
- Anscombe, G. E. M.; Contraception and Chastity, in: Mary Geach und Luke Gormally (eds.); *Faith in a Hard Ground. Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G. E. M. Anscombe*, Exeter UK: Imprint Academic 2008.
- Anscombe, G. E. M.; Denken und Handeln bei Aristoteles: Was ist «praktische Wahrheit»? , in: Dies.; *Aufsätze*, Berlin: Suhrkamp 2014, S.293-315
- Anscombe, G. E. M.; Die erste Person, in: a.a.O., S.200-229.
- Anscombe, G. E. M.; Praktisches Schlussfolgern, in: a.a.O., S.15-60.
- Arendt, Hannah; Thinking and Moral Considerations. A Lecture, *Social Research*, 1971 October 01, pp.417-446.
- Arendt, Hannah; *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München/Berlin: Piper, 2011.
- Arendt, Hannah; *Was heisst persönliche Verantwortung in einer Diktatur?*, München: Piper 2019.
- Aristoteles; *De motu animalium / Über die Bewegung der Lebewesen*, Hamburg: Meiner 2018.
- Aristoteles; *Nikomachische Ethik*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 2015.
- Barth, Bernd- Rainer / Werner Schweizer; *Der Fall Noel Field. Schlüsselfigur der Schauprozesse in Osteuropa*, Berlin: BasisDruck Verlag 2005/07.
- Bauer, Katharina; Here I Stand: About the Weight of Personal Practical Necessity, in: Bauer et.a al. (eds.); *Dimensions of Practical Necessity. Here I Stand. I Can Do No Other*, Cham: Springer International Publishing 2017, pp. 215-235.
- Beckett, Samuel; Der Namenlose, *Werke III/3. Romane*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976.
- Beckett, Samuel; Molloy, *Werke III/1. Romane*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976.
- Beckett, Samuel; Texte um Nichts, in: Ders.; *Werke IV. Erzählungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976, S.121-172.
- Betram, Georg; Zweite Natur. Die Auflösung des Dualismus zwischen Natur und Kultur, in: Christian Barth / David Lauer (Hg.); *Die Philosophie John McDowells*, Münster: mentis 2014, S.121-136.
- Bieri, Peter; *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein: Hain 1984.
- Bieri, Peter; Zeiterfahrung und Personalität, in: *Zeit*, Heinz Burger (Hg.); *Natur und Mensch*, Berlin: Verlag A. Spitz 1986, S. 261-281.
- Bieri, Peter; *Das Handwerk der Freiheit*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag 2011.
- Bourdieu, Pierre; *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998.

- Brandl, Lukas; Festhalten am Menschen: Jean Améry's Kritik an Michel Foucault, *Le foucauldien*, 06. Juli 2020, S.1-23.
- Brandom, Robert B.; *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001.
- Brecht, Bertold. *Me-ti. Buch der Wendungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1965.
- Brunkhorst, Hauke / Lafont, Christine / Kreide, Regina (Hg.); *Habermas-Handbuch*, Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler 2009.
- Cavell, Stanley; Existentialism and Analytic Philosophy, *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Science*, Summer 1964, pp.946-974.
- Cavell, Stanley; *Die andere Stimme. Philosophie und Autobiographie*, Berlin: Diaphanes 2002.
- Chisholm, Roderick; Die menschliche Freiheit und das Selbst, in: Ulrich Pothast (Hg.); *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978, S.71-88.
- Corcilius, Klaus; Aristoteles' praktische Syllogismen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert, in: Uwe Meixner / Albert Newen (Hg.); *Philosophiegeschichte und logische Analyse*, Paderborn: mentis 2002, S.101-132.
- Coser, Lewis A.; *Gierige Institutionen. Soziologische Studien über totales Engagement*, Berlin: Suhrkamp 2015.
- Davidson, Donald; Handlungen, Gründe und Ursachen, in: Ders.; *Handlung und Ereignis*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985, S.19-42.
- Davidson, Donald; Handlungsfreiheit, in Ders.; *Handlung und Ereignis*, a.a.O., S.99-124.
- Davidson, Donald; Der Aristotelische Handlungsbegriff, in: Ders.; *Wahrheit, Sprache und Geschichte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008, S.420-447.
- Descartes, René; *Meditationes de Prima Philosophia / Meditationen über die Erste Philosophie*. Stuttgart: Reclam 1986.
- Dorschel, Andreas; *Die idealistische Kritik des Willens. Versuch über die Theorie der praktischen Subjektivität bei Kant und Hegel*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1992.
- Dostojewskij, Fjodor; *Weisse Nächte*, Stuttgart: Reclam 1999.
- Dostojewskij, Fjodor; *Verbrechen und Strafe*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag 2017.
- Douglass, Frederik; *Narrative of the life of Frederick Douglass*, Boston: Anti-Slavery Office 1849.
- Dummett, Michael; Kann und sollte analytische Philosophie systematisch sein?, in; Ders.; *Wahrheit. Fünf philosophische Aufsätze*, Stuttgart: Reclam 1982, S.185-220.
- Eckermann, Johann Peter; *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Berlin: Deutscher Klassiker Verlag 2011.
- Ehrenberg, Alain; *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt a. M.: Campus Verlag 2015.
- Emerson, Ralph Waldo; *Prose Works of Ralph Waldo Emerson Vol I*, Boston: James R. Osgood and Company 1875.
- Figal, Günter; *Heidegger zur Einführung*, Hamburg: Junius 1999.
- Foot, Philippa; *Natural Goodness*, Oxford: Oxford University Press 2001.
- Foot, Philippa; *Die Natur des Guten*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.
- Foucault, Michel; *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.
- Foucault, Michel; Die Rückkehr der Moral, in: Ders.; *Ästhetik der Existenz*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2015, S.239-252.

- Frank, Manfred; Wider den apriorischen Intersubjektivismus. Gegenvorschläge aus Sartrescher Inspiration, in: Micha Brumlik / Hauke Brunkhorst (Hg.); *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag 1995, S.273-289.
- Frank, Manfred; Was bei ihm fehlt. Mein Streit mit Habermas, 13. Juni 2019, <https://www.zeit.de/2019/25/juergen-habermas-philosophie-soziologie-poststrukturalismus-geburtstag#was-bei-ihm-fehlt> (Zugriff am 21. Februar 2022).
- Frankfurt, Harry G.; Autonomie, Nötigung und Liebe, in: Monika Betzler / Barbara Guckes (Hg.); *Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*, Berlin: Akademie Verlag 2001, S.166-183.
- Frankfurt, Harry G.; Die Notwendigkeit von Idealen, in: a.a.O., S.156-165.
- Frankfurt, Harry G.; Identifikation und ungeteilter Wille, in: a.a.O., S.116-137.
- Frankfurt, Harry G.; Über die Bedeutsamkeit des Sich-Sorgens, in: a.a.O., S.98-115.
- Frankfurt, Harry G.; Vom Sorgen oder woran uns liegt, in: a.a.O., S.201-231.
- Frankfurt, Harry G.; Willensfreiheit und der Begriff der Person, in: a.a.O., S.65-83.
- Frankfurt, Harry G.; *Sich selbst ernst nehmen*. Berlin: Suhrkamp 2016.
- Frankl, Viktor E.; *...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, München: Kösel Verlag 1979.
- Frede, Michael; *A free will: origins of the notion in ancient thought*, Berkeley: University of California Press 2011.
- Friedell, Egon; *Aufklärung und Revolution*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1961.
- Giddens, Anthony; *Kritische Theorie der Spätmoderne*, Wien: Passagen Verlag 1992.
- Gide, André; Paludes, *Gesammelte Werke in zwölf Bänden. 7/Erzählende Werke Band 1*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1991, S.245-314.
- Gigerenzer, Gerd; *Risiko. Wie man die richtigen Entscheidungen trifft*, München: C. Bertelsmann 2013.
- Goethe, Johann Wolfgang von; Die Leiden des jungen Werther, *Werke Band IV*, Frankfurt a. M.: Insel, 1965, S.5-112.
- Goethe, Johann Wolfgang von; *Iphigenie auf Tauris*, Stuttgart: Reclam 1977.
- Goffman, Erving; *Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und andere Insassen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973.
- Goffman, Erving; *Wir alle spielen Theater. Selbstdarstellungen im Alltag*, München: Piper 2005.
- Gosepath, Stefan; *Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag 1999.
- Gosepath, Stefan; Tugendhats Konzeption moralischer Begründung und Motivation, in: Nico Scarano / Maurizio Suárez (Hg.); *Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Erwiderungen*, München: C. H. Beck 2006, S.153-170.
- Guckes, Barbara; Willensfreiheit trotz Ermangelung einer Alternative? Harry G. Frankfurts hierarchisches Modell des Wünschens, in: Monika Betzler / Barbara Guckes (Hg.); *Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*, Berlin: Akademie Verlag 2001, S.1-16.
- Günther, Klaus; *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988.
- Habermas, Jürgen; Die Philosophie als Platzhalter und Interpret, in: Ders.; *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983, S.9-28.
- Habermas, Jürgen; Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: a.a.O., S.53-126.
- Habermas, Jürgen; Wahrheitstheorien, in: Ders.; *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984, S.127-183.

- Habermas, Jürgen; Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: Ders.; *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, 2. Auflage, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985, S.53-127.
- Habermas, Jürgen; *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986.
- Habermas, Jürgen; *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987.
- Habermas, Jürgen; Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G. H. Meads Theorie der Subjektivität, in: Ders.; *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988, S.187-241.
- Habermas, Jürgen; *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995.
- Habermas, Jürgen; Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lässt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54/5 (2006), S.669-707.
- Habermas, Jürgen; Erläuterungen zur Diskursethik, in: Ders.; *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp 2015, S.119-226.
- Habermas, Jürgen; Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, in: a.a.O., S.9-30.
- Habermas, Jürgen; Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft, in: a.a.O., S.100-118.
- Habermas, Jürgen; *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Berlin: Suhrkamp 2019.
- Haruf, Kent; *Unsere Seelen bei Nacht*, Zürich: Diogenes 2017.
- Haugeland, John; Heidegger on Being a Person, *Noûs*, January 1982, pp.15-26.
- Havel, Václav; *Versuch, in der Wahrheit zu leben*, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt 1989.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich; Vorlesungen über die Philosophie der Religion Band II, *Werke Band 17*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich; Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie III, *Werke Band 20*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980.
- Heidegger, Martin; *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1986.
- Honneth, Axel; *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994.
- Honneth, Axel; Das Subjekt im Horizont konfligierender Werte. Zur philosophischen Anthropologie von Charles Taylor, in: Ders.; *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999, S.227-247.
- Honneth, Axel; Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition, in: a.a.O. S.25-72.
- Honneth, Axel; *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005.
- Horkheimer, Max; Vernunft und Selbsterhaltung, in: Ders.; *Traditionelle und Kritische Theorie*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag 2005, S.271-301.
- Ishiguro, Hidé; The Primitiveness of the Concept of a Person, in: Zak van Straaten (ed.); *Philosophical Subjects. Essays Presented to P. F. Strawson*, Oxford: Claredon Press 1980, pp.62-75.
- James, William; *Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode.*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1977.
- Joyce, James; *Dublin*, Frankfurt a. M. / Hamburg: Fischer Bücherei KG 1962.
- Joyce, James; *Dubliners*, London: Penguin Classics 2012.
- Joyce, James; *Ulysses*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2018.
- Judt, Tony; *Das Chalet der Erinnerungen*, Frankfurt, a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag 2014.

- Junge, Traudel; *Bis zur letzten Stunde. Hitlers Sekretärin erzählt ihr Leben*, Berlin: List Verlag 2004.
- Just-Dahlmann, Barbara; Zeugenbefragung, in: Helmut Weigel (Hg.); *Wie sieht ein erfülltes Leben aus?*, Stuttgart: Kreuz Verlag 1976, S.15-32.
- Kant, Immanuel; Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, *Werkausgabe. Band XII*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978.
- Kant, Immanuel; Kritik der praktischen Vernunft, *Werkausgabe Band VII*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978.
- Kant, Immanuel; Metaphysik der Sitten, *Werkausgabe Band VIII*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2017.
- Keil, Geert; Anmerkungen zu einer unwissenschaftlichen Frage, in: Detlev Ganten et. al. (Hg.); *Was ist der Mensch?*, Berlin / New York: de Gruyter 2008, S.139-146.
- Keil, Geert; Wir können auch anders. Skizze einer libertarischen Konzeption der Willensfreiheit, *Erwägen - Wissen - Ethik*, 2009, S.3-16.
- Keil, Geert; *Willensfreiheit und Determinismus*, Stuttgart: Reclam 2009.
- Keil, Geert; *Willensfreiheit*, Berlin / Boston: de Gruyter 2017.
- Khurana, Thomas; Die Kunst der zweiten Natur. Zu einem modernen Kulturbegriff nach Kant, Schiller und Hegel, *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 13/1 (2016)*, S.35-55.
- Kierkegaard, Sören; *Eine literarische Anzeige*, Düsseldorf: Eugen Diederichsen Verlag 1954.
- Kierkegaard, Sören; *Die Leidenschaft des Religiösen*, Stuttgart: Reclam 1968.
- Kierkegaard, Sören; *Entweder-Oder*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1998.
- Kierkegaard, Sören; *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2005.
- Kierkegaard, Sören; *Krankheit zum Tode; Furcht und Zittern; Die Wiederholung; Der Begriff Angst*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2012.
- Klein, Gary A.; *Seeing What Others Don't*, New York: PublicAffairs 2013.
- Kleist, Heinrich, *Über das Marionettentheater*, Stuttgart: Reclam 2013.
- Korsgaard, Christine M.; Skeptizismus bezüglich praktischer Vernunft, in: Stefan Gosepath (Hg.); *Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität*, Frankfurt a. M.: Fischer 1999, S.121-145.
- Krockow, Christian Graf von; *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Frankfurt a. M. / New York: Campus Verlag 1990.
- Laertius, Diogenes; *Leben und Lehre der Philosophen*, Stuttgart: Reclam 2010.
- Larmore, Charles; Zwangloser Zwang des besseren Arguments, in: Klaus Günther / Lutz Wingert (Hg.); *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001, S.106-125.
- Larmore, Charles; *Das Selbst. In seinem Verhältnis zu sich und zu anderen*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2017.
- Lécho, Jérôme; *Begriffe sind nicht bloss Wörter. Wie begriffliche Voraussetzungen in natürlichen Sprachen unsere wissensbekundenden Aussagen prägen: Eine Kritik mit Fallbeispielen*. Diss ETH Zürich, Manuskript 2022.
- Lévi-Strauss, Claude; *Taurige Tropen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978.
- Linder, Christian; *Der Bahnhof von Finnetrop. Eine Reise ins Carl Schmitt Land*, Berlin: Matthes & Seitz 2008.
- Lohmann, Georg; *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991.
- Lohmann, Georg; Fragmentierung, Oberflächlichkeit und Ganzheit individueller Existenz. Negativismus bei Georg Simmel, in: Georg Lohmann et. al. (Hg.); *Dialektischer*

- Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992.
- Lovibond, Sabina; *Practical Reason and Character Formation, Konzepte 1. Praktische Identität*, 2015, S.7-22.
- Luhmann, Niklas; *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2015.
- Luhmann, Niklas; *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2015.
- Lumer, Christoph; *Handlung / Handlungstheorie*, in: Hans Jörg Sankühler (Hg.); *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg: Meiner 1999, S.534-547.
- MacIntyre, Alasdair; *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995.
- MacLean, Norman; *Young men and fire*, Chicago / London: Chicago University Press 1992.
- Malowitz, Karsten; Ernst Tugendhat und die Diskursethik: Notizen zu einem Widerlegungsprogramm, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49/4 (1995), S.595-604.
- Marti-Brander, Urs; *Die Freiheit des Karl Marx. Ein Aufklärer im bürgerlichen Zeitalter*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2018.
- Marx, Karl; *Das Kapital Band I, Marx-Engels-Werke (MEW) Band 23*, Berlin DDR: Dietz Verlag 1962.
- Marx, Karl; *Thesen über Feuerbach, Marx-Engels-Werke (MEW) Band 3*, Berlin DDR: Dietz Verlag 1978, S.5-7.
- Matustik, Martin J.; Post-national-identity. Habermas, Kierkegaard and Havel, *Thesis Eleven*, February 1993, pp.89-103.
- McDowell, John; *Mind and World*. Cambridge (Ms) / London: Harvard University Press, 2000.
- McDowell, John; *Geist und Welt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001.
- McDowell, John; *Virtue and Reason*, in: John McDowell; *Mind, Value and Reality*, Cambridge MA: Harvard University Press 2002, pp.50-73.
- McDowell, John; *Interne und externe Gründe*, in: Ders.; *Wert und Wirklichkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009, S.156-178.
- McDowell, John; *Sind moralische Forderungen hypothetische Imperative?*, in: a.a.O., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009, S.133-155.
- McDowell, John; *Zwei Arten von Naturalismus*, in: a.a.O., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009, S.30-73.
- Mead, George H; *Mind, Self, and Society. From the standpoint of a social Behaviourist*, Chicago / London: The University of Chicago Press 1972.
- Mead, George H; *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973.
- Menke, Christoph; *Zweite Natur. Kritik und Affirmation*, in: David Nax et al. (Hg.); *"...wenn es die Stunde zulässt." Zur Traditionalität und Aktualität der kritischen Theorie*, Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot 2012, S.154-171.
- Mohr, Georg; *Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel*, in: Dieter Sturma (Hg.); *Person. Philosophiegeschichte, Theoretische Philosophie, Praktische Philosophie*, Paderborn: mentis 2001, S.103-142.
- Mohr, Georg; *Einleitung: Der Personenbegriff in der Geschichte der Philosophie*, in: a.a.O. S.25-36.
- Moran, Richard; *Frankfurt on Identification: Ambiguities of Activity in Mental Life*, in: Susan Buss (ed.); *Contours of agency: essays on themes from Harry Frankfurt*, Cambridge MA: MIT Press 2002, pp.189-217.
- Moser, Silvan; *Ethisches Subjekt und Moral. Analytisch-existenzialphilosophische Reflexionen der menschlichen Lebensform*, DISS ETHZ 2019, <https://doi.org/10.3929/ethz-b-000381520>.

- Müller, Anselm W.; Handeln, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Juli/September 2003, S.327-349.
- Müller, Anselm W.; Menschliche Vernunft als Natur: Die Ethik G. E. M. Anscombes, in: Martin Hähnel (Hg.); *Aristotelischer Naturalismus*, Stuttgart: J. B. Metzler 2017, S.131-143.
- Musil, Robert; *Der Mann ohne Eigenschaften*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1970.
- Nagel, Thomas; *Das letzte Wort*, Stuttgart: Reclam 1999.
- Nagel, Thomas; Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?, in: Peter Bieri (Hg.); *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein: Hain 1984, S.261-275.
- Nagel, Thomas; Wünsche, Motive der Klugheit und die Gegenwart, in: Stefan Gosepath (Hg.); *Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität*, Frankfurt a. M.: Fischer 1999, S.146-167.
- Nau, Elisabeth / Cabanis, Detlev; Kaspar-Hauser-Syndrom, *Münchener Medizinische Wochenschrift* 108/17 (1966), S.929-931.
- Nida-Rümelin, Julian; *Eine Theorie praktischer Vernunft*, Berlin / Boston: de Gruyter 2020.
- Nietzsche, Friedrich; Götzen-Dämmerung, in: Ders.; *Der Fall Wagner u. a.*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1988, S.55-162.
- Oberman, Heiko A.; *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin: Severin und Siedler 1981.
- Oppenheimer, Joshua; *The Act of Killing*, Regie: Joshua Oppenheimer. Koch Media, 2014.
- Park, Robert E.; *Race and Culture*, Glencoe Illinois: The Free Press 1950.
- Parsons, Talcott; Der Stellenwert des Identitätsbegriffs in der allgemeinen Handlungstheorie, in: Getrud Nunner-Winkler et al. (Hg.); *Entwicklung des Ich*, Königstein: Verlagsgruppe Athenäum Hain Scriptor Hanstein 1980, S.68-89.
- Peirce, Charles S.; Die Festlegung einer Überzeugung, in: Ders.; *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, hrsg. von Karl-Otto Apel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, S.149-181.
- Perler, Dominik; *René Descartes*, München: C. H. Beck 2006.
- Perry, John; The Problem of the essential Indexical, *Noûs* 13/1 (1979), pp.3-21.
- Piaget, Jean; *Die Entwicklung des Erkennens III*, Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1973.
- Pothast, Ulrich; *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978.
- Pothast, Ulrich; *Freiheit und Verantwortung: eine Debatte, die nicht sterben will - und auch nicht sterben kann*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2011.
- Pothast, Ulrich; *Wie frei wir sind, ist unsere Sache. Personeneigene Freiheit in der Welt der Naturgesetze*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2016.
- Prinz, Wolfgang; Schade, dass ein Buchstabe fehlt..., in: Detlev Ganten et al. (Hg.); *Was ist der Mensch?*, Berlin / New York: de Gruyter 2008, S.206-208.
- Prinz, Wolfgang; *Selbst im Spiegel. Die soziale Konstruktion von Subjektivität*, Berlin: Suhrkamp 2013.
- Raz, Joseph; *Praktische Gründe und Normen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006.
- Ricoeur, Paul; *Das Selbst als ein Andere.*, München: Wilhelm Fink 2005.
- Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried; *Historisches Wörterbuch der Philosophie Band 6*, Basel: Schwabe 1984.
- Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried; *Historisches Wörterbuch der Philosophie Band 7*, Basel: Schwabe 1989.
- Röd, Wolfgang; *Descartes. Die innere Genesis des cartesianischen Systems*, München / Basel: Ernst Reinhardt Verlag 1964.

- Rorty, Amélie O.; Ein literarisches Postscriptum: Charakter, Personen, Selbst, Individuen, in: Ludwig Siep (Hg.); *Identität der Person*, Basel / Stuttgart: Schwabe 1983, S.127-152.
- Rorty, Richard; *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2016.
- Rosenthal, Jacob; *Entscheidung, Rationalität und Determinismus*, Berlin /Boston: de Gruyter 2017.
- Rössler, Beate; *Autonomie. Ein Versuch über das gelungene Leben*, Berlin: Suhrkamp 2017.
- Roth, Gerhard; *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002.
- Rousseau, Jean-Jacques; *Emil oder über die Erziehung*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1971.
- Rousseau, Jean-Jacques; *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*,. Stuttgart: Reclam 2018.
- Ryle, Gilbert; *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart: Reclam 2015.
- Salber, Linde; *Marlene Dietrich*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2001.
- Sartre, Jean-Paul; *Das Sein und das Nichts*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2006.
- Sartre, Jean-Paul; Der Existenzialismus ist ein Humanismus, in: Ders.; *Der Existenzialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943-1948*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2005, S.145-192.
- Sartre, Jean-Paul; *Paris unter Der Besatzung. Artikel und Reportagen 1944-1945*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1980.
- Schenuit, Jörg; Gibt es eine postmetaphysische Moral?, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46/3 (1998), S.533-538.
- Schmid, Hans Bernhard; Autonomie ohne Autarkie. Begriff und Problem pluralen Handelns, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55/3 (2007), S.457-472.
- Schmid, Hans Bernhard; *Moralische Integrität. Kritik eines Konstrukts*, Berlin: Suhrkamp 2011.
- Schnädelbach, Herbert; Das Gesicht im Sand, in: Axel Honneth et. al. (Hg.); *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989, S.231-261.
- Schreibmüller, Walther; Bilanz einer 150jährigen Kaspar Hauser-Forschung, *Genealogisches Jahrbuch* 31 (1991), S.43-84.
- Schulz, Walter; *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen: Günther Neske 1972.
- Schulz, Walter; *Der gebrochene Weltbezug. Aufsätze zur Geschichte der Philosophie und zur Analyse der Gegenwart*,. Stuttgart: Verlag Günther Neske 1994.
- Searle, John; *Freiheit und Neurobiologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004.
- Searle, John; *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.
- Sebald, W. G.; *Austerlitz*, München / Wien: Carl Hanser Verlag 2001.
- Seebass, Gottfried; Die Signifikanz der Willensfreiheit, in: Ders.; *Handlung und Freiheit*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, S.191-246.
- Seebass, Gottfried; Freiheit und Determinismus, in: a.a.O., S.131-168.
- Seebass, Gottfried; Was heisst, sich im Wollen orientieren?, in: a.a.O., S.111-130.
- Seigel, Jerrold; *The Idea of the Self. Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press 2005.
- Sellars, Wilfrid; Philosophy and the Scientific Image of Man, in: Robert G. Colodny (ed.); *Frontiers of Science and Philosophy*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press 2011, pp.35-78.
- Sen, Amartya; *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*, München: C. H. Beck 2007.
- Siep, Ludwig; *Identität der Person*, Basel / Stuttgart: Schwabe 1983.

- Smith, Gary; *Hannah Arendt Revisted: «Eichmann in Jerusalem» und die Folgen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000.
- Sophokles; *Antigone*, Stuttgart: Reclam 2020.
- Spinoza, Benedictus de; *Die Ethik*, Stuttgart: Reclam 1977.
- Stangneth, Bettina; *Eichmann vor Jerusalem. Das unbehelligte Leben eines Massenmörders*, Zürich: Arche 2011.
- Steiner, George; *Die Antigonen: Geschichte und Gegenwart eines Mythos*, München Wien: C. Hanser Verlag 1988.
- Steinfath, Holmer; Die praktische Grundfrage als Leitfaden, *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*, 17. August 2011, S.309-318.
- Steinfath, Holmer; *Orientierung am Guten*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001.
- Stoecker, Ralf; *Handlungen und Handlungsgründe*, Paderborn: mentis 2002.
- Strawson, Peter F.; *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Routledge 1959.
- Strawson, Peter F.; *Einzelnding und logisches Subjekt*, Stuttgart: Reclam 1972.
- Strawson, Peter F.; Freiheit und Übelnehmen, in: Ulrich Pothast (Hg.); *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978, S.201-233.
- Sturma, Dieter; *Person. Philosophiegeschichte, Theoretische Philosophie, Praktische Philosophie*, Paderborn: mentis 2001.
- Styron, William; *Sophies Entscheidung*, München: Droemersche Verlagsanstalt 1980.
- Tanner, Michael / Williams, Bernhard; Correspondance and Comments, *The Human World Vol. 9 (1972)*, pp.41-51.
- Tanner, Jakob; *Historische Anthropologie zur Einführung*, Hamburg: Junius 2017.
- Tarde, Gabriel; *Die Gesetze der Nachahmung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009.
- Taylor, Charles; Was ist menschliches Handeln?, in: Ders.; *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992, S.9-51.
- Theunissen, Michael; *Der Begriff Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993.
- Tugendhat, Ernst; *Einführung in die sprachanalytische Philosophi.*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976.
- Tugendhat, Ernst; *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979.
- Tugendhat, Ernst; Der Begriff der Willensfreiheit, in: Ders.; *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992, S.334-351.
- Tugendhat, Ernst; Korreferat zu Harry Frankfurt: «On the Necessity of Ideals», in: a.a.O., S.464-467.
- Tugendhat, Ernst; Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht, in: a.a.O., S.261-274.
- Tugendhat, Ernst; Zum Begriff und zur Begründung von Moral, in: a.a.O. S.315-333.
- Tugendhat, Ernst; *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993.
- Tugendhat, Ernst; *Dialog in Letitia*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997.
- Tugendhat, Ernst; *Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München: C. H. Beck 2006.
- Tugendhat, und Ernst; Erwidern, in: Nico Scarano und Maurizio Suárez (Hg.); *Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Erwidern*, München: C. H. Beck 2006, S.273-328.
- Tugendhat, Ernst; Retraktionen zur intellektuellen Redlichkeit, in Ders.; *Anthropologie statt Metaphysik*, München : C. H. Beck 2010, S.85-113.
- Tugendhat, Ernst; Willensfreiheit und Determinismus. Nachtrag 2006, in: a.a.O., S.57-84.

- Ullmann-Margalit, Edna / Morgenbesser, Sidney; Picking and Choosing, *Social Research*, 1. December 1977, pp.757-785.
- Vogl, Joseph; *Über das Zaudern*, Zürich: Diaphanes 2007.
- von Wright, Georg Henrik; On so called practical inference, *Acta sociologica*, 01 January 1972, pp.39-53.
- von Wright, Georg Henrik; Die menschliche Freiheit, in: ders.; *Normen, Werte und Handlungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, S.209-256..
- Vossenkuhl, Wilhelm; Über Sollen und Können im Prozess der Modernisierung, in: Christine Amrein / Gérard Bless (Hg.); *Heilpädagogik und ihre Nachbargebiete im wissenschaftlichen Diskurs*, Bern / Stuttgart / Wien: Paul Haupt 1997, S.70-88.
- Walter, Sven; Einleitung, in: Heinz-Dieter Heckmann / Sven Walter (Hg.); *Qualia. Ausgewählte Beiträge*, Paderborn: mentis 2001.
- Weber, Max; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen: Mohr (Siebeck) 1986.
- Wellmer, Albrecht; Wahrheit, Kontingenz, Moderne, in: Ders.; *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999, S.157-177.
- Wesche, Tilo; *Kierkegaard. Eine philosophische Einführung*. Stuttgart: Reclam 2003.
- Wierzbicka, Anna; *Semantics, culture, and cognition: universal human concepts in culture-specific configurations*, New York / Oxford: Oxford University Press 1992.
- Wiggins, David; Deliberation and practical reasoning, in: Amélie O. Rorty (ed.); *Essays on Aristotle's ethics*, Berkeley / Los Angeles: California University Press 1980, pp.221-240.
- Wild, Markus; «Badly wrong» – Der Existenzialismus und J. M. Coetzee's *The Lives of Animals*, in: Anton Hügli (Hg.); *Studia Philosophica Vol. 73. Philosophie und Lebensführung*, Basel: Schwabe 2014, S.33-54.
- Williams, Bernard; *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, Hamburg: Rotbuch Verlag 1999.
- Williams, Bernard; Internal and External Reasons, in: Bernhard Williams; *Moral Luck: Philosophical papers 1973-1980*, Cambridge: Cambridge University Press 1990, pp.101-113.
- Williams, Bernard; Practical Necessity, in: a.a.O., pp.124-131.
- Williams, Michael; Exorcism and Enchantment, *The Philosophical Quarterly*, 46/182 (1996), pp. 99-109.
- Wingert, Lutz; Der Grund der Differenz: Subjektivität als ein Moment von Intersubjektivität. Einige Bemerkungen zu Manfred Frank, in: Micha Brumlik / Hauke Brunkhorst (Hg.); *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag 1995, S.290-305.
- Wingert, Lutz; Gott naturalisieren? Anscombes Problem und Tugendhats Lösung, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45/4 (1997), S.501-528.
- Wingert, Lutz; Jürgen Habermas Faktizität und Geltung. Der Prozess des Rechts in den Satzungen der Macht, in: Reinhardt Brandt / Thomas Sturm (Hg.); *Klassische Werke der Philosophie*, Stuttgart: Reclam 2002, S.345-378.
- Wingert, Lutz / Vogel, Matthias; *Wissen zwischen Entdeckung und Konstruktion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.
- Wingert, Lutz; Lebensweltliche Gewissheit versus wissenschaftliches Wissen?, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55/6 (2007), S.911-927.
- Wingert, Lutz; Kommentar zu Ansgar Beckermann Naturalismus, *Manuskript im Rahmen einer Tagung der Deutschen Gesellschaft für Philosophie und der Gesellschaft für analytischen Philosophie in Mühlheim/Ruhr zum Thema Methoden in der Philosophie*, 29. bis 31.März 2011.

- Wingert, Lutz; Unsere Moral und die humane Lebensform, in: Dieter Struma; *Natur, Ethik und Ästhetik*, Paderborn: mentis (im Erscheinen)
- Wittgenstein, Ludwig; *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.
- Wittgenstein, Ludwig; Über Gewissheit, *Werkausgabe Band 8*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2017, S.113-258.
- Wolf, Ursula; *Die Philosophie und die Suche nach dem guten Leben*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1999.
- Wolf, Ursula; Reflexion und Identität. Harry Frankfurts Auffassung menschlichen Handelns, in: Rainer Forst et al. (Hg.); *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009, S.409-432.
- Žantovský, Michael; *Václav Havel: In der Wahrheit leben*, Berlin: Ullstein 2016.
- Zweite, Arnim; *Gerhard Richter. Leben und Werk. Das Denken ist beim Malen das Malen*, München: Schirmer und Mosel Verlag 2019.