

Isabelle Kern

**Personalität, Moralität und die Frage  
nach dem guten Leben**



λογος

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.



DOI: <https://doi.org/10.30819/4068>

Isabelle Kern

**Personalität, Moralität und die Frage  
nach dem guten Leben**

Logos Verlag Berlin



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2015

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-4068-5

Diese Publikation beruht auf einer Dissertation der Universität Mannheim

Logos Verlag Berlin GmbH  
Comeniushof, Gubener Str. 47,  
D-10243 Berlin  
Germany

Tel.: +49 (0)30 / 42 85 10 90

Fax: +49 (0)30 / 42 85 10 92

<http://www.logos-verlag.de>

## **Danksagung**

Mein besonderer Dank gilt der Studienstiftung des Deutschen Volkes, die meine Promotionszeit finanziell unterstützt hat. Ich bedanke mich außerdem für die langjährige philosophische Begleitung durch meine Doktormutter Ursula Wolf, die mich überhaupt zur Promotion bewegt hat. Des Weiteren gilt mein Dank Viola Amato, Iuditha Balint, Thomas Jahnke und Hannah Schickl für ausführliche Korrekturen und wertvolle Hinweise zu meiner Arbeit.

*Berlin, im Juli 2015*

*Isabelle Kern*



# Inhaltsverzeichnis

Danksagung .....	5
Inhaltsverzeichnis .....	7
I. Einleitung .....	9
1. Ethik und die Trennung von gutem Leben und Moralphilosophie.....	9
1.1 Die Frage nach dem guten Leben .....	11
1.2 Objektive Bestimmung des guten Lebens bei Aristoteles .....	16
1.3 Subjektivierung des guten Lebens in der Moralphilosophie.....	18
1.4 Warum ist die Frage nach dem guten Leben aktuell?.....	20
1.5 Die Wiederaufnahme der Thematik des guten Lebens .....	23
1.6 Programmatik: Personalität, Moralität und das gute Leben.....	30
2. Gang der Untersuchung .....	31
II. Vorüberlegungen .....	35
1. Die existenzielle Struktur der Frage nach dem guten Leben .....	35
2. Moral und individuelle Person.....	40
3. Fazit und Arbeitshypothesen .....	49
III. Personale Identität und praktische Selbstverhältnisse .....	51
1. Was bedeutet es, eine Person zu sein?.....	51
2. Praktische Selbstverhältnisse.....	63
2.1 Harry G. Frankfurts Theorie der Identifikation .....	70
2.1.1 Das Zwei-Stufen-Modell des Wünschens .....	71
2.1.2 ‚Wholeheartedness‘ und Entscheidung.....	79
2.1.3 ‚Caring‘ .....	84
2.1.4 Volitionale Notwendigkeit .....	90
2.1.5 Liebe.....	96
2.2 Bilanz I: Was macht Frankfurts Theorie attraktiv?.....	104
2.2.1 ‚Caring‘ und die Frage nach dem guten Leben .....	105
2.2.2 Volitionale Notwendigkeit und personale Identität .....	106
2.2.3 Frankfurts ethischer Autonomiebegriff .....	107
2.3 Bilanz II: Was ist das Problem?.....	110
2.3.1 Problematischer Rationalitätsbegriff und Rede von Gründen.....	111
2.3.2 Unzureichende Spezifikation der Volitionen .....	113

2.4 Erweiterung der frankfurtschen Theorie .....	115
2.4.1 Praktische Überlegung als Orientierung im Wollen .....	115
2.4.2 Starke Wertungen und Artikulationen.....	124
2.4.3 Authentizität und die Rechtfertigung von Identifikationen.....	134
3. Fazit: Personale Identität und die Frage nach dem guten Leben .....	159
3.1 Praktische Selbstverhältnisse und die Frage nach dem guten Leben.....	160
3.2 Postteleologische Bestimmung der Frage nach dem guten Leben.....	162
3.3 Gutes Leben und werttheoretischer Subjektivismus.....	165
<b>IV. Personale Identität und Moralität .....</b>	<b>169</b>
1. Einleitung und Problemstellung .....	169
2. Der Schritt vom Selbst zum anderen .....	171
2.1 Selbstbewusstsein und Interpersonalität .....	174
2.2 Zur Unterscheidung von Egoismus und Selbstinteresse.....	177
2.3 Alltägliche Konflikterfahrungen: Moral vs. Selbst?.....	183
3. Moral als Teil praktischer Selbstverhältnisse .....	191
3.1 „Ich kann nicht anders“ – moralische Verpflichtung?.....	192
3.2 Die logische Struktur des ‚Caring‘ .....	205
3.3 Sinnerfüllte Tätigkeiten und Erhaltung der eigenen Identität.....	211
4. Fazit: Moralität und die Frage nach dem guten Leben .....	221
4.1 Personale Identität und die Perspektive der anderen .....	221
4.2 Moral als Teil des guten Lebens und Quelle von Normativität .....	223
4.3 Moral als Sinnbezug des guten Lebens.....	225
<b>V. Schlussbetrachtung und Ausblick .....</b>	<b>227</b>
<b>VI. Siglen- und Quellenverzeichnis .....</b>	<b>236</b>
1. Siglenverzeichnis .....	236
2. Literaturverzeichnis .....	236
3. Internetquellen .....	253



# I. Einleitung

*Moralists, including the great majority of moral philosophers, tend to assume that morality should occupy an overarching place in one's practical and evaluative outlooks, that it should function unconditionally as a filter through which all a decent person's choices must pass. (...)Morality, at least as I understand it, is chiefly concerned with integrating into our practical outlook the fact that we are each one person (or perhaps one subject) in a community of others equal in status to ourselves.*

*Susan Wolf*<sup>1</sup>

*Wie verhalten sich diese Ziele und Werte zu den Vorstellungen, die Sie von sich selbst haben – zu Ihrer Person, zu Ihrer Identität?  
„Ja, das ist ein und dasselbe. Ich bin das, was ich tun kann und wie ich mich fühle – jeden Tag, jeden Moment .... Es fällt mir schwer, was ich bin, von dem, was ich tun möchte, und dem, was ich tue, abzugrenzen.“*

*Cabell Brand,  
Amerikanischer Geschäftsmann und Sozialreformer*<sup>2</sup>

## 1. Ethik und die Trennung von gutem Leben und Moralphilosophie

Spricht man heutzutage von Moral oder moralischen Ansprüchen – ob im alltäglichen Diskurs oder im philosophischen Fachseminar – so wird man unwillkürlich mit allgemeinen Regeln, Normen, Pflichten, Ausdrücken wie „Du sollst“ oder universellen Prinzipien wie „Was Du nicht willst, das man dir tu (...)“ konfrontiert. Schnell findet man sich in einer Diskussion um die Grundlage moralischer Normen wieder, die für alle Menschen in Form wechselseitiger Forderungen gleichermaßen begründbar und anerkennbar sein soll, um so das gesellschaftliche Miteinander regeln zu können. Die moralische Beurteilung konkreter Fallbeispiele lebt davon, dass man einen allgemeinen Standpunkt einnimmt und von sich selbst, als Person mit individuellen Werten, Neigungen und Interessen, absieht. Entsprechend ist eine Handlung dann moralisch falsch, wenn sie gegen eine geltende Norm verstößt, bzw. ist moralisch richtig, insofern sie normkonform ist.

---

<sup>1</sup> Wolf, Susan: *Meaning in Life and Why It Matters*. Princeton, Oxford 2010. S. 58f.

<sup>2</sup> Zitiert nach Colby, Anne u. Damon, William: *Die Integration des Selbst und der Moral in der Entwicklung moralischen Engagements*. In: Nunner-Winkler, Gertrud u. a. (Hrsg.): *Moral und Person*. Frankfurt a. M. 1993. S. 203—231 [Originalquelle unauffindbar].

Während das Thema der Normbegründung im Zentrum der philosophischen Diskussion steht, wird die Frage, was mit ‚Moral‘ überhaupt gemeint ist, eher vernachlässigt.<sup>3</sup> So erweist sich der in der Normendiskussion implizierte Moralbegriff als unvollständig, insbesondere wenn man den Fokus von der moralisch richtigen *Handlung* auf das lenkt, was eine moralisch gute *Person* ausmacht. Es gehört gewöhnlicherweise zu unserem Verständnis von Moral, dass jemand erst dann ‚wirklich‘ moralisch handelt, wenn er die moralischen Normen auf irgendeine Weise ‚verinnerlicht‘ hat und somit nicht bloß normkonform, sondern ‚aus Moral‘ handelt, die Norm Teil seiner *eigenen* Überzeugungen ist. Entsprechend lässt sich die Frage der Moral, aus der Sicht des Individuums, nicht nur auf die Frage „Wie soll ich mich anderen gegenüber unter der Voraussetzung faktisch geltender Normen verhalten?“ reduzieren, sondern betrifft immer auch die eigene Lebensführung: „Welche Prinzipien für mein eigenes Handeln gegenüber anderen Personen entsprechen meiner eigenen Konzeption dessen, wie ich leben will bzw. welche Person ich insgesamt sein will?“<sup>4</sup> Doch um was genau geht es bei diesem subjektiven Aspekt der Moral?

Die Philosophin Hannah Arendt konstatierte 1965, dass es in der Moral vielmehr um das Individuum in seiner *Beziehung zu sich selbst*, als um die Regelung des Verhaltens gegenüber anderen gehe:

Das Kriterium von Recht und Unrecht, die Antwort auf die Frage: Was soll ich tun?, hängt in letzter Instanz weder von Gewohnheiten und Sitten ab, die ich mit Anderen teile, noch von einem Befehl göttlichen oder menschlichen Ursprungs, sondern davon, was ich im Hinblick auf mich selbst entscheide. Mit anderen Worten: Bestimmte Dinge *kann ich nicht tun*, weil ich danach nicht mehr in der Lage sein würde, *mit mir selbst zusammenzuleben*.<sup>5</sup>

Arendt betrachtet die Fähigkeit, sich selbst hinsichtlich des eigenen Tuns Grenzen aufzuerlegen, als zentralen Aspekt der Moral. Menschen sind denkende, erinnernde Wesen und befinden sich daher vor allem in einem Verhältnis zu sich selbst, müssen „mit sich selbst leben.“<sup>6</sup> Dass das Selbst als letztes Maß moralischen Verhaltens gilt, sieht sie in der berühmten Aussage des Sokrates begrün-

---

<sup>3</sup> Vgl. Wolf, Ursula: *Das Problem des moralischen Sollens*. Berlin, New York 1984. S. 47.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 51f.

<sup>5</sup> Arendt, Hannah: *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. München, Zürich 2012. S. 81.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., S. 86.

det: „Es ist besser, Unrecht zu leiden, als Unrecht zu tun.“<sup>7</sup> Die sokratische Frage, wie zu leben für den Menschen gut ist, kennt sozusagen keine ‚Unterabteilung‘ für moralische Fragen, sondern bezieht sich auf die „Sorge um sich“ als umfassende Grundlage.<sup>8</sup>

Doch ist es tatsächlich so, dass die Frage „Was soll ich tun?“ bzw. „Wie ist zu leben gut für mich?“ keinerlei objektive Bezugspunkte aufweist? In welcher Beziehung steht das Selbstverhältnis einer Person zu allgemeinen Fragen der Moral, welche Rolle spielen Normen und Regeln im Leben einer Person? Ist es nicht so, dass die Person etwas moralisch Verwerfliches gerade deshalb nicht tun kann, weil sie eine *moralische Norm* verinnerlicht hat, und nicht etwa weil sie sich *selbst* Grenzen auferlegt?

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist eine grundlegende Bestimmung des Verhältnisses der Frage nach dem guten Leben, wie sie sich konkret für das einzelne Individuum stellt, zu allgemeinen moralischen Ansprüchen und Normen bzgl. des gesellschaftlichen Miteinanders. Das verbindende Element zwischen diesen beiden Polen soll durch eine dezidierte Analyse praktischer Selbstverhältnisse hergestellt werden, durch ein Konzept personaler Identität.

Mit dieser Programmatik (‚Moral‘, ‚gutes Leben‘, ‚personale Identität‘) eröffnet sich ein zunächst diffuses Aufgabenfeld, dessen Teilbereiche in einem ersten Schritt differenziert und eingegrenzt werden müssen.

## 1.1 Die Frage nach dem guten Leben

*Wie ist die Frage nach dem guten Leben begrifflich zu verstehen?*

Der Ausdruck ‚gutes Leben‘ (*good life*) ist zunächst ein künstlicher Terminus, der mangels einer eindeutigen Übersetzung des griechischen Begriffs *eudaimonia* in den philosophischen Diskurs eingeführt wurde. Oftmals wird *eudaimonia* mit ‚Glück‘ (*happiness*), ‚menschliches Wohlergehen‘ (*well-being, human flou-*

---

<sup>7</sup> Platon: Gorgias 447b. In: Apelt, Otto (Hrsg./Übers.): *Platon. Sämtliche Dialoge*. Bd.I. Hamburg 1998. S. 25—180).

<sup>8</sup> Vgl. Platon: Alkibiades I. In: Apelt, Otto (Hrsg./Übers.): *Platon. Sämtliche Dialoge*. Bd.III. Hamburg 1998. S. 149—228.

ishing) übersetzt.<sup>9</sup> Die Gleichsetzung von gutem Leben und Glück ist jedoch unbefriedigend, da ‚Glück‘ notorisch mehrdeutig ist: Es kann sich sowohl auf einen Gefühlszustand als auch auf eine bestimmte Beschaffenheit des Lebens beziehen, auf ein ‚inneres Glück‘ ebenso wie auf glückliche äußere Umstände.<sup>10</sup> Auch die Rede von ‚Wohlergehen‘ ist missverständlich, da so das gute Leben schnell auf den hedonistischen Sinn eines möglichst angenehmen Lebens beschränkt, bzw. eine gewisse Passivität markiert wird. *Eudaimonia* bezeichnet vielmehr das „vollständig und in jeder Hinsicht gute Leben“<sup>11</sup>, das auch das aktive Handeln umfasst. Um solche Missdeutungen zu vermeiden, wird auch des Öfteren von einem „gelingenden“ Leben gesprochen.<sup>12</sup>

Im Anschluss an Ursula Wolf halte ich vor allem die neutrale Betrachtung des guten Lebens als ein *sinnvolles*<sup>13</sup> Leben für fruchtbar. Hierbei geht es weniger um eine metaphysische Redeweise vom ‚höheren Sinn‘ des Lebens, sondern vielmehr um die existenzielle Dimension der Frage nach dem guten Leben: Wie erfahren wir unser Leben als Kontinuität, als sinnhaftes, kohärentes Ganzes? Wie gehen wir mit existenziellen Spannungen und Konflikterfahrungen um?<sup>14</sup> Ich werde für den weiteren Gang der Untersuchung den Ausdruck ‚gutes Leben‘ bzw. ‚Frage nach dem guten Leben‘ verwenden und insbesondere dessen existenzielle Dimension im Kontext personaler Lebens- und Handlungsräume weiter explizieren.

---

<sup>9</sup> Vgl. Özmen, Elif: *Moral, Rationalität und gelungenes Leben*. Paderborn 2005. S. 9; Wolf, Ursula: *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. Reinbek bei Hamburg 1999. S. 15f; Steinfath 1998, S. 13.

<sup>10</sup> Vgl. U. Wolf 1999. S. 18; Steinfath 1998, S. 13.

<sup>11</sup> U. Wolf 1999, S. 16.

<sup>12</sup> Vgl. Spaemann, Robert: *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*. Stuttgart 1989; Özmen 2005. Ich halte den Ausdruck ‚gelingendes Leben‘ nicht für geeignet, da er zu eng mit der Assoziation eines Lebensplans verwoben ist, der ‚gelingt‘ im Sinne von ‚ausgeführt wird‘, oder auch eines Kuchens, der ‚gelingt‘ im Sinne einer technischen Herstellung. Bezogen auf die Komplexität einer menschlichen Biografie inkl. deren Wechselfälle und komplizierter Selbst- und Weltverhältnisse kann nicht von ‚Gelingen‘ die Rede sein.

<sup>13</sup> Vgl. U. Wolf 1999, S. 69.

<sup>14</sup> Auch S. Wolf fasst die Frage nach dem guten Leben vor allem als die Frage nach der Herkunft von Bedeutsamkeit und Erfüllung im Leben von Personen („meaning of life“) auf (vgl. S. Wolf 2010).

*Worauf bezieht sich die Frage nach dem guten Leben?*

Die Frage, wie wir leben sollen bzw. wie zu leben gut ist,<sup>15</sup> entspringt keineswegs erst der angestregten Reflexion eines Philosophen. So wie wir als Personen nicht rein instinktgeleitet durchs Leben gehen, sondern praktisch handelnd und reflektierend, ist die Frage nach dem guten Leben Teil unserer alltäglichen Lebenswelt und Orientierung. Im Alltag sehen wir uns mit einem Spektrum von Handlungsmöglichkeiten konfrontiert und haben die Wahl, uns zu entscheiden, wie etwa: „Soll ich an meiner Dissertation arbeiten oder lieber mit dem Hund in der Sonne spazieren gehen?“

Soweit ohne Weiteres aufgrund verinnerlichter Handlungsmuster eine eindeutige Entscheidung gefällt werden kann und kein Konflikt entsteht, wird die praktische Grundfrage sicherlich nicht bewusst gestellt. Allerdings kann jede triviale Entscheidungssituation bei tiefergehender Reflexion eine grundlegendere Dimension erreichen. Ausgangspunkt ist hierbei die Konflikterfahrung der individuellen Person, bis hin zum existenziellen Konflikt. Die Entscheidung zwischen der Arbeit an der Dissertation und dem Spaziergehen wird zur existenziellen Frage, wenn ich feststelle, dass ich mich bereits seit längerer Zeit nicht mehr für die Arbeit am Schreibtisch motivieren kann. Ich frage mich weiter, ob das wissenschaftliche Arbeiten überhaupt meinen Neigungen und Interessen entspricht, ob ich mir nicht grundsätzlich Gedanken um eine alternative Berufswahl machen sollte etc. Oder umgekehrt reflektiere ich, ob es die richtige Entscheidung war, einen Hund zu halten, weil ich ständig ein schlechtes Gewissen habe, da ich kaum Zeit für ihn habe. Die Frage „Was soll ich tun?“ beschränkt sich nicht länger auf einzelne Handlungssituationen, sondern bezieht sich, meist aus einer schwierigen Entscheidungssituation heraus, auf das Leben der Person *im Ganzen*, wie sie es gestalten und einrichten soll.<sup>16</sup> Die Person geht gewissermaßen ‚in sich‘, fragt sich nach ihrem tieferen, ‚echten‘ bzw. eigentlichen Wollen: „Was ist es, was ich *wirklich* will?“

---

<sup>15</sup> Es kursieren zahlreiche Formulierungen und entsprechende Interpretationen der praktischen Grundfrage. Ich möchte die im philosophischen Diskurs gängigste Formulierung „Was ist ein gutes Leben?“ wählen, wobei natürlich der Begriff ‚gutes Leben‘ weiterer Erläuterungen bedarf, die zu Beginn von Kapitel II erfolgen.

<sup>16</sup> Vgl. Fenner, Dagmar: *Das gute Leben*. Berlin, New York 2007. S. 2.

Dadurch, dass die Frage „Wie soll ich leben?“ im konkret lebenspraktischen Kontext auftaucht, gewinnt sie Perspektivität.<sup>17</sup> Sie wird im *Vollzug* eines bestimmten Lebens gestellt, dessen weltliche und zeitliche Einbettung von der betroffenen Person nicht prinzipiell ausgesucht werden kann. Allerdings offenbart sich hier auch eine Mehrdimensionalität: Die Frage ist perspektivisch nicht nur auf einen Teilausschnitt alltäglicher Handlungsfragen, sondern – wie bereits oben bemerkt – auf das Leben der Person als *Ganzes* ausgerichtet.<sup>18</sup> Hier zeigt sich das Problem, dass die Wahrnehmung des Lebens als Ganzes Schwankungen unterliegt bzw. der fragenden Person selbst prinzipiell nicht zugänglich ist aufgrund der Zeitlichkeit ihrer Existenz. Sie ist abhängig vom jeweiligen Lebensalter sowie der Gegenwart und Vergangenheit der Person. Die Frage nach dem guten Leben greift also, ausgehend vom konkret-praktischen Vollzug eines bestimmten Lebens, auf dessen umfassende, existenzielle Dimension aus.

*Wer nimmt die Bewertung eines Lebens als ‚gut‘ vor und auf was bezieht sie sich?*

Prinzipiell gibt es eine subjektiv-prudenzielle und eine objektiv-perfektionistische Antwortmöglichkeit.<sup>19</sup> Betrachtet man die Frage nach dem guten Leben aus der Perspektive der individuellen Lebensführung, könnte man vermuten, dass es sich nur um die Frage nach *einem*, nicht *dem* guten Leben im Sinne des besten Lebens handeln kann. Ich frage nach dem *einen*, *für mich* guten Leben und entscheide über eine mögliche Antwort allein aus der Perspektive der ersten Person, d. h. meines subjektiven Empfindens.

Betrachtet man die Frage nach dem guten Leben allerdings aus einer objektiven Perspektive, so wie es Platons Formulierung nahelegt, so fragt man nicht nach der subjektiven Empfindung des Einzelnen, sondern nach dem, was das men-

---

<sup>17</sup> Vgl. Steinfath, Holmer: *Einführung: Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion*. In: (ders.) (Hrsg.): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt a. M. 1998. S. 7–31. Hier: S. 14.

<sup>18</sup> Das deutsche Modalverb ‚sollen‘ in der Frage „Wie soll man leben?“ kann entsprechend keiner streng moralischen Bedeutung unterliegen, sondern muss einen Bezug zum Leben *als Ganzes* aufweisen; so gibt es im Leben eines Menschen doch große Bereiche moralisch nicht regelbarer Handlungsmöglichkeiten (vgl. Hübenthal, Christoph: *Eudaimonismus*. In: Metzler *Handbuch Ethik*. Hrsg. v. Düwell, Marcus, Hübenthal, Christoph, Werner, Micha H. 2. aktual. u. erw. Aufl. Stuttgart, Weimar 2006. S. 82–94. Hier: S. 82, Sp. 1).

<sup>19</sup> Vgl. Sumner, Leonard: *Two Theories of the Good*. In: *Social Philosophy Policy* 9 (1992). H. 2. S. 1–14.

schliche Leben in allgemeiner Hinsicht als gut auszeichnet, indem man beispielsweise das spezifisch Menschliche herausstellt. Ist es vielleicht so, dass nur *eine* Lebensform die für alle Menschen gute ist? Wenn ja, was zeichnet diese aus? Oder gibt es die Möglichkeit, eine Vielzahl verschiedener und gleichwohl guter Lebensformen anzuerkennen? Wenn ja, was ist das Kriterium der Anerkennung, wie unterscheidet man ein gutes von einem ‚schlechten‘ Leben? Holmer Steinfath stellt Folgendes fest: Selbst wenn wir naheliegender Weise annehmen, dass es *das* gute bzw. *beste* Leben nicht gibt, meinen wir dennoch, uns ein bestes bzw. vollkommen gutes Leben vage vorstellen zu können.<sup>20</sup>

Es scheint also auf existenzieller Ebene einen Zusammenhang zwischen der subjektiven und objektiven Perspektive auf das gute Leben zu geben, *ergo* scheint ein gutes Leben ein evaluatives ‚Mehr‘ als die bloß subjektive Empfindung der jeweils gut lebenden Person zu implizieren.

Diese Überlegungen zur Evaluation des guten Lebens verweisen meines Erachtens auf den besonderen lebensweltlichen Kontext von Personen: Wir sind nicht nur reflektierende und handelnde Wesen in Raum und Zeit, sondern vor allem Personen *unter anderen Personen*, die die Frage, wie zu leben gut ist, ebenfalls umtreibt. Mit anderen Personen befinden wir uns in direkter oder indirekter Beziehung des sozialen Miteinanders, vor allem in einem Kontext des Austauschs von Gründen und Rechtfertigungen für unser Handeln und unsere Wertvorstellungen. Entsprechend muss die Frage nach dem guten Leben, wenn sie im existenziellen Sinne gestellt wird, auch auf die Erfahrung des anderen Bezug nehmen. Ich kann das *für mich* gute Leben weder unabhängig von der Beschaffenheit der Außenwelt konzipieren, noch kann ich mich dauerhaft davon befreien, mein Leben als Ganzes zu betrachten und (zumindest implizit) nach Sinn, Wahrheit und Objektivität zu streben, da ich sonst mein Leben nicht als ‚gut‘ bewerten könnte. Aus diesem wechselseitigen evaluativen Zusammenhang erwachsen unweigerlich moralphilosophische Fragen: Inwiefern sollte meine Vorstellung vom guten Leben anderen Personen gegenüber gerechtfertigt sein bzw. bestimmten Kriterien des gesellschaftlichen Zusammenlebens genügen? Welche Grenzen sind mir in der sinngebenden Ausgestaltung meines Lebens durch die Rücksichtnahme auf die Lebenspraxis anderer Personen gesetzt?

---

<sup>20</sup> Vgl. Steinfath 1998, S. 17.

Dieser Fragenkomplex zielt auf die Grundmotivation meiner philosophischen Bearbeitung der Thematik des guten Lebens, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von gutem Leben und Moral, Subjektivität und Objektivität und somit nach dem Stellenwert des guten Lebens im modernen ethischen Diskurs.

Ehe ich in Abschnitt 1. 4 auf die Aktualität der Frage nach dem Verhältnis von Moral und gutem Leben eingehe, möchte ich vorab den Problembereich charakterisieren.

Die Thematik des guten Lebens – von Aristoteles als Ethik etabliert – hat spätestens seit der Aufklärung ihre zentrale Stellung innerhalb der Philosophie verloren, weil sie den strengen objektiven Begründungsansprüchen des neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses nicht mehr genüge. Allerdings hat man angenommen, dass es einen engeren Bereich der Moralphilosophie gibt, in dem objektive Begründungen tatsächlich möglich sind. Die hieraus resultierende Trennung von Moral und gutem Leben lässt sich am besten anhand der (1. 2) objektiven Bestimmung des guten Lebens bei Aristoteles und der (1. 3) Subjektivierung<sup>21</sup> des guten Lebens in der modernen Moralphilosophie nachvollziehen.

## 1.2 Objektive Bestimmung des guten Lebens bei Aristoteles

Zentraler Ausgangspunkt der aristotelischen Ethik ist die *Selbsterfahrung des Menschen als handelndes Subjekt*. Entsprechend sind die damit verbundenen Fragen und Probleme der praktischen Selbstorientierung primärer Gegenstand der Ethik. Die Grundfrage „Was ist ein gutes Leben?“ lässt sich also im aristotelischen Sinne umformulieren: „Was ist für mich ratsam oder vernünftig zu tun bzw. als Lebensform zu wählen?“<sup>22</sup> Auf diese Weise ist das ‚Sollen‘ gewissermaßen vormoralisch zu verstehen, da die Art der Beziehung zwischen persönlichen Interessen und Zielen und den moralischen Forderungen der Gemeinschaft zunächst völlig offen ist.<sup>23</sup>

Das gute Leben entspricht der Verwirklichung eines *telos*, der *eudaimonia* als dem höchsten aller praktischen Güter, wonach zweifellos<sup>24</sup> alle Menschen streben. So ist die aristotelische Ethik insgesamt eine teleologische Ethik, da es primär um das gute Leben des Einzelnen geht und alles Weitere vom eigenen Wol-

---

<sup>21</sup> Vgl. zur „Subjektivierung“ des guten Lebens Steinfath, Holmer 1998, S.9.

<sup>22</sup> Fenner 2007, S. 4.

<sup>23</sup> Vgl. ebd.

<sup>24</sup> Vgl. NE I 2, 1095a18.



len und Streben her begründet werden muss. Gegenstand der Ethik ist die Reflexion über eigene Interessen, Wünsche, Ziele und Grundhaltungen. Der mögliche Konflikt zwischen dem guten Leben des Einzelnen und der gesellschaftlichen normativen Ordnung wird nicht als konstitutiver Ausgangspunkt der ethischen Lehre gewählt. Eine solche Ethik der ersten Person formuliert Ratschläge bzgl. der Klugheit des Einzelnen und verzichtet hierbei weitgehend auf allgemeine Anweisungen.

Allerdings ist das aristotelische Selbstinteresse keineswegs rein subjektiv, kontingent oder egoistisch zu verstehen. Aristoteles gibt durchaus einen „verbindlichen Kriterienkatalog“ für das gute Leben des Einzelnen an die Hand, indem er Tugenden definiert, die dem Menschen zu seiner optimalen Selbstentfaltung verhelfen und eben auch soziale Bezüge enthalten. Der ethische Ansatz von Aristoteles behandelt also nicht „kontingente subjektive Bedürfnisse, Wünsche oder Ziele (...), sondern vielmehr artspezifische, objektive Selbstinteressen oder Strebenstendenzen (...), die ‚eigentlichen‘ oder ‚wahren‘ Interessen.“<sup>25</sup> Aristoteles weist dem Menschen die Vernunft als die ihm wesenhafte Tätigkeit<sup>26</sup> zu und objektiviert die gelungene Lebensführung. Es geht also nicht um die Selbstverwirklichung eines Individuums, sondern um dessen „rationale Transformation“.<sup>27</sup> Verwirklicht wird eine „Norm“,<sup>28</sup> die bereits in der menschlichen Natur angelegt ist: das *ergon* des Menschen (Vernunfttätigkeit) in seiner optimalen Form, nämlich gemäß der *arete* (Tugend). Die ‚Zutaten‘ für ein gutes Leben, nämlich die Ausübung rationaler Haltungen und reflektierter Einstellungen, insbesondere der Tugenden, sind prinzipiell für alle Individuen gleich und vereinen individuelle und soziale Ansprüche miteinander. Entsprechend kann gemäß

---

<sup>25</sup> Fenner 2007, S. 19. Fenner setzt sich ausführlich kritisch mit Hans Krämers These auseinander, derzufolge die antike Ethik ausschließlich als Individualethik konzipiert sei. Sie kommt zu dem Schluss, dass für die antiken Philosophen kategorische Forderungen oder moralisches Sollen keineswegs fremd waren, da eben der zentrale Begriff der ‚Tugend‘ durchaus soziale Bezüge enthält (Vgl. ebd., S. 14—22).

<sup>26</sup> NE 1178a 4.

<sup>27</sup> Horn 2007, S. 123. Vgl. auch Haucke, Kai: *Werden und Sein der Aristotelischen eudaimonia. Systematische Probleme einer teleologisch-finalen Bestimmung menschlichen Glücks*. In: *Prima Philosophia* 15 (2002). H. 1. S. 11—29. Hier: S. 20.

<sup>28</sup> Özmen 2005, S. 17.

diesem Objektivitätsideal weder das Moralische vom Prudenziellen, noch das Individuelle vom Sozialen isoliert betrachtet werden.<sup>29</sup>

### 1.3 Subjektivierung des guten Lebens in der Moralphilosophie

Um die grundsätzliche Perspektivendifferenz zwischen aristotelischer und moderner Ethik zu kennzeichnen, möchte ich den Begriff ‚Moralphilosophie‘ für Letztere verwenden. Zur Moralphilosophie zähle ich die etablierten Ethiken der Gegenwart, also sowohl die kantische und nachkantische Ethik<sup>30</sup> (Deontologie bzw. Diskursethik) als auch utilitaristische bzw. konsequenzialistische Theorien.<sup>31</sup> All diese Ansätze eint der primäre Gegenstandsbereich der *mores*, d. h. die Formulierung und Begründung moralischer Normen und Handlungsprinzipien.<sup>32</sup> Entsprechend bezeichnet ‚Moralphilosophie‘ das systematische Nachdenken über die Moral (en) als den Gesamtbestand gesellschaftlicher Wertvorstellungen und Normen. Auch ‚Ethik‘ wird gemeinhin als die Wissenschaft über Moral (en) definiert.<sup>33</sup> Beide Begriffe, ‚Ethik‘ und ‚Moralphilosophie‘, beziehen sich auf die

---

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Typisch für die nachkantische Ethik sind deontologische ‚Testverfahren‘ in Anlehnung an Kants logisches Universalisierungsprinzip, z. B. die Regeln der Diskursethik, Alan Gewirths Prinzip konstitutiver Konvergenz oder Richard M. Hares semantisches Universalisierungsprinzip. Neben diesen monistischen Theorien gibt es auch pluralistische deontische Theorien wie beispielsweise William Ross, der verschiedene Pflichten anführt (vgl. hierzu auch Fenner, Dagmar: *Ethik. Wie soll ich handeln?* Tübingen, Basel 2008. S. 131).

<sup>31</sup> Da ‚Ethik‘ im zeitgenössischen Diskurs de facto als Oberbegriff gebraucht wird und entsprechend auch moralphilosophische Theorien bezeichnet, ist es nicht sinnvoll, eine vollständige und strenge Disjunktion zwischen den Begriffen ‚Moralphilosophie‘ und ‚Ethik‘ vorzunehmen (und angesichts der zahlreichen und vielfältigen Theoriegebilde der modernen Ethik auch nicht möglich). Allerdings möchte ich mich hier an die von mir vorgenommene begriffliche Unterscheidung halten, da es mir um die dargelegte grundsätzliche Perspektivendifferenz geht.

<sup>32</sup> So auch Borchers 2001, S. 132.

<sup>33</sup> Die Synonymität beider Begriffe unterschreibt der Großteil der Philosophen, beispielsweise Friedo Ricken (vgl. ebd.: *Allgemeine Ethik*. Stuttgart u. a. 1983. S. 14f); Volker Gerhardt (vgl. ebd.: *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*. Stuttgart 1999, S. 96). Vgl. auch Düwell, Marcus, Hübenthal, Christoph, Werner, Micha: *Einleitung. Ethik: Begriff – Geschichte – Theorie – Applikation*. In: Metzler *Handbuch Ethik*. Hrsg. v. (dies.). 2. aktual. u. erw. Aufl. Stuttgart, Weimar 2006. S. 1–23. Hier: S. 2. Sp. 1. Fenner definiert hingegen einen Unterschied zwischen Moralphilosophie und „Individual-“, bzw. „Strebensethik“ (vgl. Fenner 2008, S. 9). Auch Borchers grenzt Moralphilosophie gegen die „Tugendethik“, wie sie seit den 1950er Jahren betrieben wird, ab, wobei Letztere auch als eine „Wende in der Moralphilosophie“ bezeichnet werden könne (vgl. Borchers 2001, S. 20f).

Frage, wie der Mensch – nach seinem eigenen Verständnis – handeln soll. Der gemeinsame Gegenstandsbereich umfasst also „alles Handeln, das unter *Normen* steht, die der Mensch auf sich selbst bezieht, genauer: unter denen er sich selbst begreift.“<sup>34</sup>

Dieser Gegenstandsbereich wird jedoch von der Moralphilosophie aus völlig anderen Blickwinkeln betrachtet als es bei der aristotelischen Ethik des guten Lebens der Fall ist. Die vorherrschende Perspektive ist der „objektive Standpunkt der Moral“, der sich durch Unparteilichkeit, Objektivität und Reziprozität auszeichnet.<sup>35</sup> Fragen des *Ethos*, also der subjektiven Verfasstheit des Handlungssubjekts und der individuellen Lebensführung, spielen in der Moralphilosophie keine *primäre* Rolle und werden eher dem nichtmoralischen Lebens- und Handlungsbereich zugeordnet. Für eine sich wissenschaftlich verstehende Philosophie ist die *eudaimonia*, die sich schwer unter Regeln und Prinzipien bringen lässt, ungeeignet für theoretische Erörterungen. Fragen des guten Lebens werden in den Bereich des rein Subjektiven verwiesen, die individuelle Lebensführung wird zur „Privatsache“ und ganz der Autonomie des Einzelnen überlassen.<sup>36</sup> Moral ist kein Teil des guten Lebens, sondern vor allem dafür da, die Grenzen der individuellen Lebensführung abzustecken. Die Trennung von gutem Leben und Moral seit der Neuzeit entspricht also der Abspaltung einer eng verstandenen Moralphilosophie von der Ethik, einer Subjektivierung des einst objektiv konzipierten guten Lebens.<sup>37</sup>

Entsprechend findet man in der zeitgenössischen Moralphilosophie größtenteils eine Fraktionierung ihres Gegenstandsbereichs in einen *außermoralischen Bereich* des Eigeninteresses und einen *moralisch relevanten Bereich* des Gemeinwohls. Der „moral point of view“ schränkt die Freiheit persönlicher Lebensführung ein, Moral steht somit als Regulationsinstanz über dem Verfolgen des Eigeninteresses. So konstatiert auch Jürgen Habermas, dass moralische Fragen „unter dem Aspekt der Verallgemeinerungsfähigkeit von Interessen oder der Ge-

---

<sup>34</sup> Gerhardt 1999, S. 96.

<sup>35</sup> Vgl. Fenner 2008, S. 10. Geprägt wurde dieser „Moral Point of View“ durch Kurt Baiers. Der moralische Standpunkt schränkt das Verfolgen des Eigeninteresses ein, indem die Interessen der Allgemeinheit bzw. aller Betroffenen geltend gemacht werden (vgl. Baiers, Kurt: *The Moral Point of View. A Rational Basis of Ethics*. Ithaca, New York 1958. S. 188–190).

<sup>36</sup> Özmen 2005, S. 17f.

<sup>37</sup> Vgl. zum Begriff der Subjektivierung des guten Lebens Steinfath 1998, S. 7ff.

rechtigkeit“ rational entscheidbar sind, während Fragen des guten Lebens einer „rationalen Erörterung nur innerhalb des Horizonts einer (...) individuellen Lebensführung“ zugänglich sind.<sup>38</sup>

#### 1.4 Warum ist die Frage nach dem guten Leben aktuell?

Lässt sich heutzutage eine „Wiederkehr der Ethik des guten Lebens“<sup>39</sup> bzw. eine „Rearistotelisierung des Moralischen“<sup>40</sup> im philosophischen Diskurs verzeichnen, so verdankt sich diese Renaissance einer weit verbreiteten Unzufriedenheit mit den zeitgenössischen, vor allem den deontologischen Theorien der Moralphilosophie, die als das Erbe Kants bezeichnet werden können. Es ließen sich an dieser Stelle eine Fülle von Gründen für diese Unzufriedenheit anführen, welche gleichzeitig den unmittelbaren Anstoß für eine umfassende Kritik an der modernen Moralphilosophie geben.<sup>41</sup> Ich werde nicht ausführlich auf diese Kritikpunkte eingehen, da die Wiederbelebung der Thematik des guten Lebens ohnehin fast ausschließlich durch kritische, größtenteils polemisierende Abgrenzung getragen wird, nicht jedoch durch Neukonzeptionen.<sup>42</sup>

Lediglich zwei grundlegende Schwachstellen moderner Moralphilosophie möchte ich hervorheben, wobei ich ersteren Punkt 1) nicht weiter diskutieren werde<sup>43</sup>, sondern als Prämisse meiner moralphilosophischen Argumentation betrachte. Der zweite Punkt 2) wird den Ausgangspunkt der weiteren Untersuchung bilden.

---

<sup>38</sup> Habermas, Jürgen: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983. S. 189.

<sup>39</sup> Steinfath 1998, S. 10.

<sup>40</sup> Kersting, Wolfgang: Einleitung: *Die Gegenwart der Lebenskunst*. In: (ders.) u. Langbehn, Claus (Hrsg.): *Kritik der Lebenskunst*. Frankfurt a. M. 2007. S. 10—88. Hier: S. 7.

<sup>41</sup> Als klassische Streitschriften hierzu wären G. E. M. Anscombe, *Moderne Moralphilosophie* (1974), Bernhard Williams, *Ethik und die Grenzen der Philosophie* (1999) und Richard Rorty, *Gefangen zwischen Kant und Dewey. Zur gegenwärtigen Lage der Moralphilosophie* (2001) zu nennen. Einen detaillierten Überblick zur Kritik an der modernen Moralphilosophie und eine entsprechend dezidierte, kritische Analyse über 150 Seiten bietet Borchers 2001, S. 20—150.

<sup>42</sup> Auch für U. Wolf bleiben aktuelle Wiederaufnahmen der Frage des guten Lebens „im Schatten der Moralphilosophie“ stehen (ebd. 1999, S. 15). So stellt auch Steinfath fest: „Der Umstand, daß in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion Überlegungen zu einem guten Leben primär im Medium der negativen oder affirmativen Kritik an der modernen Moral angestellt werden, hat jedoch bisher die systematische Reflexion auf die Thematik des guten Lebens als solche wenig befördert“ (Steinfath 1998, S. 12).

<sup>43</sup> Bereits ausführlich bearbeitet in den genannten Schriften (vgl. Fußnote 41).

1) Eine metaphysische bzw. religiöse Begründung moralischer Normen ist nicht (mehr) konsensfähig. So kritisiert G. E. M. Anscombe zu Recht, dass in einer säkularisierten Gesellschaft, wo Gottesglaube nicht mehr vorauszusetzen ist, bzw. auf globaler Ebene ein Pluralismus von Religionen und Lebensformen herrscht, Begriffe wie ‚Recht‘ und ‚Pflicht‘ im ethischen Vokabular keinen Sinn mehr ergeben.<sup>44</sup>

2) Der Zusammenhang zwischen der Geltung moralischer Normen und unserem Selbstverständnis als (moralisch) handelnde Personen wird unzureichend thematisiert. Zunächst zeigt sich diese Unzulänglichkeit moderner Theorien in der fehlenden Praktikabilität von Moralprinzipien.<sup>45</sup> So stellt Richard Rorty die Funktionalität und Sinnhaftigkeit von Moralprinzipien infrage; diese könnten nämlich

nicht mehr leisten (...), als eine Menge unserer vorausgehenden Überlegungen zusammenzufassen oder uns an einige unserer vorausgehenden Intuitionen und Praktiken zu erinnern (...). Singer und viele andere zeitgenössische Moralphilosophen scheinen sich vorzustellen, jemand könne sich dazu entscheiden, seinen Widerstand dagegen zu überwinden, eine Abtreibung durchzuführen, einfach dadurch, dass er beeindruckt ist von großen Prinzipien, welche die ein oder andere Entscheidung vorschreiben.<sup>46</sup>

Folgt man Rortys Kritik, so kann man einerseits behaupten, dass moralische Prinzipien in Konfliktsituationen für die Entscheidungsfindung praktisch irrelevant sind. Andererseits wird nahegelegt, dass moralische Kompetenz bzw. moralisches Wissen nicht auf die Kenntnis von Prinzipien zu reduzieren ist. Dagmar

---

<sup>44</sup> Vgl. Anscombe 1974, S.217, 223f. Überhaupt hätten wir, mithilfe Kants, „Vernunft“ für „Gott“ als Namen des Gesetzgebers eingesetzt und somit „Gehorsam gegenüber der unbedingten Herrschaft der Vernunft“ als aus heutiger Perspektive fragwürdigen Autonomiebegriff eingeführt (vgl. Rorty 2001, S. 182). So stellt auch Richard Rorty – mit Bezug auf Annette Baier – zu Recht fest: „Der kategorische Imperativ ist einer unbedingten Pflicht von einer autoritären, patriarchalen religiösen Tradition geborgt, welche eher fallen gelassen als rekonstruiert werden sollte“ (ebd.). Die Kritik an Kants „theologischer Ethik ohne Theologie“ (Krämer, Hans: *Integrative Ethik*. Frankfurt a. M. 1992. S. 11) ist insofern angemessen, als dass in einer Gesellschaft, in der Gottesglaube nicht mehr vorauszusetzen ist, eine wahrhaft *zeitgemäße* Ethik ohne religiöse oder andere metaphysische Theoreme, wie etwa ein „reines, um seiner selbst willen zu befolgendes Sollen“, auskommen muss. Normen, die durch Appell an eine das Individuum übersteigende Ordnung begründet werden, können bei Personen, die sich als autonome Individuen verstehen (nicht als „Kinder Gottes“), keine Anerkennung finden (vgl. Herzog, Walter: *Das moralische Subjekt. Pädagogische Intuition und psychologische Theorie*. Bern u. a. 1991. S. 160).

<sup>45</sup> Entsprechend betrifft die gegenwärtige Kritik nicht nur deontologische Ansätze, sondern auch den Utilitarismus bzw. Konsequentialismus.

<sup>46</sup> Rorty 2001, S. 186, 195.

Borchers hält dagegen und sagt, dass die praktische Irrelevanz moralischer Prinzipien vielmehr darauf zurückzuführen sei, dass Personen die Prinzipien bzw. Imperative bereits *verinnerlicht haben* und somit das Vorliegen von unreflektiertem oder intuitivem Verhalten nicht gegen die Wirksamkeit moralischer Prinzipien spricht: „Daß wir in bestimmten Situationen nicht über Regeln nachdenken, heißt nicht, daß sie *nicht* wirken, sondern zeigt, wie *gut* sie wirken.“<sup>47</sup>

Ich bin *nicht* der Meinung, dass Moralität auf eine bloße ‚Internalisierung‘ oder ‚Verinnerlichung‘ eines Prinzips oder einer Regel reduzierbar ist und möchte zeigen, dass moderne Theorien einen entscheidenden Aspekt des Moralischen vernachlässigen, wenn sie das moralische Selbstverständnis einer Person bzw. die praktische Relevanz des Moralischen auf subjektiver Ebene auf diese Art und Weise beschreiben.<sup>48</sup> Eine genaue Bestimmung dessen, was es bedeutet, wenn eine Person eine moralisch verwerfliche Handlung nicht ausführen will, verweist auf ein Konzept personaler Identität, das den vielfältigen praktischen Selbstverhältnissen von Personen Rechnung trägt.

Der fehlende Zusammenhang zwischen der Geltung moralischer Normen und unserem Selbstverständnis als (moralisch) handelnde Personen wird außerdem im gegenwärtigen Diskurs als „Motivationsfrage“<sup>49</sup> aufgegriffen und als Problem erkannt: Welchen Grund haben wir, unsere eigenen Interessen zugunsten der Rücksicht auf die Interessen anderer zurückzustellen? Ergo: „Warum moralisch sein?“<sup>50</sup> Natürlich kann man anführen, dass unser Moralsystem Sanktionen für diejenigen vorsieht, die sich nicht an die Regeln halten, sei es durch juristische Bestrafung, soziale Ächtung o. Ä. Allerdings spräche dann immer noch nichts gegen moralische Trittbrettfahrer bzw. nichts *für* ein durchgängig moralisches Selbstverständnis. U. Wolf bringt auf den Punkt, warum die Problematik der Motivationsfrage auf die ethische Thematik des guten Lebens verweist: „Durchgängig moralisch wird sich (unter aufgeklärten Bedingungen, wo autoritäre Gründe nicht mehr akzeptiert werden) nur verhalten, wer einen Grund im

---

<sup>47</sup> Vgl. Borchers 2001, S. 139f.

<sup>48</sup> Gegen den Anspruch moderner Moraltheorien, dass Prinzipien und Regeln in Konfliktsituationen *handlungsleitend* sein sollen, lässt sich mit Borchers noch Grundlegenderes einwenden: „De facto fungieren viele Regeln aber nicht primär als *Handlungsanweisung*, sondern als *Beurteilungskriterium*, mit dem wir ex post entscheiden, was von einer Entscheidung moralisch zu halten ist“ (ebd., S. 134).

<sup>49</sup> U. Wolf 1999, S. 14.

<sup>50</sup> Vgl. Bayertz, Kurt: *Warum überhaupt moralisch sein?* München 2004.

*Rahmen seines eigenen guten Lebens hat*, sich an die moralischen Normen zu halten.“<sup>51</sup> Doch wie gestaltet sich das Verhältnis zwischen Moralität und gutem Leben, inwiefern kann das moralische Selbstverständnis als konstitutiver Teil des guten Lebens verstanden werden?

### **1.5 Die Wiederaufnahme der Thematik des guten Lebens**

Gegenwärtig gibt es kaum eine ethische Theorie, die sich nicht, implizit oder explizit, mit dem Verhältnis von gutem Leben und den Anforderungen der Moral beschäftigt. Obgleich das Berücksichtigen und Einteilen aller dieser Ansätze den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde,<sup>52</sup> möchte ich drei grundlegende Ansichten herausstellen (die den Diskurs jedoch keineswegs vollständig zu beschreiben beanspruchen):

- a) Divergenz: Fragen der Moral und die des guten Lebens werden idealtypisch getrennt und theoretisch als Strebensethik einerseits und Sollensethik andererseits betrachtet.
- b) Kongruenz: Fragen der Moral werden im Zuge einer Rearistotelisierung in der Ethik des guten Lebens aufgehoben.
- c) Konvergenz: Fragen der Moral und des guten Lebens koexistieren und sind in unterschiedlicher Weise als zusammenhängend zu begreifen.

Zu a): Dass Moralphilosophie und Fragen des guten Lebens zwei strikt getrennte Zweige der Ethik darstellen, ist eine immer noch verbreitete Annahme im gegenwärtigen philosophischen Diskurs. Entsprechend der vielzitierten Unterscheidung von Habermas<sup>53</sup> zwischen der „vertikalen“ Perspektive der Selbstreflexion und des Selbstinteresses des Individuums und der „horizontalen“ Pers-

---

<sup>51</sup> U. Wolf 1999, S. 14, Hervorhebungen durch die Verfasserin.

<sup>52</sup> Wie breit und unspezifisch der Begriff ‚gutes Leben‘ im aktuellen Diskurs definiert wird, zeigt u. a. Fenners Monografie, die explizit auch den Utilitarismus (als „ethischen Hedonismus der Neuzeit“) in die Thematik des guten Lebens miteinbezieht (vgl. Fenner 2007, S. 31—51). Hier wird eine Ethik des guten Lebens vor allem als eine Frage nach dem menschlichen Glück verstanden, was nicht meinem primären Interesse bzw. meiner Interpretation der Frage nach dem guten Leben entspricht.

<sup>53</sup> Habermas, Jürgen: *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt a. M. 1999. S.43. Allerdings weist Habermas darauf hin, dass im Zusammenhang der ethischen Bewertung neuer biomedizinischer Möglichkeiten die kantische Unterscheidung zwischen partikularer und universalistischer Ethik nicht mehr greift, und plädiert dafür, ergänzend die Frage nach dem guten Leben in „anthropologischer Allgemeinheit zu erneuern“ (vgl. Habermas, Jürgen: *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Frankfurt a. M. 2001. S. 33).

pektive des gerechten Zusammenlebens werden zwei verschiedene ethische Aufgabenfelder definiert. Horizontale Fragen der Moral bearbeitet laut Martin Seel eine „Ethik der Anerkennung“, vertikale Fragen nach dem persönlichen Guten bzw. Glück die „Ethik der Existenz“.<sup>54</sup> Auch Hans Krämer ist der Meinung, dass es sich um „zwei heterogene und autonome Zweige der Ethik in einem teils konkurrierenden, teils kooperativen Nebeneinander“<sup>55</sup> handelt. Die Sollensethik beziehe sich auf das „moralische Gewissen, als die Instanz, die Forderungen der Sozietät internalisiert hat“, während sich die Strebensethik an die „Stimme des tieferen Wollens und eigentlichen Strebens“ richte.<sup>56</sup>

Ich möchte nicht bestreiten, dass es in bestimmten Kontexten sinnvoll sein kann, zwischen der o. g. vertikalen und der horizontalen Perspektive zu unterscheiden. Allerdings ist es problematisch, entsprechend auf theoretischer Ebene das individuelle ethische Streben in *Opposition* zum sozialetischen Sollen zu verstehen. So diagnostiziert Krämer aufgrund der Gegenläufigkeit beider Perspektiven eine Zweiseitigkeit, die „bis in die anthropologische Grundstruktur“ hineinreiche.<sup>57</sup> Entsprechend sieht er die Moral als ein „Hemmungssystem“, dem der Einzelne in seiner Lebensführung ausgesetzt ist.<sup>58</sup> Auch Dagmar Fenner findet ein solches Oppositionsverhältnis wenig angemessen:

Man reißt unzulässigerweise eine Kluft auf zwischen dem egoistischen „Guten für mich“ und dem moralischen „Guten für die Gemeinschaft“, zwischen „Glück“ und „Moral“. Trotz der unbestreitbaren unterschiedlichen theoretischen Begründungsrichtungen und den vielfältigen Erfahrungen unliebsamer Kollisionen gilt doch festzuhalten:

---

<sup>54</sup> Vgl. Seel, Martin: *Ethisch-ästhetische Studien*. Frankfurt a. M. 1996. S.26.

<sup>55</sup> Krämer 1992, S. 120.

<sup>56</sup> Vgl. ebd.

<sup>57</sup> Vgl. ebd., S. 83—87. Krämer entwirft eine „Integrative Ethik“, die sowohl theoretisch-konzeptionell als auch für die Praxis eine Unterscheidung von Moral und Lebensführung vorsieht und somit Sollens- sowie Strebensethik als komplementäre Stränge integrieren will. Hiermit positioniert er sich vehement gegen die Versuche einer „Einheitsethik“, die stets auf irgendeine Weise die Kongruenz zwischen moralischen Ansprüchen und Eigeninteresse als Ideal voraussetze. Krämer zählt zu dieser Einheitsethik sowohl die kantische und utilitaristische Theorie (kollektivistische Einheitsethik) als auch den „Neonaturalismus“ und die „Diskursethik“ (individualisierende Einheitsethik). Meiner Meinung nach ist Krämers Definition des Begriffs „Einheitsethik“ zu vage – vereint er doch höchst heterogene Theoriekonzepte –, sodass die Berechtigung seiner kategorischen Kritik an allen einheitsethischen Entwürfen angezweifelt werden kann.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., S. 242.



Dass die individual- und sozialetischen Bewertungen in praxi konkurrieren können, bedeutet noch lange nicht, dass sie jederzeit konkurrieren müssen.<sup>59</sup>

Joseph Raz argumentiert gegen eine solche Trennung von „Eigeninteresse“ als strebensethischer Aspekt und „Sollen“ als moralphilosophischer Aspekt, da sie als „popular and philosophically fashionable picture of human beings“<sup>60</sup> äußerst irreführend ist. Ich halte es ebenso für eine fragliche Simplifizierung, alltagspraktische Fragen einfach mit Fragen des Eigeninteresses gleichzusetzen und deren moralische Dimension auszublenden.<sup>61</sup>

Zu b): Viele Kritiker der Moralphilosophie sehen als logischen Ausweg aus der modernen Misere die Rückkehr zur ‚wahren‘ Ethik des Aristoteles. Eine solche Rearistotelisierung in Form einer neuen Tugendethik oder auch neuer Lebenskunst-Modelle konnte trotz zahlreicher Versuche bisher nicht überzeugend gelingen.<sup>62</sup> Meines Erachtens ist die Aneignung antiker Strebensethik ein problematisches Unternehmen – aus vielfältigen Gründen, die hier nicht alle diskutiert

---

<sup>59</sup> Fenner 2007, S. 12.

<sup>60</sup> Raz, Joseph: *The Morality of Freedom*. Oxford 1986. S. 315. Vgl. auch Rhonheimer, Martin: *Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik*. Berlin 2001. S. 51.

<sup>61</sup> So argumentiert Rhonheimer, dass die Dichotomie ‚Moral — Eigeninteresse‘ keinen Sinn macht, da Moral immer schon im Dienst des eigenen Interesses am Guten steht und es handlungstheoretisch inkohärent wäre, das „Gelingen“ der eigenen Existenz völlig unabhängig von der („gelingenden“) Existenz anderer zu definieren (vgl. Rhonheimer 2001, S. 15). Auch S. Wolf konstatiert, dass die Einteilung menschlicher Motive und Gründe in „self-interested“ und „moral“ vereinfachend sei und „failing to capture the character of our relationships with many of the things and activities that are most important to us“ (S. Wolf 2010, S. 34).

<sup>62</sup> Es gibt eine wahre Flut an Veröffentlichungen der neuen Tugendethik seit den 1950er Jahren. Zwei bekanntere Ansätze sind darunter, die sich explizit mit der Theorie des guten Lebens auseinandersetzen und als eigenständige Tugendethik (nicht bloß als Ergänzung zur Moraltheorie) aufbauen wollen: Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (1981) und Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness* (1986). Eine zweite Linie der Aneignung antiker Ethik geschieht im Namen der „Lebenskunst“ bzw. Selbstsorge, insbesondere inspiriert durch Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit* (Bd.3), *Die Sorge um sich* (1989) und Pierre Hadot, *Philosophie als Lebensform, Geistige Übungen in der Antike* (1991), auch Wilhelm Schmid, *Philosophie der Lebenskunst* (1998). Exemplarisch für diese Rückwendung zur Antike ist der Platon zugeschriebene Dialog „Alkibiades I“, in dem es um die *epimeleia hatou*, die Sorge um sich selbst, geht (119 a, 127 e). Einen aktuellen, ausführlichen und kritischen Überblick über die Lebenskunstdebatte bietet der Sammelband von Wolfgang Kersting und Claus Langbehn, *Kritik der Lebenskunst* (2007). Explizit kritisch mit Foucault beschäftigt sich Wolfgang Detel, *Foucault und die klassische Antike* (2006).

werden können.<sup>63</sup> Eines der augenscheinlichsten, jedoch kaum zur Sprache gebrachten Probleme ist die Übertragung der aristotelischen Lehre in die heutige Zeit. Im Rahmen des in westlichen Ländern heute herrschenden Individualismus<sup>64</sup> lässt sich dem Objektivitätsideal der antiken Ethik nur schwer ein plausibler Sinn geben. Die moderne, im ethischen Zusammenhang wichtige Idee einer reflexiven Überprüfung der normativen Ordnung einer Gesellschaft lässt sich nur schwer mit einer Ethik vereinbaren, in der moralische Normansprüche nicht als eigener Gegenstandsbereich auftauchen. Entsprechend kann eine Ethik, die von der Kongruenz von Eigeninteresse bzw. individueller Lebensführung und moralischen Ansprüchen der Gesellschaft<sup>65</sup> in Form eines gelebten Gruppenethos ausgeht, nur sehr bedingt als zeitgemäße Theorie des guten Lebens auftreten. Eine solche ist vor komplexere Aufgaben gestellt:

[D]er um sich greifende Pluralismus der modernen Welt hat die Einhelligkeit und Fraglosigkeit einer geschichtlich situierten Sittlichkeit und eines gelebten Gruppenethos mehr und mehr geschwächt und zur Inanspruchnahme eines zeitgemäßen Toleranzprinzips genötigt, damit jedoch auch die Anwendung und Konkretisierung universaler Supernormen erschwert, die auf gruppenmoralische Substrate angewiesen sind. Dieser Befund (...) bedeutet, daß der Einzelne heute nicht mehr (...) durch die Gruppenmoral der Sozietät von Entscheidungszwängen weitgehend entlastet wird, sondern daß er unter einem kontinuierlich anwachsenden Orientierungsdefizit und Entscheidungsdruck steht.<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> Horn betrachtet diese Aneignung ebenfalls kritisch und stellt infrage, ob im Rahmen des neuzeitlichen Individualismus das antike Objektivitätsideal sowie die Vorstellung einer teleologischen Einheit des Lebens überhaupt sinnvoll sein kann (vgl. Horn 2007). Ähnlich unterzieht auch Haucke die teleologisch-finale Bestimmung der *eudaimonia* einer kritischen Betrachtung (vgl. Haucke 2002). Klassische kritische Darstellungen zu dem Thema finden sich u. a. bei Julia Annas, *The Morality of Happiness* (1993) und Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness* (1986). Dass Aristoteles überhaupt als Referenzautor für prinzipienkritische Partikularisten fungieren kann, widerlegt überzeugend Monika Hoffmann, *Der Standard des Guten bei Aristoteles: Regularität im Unbestimmten: Aristoteles` Nikomachische Ethik als Gegenstand der Partikularismus-Generalismus-Debatte* (2010).

<sup>64</sup> ‚Individualismus‘ wird hier verstanden als Anschauung, die den einzelnen Menschen in den Mittelpunkt stellt und dessen Freiheit als obersten Grundsatz betrachtet. „Soziale Gebilde wie Staat oder Unternehmen werden lediglich als die Summe einzelner Menschen gesehen“ (*Das Lexikon der Wirtschaft. Grundlegendes Wissen von A bis Z*. Aktual. Ausg. Mannheim: Bibliographisches Institut AG Mannheim 2009. Lizenzausgabe Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2009. URL: <http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/lexikon-der-wirtschaft/19712/individualismus> [05.03.13]).

<sup>65</sup> So stellt auch Krämer fest, dass der „Konflikt zwischen Gemeinwohl und Individuum“ in der antiken Ethik „harmonistisch überspielt und durch das Postulat ihrer Kongruenz ersetzt“ ist (vgl. Krämer 1992, S. 40).

<sup>66</sup> Ebd., S. 88.

Ich bezweifle, ob überhaupt, und wenn ja, auf welche Art und Weise das Objektivitätsideal sowie die Vorstellung einer teleologischen Einheit des Lebens sinnvolle Theoreme einer zeitgemäßen Ethik sein können.<sup>67</sup> Meines Erachtens kann ein vollends kongruentes Verhältnis zwischen Eigeninteresse und Moral keine plausible Grundannahme der ethischen Theorie sein. In einer pluralistischen Weltgesellschaft sind die Interessen persönlicher Lebensführung und die vielfältigen moralischen Ansprüche niemals deckungsgleich, sondern stehen naturgemäß in einem Spannungsverhältnis, dessen Analyse Aufgabe, wenn nicht gar Ausgangspunkt der zeitgemäßen Ethik ist. So ist „das Moralische (...) ja nicht unbedingt das, worüber Konsens besteht, sondern (...) unter Umständen gerade, was aus allem Konsens ausbricht, ja ihm widerspricht, und dabei mit dem Anspruch des Richtigen auftritt.“<sup>68</sup> In dieser Hinsicht kann eine mögliche Aneignung der aristotelischen Lehre keineswegs als simple *Übernahme* der Teleologie geschehen, sondern muss angesichts der – nicht absoluten, jedoch prinzipiellen – ‚Präferenzsouveränität‘<sup>69</sup> des modernen Individuums das Konzept der *eudaimonia* neu entwerfen. Meines Erachtens gibt es sehr wohl einen Zusammenhang zwischen *wohlverstandener* Eigeninteresse und Moral auf der subjekttheoretischen Ebene, d. h. zwischen Moralität und Selbstverhältnis.

Zu c): Ein beachtlicher Teil der zeitgenössischen Theorien beschäftigt sich mit der Integration von Moral und gutem Leben, wobei nahezu jede moralphilosophische Theorie zumindest implizit Aussagen zur Beziehung von Moral und gutem Leben enthält; umgekehrt ebenso, was die Auswahl an dieser Stelle nicht leichter macht. Der Bezug zur Moral wird meist über Fragen zum Objektivitätscharakter des guten menschlichen Lebens hergestellt („Auf welcher Grundlage ist ein gutes von einem schlechten Leben zu unterscheiden?“), entweder in Form einer objektiven Theorie des guten Lebens oder als „reflektierter Subjektivismus“.<sup>70</sup> Erstgenannte werden als Güter- bzw. „objektive-Listen“-Theorien betrieben und verstehen die Frage nach dem guten Leben als Frage nach dessen

---

<sup>67</sup> Horn ist diesbezüglich durchaus optimistisch und argumentiert, dass die moderne Idee der reflexiven Überprüfung normativer Selbstbilder durchaus eine objektivistische Sicht auf sich selbst impliziert (vgl. Horn 2007, S. 136–148).

<sup>68</sup> Rhonheimer 2001, S. 21. Vgl. auch Spaemann 1989, S. 184.

<sup>69</sup> Welchen Einschränkungen eine solche ‚Präferenzsouveränität‘ subjekttheoretisch unterliegt, wird in Kapitel III ausführlich untersucht.

<sup>70</sup> Vgl. zu dieser Unterteilung Steinfath 1998, S. 18. Der Begriff „reflektierter Subjektivismus“ stammt ursprünglich von Seel 1995, S. 61.

Grundbedingungen, d. h. nach materiellen Gütern, menschlichen Grundbedürfnissen und -fähigkeiten und wie diese für alle Menschen gesichert werden können.<sup>71</sup> Bei diesem Verständnis der Frage nach dem guten Leben geht es jedoch nicht um deren existenzielle Dimension im lebenspraktischen Kontext einer Person, sondern um das Aufstellen allgemeiner Sätze über menschliche Grundbedürfnisse, was ethisch-philosophisch meiner Meinung nach wenig interessant ist.<sup>72</sup>

Sogenannte „reflektiert subjektivistische“ Konzeptionen stellen die individuelle Person in den Vordergrund. Sie gehen davon aus, dass sich Fragen des guten Lebens grundsätzlich nur im Rekurs auf nonkognitive Einstellungen von Personen, d. h. Wünsche und Gefühle, beantworten lassen. „Reflektiert“ bedeutet, dass die Wünsche nur dann als Qualitätsmaßstab des guten Lebens gelten können, wenn sie einer formalen wertneutralen Kritik standhalten, also einteilbar in ‚richtig‘ oder ‚falsch‘, ‚rational‘ oder ‚irrational‘ sein können. Ungeachtet der Tatsache, dass hier ein zentraler Bestandteil personalen Lebens, nämlich die Fähigkeit zur Selbstreflexion, bearbeitet wird, bleibt die Thematik des guten Lebens horizonthaft. Der Bezug von gutem Leben zur Moral wird nur dadurch angedeutet, dass unsere – grundsätzlich subjektiven – Wünsche und Einstellungen objektiv überprüfbar und bewertbar gemacht werden. Bilanz für die Thematik des guten Lebens können hier nur relativ vage, triviale Aussagen sein, wie beispielsweise Peter Stemmer feststellt, dass verschiedene Personen verschiedene Anforderungen und Wünsche an ihr eigenes Leben stellen können, wobei das jeweilige Wollen ein „aufgeklärtes Wollen“ sein muss (Informiertheit über sich und die Welt), was allerdings auch noch kein Garant für ein gutes Leben ist.<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> Beispielsweise Nussbaum, Martha, *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus* (1998) und Krebs, Angelika, *Werden Menschen schwanger? Das „gute menschliche Leben“ und die Geschlechterdifferenz*(1998).

<sup>72</sup> So auch Wolf, Ursula: *Zur Struktur der Frage nach dem guten Leben*. In: Steinfath, Holmer (Hrsg.): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt a. M. 1998. S. 32—46. Hier: S. 32. Die Frage nach dem guten Leben als rein objektive zu verstehen, scheint mir außerdem ein Beispiel dafür zu sein, wie Neukonzeptionen der Thematik des guten Lebens hinter der Moralphilosophie zurückbleiben, da sie sich methodisch an deren Ziel, der Aufstellung allgemeiner Normen und Handlungsanweisungen, orientieren, anstatt neue Wege einzuschlagen.

<sup>73</sup> Vgl. Stemmer, Peter: *Was es heißt, ein gutes Leben zu leben*. In: Steinfath, Holmer (Hrsg.): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt a. M. 1998. S. 47—72.

Nun gibt es weitere Ansätze, die sich die Integration von Moral und gutem Leben zwar weniger – zumindest nicht explizit – auf die Fahnen geschrieben haben, allerdings einen wichtigen Beitrag zur Verbindung von Selbstreflexion, personaler Identität und der Frage nach dem guten Leben leisten. So thematisiert Harry G. Frankfurt nicht nur die reflexive Selbstbewertung als zentrales Merkmal personaler Existenz, sondern stellt in seinen jüngsten Schriften mit seinem Konzept der menschlichen Sorge („Caring“) einen expliziten Bezug zwischen der Frage nach dem guten Leben und personaler Identität her. Die Auseinandersetzung mit Frankfurts Theorie wird einen zentralen Teil meiner Untersuchung darstellen, insbesondere hinsichtlich der Frage, was es für eine Person bedeutet, sich moralische Gründe ‚zu eigen‘ zu machen und sich zu fragen: „Was ist es, was ich *wirklich* will?“

Ein vielversprechender Ansatz zur Integration von Moral und gutem Leben stammt von Susan Wolf und steht sozusagen quer zu der o. g. Einteilung in Subjektivisten und Objektivisten. S. Wolf macht geltend, dass neben subjektivem Glück und objektiven Anforderungen der Moral noch eine weitere Dimension des guten Lebens existiert, nämlich die der Sinnhaftigkeit (*meaningfulness*), in der sich die genannten subjektiven und objektiven Elemente vereinen.<sup>74</sup> S. Wolf beschäftigt sich explizit mit der existenziellen Dimension des guten Lebens und der Frage, wie dessen subjektive und objektive Komponenten allein dadurch miteinander verwoben sind, dass Personen ihr Leben nicht nur subjektiv bewerten, sondern es als existenziell bedeutsam empfinden, dass ihr Leben auch von einem objektiven (zumindest nicht rein subjektiven) Standpunkt aus positiv beurteilt wird.<sup>75</sup>

Ich halte die Annahme, dass die prudenzielle und moralische Perspektive konvergieren und daher gleichermaßen Konstituenten der ethischen Theoriebildung darstellen sollten, ohne sich gegenseitig aufzuheben, für plausibel, insbesondere für eine Theorie des guten Lebens. Es muss jedoch deutlicher herausgearbeitet werden, *wie* individuelle Selbstverwirklichung und Moralität bei der Bildung personaler Identitätszusammenspielen, um einerseits die Thematik des guten Le-

---

<sup>74</sup> „A meaningful life is a life that a) the subject finds fulfilling, and b) contributes to or connects positively with something the value of which has its source *outside the subject*“ (S. Wolf 2010, S. 9 u. 20, Hervorhebungen durch die Verfasserin).

<sup>75</sup> Ebd., S. 28f.

bens in seiner existenziellen Dimension fassen und andererseits die Frage nach dem Verbindlichkeitscharakter moralischer Normen beantworten zu können.

### **1.6 Programmatik: Personalität, Moralität und das gute Leben**

Es kann angesichts der ebenso zahlreichen wie heterogenen philosophischen Ansätze behauptet werden, dass die Klärung des Verhältnisses von gutem Leben und Moral die vielleicht größte Herausforderung zeitgenössischer Ethik darstellt. Die bisherigen Ansätze offenbaren wichtige Ausgangspunkte und Problembereiche, beispielsweise die Aufschlüsselung der Formen menschlicher Selbstreflexion und Intentionalität sowie deren evaluativer Charakter.

Allerdings gehen die bisherigen Ansätze einer zeitgenössischen Theorie des guten Lebens nicht tief genug: Es fehlt eine dezidierte Auseinandersetzung mit der existenziellen Ebene der Frage nach dem guten Leben bzw. der Logik existenzieller Entscheidungen, die *Personen* treffen. Die eingangs erwähnte Frage „Wie soll man leben?“ evoziert mit ihrer zweifach-perspektivischen Ausrichtung (im *Vollzug* eines bestimmten Lebens gestellt, auf das *Ganze* eines Lebens gerichtet) personalitätstheoretische und existenzphilosophische Fragen, deren systematische Ausarbeitung bisher ein Desiderat in der ethischen Theoriebildung darstellt. Man spricht von Personen, die moralische Urteile fällen, in Entscheidungskonflikte geraten, irrational oder rational handeln, über ein ‚Gewissen‘ verfügen sowie Eigeninteressen verfolgen, moralisch oder unmoralisch handeln. Man unterstellt Personen Motive o. Ä. , meist ohne ein Konzept von Personalität vorauszusetzen, das über die Reduktion auf ein dualistisches Motivationsmodell – Selbst- bzw. Eigeninteresse vs. Moral oder ‚höhere Gründe‘ – hinausgeht. Offen bleibt, was es überhaupt im ethischen Sinne *bedeutet*, eine Person zu sein, also nach dem guten Leben fragen zu können, moralisch oder unmoralisch, vernünftig oder unvernünftig zu handeln bzw. zu entscheiden. Hierbei geht es nicht um das Sammeln von wissenschaftlichen Daten, sondern um eine *Deutung* menschlicher Existenz, die versucht, die ‚interne‘ Perspektive von Personen auf ihr Leben bzw. ihre Existenz einzunehmen.<sup>76</sup> Um die Verschränkung von Moral und gutem Leben substantiell darlegen zu können, ist eine Auseinandersetzung

---

<sup>76</sup> Auch Borchers hat die Idee, dass Tugendethik als Theorie der Moral „analytische Existenzphilosophie“ sein muss und die Frage nach dem guten Leben als Frage nach den Grundbedingungen menschlicher Existenz interpretieren sollte (vgl. Borchers 2001, S. 324f).

mit dem Begriff der Person (bzw. des ethischen Subjekts) meines Erachtens von zentraler Bedeutung, und zwar auf existenzieller Ebene: Wie hängen Fragen des guten Lebens mit personaler Identitätsbildung und praktischen Selbstverhältnissen zusammen, welche Rolle spielt dabei die Moralität der Person?

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, anhand einer existenzanalytischen Betrachtung und normativen Bestimmung des Personenbegriffs die Fragen des guten Lebens und die der Moral zu integrieren und in ein operables Verhältnis zu setzen. Wenn die Wiederbelebung der Frage nach dem guten Leben für den aktuellen moralphilosophischen Diskurs anschlussfähige Inhalte präsentieren will, so muss eine Konzeption der Ethik des guten Lebens von dem unableitbaren Ausgangspunkt jedes moralischen Bewusstseins ausgehen: der Selbsterfahrung des handelnden, strebenden und durch Leidenschaften affizierten, wollenden, vernünftig urteilenden und wählenden Subjekts.<sup>77</sup>

## **2. Gang der Untersuchung**

Der Hauptteil (III) der vorliegenden Untersuchung besteht in der ausführlichen Betrachtung personaler Identität aus ethischer Perspektive sowie der Darlegung und Diskussion der dazugehörigen praktischen Selbstverhältnisse. Ausgehend vom personalen Selbstverhältnis wird das Augenmerk dann in einem zweiten Teil (IV) auf das Verhältnis zum anderen gelegt und die Ergebnisse auf ihre moralphilosophischen Implikationen geprüft. Rahmenthema und steter Bezugspunkt der gesamten Untersuchung ist die existenzielle Dimension der Frage nach dem guten Leben.

Zunächst stelle ich Vorüberlegungen an (II), anhand derer die eingangs charakterisierte Frage nach dem guten Leben (II 1) sowie der skizzierte Problembereich der fehlenden theoretischen Verbindung von Moral und praktischem Selbstverständnis (II 2) genauer erarbeitet und in Form von Arbeitshypothesen (II 3) pointiert wird. Die Erfassung des moralphilosophischen Problembereichs erfolgt anhand einer kritischen Auseinandersetzung mit Ernst Tugendhats formalem Moralbegriff, während die Frage nach dem guten Leben in ihrer existenziellen Struktur insbesondere anhand der Arbeiten von Ursula Wolf expliziert wird.

---

<sup>77</sup> Vgl. Borchers 2001, S. 324f.

Den Ausgangspunkt meiner Untersuchung personaler Identität und praktischer Selbstverhältnisse (III) bildet eine Verortung des Themas innerhalb der philosophischen Debatte (n) um den Begriff der Person bzw. die Problematik der personalen Identität (III 1). Hierbei werde ich anhand einer kritischen Betrachtung der reduktionistischen Thesen Derek Parfits meine zwei Ausgangsthesen herausstellen: 1) Die erstpersonale Perspektive ist irreduzibel; 2) theoretische Konzeptionen personaler Identität müssen durch praktische Komponenten personalen Daseins ergänzt werden.

Den Mittelpunkt meiner Arbeit bildet die umfassende Darlegung praktischer Selbstverhältnisse und ihrer Korrelation mit personaler Identitätsbildung (III 2). Die Einleitung skizziert drei Kontexte personalen Lebens. Hierbei wird die Fähigkeit zur Selbstevaluation als zentrales Merkmal personaler Existenz herausgestellt und anhand Frankfurts Theorie der Identifikation ausführlich dargestellt (III 2.1).

Die Erarbeitung der frankfurtschen Konzeption in Kapitel III 2.1 erfolgt systematisch anhand ihrer zentralen Begrifflichkeiten ‚Volition‘, ‚Wholeheartedness‘, ‚volitionale Notwendigkeit‘, ‚Caring‘ und ‚Liebe‘, wobei die Begriffe zueinander in Beziehung gesetzt und die für meine Thematik zentralen Kritikpunkte diskutiert werden. Im Anschluss daran ziehe ich eine doppelte Bilanz. Zunächst hebe ich diejenigen Aspekte hervor, die Frankfurts Konzeption als Grundlage für ein existenzanalytisches Modell praktischer Selbstverhältnisse und personaler Identität qualifizieren, insbesondere die Reichhaltigkeit des menschlichen ‚Caring‘ und die Erfahrung volitionaler Notwendigkeit hinsichtlich des Willensbegriffs und der Frage nach dem guten Leben (III 2.2). In einem zweiten Schritt werden diejenigen Probleme und Lücken der frankfurtschen Theorie zusammengetragen, die Ausgangspunkte für die folgende Erweiterung der Konzeption praktischer Selbstverhältnisse bieten (III 2.3).

Kapitel III 2.4 erweitert die frankfurtschen Theoreme und widmet sich insbesondere der Formulierung externer Bedingungen der Selbstevaluation. Zunächst wird mit Referenz auf Gottfried Seebaß dargelegt, wie der Prozess der Willensbildung als Resultat einer praktischen Überlegung aufgefasst werden kann (III 2.4.1). Danach stelle ich mit Charles Taylors Konzept ‚starker Wertungen‘ heraus, auf welche Weise die Gegenstände der menschlichen Sorge als Werturteile in rationale Reflexionsprozesse eingehen und als Gründe ‚artikuliert‘ werden



können (III 2.4.2). Anhand der Theorie von Tim Henning zeige ich auf, dass eine Identifikation mit einem Wunsch dann gerechtfertigt ist, wenn die Überzeugung über seine Authentizität gerechtfertigt ist (III 2.4.3). Hierbei wird eine genaue Definition von ‚Authentizität‘ in Bezug auf personale Selbstverhältnisse angestrebt und synchrone sowie diachrone Kohärenzbedingungen formuliert.

Kapitel III 3 beinhaltet eine Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse zur personalen Identität und praktischen Selbstverhältnissen, pointiert und analysiert die Resultate hinsichtlich der existenziellen Dimension der Frage nach dem guten Leben und weist insbesondere darauf hin, dass praktische Selbstverhältnisse notwendigerweise auch eine moralische Dimension beinhalten. Es bildet die Überleitung zum zweiten größeren Teil der Arbeit.

Die Verhältnisbestimmung von Moralität und personaler Identität und schließlich von Moral und gutem Leben ist Aufgabe des letzten Kapitels (IV). Die bisher erarbeiteten Grundlagen praktischer Selbstverhältnisse, also Selbstevaluation, Identifikation und Authentizität, werden auf ihre moralphilosophischen Implikationen hin geprüft. Hierbei steht nicht die Ableitung dessen im Vordergrund, was konkret moralisch geboten ist, sondern die Frage, inwiefern Moralität für unser Personsein und gutes Leben im existenziellen Sinne relevant ist und was eine moralisch gute Person ausmacht (IV 1).

Im zweiten Abschnitt (IV 2) wird der Schritt vom Selbst zum anderen in drei Hinsichten motiviert: zunächst in Form einer existenzphilosophischen Argumentation (mit Referenz auf Jean Paul Sartre) für die irreduzible Erfahrung des Mitseins (IV 2.1), daran anschließend anhand einer begrifflichen Trennung von ‚Egoismus‘ und ‚Selbstinteresse‘, die sich auf Joseph Butler stützt (IV 2.2), und schließlich mit einem moralpsychologischen Blick auf die (vermeintliche) Konflikterfahrung ‚Moral vs. Selbst‘, welche anhand empirischer Fallbeispiele diskutiert wird (IV 2.3).

Die Bedeutung moralischer Inhalte für das praktische Selbstverhältnis wird in Kapitel IV 3 erarbeitet und wendet die zentralen Begrifflichkeiten ‚Caring‘, ‚volitionale Notwendigkeit‘ und ‚Authentizität‘ im moralphilosophischen Kontext an. In einem ersten Schritt wird mit Paul Tiedemann diskutiert, ob die Aneignung moralischer Gründe und die Erfahrung des ‚Ich kann nicht anders‘ als Selbstverpflichtung gelesen werden kann (IV 3.1). Mit Christine Korsgaard wird anschließend gefragt, ob das ‚Caring‘ über eine logische Struktur verfügt,

aus der sich allgemeine moralische Ansprüche ableiten lassen (IV 3.2). Im nächsten Schritt untersuche ich, nach welchem Prinzip sich Individuen für den Vorrang moralischer Ansprüche gegenüber nicht-moralischen, oder umgekehrt, entscheiden. Dies geschieht unter Rekurs auf Susan Wolfs Definition objektiv sinnvoller Tätigkeiten sowie mithilfe Mordecai Nisans Prinzip der Erhaltung der personalen Identität (IV 3.3). Kapitel IV 4 fasst die Ergebnisse hinsichtlich der Verbindung von Identität und Moralität bzw. von Moral und der Frage nach dem guten Leben systematisch zusammen. Die Schlussbetrachtung (V) hebt die Relevanz der Ergebnisse für die moderne Ethik und ihre aktuellen Herausforderungen hervor und geht sowohl auf mögliche Kritik als auch auf weiterführende Kontextualisierungen einzelner Aspekte der Untersuchung ein.

## II. Vorüberlegungen

### 1. Die existenzielle Struktur der Frage nach dem guten Leben

Die einleitenden Überlegungen zur *eudaimonia* offenbaren bereits ein grundlegendes Strukturmerkmal der Frage nach dem guten Leben: Einerseits taucht die Frage im konkret lebenspraktischen Kontext von individuellen Personen auf („Wie ist *für mich* gut zu leben?“), bezieht sich jedoch gleichzeitig in ihrer existenziellen Dimension auf das Leben als Ganzes und die Vorstellung eines besten Lebens im objektiven Sinne („Wie ist es *generell für Personen* gut zu leben?“). Diese Zweischichtigkeit der Frage führt dasjenige Spannungsverhältnis zutage, das bereits bei Platon anklingt. Einerseits fragt man nach dem guten, menschenmöglichen Leben unter realen Bedingungen, andererseits zielt die Frage nach Wahrheit und Objektivität, dem dauerhaft vollkommenen Guten, das es in der empirischen Welt nicht gibt.<sup>78</sup> U. Wolf sieht in diesem Ganzheitsbezug unseres Wissens und Verstehens den

Ursprung des Bedürfnisses von Selbstreflexion [...]. Denn um die Bezüge zu ordnen, müßten sie zuerst aufgeklärt werden und in eins damit die Struktur des menschlichen Lebens. Eine solche Strukturklärung scheint genau das zu sein, was Aufgabe der Philosophie im Allgemeinen wäre, die Artikulation unseres Welt- und Selbstverständnisses.<sup>79</sup>

Ich möchte diese Zweischichtigkeit der Frage nach dem guten Leben im Folgenden näher betrachten und zeigen, inwiefern sich aus dieser Struktur der Ansatzpunkt für das Konzept von Personalität und praktischen Selbstverhältnissen ableiten lässt.

Zunächst einmal verweist die Frage nach dem guten Leben auf einen grundlegenden Aspekt unseres Personseins. Die Frage hat deshalb eine so zentrale Bedeutung für uns, da wir als menschliche Wesen selbstreflexiv sind, also über Bewusstsein von uns selbst und unserem Leben verfügen und daher auch unvermeidlich ein Interesse daran haben, zu wissen, wie wir möglichst gut leben können. Der Wert dieses Lebens bemisst sich nicht nur daran, dass unsere natürlichen Grundbedürfnisse wie Essen, Schlaf, Fortpflanzung etc. befriedigt sind,

---

<sup>78</sup> U. Wolf 1999, S. 44. Wolf bezeichnet die zweite Ebene als *Sinn* der Frage nach dem guten Leben, obwohl die Frage auf das Unerreichbare, das *vollkommene* Gute für den Menschen, zielt.

<sup>79</sup> Ebd., S. 45, Hervorhebungen durch die Verfasserin.

sondern verweist aufgrund unserer reflexiven Fähigkeiten auch auf Fragen des Sinns, der Wahrheit und Objektivität. Dass sich die Frage nach dem guten Leben unvermeidlich für jede Person stellt, läuft jedoch nicht auf die empirische Behauptung hinaus, dass jedermann die Frage tatsächlich im Alltag konkret wahrnimmt. Vielmehr handelt es sich um eine Aussage über die prinzipielle Beschaffenheit der menschlichen Existenz, für die die Frage nach dem guten Leben bereits konstitutiv ist.<sup>80</sup> Wie ist das zu verstehen?

Es liegt auf der Hand, dass die Frage „Wie ist es gut für mich zu leben?“ nicht unbedingt in Form einer inhaltlich konkreten Anweisung beantwortet werden kann, da sie sich auf das personale Leben in seiner ganzen Komplexität (zeitliche Erstreckung, Charaktereigenschaften, Wünsche, Gefühle, Erfahrungen, äußere Umstände u. Ä.) bezieht. Eine Antwort entspräche ungefähr der narrativen Form einer Novelle, Biografie oder Heldensaga etc. Sinnvoller ist es, die Frage als Frage *an sich* in ihrer existenziellen Bedeutung zu betrachten und zu klären, warum die Frage wichtig für unser Personsein und unsere Beziehung zur Welt überhaupt ist.

U. Wolf sieht den Ursprung der Frage nach dem guten Leben in Spannungen, die der menschlichen Existenz inhärent sind.<sup>81</sup> Solche existenziellen Spannungen zeigen sich beispielsweise, wenn man sich im Leben große Ziele setzt, vielfältige Wünsche hegt, jedoch mit begrenzter (Lebens-)Zeit, begrenzten Fähigkeiten und unberechenbaren äußeren Umständen konfrontiert ist. Angesichts dieser Spannungen erscheint das im Ganzen gute Leben eher als Idealvorstellung und weniger als konkretes Handlungsziel, denn es stellt sich die Frage: „Wie ist ein vollkommenes und dauerhaftes Glück möglich, obwohl das Leben endlich und wechselhaft ist?“<sup>82</sup>

Im Sinne dieser existenziellen Aporie erscheint es plausibel, die Zweischichtigkeit der Frage nach dem guten Leben in a) die *praktische* und b) die *sinnbezogene* Dimension aufzuteilen. Personen fragen nicht nur a) konkret praktisch nach dem guten Leben unter realen Bedingungen, sondern gleichzeitig auch b) nach

---

<sup>80</sup> Vgl. Wolf, Ursula: *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch 1996. S. 11f.

<sup>81</sup> Vgl. U. Wolf 1998, S. 41. Ausführlich hierzu (dies.): *Gefühle im Leben und in der Philosophie*. In: Fink-Eitel, H. u. Lohmann, G. (Hrsg.): *Zur Philosophie der Gefühle*. Frankfurt a. M. 1993. S. 112—135.

<sup>82</sup> U. Wolf 1999, S. 19.

dessen Sinn, nach Wahrheit und Objektivität, dem dauerhaft vollkommenen Guten.<sup>83</sup> Die praktische Dimension markiert die unvermeidliche Konfrontation des Individuums, *unmittelbar* entscheiden und handeln zu müssen; es kann nicht warten bis eine philosophische Klärung dessen erreicht ist, was das gute Leben im Ganzen ausmacht.<sup>84</sup>

Natürlich kann man einwenden, dass im Alltag keineswegs alle Menschen die Frage nach dem guten Leben im existenziellen Sinne von b) stellen, weil sie beispielsweise keinen Anlass zu tiefgehender Reflexion sehen oder dazu aus verschiedenen Gründen nicht in der Lage sind. Allerdings spricht die Tatsache, dass die Sinnfrage als solche vielleicht nicht bei allen Individuen konkret zum Bewusstsein kommt, nicht dagegen, dass sie existenziell relevant ist. Traditionell hält jede Gesellschaft Antworten auf existenzielle Grundfragen bereit – in Form von Mythos, Religion und Metaphysik –, was erklärt, warum sich einige, beispielsweise religiöse Menschen, die Sinnfrage nicht auf persönlicher Ebene konkret stellen müssen.<sup>85</sup>

Allerdings befinden wir uns in einer Epoche bzw. Gesellschaft, in der traditionelle oder metaphysische Sinnkonzepte einen Großteil der Menschen nicht mehr überzeugen: „Wenn mythische und religiöse Antworten verlorengegangen sind und die Metaphysik ihrerseits als ein bloßes Konstrukt durchschaut ist, scheint aber jede Person unausweichlich mit der Sinnfrage konfrontiert.“<sup>86</sup> Man könnte nun den Schluss ziehen, dass in säkularisierten, aufgeklärten Zeiten auch die Sinnfrage hinfällig wird; dass beispielsweise für nicht-religiöse Menschen die zweite Schicht der Frage – die Vorstellung eines besten Lebens bzw. von Sinn und Wahrheit – überhaupt keine Bedeutung mehr hat. Auch der herrschende Individualismus in westlichen Gesellschaften lässt eine einseitige Konzentrierung auf die alltagspraktische Frage „Was ist gut für *mich*?“ vermuten. Meine These ist, dass dies keineswegs der Fall ist, da die Wahrnehmung der existenziellen Schicht der Frage nach dem guten Leben einen grundlegenden Aspekt unseres

---

<sup>83</sup> Vgl. U. Wolf 1998, S. 44. Diese beiden Dimensionen sind nicht unabhängig voneinander zu betrachten bzw. werden von Personen nicht getrennt voneinander gesehen, wenn sie die Frage nach dem guten Leben stellen.

<sup>84</sup> Vgl. ebd.

<sup>85</sup> Vgl. U. Wolf 1999, S. 44.

<sup>86</sup> Ebd., S. 20.

Personseins darstellt und die praktische Frage nicht unabhängig davon beantwortet werden kann.

Für diese These spricht zunächst die empirische Beobachtung, dass auch moderne Gesellschaften zuhauf Sinnangebote für das eigene Leben fern religiöser Vereinnahmungen bereitstellen. Auch U. Wolf stellt fest, dass „die Häufigkeit, mit der Menschen in unserer heutigen Gesellschaft Sinnersatz in Form von Sekten, Starkult, Drogen usw. suchen,“<sup>87</sup> zeigt, dass die Sinndimension des guten Lebens keineswegs hinfällig geworden ist. Hieran wird auch deutlich, dass die Konfrontation mit der Sinnfrage nicht unbedingt bedeutet, ein Leben lang grübelnd im Sessel zu sitzen und angesichts der Aporien der eigenen Existenz zu verzweifeln.

Eine inhaltliche Antwort auf die Frage, wie zu leben gut ist, entspräche einer konkreten Anweisung für den Umgang mit den existenziellen Aporien bzw. deren Verdeckung durch „harmonisierende Antworten“<sup>88</sup> wie beispielsweise die vernünftige Ordnung der Welt oder die Aussicht auf ein Leben nach dem Tod – eine solche Antwort soll in der vorliegenden Untersuchung jedoch nicht angestrebt werden. Stattdessen möchte ich die Frage nach dem guten Leben im existenziellen Sinne verstehen und eine mögliche Antwort in Zusammenhang mit der Gestaltung des Personseins bringen. Es wird zu zeigen sein, dass die Frage nach dem guten Leben gerade dann, wenn man sie *nicht* mithilfe religiöser oder metaphysischer Systeme beantwortet, als Frage nach der Identität und moralischer Orientierung zu verstehen ist.

Es erscheint zunächst nicht zwingend, die individuelle Frage „Wie ist zu leben gut für mich?“ im Zusammenhang mit moralischen Fragen zu sehen:

Die Frage des guten Lebens fragt, wie das Individuum, gegeben seiner Existenzverfassung und die Verfassung der Welt, am besten leben kann. Die Frage nach der Moral fragt, wie Individuen, die sich zu ihren Existenzbedingungen auf verschiedene Weise verhalten, ihr Zusammenleben am besten regeln können.<sup>89</sup>

Versteht man die Frage der Moral im gängigen Sinne der zeitgenössischen Moralphilosophie als normative Frage nach der Aufstellung und Rechtfertigung von Regeln und Prinzipien des Zusammenlebens, so ist diese perspektivische Unter-

---

<sup>87</sup> U. Wolf 1999, S. 20.

<sup>88</sup> Ebd., S. 23.

<sup>89</sup> U. Wolf 1998, S. 42.

scheidung sicherlich angebracht. Ich möchte allerdings dafür argumentieren, dass moralische Fragen nicht auf die Notwendigkeit der Regelung des Zusammenlebens von Personen mit divergierenden Interessen reduzierbar sind, sondern bereits auf existenzieller, personaler Ebene relevant sind.

Bereits Martin Heidegger stellt treffend fest, dass wir in unserem Sein prinzipiell auf andere bezogen sind, und zwar nicht nur im Sinne sozialer Bindung, sondern in Form des „Mitseins“ generell, unabhängig davon, ob wir uns de facto moralisch verhalten oder nicht.<sup>90</sup> Moralisches Verhalten ist nicht nur dem Erwartungsdruck und der Beurteilung seitens der Außenwelt ausgesetzt, bezieht sich inhaltlich nicht nur auf unsere Beziehung zu anderen Menschen und Wesen, sondern auch auf unser Verhältnis zu uns selbst. Personen streben nicht nur danach, ihre gegebenen Wünsche zu erfüllen und ihre selbst gesetzten Ziele zu erreichen, sondern orientieren sich auch an ihrem Bedürfnis, *gut* bzw. *wertvoll* als Person zu sein. In diesem Falle verschiebt sich die Frage „Wie ist zu leben gut für mich?“ zu „Welche Person, was für ein Mensch will ich sein bzw. ist es gut für mich zu sein?“ Das Bedürfnis, nicht nur gut zu leben im Sinne der maximalen Befriedigung eigener Wünsche, sondern *als Person gut zu sein*, ist moralisch konnotiert. Denn als Person gut bzw. wertvoll kann man nicht für sich selbst sein, vielmehr *gilt* man als wertvoll, was entsprechend die Anerkennung durch andere impliziert. Ist jedoch die Annahme eines solchen Bedürfnisses überhaupt zwingend?

Meine Vermutung ist, dass das Bedürfnis, eine gute bzw. wertvolle Person zu sein, mit dem Bedürfnis, das eigene Leben im Ganzen als sinnvoll betrachten zu können, untrennbar verbunden ist. Die Frage nach dem guten Leben wird subjektiv aus dem konkret lebenspraktischen Kontext von individuellen Personen heraus gestellt, bezieht sich jedoch gleichzeitig auf das Leben als Ganzes und die Vorstellung eines wahrhaft sinnvollen („besten“) Lebens. Letztere Dimension verweist bereits auf die Notwendigkeit objektiver evaluativer Bezugspunkte, ohne die die Bewertung des eigenen Lebens als ‚gut‘ nicht möglich ist.

Allerdings könnte man auch an dieser Stelle einwenden, dass die Notwendigkeit einer objektiven evaluativen Sichtweise auf das eigene Leben noch nicht impliziert, dass die jeweilige Person auch das *Bedürfnis* hat, eine gute bzw. wertvolle Person im Ganzen zu sein, d. h. sich nicht nur *punktuell* oder nach *außen* hin

---

<sup>90</sup> Vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen 1977, S. 118.

moralisch konform zu verhalten. Diesen Einwand zu entkräften und zu zeigen, dass personale Identität und Moralität miteinander verschränkt sind und daher Fragen des guten Lebens nicht unabhängig von Fragen der Moral behandelt werden können (und umgekehrt), ist allgemeines Ziel der vorliegenden Untersuchung. Im Folgenden möchte ich zunächst argumentieren, inwiefern die umgekehrte Annahme, dass Fragen der individuellen Identität bzw. Lebensführung prinzipiell getrennt von moralischen Fragen behandelt werden müssen, unplausibel ist.

## 2. Moral und individuelle Person

Hans Krämer vertritt die Meinung, dass sich moralisches Handeln wesentlich auf unser Verhältnis zur Außenwelt bezieht, dem Erwartungsdruck sowie dem Urteil anderer ausgesetzt ist und nicht viel mit unserem Verhältnis zu uns selbst zu tun hat. So zeichnet er einen scharfen Gegensatz zwischen dem persönlichen Interessens- und Handlungsbereich der Person und ihren moralischen Ambitionen:

Moralisches Verhalten ist definiert durch Leistungen, die durch das Eigeninteresse nicht abgedeckt werden und insofern überschießen. (...) Die moralische Forderung ist daher nötigend (...). Die Nötigung steht in Konflikt mit dem Eigenstreben, indem sie es einschränkt und limitiert.<sup>91</sup>

Hinter dieser Konzeption der „moralischen Nötigung“ verbirgt sich die Vorstellung, dass Moral primär für die normative Konfliktregulation des Zusammenlebens zwischen Individuen zuständig sei, da diese ohne regulativen Eingriff vorrangig ihre eigenen egoistischen Interessen und Ziele im Leben verfolgen würden. Moral habe eine stabilisierende Funktion, da sie die individuelle Ausgestaltung der Einzelperson zugunsten des reibungslosen Zusammenlebens vieler Personen mit unterschiedlichen Interessen begrenze.<sup>92</sup> Entsprechend bedeute Moral aus der Perspektive der einzelnen Person in erster Linie eine Einschränkung der eigenen Handlungsfreiheit und des Eigeninteresses zugunsten anderer.

---

<sup>91</sup> Krämer 1992, S. 42.

<sup>92</sup> So beschreiben kantische und utilitaristische Moralkonzeptionen in erster Linie *Handlungen* in Begriffen des moralisch Gebotenen bzw. Verbotenen und dem moralisch Erlaubten, nicht etwa moralische Ideale der *Person*, die über das (bloß) moralisch Gebotene hinausgehen (vgl. Özmen 2005, S. 70).



Eine solche perspektivische Ausrichtung der Moral kann in bestimmten Kontexten sinnvoll sein, beispielsweise wenn es um die Formulierung von Gesetzen sowie die Regelung des gesellschaftlichen Lebens auf politischer Ebene geht, da es hier wichtig ist, im fortwährenden Diskurs zwischen einem normativ nicht regulierbaren persönlichen Bereich der Bürger und dem normativ regulierten Bereich des Zusammenlebens und der Öffentlichkeit zu unterscheiden.<sup>93</sup>

Allerdings halte ich diese Pointierung des allgemeinen Begriffs der Moral 1) insbesondere aus der Perspektive der individuellen Lebensführung für verkürzt, 2) hinsichtlich ihrer impliziten Interpretation personaler praktischer Selbstverhältnisse für unzulänglich.

Zu 1): Wäre die Bedeutung von Moral tatsächlich auf ihre Geltung in Form von gesellschaftlichen Normen und Gesetzen zu reduzieren, die die Interessen individueller Lebensführung einschränken, so fehlt, wie bereits in der Einleitung angedeutet, eine zentrale Dimension der Moral:

Ohne ein Mehr, das über die bloße Geltung hinausgeht, bleibt dem Gesetz nur eine stabilisierende Funktion, die nicht selbst als moralisch zu qualifizieren ist. Daß ohne Mitwirkung des Gesetzes die Kommunikation zusammenbricht, ist kein moralisches Argument; unter abgewandelten Bedingungen wäre dieses Argument auch auf den Ameisenstaat anwendbar.<sup>94</sup>

Auf was Bernhard Waldenfels mit dem Ameisenstaat-Vergleich anspielt, ist die fehlende Verbindung zwischen geltenden moralischen Normen und der Moralität von Personen, d. h. moralischen Ansprüchen, die nicht erst mit der Geltung von Normen erhoben oder dadurch evoziert werden, sondern auch unabhängig davon bestehen. Das ‚Mehr‘, das über die bloße Geltung von moralischen Normen hinausgeht, bezieht sich auf die Verankerung der Moral in der Person, d. h. auf personale Eigenschaften, aus denen sich moralische Ansprüche notwendigerweise ergeben und ohne die unklar bliebe, woher moralische Normen überhaupt kommen (wenn nicht traditionell, religiös oder metaphysisch begründet) und wie allgemeine Prinzipien – beispielsweise das Gerechtigkeitsprinzip – überhaupt angewendet werden sollen. Ich würde sogar die von Waldenfels angesprochene „stabilisierende Funktion“ der moralischen Norm hinterfragen, insofern sich ihre Geltungskraft allein durch Sanktionsvermeidung<sup>95</sup> und *nicht-*

---

<sup>93</sup> Dennoch bin ich der Überzeugung, dass Moralphilosophie und Ethik grundsätzlich von Fragen der politischen Philosophie getrennt betrachtet werden sollten.

<sup>94</sup> Waldenfels, Bernhard: *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt a. M. 2006. S. 226.

<sup>95</sup> Im Sinne eines rechtsstaatlichen sanktionierten Normensystems.

grundlegend dadurch speist, dass sie von der Mehrheit der Mitglieder der Gemeinschaft „als Grund des *eigenen* Handelns,“<sup>96</sup> oder auch: als *eigener Grund* des Handelns, akzeptiert wird (auf die Bedeutung von ‚eigen‘ in diesem Zusammenhang werde ich noch zurückkommen).

Die Frage der Moral, so möchte ich festhalten, zielt nicht nur auf die Definition, was eine moralische Regel ist und wie sie gerechtfertigt werden kann,<sup>97</sup> sondern – vermutlich sogar vorrangig – auf die Ausbildung und Entfaltung des moralischen Urteilsvermögens auf subjektiver personaler Ebene. Gerade die begründungstheoretische Fragwürdigkeit traditioneller und metaphysischer Moralkonzeptionen verweist auf die Notwendigkeit einer stärkeren Einbeziehung der Konstitutionsbedingungen moralischer Subjekte und in diesem Zuge auf eine Ausweitung des Moralverständnisses auf die Lebensführung insgesamt. Personen, so wird zu zeigen sein, verstehen sich selbst als moralisch, d. h. sie bewerten ihre Wünsche und Ziele im Leben nicht vollkommen unabhängig von moralischen Inhalten. Dies tun sie auch ohne dass sie ihr Handeln als Unterwerfung unter ein Prinzip verstehen und ohne dass sie immer gemäß der faktisch in ihrer Gesellschaft, ethnischen oder religiösen Gruppe herrschenden moralischen Normen urteilen oder handeln. Insofern ist es zumindest fraglich, ob Personen die Moral tatsächlich grundsätzlich nur als Einschränkung ihrer individuellen Handlungsfreiheit sehen und nicht (auch) als Teil ihrer eigenen Lebensführung.

Zu 2) Versteht man die Aufgabe der Moral vorrangig oder sogar ausschließlich in der normativen Konfliktregulation, so impliziert dies eine ungenügende Interpretation personaler praktischer Selbstverhältnisse. Zwar wird innerhalb moralphilosophischer Theorien stets auf personale Eigenschaften verwiesen, wie etwa auf die natürliche Neigung zu Mitleid und Sympathie, bestimmte motivationale Strukturen (Gewissen) oder auf die Vernunft. Allerdings werden dabei entweder bestimmte psychische Fähigkeiten des Menschen als alleiniger Ursprung der Moral überbewertet (Mitleidsethik) oder die Vernunftfähigkeit entsprechend des

---

<sup>96</sup> Vgl. U. Wolf 1984, S. 31.

<sup>97</sup> So definiert Tugendhat die Hauptaufgabe der Moral (vgl. Tugendhat, Ernst: *Die Rolle der Identität in der Konstitution der Moral*. In: Nunner-Winkler, Gertrud u. a. [Hrsg.]: *Moral und Person*. Frankfurt a. M. 1993. S. 33—47. Hier: S. 33).

zu beweisenden Sollensanspruchs moralischer Forderungen zu einer innerperso-  
nalen Selbstgesetzgebung hochstilisiert (kantische Tradition).<sup>98</sup>

Die zentrale Frage, die sich hinsichtlich der Verbindung von praktischen Selbst-  
verhältnissen und moralischen Inhalten stellt, ist meines Erachtens vielmehr fol-  
gende: Wie ist es – unter Vermeidung der o. g. Begründungen – zu erklären,  
dass aus der Perspektive des Individuums moralische Normen nicht einfach nur  
Befehle sind, sondern Gegenstand des Wollens? Oder auch: Wie wird aus einem  
„Du *sollst* das nicht tun“ ein „Ich *kann* das nicht tun“?<sup>99</sup>

Tugendhat stellt diese zentrale Frage in ähnlicher Weise, indem er nach einem  
formalen (oder: allgemeinen) Moralbegriff sucht, der deutlich macht, dass „das  
Moralische etwas ist, das ich selbst will“.<sup>100</sup> Anhand der Konzeption des morali-  
schen Sollens und des Begriffs des Gewissens bei Tugendhat möchte ich exemp-  
larisch zeigen, inwiefern die durch eine in erster Linie auf Normbegründung  
ausgerichtete Moraltheorie implizite Interpretation des Wesens praktischer  
Selbstverhältnisse nicht plausibel ist.<sup>101</sup>

Tugendhat ist – zu Recht – der Meinung, dass moralisches Sollen bzw. „morali-  
sche Verpflichtung“ nicht ohne Rekurs auf ein Konzept personaler Identität zu  
verstehen sei.<sup>102</sup> Die Verbindung zwischen Moral und Person offenbare sich in

---

<sup>98</sup> „Moralsysteme, die darauf angelegt sind, *korrektes moralisches Urteil, korrekte moralische Entscheidung und korrektes moralisches Gefühl* zu produzieren, gehen davon aus, daß die Akteure stark vereinheitlicht und hierarchisch strukturiert sind, mit einer zentralen Schaltstelle wie bei einem Homunkulus, von der aus das breite Spektrum der Fähigkeiten und Gewohnheiten, die die Handlung prägen, hervorgerufen, dirigiert oder kontrolliert wird“ (Oksenberg Rorty 1993, S. 57, Hervorhebungen durch die Verfasserin).

<sup>99</sup> Vgl. U. Wolf 1984, S. 55.

<sup>100</sup> Vgl. Tugendhat, Ernst: *Das Problem einer autonomen Moral*. In (ders.): *Anthropologie statt Metaphysik*. München 2007. S. 114–135. Hier: S. 117.

<sup>101</sup> Tugendhats Ethik bleibt – trotz immer wieder verworfener Konzeptionen – bei einer engen Verbindung zwischen ethischer *Begründung* und moralischer *Motivation*. Er führt die (angeblich) heutzutage in der Gesellschaft herrschende „moralische Desorientierung“ auf den Wegfall traditioneller oder religiöser Begründungen der Moral und die bislang fehlende Ausarbeitung einer „aufgeklärten“ Moral zurück (vgl. ebd., S. 114f). Julian Nida-Rümelin bezweifelt, dass es eine solche moralische Desorientierung überhaupt gibt, und betont zu Recht, dass Menschen moralische Überzeugungen *haben*, ohne dass sie diese genau begründen könnten (vgl. Nida-Rümelin, Julian: *Gibt es ein Problem ethischer Begründung?* In: Scarano, Nico u. Suárez, Mauricio (Hrsg.): *Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Er widerungen*. München 2006. S. 31–59).

<sup>102</sup> Vgl. Tugendhat 1993, S. 33.

der These, dass das Verstehen des moralischen Sollens analytisch an moralische Emotionen gebunden ist. Hierzu müsse man laut Tugendhat zunächst betrachten, was geschieht, wenn die Person *nicht* so handelt, wie sie handeln sollte. Wir empfinden *Empörung, Zorn, Scham* und *Schuld*, „wenn wir fühlen, daß etwas, das geschehen ist, moralisch schlecht ist. (...) Indem wir Dinge tun, die gesellschaftlich geschätzt werden, erwerben wir ein Gefühl der Selbstachtung, (...); ein Gefühl der Scham, wenn nicht.“<sup>103</sup> Ohne Empörung und Scham sei das Sollen also weder explizierbar noch verstehbar, aufgrund des besonderen Sanktionscharakters. Wenn jemand sein moralisches Handeln hinterfragt, so laute die Antwort: „Du wirst Empörung ernten bzw. beschämt sein“. Diese „innere soziale Sanktion“<sup>104</sup> verleihe dem moralischen Sollen seinen Sinn, d. h. seine Verbindlichkeit, und motiviere die Person zum moralisch guten Handeln, da sie Scham und Empörung als Leid empfindet und zu vermeiden sucht. ‚Moralisch gut‘ ist also nach Tugendhat dasjenige Verhalten, das den wechselseitigen Forderungen der moralischen Gemeinschaft entspricht, da sich im Zusammenspiel der intersubjektiven Wertungen und Forderungen das *Gewissen* einer Person konstituiert, indem diese Forderungen und Wertungen „internalisiert“ werden.<sup>105</sup> Diese Internalisierung versteht Tugendhat als positive Identifikation mit Normen im Sinne Freuds:

Freud spricht einerseits von einem Ich-Ideal und andererseits vom Über-Ich: Die positive Identifikation mit dem Ich-Ideal (daß man wünscht, ein so-und-so zu sein) ist die Bedingung für die Möglichkeit, daß der sanktionierende, bestrafende Faktor internalisiert werden kann.<sup>106</sup>

Wie ist der tugendhatsche Ansatz zur Verbindung von Moral und personaler Identität zu bewerten?

Tugendhat möchte die Moral, speziell den Sollenscharakter moralischer Forderungen, begründen, ohne auf religiöse, traditionelle oder metaphysische Annahmen zurückzugreifen – als etwas, das die Person „selbst will“. Ich möchte die grundlegende Problematik, dass Tugendhat trotz seiner Zurückweisung traditioneller Moralbegründungen an universalistischen Moralansprüchen, dem unbe-

---

<sup>103</sup> Ebd., S. 34f.

<sup>104</sup> Vgl. ebd., S. 39.

<sup>105</sup> Vgl. Tugendhat 1993, S. 40 sowie ebd. 2007, S. 122f.

<sup>106</sup> Vgl. ebd. 1993, S. 40.

dingten Sollen und dem Begriff der Verpflichtung, festhalten möchte,<sup>107</sup> hier außen vor lassen und seinen Anspruch so verstehen, dass er allgemein nach der Verankerung der Moral in der Person fragt.<sup>108</sup>

Zunächst ist es aufschlussreich, dass Tugendhat nicht von *der* Identität einer Person, sondern von ihrer sozialen, moralischen und ihrer (ihren) intersubjektiven Identität (en) spricht. Für ihn fällt die *soziale* Identität mit dem Gewissen einer Person zusammen und bildet die Grundlage sowohl der moralischen Identität als auch des moralischen Systems der Gesellschaft überhaupt: Die soziale Identität sei „der [intersubjektiv konstituierte] gemeinsame Boden sowohl für die Person, die dazu gebracht werden kann, sich (...) zu schämen, als auch für die Personen, die sich (...) empören“.<sup>109</sup> Die *moralische* Identität wiederum sei eine qualitative Identität, welche die Person in Sätzen wie „Ich verstehe mich so-und-so“ ausdrücke und die wahrscheinlich grundlegend ist für alle anderen Identitäten der Person.<sup>110</sup>

An Tugendhats Redeweise von einem Plural der Identitäten und seiner klaren Abgrenzung der moralischen und sozialen Identität von der „Identität des Individuums *als solchem*“<sup>111</sup> wird deutlich, dass er soziale und moralische Anforderungen als etwas der personalen Identität *Äußerliches* begreift – trotz der „Internalisierung“ durch das Gewissen. Was die ‚eigentliche‘ Identität der Person – neben der moralischen und sozialen – sein soll, bleibt meines Erachtens unklar. Es stellt sich außerdem die Frage, inwiefern eine Person, welche die moralische Norm aus Angst vor innerlicher oder äußerlicher Sanktion internalisiert, über-

---

<sup>107</sup> Das, was eine Moral zur Moral macht, sei der Begriff des Verpflichtetseins (vgl. ebd. 2007, S. 120).

<sup>108</sup> Tugendhat fragt, was von der Moral übrig bleibt, wenn es „keine nicht-empirischen Überzeugungen mehr gibt, die sie stützen“ (ebd. 1993, S. 42). Das Minimale, was übrig bleibt, identifiziert er als das Gewissen der Person. Gleichzeitig sollte seiner Meinung nach die Moral immer noch nach kantischen Grundsätzen verstanden werden, auch wenn vielleicht nur noch „eine Art von Teil-Rechtfertigung“ (ebd.) diesbezüglich erwartet werden kann. Das Festhalten an kantischen Grundsätzen erklärt meines Erachtens, warum Tugendhat bzgl. der Verbindung von Moral und personaler Identität nicht tief genug vordringt und bei einem von außen, d. h. sanktionsgesteuerten Gewissen buchstäblich hängen bleibt.

<sup>109</sup> Vgl. ebd. 1993, S. 39f.

<sup>110</sup> Vgl. Tugendhat 1993, S. 40f. Überdies bezeichnet Tugendhat die moralische Identität als eine wesentlich „intersubjektive“. Ich habe leider nicht verstanden, was Tugendhat mit „intersubjektiver“ Identität meint und gegen was er eine solche Identität abgrenzt; gegen eine „subjektive“? Das erscheint mir nicht sinnvoll.

<sup>111</sup> Ebd.

haupt aus ihren ‚eigenen‘ moralischen Gründen handelt und urteilt, wenn doch ihre ‚eigentliche‘ Identität mit der moralischen gar nicht grundlegend verknüpft scheint. Der Grund ihres moralischen Verhaltens kann dementsprechend nur in der Sanktionsvermeidung liegen und nicht in etwas ‚Eigenem‘.

Entsprechend birgt auch Tugendhats Darstellung des Gewissens Unzulänglichkeiten hinsichtlich einer möglichen Konzeption personaler Identität. Folgt man Tugendhat, so zeigen sich die Wechselwirkungen bzw. die Verbindung personaler Identität und Moral anhand des Grades der Internalisierung moralisch geltender Normen in Form des Gewissens. Motiviert zu einer solchen Verinnerlichung der Moral sind Personendurch das Prinzip der Sanktionsvermeidung: Sie wünschen, als Person von anderen moralisch anerkannt und geachtet zu werden, möchten entsprechend keine Empörung ernten und sich ihres Verhaltens schämen müssen.

Tugendhat schließt mit seiner Darstellung des Gewissens als dichotome Trennung zwischen dem Über-Ich und anderen Strukturen der Persönlichkeit an klassische Theorien der Moralpsychologie an, wie beispielsweise die Modelle zur Moralentwicklung von John Piaget und Lawrence Kohlberg. Diese Ansätze in der neueren empirischen Moralforschung sind allerdings kaum noch haltbar und teilweise grundlegend revidiert worden.<sup>112</sup>

Das Hauptproblem der Konzeption Tugendhats sehe ich darin, dass er die moralische Motivation ausschließlich über die Instanz der inneren oder äußeren emotionalen Sanktion herleitet.<sup>113</sup> Es ist seltsam, anzunehmen, dass Sanktionen, ob nun in Form psychischer oder körperlicher Gewalt, der einzige Mechanismus zur Aufrechterhaltung der Geltung sozialer Regeln und moralischer Normen seien, bzw. es ist fraglich, ob dies überhaupt ein gesellschaftlich *wünschenswerter* Mechanismus ist. So ist Tugendhat der Überzeugung, dass die moralische Erziehung von Kindern bereits dem Prinzip von Belohnung und Strafe unterliege, die Eltern ihren Nachwuchs durch Liebesentzug bei unmoralischem Verhalten sank-

---

<sup>112</sup> Vgl. Nisan, Mordecai: *Bilanzierte Identität. Moralität und andere Identitätswerte*. In: Nunner-Winkler, Gertrud u. a. (Hrsg.): *Moral und Person*. Frankfurt a. M. 1993. S. 232—258. Hier: S. 237; Nunner-Winkler u. Edelstein 1993, S. 8,16; Herzog 1991, S. 399.

<sup>113</sup> Vgl. die Kritik an Tugendhat in Oksenberg Rorty, Amelie: *Die Vorzüge moralischer Vielfalt*. In: Nunner-Winkler, Gertrud u. a. (Hrsg.): *Moral und Person*. Frankfurt a. M. 1993. S. 48—68. Hier: S. 54.

tionieren.<sup>114</sup> Nicht erst aus heutiger Sicht und vor dem Hintergrund des Rechts eines jeden Kindes auf gewaltfreie Erziehung entspricht diese Auffassung eher einer mittelalterlichen und autoritativen Vorstellung von Pädagogik und Moralentwicklung.<sup>115</sup>

Ferner ist Tugendhats Konzept unzulänglich, weil die Motivation zu moralischem Verhalten nicht ausschließlich auf den Willen zur Teilhabe an der moralischen Gemeinschaft reduzierbar ist. Auch in Unrechtssystemen empfinden die Individuen Scham oder Schuld, wenn sie den wechselseitigen Forderungen innerhalb der Gruppe nicht nachkommen. Kompromisslos macht Arendt deutlich, dass moralische Gefühle wie Scham oder Empörung leider *überhaupt keinen* verlässlichen Hinweis auf Recht oder Unrecht geben:

Schuldgefühle zum Beispiel können durch einen Konflikt zwischen alten Gewohnheiten und neuen Befehlen – der alten Gewohnheit, nicht zu töten, und dem neuen Tötungsbefehl – hervorgerufen werden; aber sie können genauso gut durch einen gegenteiligen Konflikt entstehen: Derselbe Mann wird sich schuldig fühlen, wenn er nicht mitmacht, sobald erst einmal das Töten, oder was auch immer die „neue Moral“ fordert, zur Gewohnheit geworden ist und von jedermann anerkannt wird. (...) Diese Gefühle sagen etwas über Anpassung und Nicht-Anpassung aus, aber nicht über Moral.<sup>116</sup>

Wenn Normkonformität und Sanktionsvermeidung die ausschließliche moralische Motivation darstellte, so wäre es für eine einzige Person tatsächlich gleichgültig, ob sie beispielsweise in einer Diktatur oder Demokratie lebt – sie müsste sich nur ‚umgewöhnen‘. Die moralische Identität der Person lässt sich nicht als Produkt externer Sozialisationseinflüsse, als ‚Ich-Ideal‘ neben dem eigentlichen ‚Ich‘ verstehen, da so die aktive – auch kreative – moralische Urteils- und Handlungsfähigkeit des Individuums nicht vollständig erklärt werden kann.<sup>117</sup>

---

<sup>114</sup> Wie unsinnig die Annahme des Liebesentzugs ist, zeigt U. Wolf 1984, S. 202.

<sup>115</sup> Vgl. auch Scarano, Nico: *Die Sanktionstheorie der Moral. Überlegungen zum formalen Begriff der Moral bei Ernst Tugendhat*. In: (ders.) u. Mauricio Suárez: *Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Er widerungen*. München 2006. S. 91-114. Hier: S. 109f.

<sup>116</sup> Arendt 2012, S. 95.

<sup>117</sup> Auch wenn man Tugendhats inhaltliche Bestimmung der Moral hinzuzieht, wie er sie in *Vorlesungen über Ethik* (1993) darlegt, lässt sich über die *kritisch*-moralische Urteilsfähigkeit von Personen nicht viel sagen. So müsse laut Tugendhats Moralssystem vor allem ein rationales Entscheidungsverfahren in Form von Regeln zur richtigen Bestimmung unseres Handelns zur Verfügung stellen. Erst *dann* könne sinnvoll darüber nachgedacht werden, welche personalen Qualifikationen in Form von Tugenden zur Verwirklichung des *zuvor* als richtig erkannten Handelns beitragen können. Wenn also für Tugendhat die Einsicht in das Regelprinzip die unbedingte Grundlage für Moralität bietet, so wird meines Erachtens nicht klar,

In diesem Zusammenhang lässt sich ein weiteres Argument für die Integration personaler Selbstverhältnisse der individuellen Lebensführung in die Moralkonzeption formulieren: Personen können innerhalb gesellschaftlicher Umbrüche ihre Ideen des Guten gegen Widerstände und Kritik verteidigen und auf diese Weise moralische Veränderung bzw. Reform ermöglichen. Hierzu bedarf es Individuen, die sich durch eine moralische Urteils- und Handlungsfähigkeit auszeichnen, die nicht auf die ausnahmslose Achtung und Befolgung geltender moralischer Normen zurückzuführen ist und auch nicht nur systemimmanente<sup>118</sup> Kritik darstellt, sondern vor allem den Lebenserfahrungen und der eigenen Selbstkonzeption entspringt. So ist die Beobachtung aufschlussreich, dass in der gesamten Menschheitsgeschichte herausragende Persönlichkeiten – wie etwa Gandhi oder Martin Luther King jr. – zu moralischen Vorbildern wurden, obwohl sie zu ihrer Zeit oftmals umstrittene und unpopuläre Ideen vertraten.<sup>119</sup>

Tugendhat verfolgt den zunächst vielversprechenden Ansatz, Moral auf personaler Ebene zu begründen, als etwas, „das ich selber will“.<sup>120</sup> Folgt man jedoch seiner Vorstellung einer auf Sanktionsvermeidung gegründeten moralischen Identität, so wird nicht plausibel, wie moralische Urteile tatsächlich etwas dem ‚eigenen‘ Willen Entsprechendes, also eigenständige Konstruktionsleistungen des Subjekts sein können, dessen moralisches Lernen im Rah-

---

wie das Handlungssubjekt zur kompetenten Anwendung des Regelprinzips gelangt (vgl. Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a. M. 1993).

<sup>118</sup> Mit ‚systemimmanente Kritik‘ meine ich, dass man innerhalb eines akzeptierten Normsystems eine faktisch geltende Norm als unmoralisch kritisieren kann, indem man sich auf eine allgemeinere, ebenfalls akzeptierte Norm beruft. Nicht jede moralische Veränderung ist eine Folge immanenter Kritik (vgl. hierzu Wolf 1984, S. 48).

<sup>119</sup> Vgl. Colby u. Damon 1993, S. 207. Auch der Psychologe Moscovici betont den gestaltenden Einfluss starker Individuen, die per definitionem Teil einer Minderheit sind, auf die Gesellschaft im Ganzen (vgl. Moscovici, Serge: *Social influence and social change*. London 1976). Auch Oksenberg Rorty gibt zu bedenken, dass „[d]ie charakterologische Moral der Vorbilder – sozusagen die Moral von Knochen und Sehnen, von Gesten und Stimmen – (...) weitaus zuverlässiger nachgeahmt wird und reproduziert [wird] als das, was irgendwelche Regeln und Prinzipien als Ideal oder Verpflichtung artikulieren. In den Händen und Gesichtern der Skrupellosen werden auch die edelsten und vernünftigsten Prinzipien zu tödlichen Waffen“ (ebd. 1993, S. 59).

<sup>120</sup> Dass die Konzeption einer autonomen Moral mit fundamentalen Problemen behaftet ist, zeigt Tugendhat 2007, S. 114-135.



men des eigenen Lebens vor allem anhand des Konflikts und der Auseinandersetzung mit Widersprüchen stattfindet.<sup>121</sup>

Selbstverständlich ist es eines, sich in Beziehung zu einem Verhaltenskodex zu verhalten, und etwas anderes ist es, sich selbst als ethisches Subjekt in Bezug auf einen Verhaltenskodex herauszubilden. (...) So ist es etwas anderes, auf der einen Seite nicht nach Begierden zu handeln, die eine Regel, an die man moralisch gebunden ist, verletzen würden, und auf der anderen gleichsam eine Praxis des Begehrens zu entwickeln, die von einem gewissen ethischen Projekt oder einer Aufgabe angeleitet ist.<sup>122</sup>

### 3. Fazit und Arbeitshypothesen

Die Frage nach dem guten Leben offenbart in ihrer Zweischichtigkeit erstens eine praktische Dimension, d. h. Fragen zur unmittelbaren Ausgestaltung der individuellen Lebensführung unter realen Bedingungen des jeweiligen lebenspraktischen Kontexts; zweitens eine sinnbezogene Dimension, die die Suche nach Wahrheit, Objektivität und die Vorstellung eines ‚besten‘ Lebens bzw. der Betrachtung des eigenen Lebens als Ganzes enthält. Meine These lautet, dass ein grundlegender Zusammenhang zwischen dem, was uns als Personen auszeichnet, und der Relevanz der Frage nach dem guten Leben existiert.

Meine zweite These besagt, dass die Gestaltung des individuellen Personseins – die Herausbildung personaler Identität – im Rahmen des eigenen guten Lebens nicht unabhängig von der moralischen Orientierung der Person verstanden werden kann. Personen haben nicht nur das *praktische* Bedürfnis, unbeschadet ihr Leben zu ‚überleben‘, individuelle Wünsche zu befriedigen und Ziele zu verfolgen, sondern auch das *sinnbezogene* Bedürfnis, als Person gut bzw. wertvoll zu sein und ihr Leben im *Ganzen* als sinnvoll zu betrachten.<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> Vgl. hierzu auch Nunner-Winkler u. Edelstein 1993, S. 9. Für einen Überblick zu moralpsychologischen Studien bzgl. des o. g. ‚Lernmechanismus‘ vgl. Walker, Lawrence J.: *Cognitive processes in moral development*, in: Sapp, Gary L. (Hrsg.): *Handbook of moral development*. Birmingham u. a. 1986. S. 109-145.

<sup>122</sup> Butler, Judith: *Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*. In: Jaeggi, Rahel u. Wessche, Tilo (Hrsg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt a. M. 2009. S. 221–246. Hier: S. 255, Hervorhebungen durch die Verfasserin.

<sup>123</sup> Man könnte diese Implikation hinterfragen und behaupten, dass jemand durchaus als Person gut und wertvoll sein möchte, allerdings dennoch das Leben insgesamt als sinnlos betrachtet. Hier wird der Unterschied zwischen dem subjektiven Betrachten des eigenen Lebens für sich selbst als sinnvoll und der Überzeugung, die sich aus der objektiven Perspektive speist, dass menschliches Leben an sich bzw. Leben überhaupt keinem höheren (religiösen) Sinn unterliegt, missachtet.

Für diese These spricht zunächst, dass die Trennung von Fragen des Selbstinteresses und Fragen der Moral nicht plausibel ist. Reduziert man den Bezugsbereich der Moral auf die normative Konfliktregulation des menschlichen Zusammenlebens, scheint eine zentrale Dimension von Moralität zu fehlen: Das ‚Mehr‘ an moralischen Ansprüchen, die nicht mit deren Legalität oder Legitimität stehen und fallen, sondern aus personalen Selbstverhältnissen erwachsen und es der Person ermöglichen, sich unabhängig von der Unterwerfung unter ein Prinzip oder einer strikten Regelbefolgung als moralisch zu verstehen. In der Auseinandersetzung mit Tugendhats Konzept personaler Identität wurde deutlich, dass das Gewissen einer Person nicht als die ‚zentrale Schaltstelle‘ für die Verankerung der Moral in der Person betrachtet werden kann, aus mehreren Gründen: Erstens wird nicht klar, warum Sanktionsvermeidung tatsächlich die einzige (und wünschenswerte) moralische Motivation sein sollte und warum die durch die Sozialisation hervorgerufenen Sanktionsmechanismen automatisch im Einklang mit moralisch gerechtfertigten Urteilen stehen sollten. Gesellschaften befinden sich kulturell, politisch und moralisch im steten Wandel, der nicht selten durch moralisch besonders ambitionierte Individuen, die sich *gegen* herrschende moralische Praxis positionieren (also nicht nur *systemimmanente* Kritik betreiben), herbeigeführt wird.

Zweitens versperrt die Reduktion moralischer Identität auf die Internalisierung moralischer Forderungen den Blick auf die Ausbildung und Entfaltung moralischen Handlungs- und Urteilsvermögens, das vor allem Normkritik ermöglicht. Wenn moralische Urteile im Idealfall eigene Konstruktionsleistungen des Subjekts sind, so rücken auch weitere Aspekte personaler Identitätsbildung und praktischer Selbstverhältnisse in den Fokus der Rekonstruktion moralischer Urteils- und Handlungsfähigkeit. Insofern personales Leben existenziell geprägt ist durch den Umgang mit Spannungen – auch denjenigen zwischen der individuellen Perspektive und den gesellschaftlichen Forderungen – ‚muss Moral Teil der lebenspraktischen Orientierung bzw. des ‚Projekts‘ des guten Lebens und der Identität der Person sein.

### III. Personale Identität und praktische Selbstverhältnisse

#### 1. Was bedeutet es, eine Person zu sein?

Bisher wurde wie selbstverständlich im Kontext der Frage nach dem guten Leben und der Moral von einer *personalen* Angelegenheit gesprochen, von *Selbstreflexion* und praktischen *Selbstverhältnissen*, ohne dass eine genauere Bestimmung dessen erfolgte, was eine Person – oder dieses *Selbst* – eigentlich auszeichnet. Der Personenbegriff blickt auf eine mehr als zwei Jahrtausende alte Geschichte voller semantischer Ausweitungen und Verengungen zurück. Er enthält metaphysische, theologische, bewusstseins- und moralphilosophische sowie alltagspsychologische Bestimmungen.<sup>124</sup> Die Philosophie der Person verfügt entsprechend (noch) nicht über ein eigenes disziplinäres Profil, ihr Bereich lässt sich in der Verbindung der philosophischen Hauptzweige, nämlich theoretischer und praktischer Philosophie, lokalisieren.<sup>125</sup> Möchte man also das spezifisch ethische Profil des Personenbegriffs herausstellen, so kommt man nicht umhin, auch die semantischen Wechselbeziehungen zu anderen Teildisziplinen – etwa die Auswirkung von Befunden aus der theoretischen Philosophie und Fragen der Erkenntnistheorie und Philosophie des Geistes – mit einzubeziehen. Angesichts dieser vielfältigen philosophischen Zugangsweisen zum Begriff der Person möchte ich im Folgenden zunächst denjenigen Ausgangspunkt skizzieren – unter Hinzuziehung der relevanten Debatten –, der für die Konzeption von Personalität und Moralität im Rahmen der Frage nach dem guten Leben fruchtbare Perspektiven aufzeigt.

---

<sup>124</sup> Vgl. Sturma, Dieter: *Person*. In: Metzler *Handbuch Ethik*. Hrsg. v. Düwell, Marcus, Hübenenthal, Christoph, Werner, Micha H. 2. aktual. u. erw. Aufl. Stuttgart, Weimar 2006. S. 457—464. Hier: S. 457. Für einen prägnanten historischen Überblick zum Begriff der Person siehe Sturma, Dieter: *Philosophie der Person. Über die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*. Paderborn u. a. 1997. S. 44—52.

<sup>125</sup> Vgl. Sturma 1997. S. 27. Sturma spricht von einem regelrechten „Projekt der Philosophie der Person“, an dem sich – oftmals unbemerkt – einige namhafte Philosophen (wie Descartes und Leibniz, später Freud, Wittgenstein, Heidegger und Sartre) beteiligt haben. Insbesondere Vertreter der angloamerikanisch-analytischen Tradition formieren seit dem 20. Jahrhundert einen engeren Bereich der Philosophie der Person, insbesondere die Beiträge von Peter F. Strawson und John Rawls, später dann Harry Frankfurt, Thomas Nagel, Derek Parfit und Charles Taylor (vgl. ebd., S.27f).

Ungeachtet aller teildisziplinären Zugänge kann man festhalten, dass als Person ein Wesen bezeichnet wird, das über bestimmte intentionale und selbstreferenzielle Fähigkeiten bzw. Eigenschaften verfügt wie beispielsweise Selbstbewusstsein, epistemisches Differenzierungsvermögen, emotiver Ausdruck, Kommunikation, Zeitbewusstsein, situationsunabhängige Sprache und emotionale wie soziale Bindungsfähigkeit.<sup>126</sup>

Bevor man sich diesem weitreichenden Konvolut an Zuschreibungen im Einzelnen widmet, stellt sich ganz grundsätzlich die Frage, unter welchen Bedingungen eine Entität überhaupt als (eine) Person klassifiziert und re-identifiziert werden kann.<sup>127</sup> Solche Fragen zur personalen Identität verweisen entweder auf die Suche nach Kriterien diachroner Identität oder auf die Suche nach Bedingungen, die ein Individuum erfüllen muss, um zur Klasse der Personen zu gehören.<sup>128</sup>

In der theoretischen Philosophie steht die Frage nach der diachronen Identität im Vordergrund, allerdings ohne dass diese trennscharf von der Frage nach Personalität überhaupt unterschieden wird:<sup>129</sup> Wie und warum kann die Identität einer Person über die Zeit hinweg bestehen, wie kommt sie zustande?<sup>130</sup> Diese ontologisch-metaphysische Debatte um Identität nimmt dabei implizit oder explizit Bezug auf das Leib-Seele-Problem, indem die jeweiligen Positionen ihre Begründungsschritte zumeist entweder in körperlichen oder psychischen bzw. bewusstseinstheoretischen Kontinuitäten verankern, meist mithilfe abenteuerlicher Gedankenexperimente: Lässt sich diachrone personale Identität auf das Körperkriterium reduzieren oder ist sie in der Einheit des Bewusstseins begründet?<sup>131</sup>

---

<sup>126</sup> Vgl. Quante, Michael: *Die Identität der Person: Facetten eines Problems*. In: Philosophische Rundschau 42 (1995). S. 35—59. Hier: S. 52.

<sup>127</sup> Vgl. ebd., S. 35.

<sup>128</sup> Vgl. ebd., S. 47.

<sup>129</sup> Vgl. Unger, Peter: *Identity, Consciousness and Value*. New York, Oxford 1990. S. 6.

<sup>130</sup> Die Frage nach der personalen Identität wurde erstmals von John Locke explizit in seinem Essay *Concerning Human Understanding* (1694) gestellt (vgl. hierzu auch Quante, Michael: *Einleitung: personale Identität als Problem in der analytischen Metaphysik*. In: ders. [Hrsg.]: *Personale Identität*. Paderborn u. a. 1999. S. 9—30. Hier: S. 9—11).

<sup>131</sup> Ein besonders absurdes Gedankenexperiment zur diachronen Identität ist der Fall „Brownson“, inszeniert von Shoemaker: Brown und Robinson unterziehen sich gleichzeitig einer Operation, bei der ihre Gehirne herausgenommen und vertauscht wieder eingesetzt werden. Ein Patient stirbt direkt nach der OP, der andere („Brownson“) lebt im Körper von Robinson weiter, allerdings mit allen Erinnerungen aus Browns Leben, ohne Erinnerungen an Robinsons Leben (vgl. Shoemaker, Sydney: *Self-Knowledge and Self-Identity*. Ithaca 1963. S. 23f). Die exzessiven Gedankenexperimente (sog. „puzzle cases“) zur personalen Identität, die das

Die Debatte um personale Identität wird allerdings größtenteils recht einseitig auf die *Vergangenheit* der Person bezogen geführt, nur wenige neuere Beiträge<sup>132</sup> befassen sich mit der – meines Erachtens mindestens ebenso zentralen – *Zukunftsbezogenheit* personaler Identität. Personen haben nicht nur Erinnerungen, sondern sorgen sich in der Regel auch um die eigene Zukunft, schmieden Lebenspläne und fragen sich „Was soll ich (zukünftig) tun? Wo will ich hin? Wer will ich sein?“

Die Ergebnisse der theoretischen Debatte um die Grundlagen personaler Identität sind auch in der praktischen Philosophie relevant, insbesondere in der angewandten Ethik. Bei Abtreibungsfragen oder der grundsätzlichen Auseinandersetzung mit dem Begriff des Todes, z. B. im Kontext der Hirntoddebatte, geht es um die Definition von Anfang und Ende personalen Lebens, d. h. um die Frage, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, „um von einer Entität X zu einem Zeitpunkt t sagen zu können, es handle sich um ein und dieselbe Person“<sup>133</sup>, bzw. um die Frage, ob eine Entität überhaupt zur Klasse der Personen zuzuordnen sei, beispielsweise ein Embryo.

Insgesamt wird der Begriff der Person in der praktischen – vor allem der politischen – Philosophie normativ bestimmt, wobei neben den Fragen personaler Identität vor allem Fragen nach dem spezifischen Ort der individuellen Person in der sozialen Gemeinschaft behandelt werden. Hierbei zeichnet sich eine weitere grundlegende Debatte ab, nämlich die Definition des Bereichs autonomer Selbstbestimmung von Personen und der Menschenrechtsgedanke als Kernbereich interkulturell geteilter Moralität. Hierbei wird der Personenbegriff inhaltlich allerdings nur noch minimal bestimmt, da im Sinne des modernen Liberalismus der persönliche vom politischen Bereich der Selbstbestimmung getrennt wird. Der den Diskurs beherrschende formal-abstrakte Begriff der Personalität entspringt insbesondere der kantischen Tradition, beispielsweise bei John

---

theoretisch Unmögliche beschreiben, sind bereits vielerseits kritisiert worden, beispielsweise von Wilkes, Kathleen V.: *Real People. Personal Identity without Thought Experiments*. Oxford 1988. S. 37. Einen erhellenden Überblick zur gesamten Debatte bietet Quante 1999, S. 9–23 sowie ebd. 1995, S. 48–51.

<sup>132</sup> Wegweisend für diese neue Stoßrichtung der Debatte ist der Aufsatz von Williams, Bernard: *Das Selbst und die Zukunft*, in: (ders.) *Probleme des Selbst. Philosophische Aufsätze 1956–1972*. Stuttgart 1978.

<sup>133</sup> Quante 1999, S. 9.

Rawls<sup>134</sup>, und entspricht eher einer Idealbestimmung, ohne die psychologische, soziale, biologische oder eben auch *existenzielle* Realität von Personen mit einzubeziehen. Somit können die als wertvoll deklarierten personalen Eigenschaften – beispielsweise menschliche Würde, wechselseitige Anerkennung und moralisches Bewusstsein – nur schwer auf klare Weise rekonstruiert oder expliziert werden und verkommen somit leicht zu leeren Begriffen.<sup>135</sup> Beklagt wird die fehlende Einbettung in die „gelebte Wirklichkeit von Personen“, also in die jeweiligen sozialen und kulturellen Räume.<sup>136</sup>

Die Würde der Person fällt (...) nicht umstandslos mit ihrem Dasein zusammen – wie heute in den Problemfeldern der angewandten Ethik immer wieder unterstellt wird. Vielmehr muß die Würde der Person im sozialen Raum errungen und bewahrt werden. Selbst in den postindustriellen Gesellschaften gelingt es den Menschen immer seltener, ein stabiles Verhältnis zwischen Lebensführung, Wohlergehen und moralischer Selbstbehauptung auszubilden oder aufrecht zu erhalten.<sup>137</sup>

Der formale Personalitätsgedanke ergibt sich aus der Erkenntnis, dass der private Bereich der Lebensführung normativ nicht regulierbar ist, da es der Freiheit des Individuums geschuldet sei, was es jeweils für gut und erstrebenswert halte, und keine inhaltliche politische Vorgabe in diesen persönlichen Bereich eingreifen sollte. Obwohl die Frage nach dem Verhältnis zwischen individueller Person und sozialer Gemeinschaft für meine Untersuchung zentral ist, birgt der formale Personalitätsgedanke kaum fruchtbare Perspektiven für die Frage nach dem guten Leben, da die implizierte Spaltung des Subjekts in „politische“ und „private“

---

<sup>134</sup> Vgl. Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M. 1979. Zum Diskurs der praktischen Philosophie insgesamt vgl. Kersting, Wolfgang: *Einleitung: Der Begriff der Person im Kontext der praktischen Philosophie*. In: Sturma, Dieter (Hrsg.): *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*. Paderborn 2001. S. 325–337.

<sup>135</sup> Vgl. Flanagan, Owen: *Varieties of Moral Personality. Ethics and psychological realism*. Cambridge u. a.: Harvard University Press 1993. S. 105–108.

<sup>136</sup> Vgl. Sturma, Dieter: *Person und Menschenrechte*. In: (ders.) (Hrsg.): *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*. Paderborn 2001. S. 337–362. Hier: S. 337,348. Die Kritik ist vor allem universalisierungskritisch und kulturellrelativistisch motiviert. Solche relativistischen Einwände sind immer dann erstzunehmen, wenn sie sich auf versteckte Idealisierungen in universalistischen Theorien beziehen wie beispielsweise die europäische Vereinnahmung des Menschenrechtsgedankens im Sinne des liberalistischen Freiheitsgedankens. Zum Unterschied zwischen methodisch angebrachten Abstraktionen und ‚heimlicher‘ Idealisierung vgl. O’Neill, Onora: *Towards justice and virtue. A constructive account of practical reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press 1996. S. 39ff.

<sup>137</sup> Sturma 2002, S. 18.

Person das Untersuchungsfeld – die Verschränkung von Moralität und Personalität – stark normativ vordefiniert und eher die klassisch moralphilosophische Perspektive auf personales Leben markiert.<sup>138</sup>

Inwiefern lässt sich nun innerhalb der Ethik die Perspektive der Frage nach dem guten Leben in die Debatte (n) um den Personenbegriff integrieren? Es wurde bereits deutlich, dass die Frage nach dem guten Leben vor allem eine *praktische* Perspektive offenbart: Wie soll ich als Person mein Leben unter realen Bedingungen individuell ausgestalten?

Anhand dieser Frage zeigt sich der Bezug zur Debatte um die Grundlagen personaler Identität, denn sie lautet implizit: Was bedeutet es, mich über die Zeit hinweg, also im Rahmen meines eigenen Lebens, nicht nur als eine *einheitliche*, sondern auch als eine *bestimmte* Person zu betrachten? Im Kontext der Frage nach dem guten Leben tritt zur theoretischen (ontologisch-metaphysischen) Dimension noch eine weitere Dimension personaler Identität, die man als praktisches Selbstverhältnis bezeichnen könnte: Die Person wird als Subjekt verstanden, als soziales Wesen, das im Rahmen bestimmter gesellschaftlich-kultureller Rahmenbedingungen sein Leben gestaltet.

Unter Hinzuziehung der Frage nach dem guten Leben als spezifisches Interesse personaler Existenz lassen sich zwei konkrete Ausgangsthesen für die Konzeption personaler Identität festhalten, die es zu erarbeiten gilt:

- 1) die Irreduzibilität der Perspektive der ersten Person;
- 2) die Erweiterung theoretischer Konzeptionen personaler Identität durch praktische Komponenten personalen Daseins, d. h. die Verbindung bewusstseinstheoretischer Grundlagen mit praktischen Selbstverhältnissen über die Zeit hinweg.

In den Debatten um die Identität von Personen wurden diese Wechselbeziehungen zwischen theoretischen und praktischen Dimensionen personaler Existenz bisher vielfach übersehen, sodass einzelne Konzeptionen isoliert bleiben und das gesamte Phänomen personaler Identität nur unvollständig erfasst wird.<sup>139</sup> Ich

---

<sup>138</sup> Der formal-abstrakte Begriff von Personalität dient eher der Moralbegründung, während inhaltlich angereicherte Konzepte personaler Existenz unsere moralische Alltagspraxis bzw. unser konkretes Moralbewusstsein explizieren können.

<sup>139</sup> Vgl. Quante 1995, S. 36. In *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* (1979) verspricht Tugendhat eine Lösung des Problems des Selbstbewusstseins über eine Analyse der Semantik der sprachlichen Ausdrücke und ihrer Verwendung. Hierbei positioniert er sich ausdrücklich gegen die Annahme einer Irreduzibilität der Ich-Perspektive und meint, dass unser Subjekt-

möchte die o. g. Ausgangspunkte meiner Konzeption personaler Identität im Folgenden näher bestimmen.

Zu 1): Nimmt man die Frage nach dem guten Leben als Ausgangspunkt ethischer Überlegungen ernst, so impliziert dies die Voraussetzung einer erstpersonalen Teilnehmerperspektive, aus der sich Sinn und Rechtfertigung des jeweiligen Lebens erschließt („Was ist ein *für mich* gutes Leben?“). Das Subjekt der vorwissenschaftlichen Lebenserfahrung ist primär der Handelnde selbst und nicht ein externer Beobachter oder Theoretiker.<sup>140</sup> Personale Identität ist durch diese erstpersonale Perspektive kategorial verschieden von anderen Identitätsarten, da Personen eben nicht nur raumzeitlich identifizierbare Einzeldinge darstellen wie beispielsweise Gegenstände.<sup>141</sup> Ich möchte den Personenbegriff konsequent nicht-reduktionistisch<sup>142</sup> verstehen und zeigen, dass die erstpersonale

---

sein in erster Linie als materielle Substanz in Raum und Zeit und nicht „zu einseitig als etwas Inneres“ erklärt werden sollte (vgl. Tugendhat, Ernst: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt a. M. 1979. S. 34). Ihm zufolge kommt das unmittelbare Selbstbewusstsein, das Wissen um sich selbst, dadurch zustande, dass die Person durch den deiktischen Ausdruck „ich“ auf sich Bezug nimmt, d. h. sich Bewusstseinszustände als die *ihren* zuschreibt. Hieraus würde folgen, dass ich vor diesem Akt der sprachlichen Bezugnahme noch über gar kein Selbstbewusstsein verfüge (vgl. für eine ausführliche Kritik an Tugendhat Karásek, Jindřich: *Sprache und Anerkennung. Philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von Selbstbewusstsein, Intersubjektivität und Personalität*. Göttingen 2011. S. 17—75, insbesondere 56f). Insgesamt krankt Tugendhats Ansatz an seinem selbstgewählten, konsequent sprachphilosophischen Zugang zum Problem des epistemischen Selbstverhältnisses. Frei nach dem Motto „Die Sprache kann uns nicht irre führen, wenn wir ihr nur aufmerksam genug folgen“ (vgl. ebd., S. 24) trifft Tugendhat eine nicht weiter begründete theoretische Vorentscheidung, die ich keineswegs teile.

<sup>140</sup> Krämer 1992, S. 177.

<sup>141</sup> Diese kritische Sichtweise auf die ontologisch-metaphysische Debatte zum Personenbegriff vertritt beispielsweise Swinburne, Richard: *The Evolution of the Soul*. Oxford 1986. Kap. 8—9. Vgl. hierzu auch Quante 1995, S. 37.

<sup>142</sup> Der Begriff der Person ist nicht-reduktionistisch zu verstehen, weil er weder auf physische, (neuro-)biologische, soziale, kulturelle u. ä. Gegebenheiten reduzierbar ist, also nicht mithilfe empiristischer, behavioristischer oder funktionalistischer Ansätze vollständig konzipiert werden kann (vgl. hierzu Sturma 1997, S. 35). Ein solcher reduktionistischer Ansatz ist jedoch von einem schwach reduktiven Ansatz zu unterscheiden, demzufolge lediglich behauptet wird, dass zwar in ontologischer Hinsicht alle für das Phänomen personaler Identität relevanten Fakten psychologischen bzw. physiologischen Ursprungs sind, jedoch dadurch keineswegs die Bedeutung der Rede von personaler Identität vollständig erfasst werden kann (vgl. Noonan, Harold [Hrsg.]: *Personal Identity*. Alderhot 1993. S. 118ff). Personale Existenz ist auf eigentümliche Weise sowohl natur-, als auch kulturell bestimmt, wobei dies kein dualistisches, sondern konvergentes Verhältnis darstellt. Entsprechend müssen sowohl metaphysisch-



Perspektive den Ausgangs- bzw. Bezugspunkt von personalen Selbstverhältnissen und Reflexionsprozessen darstellt, gerade weil das ‚Subjektive‘ kein unbestimmter, öffentlich unzugänglicher Bereich ist, sondern immer schon die spezifischen, vor allem moralischen Weltbezüge des Subjekts enthält.<sup>143</sup> Ethisch bedeutsam ist es, dass Personen diese Weltbezüge im Rahmen der Frage nach dem guten Leben zu ihrer eigenen Angelegenheit machen und praktische Selbstverhältnisse ausbilden, die über das bloße *Sich-seiner-selbst-bewusst-Sein* und *Sich-in-der-Welt-Befinden* hinausreichen.<sup>144</sup> So kann man auch sagen, dass personale Existenz nicht unbedingt mit menschlicher Existenz zusammenfällt, da personales Leben – oder auch das gute Leben – auf verschiedene Weise scheitern kann (ohne dass der Mensch ‚scheitert‘ im Sinne seines körperlichen Ablebens):

[Es] kann in einer gemäßigten und im Prinzip korrigierbaren Form scheitern, wenn es Personen aus sozialpsychologischen Gründen nicht gelingt, ihr Leben *als* Subjekte im sozialen Raum zu führen. Unkorrigierbar ist dieses Scheitern, wenn es von pathologischen Ursachen hervorgerufen wird. Ein auf diese Weise behindertes Leben wird aller Voraussicht nach nicht zu den definierten Ausprägungen von Subjektivität und Moralität finden, die konsistente und autarke Handlungsabläufe im sozialen Raum ermöglichen.<sup>145</sup>

Obwohl sich die semantischen Felder ‚Mensch‘ und ‚Person‘ überschneiden und vermischen,<sup>146</sup> möchte ich grundsätzlich festhalten, dass ‚Mensch‘ in erster Linie deskriptive Bestimmungen der menschlichen Biologie beinhaltet, während sich der Begriff ‚Person‘ auf die existenziellen Bestimmungen der menschlichen Lebensform bezieht.

Zu 2): Die Frage nach dem guten Leben lässt die – im bisherigen Diskurs vorrangig theoretisch und reduktionistisch behandelte – Frage nach der personalen Identität in einem *praktischen* Kontext erscheinen. Sie enthält einen eindeutigen Zukunftsbezug personaler Identität, der im Gegensatz zu den Erinnerungen und

---

ontologische als auch praktische Aspekte gleichermaßen in das Konzept personaler Identität einfließen. Diese Eigentümlichkeit personalen Lebens soll im Laufe der Untersuchung noch herausgearbeitet werden.

<sup>143</sup> Vgl. Sturma 1997 S. 349.

<sup>144</sup> Laut Quante kommt die praktische Dimension personaler Identität essenziell darin zum Ausdruck, wie wir unsere eigene Identität erleben und interpretieren, d. h. in der erstpersonalen Perspektive (vgl. Quante 1995, S. 54).

<sup>145</sup> Ebd., S. 38. Man muss hinzufügen, dass moralische Anerkennungsverhältnisse nicht reziprok sein müssen, d. h. die moralische Anerkennung und Würde eines Menschen nicht grundsätzlich davon abhängt, ob dieser aktiv ein personales Leben führt.

<sup>146</sup> Siehe Fußnote 142.

dem gegenwärtigen Bewusstseinszustand der Person in erster Linie eine *praktische* Komponente personalen Daseins markiert, nämlich die Sorge um die Zukunft bzw. der reflexive Bezug zu Vergangenheit und Gegenwart. Die Zentralität dieser praktischen Komponente für die Konzeption personaler Identität zeigt sich daran, dass reduktionistische Analysen, die diese praktische Komponente außer Acht lassen, oftmals zugeben müssen, dass die Frage nach der diachronen Identität von Personen nicht entscheidbar ist bzw. dass personale Identität in einer nicht weiter reduzierbaren metaphysischen Tatsache besteht.<sup>147</sup>

Christine M. Korsgaard bezieht sich kritisch auf dieses Ergebnis, indem sie zunächst auf eine fundamentale Fehleinschätzung innerhalb der bisherigen Konzeptionen personaler Identität aufmerksam macht. In der empiristischen Tradition nach Locke und Hume werde das Subjekt psychischer und physischer Zustände als ein *passiv erlebendes* betrachtet, während die *praktische* Natur menschlicher Subjektivität keine zentrale Rolle spielt. Korsgaard macht auf überzeugende Weise deutlich, dass sich die – vor allem für die Ethik – zentrale Bedeutung personaler Identität nicht über das *Erfahrungssubjekt* fassen lässt, sondern das Konzept eines einheitlichen *Handlungssubjekts* voraussetzt:

Die Einheit der Person wird nicht nur durch kausale Relationen zwischen vergangenen und gegenwärtigen physischen Zuständen gebildet, sondern auch durch evaluative, die Inhalte dieser Zustände betreffende Einstellungen, in denen eine Person manifestiert, wer sie sein will. Die Tatsache, daß Personen nicht nur ein zeitlich ausgedehntes körperliches und geistiges Leben haben, sondern dieses auch in einem hohen Maße selbst führen, ist ein essentieller Bestandteil unseres Verständnisses von Personen, der nicht im Rahmen einer rein kausalen Analyse erfaßt werden kann.<sup>148</sup>

Diese Kritik ist ein wichtiger Ausgangspunkt für meine Konzeption personaler Identität und soll im Folgenden anhand der Auseinandersetzung Korsgaards mit der reduktionistischen Theorie Derek Parfits genauer expliziert und pointiert werden.

Korsgaard greift in ihrem Aufsatz *Personale Identität und die Einheit des Handelns*<sup>149</sup> Parfits „Standardauffassung“ der Identität auf, der zufolge die Identität

---

<sup>147</sup> Zu diesem Schluss kommt Derek Parfit (vgl. Parfit, Derek: *Personale Identität*. In: Quante, Michael [Hrsg.]: *Personale Identität*. Paderborn u. a. 1999. S. 71—100. Hier: S. 96—98).

<sup>148</sup> Quante 1999, S. 28. Vgl. hierzu auch ebd. 1995.

<sup>149</sup> Korsgaard, C. W.: *Personale Identität und die Einheit des Handelns: eine kantianische Antwort auf Parfit*. In: Quante, Michael (Hrsg.): *Personale Identität*. Paderborn u. a. 1999. S. 195—237.

der Person über die Zeit hinweg keine eigene Relevanz besitze, sondern wir mit unseren vergangenen und zukünftigen Ichs einfach nur einige Überzeugungen, Wünsche, Wertvorstellungen, Erinnerungen, Pläne etc. teilen, „psychologisch verknüpft“ sind und auf diese Weise die Annahme personaler Identität weder in ethischer noch metaphysischer Hinsicht sinnvoll sei.<sup>150</sup> Eine Person bestehe laut Parfit aus Gehirn und Körper sowie zusammenhängenden physikalischen und mentalen Ereignissen, die sich in „unpersönlicher Form“<sup>151</sup> beschreiben ließen, da die Annahme eines eigenständig existierenden Erfahrungssubjekts schlichtweg nicht notwendig sei. Personen seien zwar unbestreitbar existent, da

Ich (...) keine Folge von Erfahrungen [bin], sondern diejenige Person, die diese Erfahrungen *hat* (...). Das ist wahr, wenn wir so reden. Der Reduktionist bestreitet aber, daß das Subjekt der Erfahrungen eine eigenständig existierende Entität sei, unterschieden von Gehirn und Körper sowie der Folge physikalischer und mentaler Ereignisse.<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> Vgl. Parfit 1999, S. 205f. Parfit nennt dies „Relation R“. Hier wäre hinzuzufügen, dass Parfit in späteren Arbeiten die ethische Relevanz seiner Analyse personaler Identität als Grundlage für die utilitaristische Theorie verteidigt (vgl. hierzu Parfit, Derek: *Reasons and Persons*. Oxford 1984).

<sup>151</sup> Die Möglichkeit einer „unpersönlichen“ Beschreibung rührt laut Parfit daher, dass es bei Fragen des personalen Weiterlebens ausschließlich auf die psychologische Verknüpfung mit den mentalen und physikalischen Erfahrungen unserer früheren und späteren Ichs ankommt („Relation R“), nicht etwa auf die Identität mit diesen. Diese Auffassung Parfits impliziert (zumindest wird sie größtenteils so interpretiert), dass die psychologische Verknüpfung nicht unbedingt nur innerhalb einer einzigen Person bestehen muss, sondern auch zwischen mehreren Personen bestehen kann. Laut Parfit ist es für mein Interesse an meinem zukünftigen Leben nicht wichtig, ob ‚ich‘ weiterlebe, sondern ob jemand weiterlebt, der mit mir hinreichend psychologisch verknüpft ist. Theoretisch könnte man also annehmen, dass es für mich als Person egal ist, ob ich selbst mein Leben lebe und meine Ziele und Interessen verfolge, oder jemand anderes, der exakt dieselben Interessen und Absichten verfolgt, weiterlebt. Diese etwas absurd anmutende Implikation der „Relation R“ evoziert kontroverse Diskussionen. John Perry beispielsweise differenziert Parfits These weiter aus, indem er zwischen privaten Projekten, bei denen es wichtig ist, dass die Person *selbst* sie erlebt, und nicht-privaten Projekten im Leben einer Person, die im günstigsten Fall auch von (mehreren) anderen Personen realisiert werden könnten, unterscheidet (vgl. Perry, John: *The importance of being identical*. In: Oksenberg Rorty, Amelie (Hrsg.): *The Identities of Persons*. Berkeley 1976. S. 67—91). Insbesondere Peter Unger zeigt jedoch auf überzeugende Weise, dass der Verzicht auf eine Identitätsrelation zu unhaltbaren Konsequenzen führt: Unser Selbstverständnis als Handelnde impliziert unbedingt den *Fokus auf das eigene Leben*, also einen spezifischen Wert der Identität. Es geht nicht nur darum, dass unsere Absichten in der Zukunft kausal wirksam sind, sondern in erster Linie darum, dass *wir selbst es sind*, die diese Absichten umsetzen (vgl. Unger 1990, S. 268—272).

<sup>152</sup> Parfit 1999, S. 223.

Das Provokante an Parfits Auffassung ist, dass er die personale Grundlage ethisch verantwortlichen Handelns infrage stellt, nämlich die Annahme eines kontinuierlichen Subjekts der Erfahrung, das alle Erinnerungen und Verantwortlichkeiten eines personalen Lebens miteinander verbindet. Eine spezielle Relation, in der eine Person zu sich selbst steht, samt ihrer rationalen und moralischen Implikationen, wird also von Parfit bestritten.<sup>153</sup>

Korsgaard formuliert grundlegende Einwände gegen diese Konsequenz, indem sie zunächst eine alltagspraktische Betrachtungsweise personaler Identität nahelegt:

Wir wollen (...) das Problem der Identität in der Zeit einmal beiseite lassen und über das Problem der Identität zu einem beliebigen Zeitpunkt nachdenken. Warum glauben Sie, daß Sie jetzt eine Person sind? (...) Sie lesen gerade diesen Aufsatz. Sie sitzen vielleicht auch gerade in einem Sessel, wippen mit dem Fuß, und Ihnen ist warm, oder Sie fühlen sich müde, oder Sie sind durstig. (...) Wir können noch eine Reihe von Eigentümlichkeiten hinzufügen, die Sie sich zwar selbst zuschreiben, die aber ihre bewußten Erfahrungen nur indirekt beeinflussen. Sie haben Vorlieben, Interessen, Ambitionen, Tugenden, Laster und Pläne. Sie sind ein Konglomerat von Teilen, Dispositionen, Tätigkeiten und Erfahrungen. (...) Wodurch werden Sie selbst im Hinblick auf nur einen einzigen Augenblick, zu einer Person?<sup>154</sup>

Die Grundlage dafür, dass man sich als einheitliche Person begreift, ist weder metaphysischer Natur noch ein der Person bewusster Sachverhalt. Vielmehr besteht sie Korsgaard zufolge in einer pragmatischen Einheit. Diese Einheit ergibt sich aus der Notwendigkeit der Konfliktregulation zwischen verschiedenen, sich

---

<sup>153</sup> Gemäß Parfit ist es nicht plausibel, wenn man sagt: „Ich bin für mein früheres Ich verantwortlich; ich nehme die Schuld für seine Verbrechen auf mich und stehe für die Verpflichtungen ein, die es mit seinen Versprechungen eingegangen ist. Ich bin meinem zukünftigen Ich gegenüber verantwortlich, für dessen Glück zu sorgen rational ist, weil es eines Tages mein Ich sein wird“ (Korsgaard 1999, S. 204).

<sup>154</sup> Ebd., S. 206. Die Notwendigkeit, sich selbst als praktisches Handlungssubjekt zu betrachten, ist laut Korsgaard „von der Natur des deliberativen Standpunkts auferlegt“: Ich muss mich als *eine* Person und als *frei* begreifen, zumindest als jemand, der sich zwischen seinen Wünschen frei entscheiden kann (vgl. ebd.). Dieses *Sich-als-frei-Verstehen* ist die Grundbedingung für Personalität und praktische Selbstverhältnisse und Voraussetzung für die Möglichkeit moralisch verantwortlichen Handelns und hat meines Erachtens nichts mit der Frage zu tun, ob wir als menschliche Personen tatsächlich auch auf *ontologischer* Ebene vollkommen ‚frei‘ sind. Insofern halte ich die Ergebnisse der Neurophysiologie und -psychologie, die im Rahmen der Willensfreiheitsdebatte geführt werden, auch für wenig relevant in Bezug auf Fragen der moralischen Verantwortlichkeit von Personen, da diese in erster Linie – wenn es sich nicht gerade um eindeutig pathologische Fälle handelt, die den Status als Person infrage stellen – mit dem Selbstverständnis von Personen zu tun haben.

evtl. widerstreitenden Beweggründen der Person. Sie besteht, damit die Person überhaupt einen Standpunkt einnehmen und von diesem ausgehend Überlegungen anstellen und Entscheidungen treffen kann:

Wenn Sie überlegen, dann ist es tatsächlich so, als ob es über all Ihren Wünschen noch etwas gäbe, etwas nämlich, das *Sie* es sind, und das *sich entscheidet*, nach welchem Wunsch Sie sich richten sollen (...). Die Stärke eines Wunsches ist für Sie vielleicht ein Grund, nach ihm zu richten; das ist aber etwas anderes, als wenn *er* sich einfach durchsetzt. Das bedeutet, daß es ein Verfahren oder Prinzip der Entscheidung gibt, worin Sie *sich selbst* zum Ausdruck kommen sehen, und das die für Sie maßgeblichen Gründe liefert, wenn Sie sich zwischen Ihren Wünschen entscheiden.<sup>155</sup>

Dass es laut Korsgaard schlichtweg eine „Forderung der praktischen Vernunft“<sup>156</sup> ist, sich in einem beliebigen Augenblick oder im Kontext einer Entscheidung als einheitliche Person zu begreifen, erscheint mir plausibel. Allerdings stellt sich die Frage, ob diese augenblickliche Einheit auch auf die personale Identität über die Zeit hinweg ohne Weiteres übertragen werden kann.

Der Hinweis, dass der Körper, durch den eine Person im Augenblick *ein* Handlungssubjekt bildet, in der Zeit weiter besteht, kann hier nicht ausreichend sein. Korsgaard weist darauf hin, dass den Dingen, um die sich Personen sorgen, eine Eigentümlichkeit innewohnt. Es handelt sich oftmals um Dinge, die Zeit brauchen, d. h. die nur im Kontext von Vorhaben verständlich sind, die sich über größere Zeiträume erstrecken.<sup>157</sup> „Wenn wir uns für eine Karriere entscheiden, Freundschaften pflegen und ein Familienleben führen, dann setzen wir eine kontinuierliche Identität und ein kontinuierliches Handeln zugleich voraus und erschaffen sie.“<sup>158</sup> Tatsächlich ist es so, dass man als handelnde Personin der Gegenwart – egal wie trivial die Entscheidung oder Handlung im Augenblick auch sein mag – , immer schon mit Zukünftigem konfrontiert ist und sich allein deshalb kontinuierlich als *eine* Person verstehen muss. Personen sind nicht einfach nur mit gegenwärtiger Befriedigung beschäftigt, wenn sie sich entscheiden und handeln. Sie sehen sich selbst nicht nur als Ort von positiven oder negativen Erfahrungen. Überlegte Entscheidungen setzen nicht notwendigerweise voraus, dass sich das gegenwärtige Ich auch mit etwas Gegenwärtigem identifiziert.

---

<sup>155</sup> Korsgaard 1999, S. 208.

<sup>156</sup> Ich verstehe ‚praktische Vernunft‘ hier ganz allgemein im Sinne einer für Personen unhintergehbaren Erfahrungsmodalität.

<sup>157</sup> Vgl. ebd., S. 210.

<sup>158</sup> Ebd.

Vielmehr muss es sich mit einer Sache identifizieren, der die Person ihre Gründe entnehmen kann, beispielsweise dem Familienleben, der beruflichen Selbstverwirklichung oder der Pflege von Freundschaften.<sup>159</sup> Angenommen es gäbe einen Menschen, der sich tatsächlich ausschließlich mit kurzfristiger augenblicklicher Befriedigung seiner Wünsche und Interessen beschäftigt, ohne Bezüge zu vergangenen und zukünftigen Handlungen herzustellen,<sup>160</sup> so wäre es fraglich, ob hier von einer *Person* gesprochen, geschweige denn diesem Menschen Verantwortlichkeit für sein Handeln zugesprochen werden kann.<sup>161</sup>

Die Voraussetzung, überhaupt nach dem guten Leben fragen zu können und die Frage als wichtige Angelegenheit zu werten, ist die Identifikation mit dem vergangenen und dem zukünftigen Ich. Die Annahme, dass es eines *zusätzlichen* Grundes für mich bedürfe, mich mit meinem zukünftigen Ich zu befassen, ist bereits irreführend, da sie voraussetzt, dass ich mich gar nicht als Handlungssubjekt, sondern in erster Linie als *Erfahrungssubjekt* betrachte, also ausschließlich an der Qualität meiner gegenwärtigen Erfahrungen interessiert bin bzw. erst überzeugt werden muss, mich auch um zukünftige Erlebnisse zu sorgen. Das Leben als eine Folge von Erfahrungen und die Person daher vorrangig als einen Ort von Erfahrungen zu konzipieren<sup>162</sup>, verfehlt jedoch das, worauf es uns eigentlich als Personen ankommt. Wir betrachten uns als jemanden, der ‚etwas tut‘ neben seinen Erfahrungen, der sich entscheidet und ein bestimmtes Leben lebt:

Ich lebe dieses Leben, habe dauerhafte Beziehungen, befriedige meine Ambitionen und führe Pläne aus als jemand, der nach Lage der Dinge diesen bestimmten Körper be-

---

<sup>159</sup> Korsgaard 1999, S. 210.

<sup>160</sup> Im streng logischen Sinne kann man gar nicht ‚im Augenblick leben‘, da das Befriedigen eines gegenwärtigen Wunsches ja auch immer schon zukünftig zum Haben des Wunsches ist, wenn es auch noch so bald ist.

<sup>161</sup> Wir benötigen diesen praktischen Standpunkt, der ermöglicht, dass wir zu uns selbst und unseren Handlungen Stellung beziehen können, um überhaupt Entscheidungen und Handlungen von biologisch und psychologisch determiniertem ‚Verhalten‘ abgrenzen zu können.

<sup>162</sup> In mehreren Kommentaren zu Parfits Darstellungen wird kritisch darauf hingewiesen, dass personales Leben nicht als eine Folge von Erfahrungen betrachtet werden könne. S. Wolf macht darauf aufmerksam, „daß der Wert dieser Erfahrungen von ihrer Beziehung zum Leben der jeweiligen Person abhängt, um deren Erfahrungen es sich handelt“ (Wolf, Susan: *Self-Interest and interest in selves*. In: *Ethics* 96 [1986]. S. 701—720. Hier: S. 709). Stephen Darwell hebt die Konzeption eines Lebens hervor, das man – im Gegensatz zu den Dingen, die einem passieren – „selbst gerne führen möchte“ (vgl. Darwell, Stephen: *Scheffler on morality and ideals of the person*. In: *Canadian Journal of Philosophy* 12 [1982]. S. 229—264. Hier: S. 249f).

wohnt. Solange ich diesen Körper bewohne und dieses Leben lebe, bin ich ein und dieselbe, bin ich dieses rationale Handlungssubjekt (...). Und daher habe ich auch einen persönlichen Grund, mich um meine Zukunft zu kümmern (...).<sup>163</sup>

Entsprechend möchte ich den Ausgangspunkt meiner Konzeption personaler Identität wie folgt festhalten: Erstens muss an der erstpersonalen Perspektive, welche durch die Frage nach dem guten Leben nahegelegt wird, festgehalten werden, um sicherzustellen, dass personales Leben nicht von vorneherein mithilfe einer normativ-formalen Konzeption von ‚Außen‘ betrachtet wird, sondern sich über die subjektive Erlebnisperspektive des *Sich-seiner-selbst-bewusst-Seins* und *Sich-in-der-Welt-Befindens* erschließt. Gerade die Debatte um diachrone Identität zeigt, dass die erstpersonale Perspektive unumgänglich ist: Personen *sind* nicht nur zeitlich ausgedehnt, sie *erleben* sich selbst (leben und handeln) als zeitlich ausgedehnt. Es gehört zu den Bedingungen von Personalität, sich zu verschiedenen Zeiten als mit sich selbst identisch zu begreifen, verschiedene Episoden des Lebens als Teil der eigenen Biografie zu betrachten. Das subjektive Erleben von Zeitlichkeit ist eine irreduzible personale Eigenschaft.

Hieraus ergibt sich, zweitens, dass eine für die Ethik substanzielle Konzeption personaler Identität die praktische Natur menschlicher Subjektivität betrachten muss, die sich nicht auf bestimmte psychische oder physische Gegebenheiten oder auf ein metaphysisches Konstrukt von Rationalität reduzieren lässt.

## **2. Praktische Selbstverhältnisse**

Das vorliegende Kapitel beantwortet die Frage, was unter praktischen Selbstverhältnissen zu verstehen ist und welcher Zusammenhang zwischen Identität und Selbstbestimmung der Person über die Zeit hinweg besteht. Diese Fragestellung umfasst (mindestens) drei zusammenhängende Kontexte personalen Lebens, welche ich zunächst einleitend skizzieren möchte. Personale Lebenspraxis setzt voraus, dass man *sich selbst als frei versteht* (1), vollzieht sich im *Modus praktischer Offenheit* (2) und ist wesentlich durch *Konflikterfahrung* und entsprechende *Kontingenzbewältigung* (3) geprägt.

---

<sup>163</sup> Korsgaard 1999, S. 228.

### *Sich-als-frei-Verstehen*

Zunächst ist zu klären, inwieweit eine Konzeption praktischer Selbstverhältnisse notwendigerweise eine Konzeption personaler Autonomie beinhaltet. Betrachten wir unser Leben vom praktischen Standpunkt aus, geht es wesentlich darum, dass wir Entscheidungen treffen und handeln müssen. Für Entscheidungen ist es wesentlich, dass es ein *Subjekt* gibt, das sich entscheidet. Praktische Selbstverhältnisse gründenentsprechend auf einem bestimmten Verhältnis, das wir zu unseren Entscheidungen und Handlungen haben: Wir betrachten uns als *Urheber*, sehen sie als unsere *eigenen* an und uns selbst als erste Ursache unseres Wollens.<sup>164</sup> Wir verstehen uns prinzipiell als frei. Dieses *Sich-als-frei-Verstehen* ist diejenige Einstellung, die notwendig für personales Leben ist. Nur indem wir uns als frei verstehen, können wir unsere Fähigkeit, Entscheidungen zu treffen, Absichten herauszubilden und unsere Zukunft zu planen, überhaupt als solche wahrnehmen. Die Frage nach dem guten Leben – also die Tatsache, dass wir überhaupt darüber nachdenken, inwiefern unser Leben für uns von Bedeutung ist – impliziert notwendigerweise die Vorstellung, dass *wir* es sind, die etwas *tun*, wenn wir unser Leben leben und Erfahrungen machen.

Das *Sich-als-frei-Verstehen* im Rahmen des eigenen guten Lebens ist jedoch nicht mit der Vorstellung unbedingter Freiheit im Sinne eines „postmodernen Optionalismus“<sup>165</sup> oder absoluter Handlungsfreiheit gleichzusetzen. Wesentlich für die Bestimmung praktischer Selbstverhältnisse ist die Einsicht, dass *Selbstbestimmung* nicht mit *Selbsterschaffung* gleichzusetzen ist. Freiheit in o. g. Sinne bedeutet nicht, dass dem Handlungssubjekt *alles* zur Wahl steht, selbst die Kriterien, nach denen gewählt und entschieden wird. Meines Erachtens ist es vielmehr so, dass der Begriff der Identität auf eine horizontale Grundlage verweist, von der aus wir überhaupt erst als Personen reflektieren und werten können. Meine – im weiteren Verlauf noch zu untermauernde – These ist, dass personale Autonomie nur vor diesem Hintergrund plausibel expliziert werden und Teil einer Theorie praktischer Selbstverhältnisse sein kann.

Auch wenn die Erfahrung von Unfreiheit hinsichtlich der eigenen Handlungsmöglichkeiten oder gar des Verlusts der eigenen Identität ein ebenso evidenten Phänomen praktischer Selbstverhältnisse darstellt, muss dies nicht als Bedro-

---

<sup>164</sup> Vgl. Korsgaard 1999, S. 220.

<sup>165</sup> Kersting 2007, S. 21.



hung der personalen Autonomie gewertet werden. Vielmehr hängt die Erfahrung von Unfreiheit damit zusammen, dass sich beispielsweise das Gefühl, die eigene Identität verloren zu haben, meist erst dadurch einstellt, dass die betreffende Person das Gefühl hat, nicht mehr ‚Herr ihrer selbst‘ zu sein, also Veränderungen in ihrem Leben nicht als durch *eigene* Entscheidungen hervorgerufen, sondern als ‚fremde‘ oder ‚äußere‘ Faktoren begreift. Die Identifikation und Verhältnisbestimmung von Eigen- und Fremdmotiven ist sowohl in der philosophischen Theorie als auch in der alltäglichen Praxis problematisch, markiert jedoch einen zentralen Phänomenbereich personaler Identität im Rahmen praktischer Selbstverhältnisse.

### *Praktische Offenheit*

Des Weiteren stellt sich die Frage, inwiefern der Begriff personaler Identität überhaupt auf ein Subjekt praktischer Selbstverhältnisse verweist. Man könnte doch annehmen, dass die Frage nach der Identität einer Person durch eine Liste von Eigenschaften gegeben werden kann, z. B. durch eine Beschreibung ihrer physischen Verfassung, ihrer Herkunft, ihres Hintergrunds, ihrer Fähigkeiten, ihrer Nationalität usw.<sup>166</sup> Je umfassender und vollständiger diese Liste die jeweilige Biografie und Eigenschaften erfasst, desto genauer könne demnach die Identität der Person erfasst werden.

Dieser Versuch, personale Identität über den Standpunkt des äußeren Beobachters zu definieren, lässt allerdings einen grundlegenden Aspekt außer Acht: die subjektive Perspektive der betreffenden Person. Diese ist formal und inhaltlich maßgeblich dafür, wie die verschiedenen gelisteten Eigenschaften miteinander verbunden und in Beziehung gesetzt werden, sogar ob sie überhaupt eine Rolle für die Identität der Person spielen. Entsprechend betont Charles Taylor:

So ist meine Abstammung Teil meiner Identität, weil sie mit bestimmten Eigenschaften verknüpft ist, die ich schätze, oder weil ich glaube, daß ich diese Qualitäten schätzen muß, da sie ein integraler Bestandteil meiner selbst sind, so daß ihre Ablehnung bedeuten würde, mich selbst abzulehnen.<sup>167</sup>

Es wird deutlich, dass neben den objektiven Bedingungen personalen Daseins, beispielsweise die Festlegung durch raumzeitliche Individuation oder die Zu-

---

<sup>166</sup> Vgl. Taylor, Charles: *Was ist menschliches Handeln?* In: (ders.): *Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt a. M. 1992. S. 9—51. Hier: S. 36.

<sup>167</sup> Ebd.

schreibung von Eigenschaften durch dritte Personen, dem Subjekt seine eigene personale Identität vor allem als ein *offener Prozess* begegnet, der immer schon durch Fragen an das eigene Verhalten präformiert ist. Diese praktische Offenheit eröffnet dem Subjekt im sozialen Raum Perspektiven und Möglichkeiten, die ihm fortwährend Entscheidungen abfordern.

Es ist der Verhaltenszwang, sich immer zu sich, zu anderen und anderem verhalten zu müssen, der (...) die Identitätsfrage in die Verhaltensfrage transformiert. (...) Die Verhaltensfragen und Verhaltensbewertungen füllen den für selbstbestimmte Veränderungen offenen Raum aus, und in den Verhaltensmöglichkeiten zeigt sich nicht zuletzt der eigene Anteil der jeweiligen Person an ihrem Leben.<sup>168</sup>

Taylor beschreibt oben, dass Personen selbst einen Einfluss darauf haben, welche Eigenschaften Teil ihrer Identität sind und welche nicht, indem sie ihre Neigungen, Einstellungen, Wünsche oder biografische Gegebenheiten unterschiedlich *bewerten* und *miteinander verknüpfen* können. Dies setzt voraus, dass Personen zu sich selbst in ein reflexives Verhältnis treten können, genauer: in ein *evaluatives* Selbstverhältnis. Sie können sich nicht nur von den gegebenen Kontexten ihres Daseins ‚losreißen‘, sondern zugleich die Art und Weise *bestimmen*, wie sie ihr Leben als Person führen wollen. Personen sind in der Lage, Einfluss auf ihre Entscheidungssituation zu üben, und müssen sich Verhaltensoptionen nicht unreflektiert vorgeben lassen. Personen *haben* nicht einfach nur Wünsche, Affekte und Neigungen, denen sie nachkommen wollen, sondern sind in der Lage, diese zu *bewerten*.

### *Konflikt- und Kontingenzerfahrung*

Diese praktische Offenheit personaler Selbstbestimmung begegnet dem Subjekt nicht nur als Freiheit, sondern auch als Unbestimmtheit und Unsicherheit.<sup>169</sup> So ist für die herzustellende Identität nicht per se Kohärenz und Kontinuität garantiert. Vielmehr ist sie ebenso offen für Diskontinuitäten und Inkohärenzen, die das personale Leben beeinträchtigen können. Die reflexive Struktur des personalen Lebens enthält einerseits die Fähigkeit zur praktischen Rationalität, bringt jedoch andererseits auch Erfahrungen des Unbehagens und der Unzufriedenheit mit dem eigenen Leben hervor. Könnte die Fähigkeit zur praktischen Rationalität Personen vor allen Kontingenzen und Konflikten ihres Lebens bewahren,

---

<sup>168</sup> Korsgaard 1999, S. 202, Hervorhebungen durch die Verfasserin.

<sup>169</sup> Vgl. Sturma 1997, S. 200.

hätte die Frage nach dem guten Leben wohl keine Berechtigung und keinen Sinn. Es wurde bereits an früherer Stelle deutlich, dass die Frage nach dem guten Leben den existenziellen Spannungen personalen Daseins erst entspringt. Doch um welche Arten von Konflikt- und Kontingenzerfahrung handelt es sich hierbei genau?

Kontingenzerfahrung entspringt vor allem denjenigen existenziellen Aporien, die dem personalen Leben inhärent sind. Als Personen sind wir uns einerseits unserer Endlichkeit und begrenzten Lebenszeit bewusst, können jedoch andererseits im Denken, Vorstellen und Wünschen über diese Beschränkungen hinausgehen. Einerseits können wir Pläne schmieden und Ziele haben, die jedoch andererseits jederzeit durch äußere Umstände oder auch innerpsychische Hindernisse durchkreuzt werden können.<sup>170</sup> Beispielsweise kann ich eine lang geplante Urlaubsreise nicht antreten, weil ich mir eine schwere Grippe zugezogen habe, oder ich schaffe es aufgrund meiner Schüchternheit nicht, die täglich in der Mensa beobachtete Frau anzusprechen und auf einen Kaffee einzuladen, obwohl ich es mir sehr wünsche. Auch kann es sein, dass ich meine übermäßige Eifersucht nicht in den Griff bekomme, obwohl ich weiß, dass sie unbegründet und meiner Partnerschaft nicht zuträglich ist. Diese existenziellen Spannungen sind nicht ausnahmslos auflösbar, was bedeutet, dass personales Leben stets – jedoch keineswegs jederzeit bewusst – vor dem Hintergrund dieser ‚Kontingenz des Seins‘ geführt wird. Wenn es tatsächlich so ist, dass die existenzielle Dimension der Frage nach dem guten Leben auf die Suche nach einem *Gegengewicht* zu dieser Kontingenz des Seins verweist, so muss Kontingenzbewältigung Teil des personalen Lebens und der Ausbildung praktischer Selbstverhältnisse sein. Doch wie gestaltet sich Kontingenzbewältigung im Alltag von Personen?

Zunächst lässt sich feststellen, dass nicht jede Art von Konflikterfahrung zugleich als Kontingenzerfahrung wahrgenommen wird. Befindet sich eine Person aufgrund ihrer widerstreitenden Überzeugungen oder Wünsche im Konflikt, ist es nach üblicher Auffassung Sache der praktischen Überlegung, wie diese zu bewerten und zu gewichten sind. Gelingt es der Person, sich anhand ihrer gewohnten Deutungsmuster und Wertvorstellungen zu orientieren, steht einer Auflösung des (vermeintlichen) Konflikts nichts im Wege. Allerdings können Personen auch in konfliktbehaftete Situationen geraten, in denen ihnen ihre ge-

---

<sup>170</sup> Vgl. U. Wolf 2009, S. 412.

wohnten Deutungsmuster nicht weiterhelfen. In solch einem Fall erfährt die betreffende Person angesichts des Versagens ihrer rationalen Fähigkeiten ihr eigenes Sein als kontingent, als den situativen Umständen ausgeliefert. Insbesondere moralische Konflikte bzw. Dilemmata, beispielsweise der Mann, der angesichts zweier ertrinkender Personen gezwungen ist, sich für eine dieser Personen zu entscheiden, gehen oftmals mit Kontingenzerfahrung einher und können das Leben der betreffenden Person in eine existenzielle Krise stürzen. Kontingenzerfahrung tritt nicht nur in Zusammenhang mit konfliktbehafteten Entscheidungssituationen auf, sondern ebenso in anderen Extremsituationen wie beispielsweise Krankheit, Schmerz, Folter, Bedrohung des eigenen Lebens oder Verlust eines geliebten Wesens.

Die Frage nach dem Umgang mit der prinzipiellen Möglichkeit solcher Kontingenzerfahrungen ist ein wichtiger Aspekt der Frage nach dem guten Leben. Keine Person kann vor Konflikten gefeit sein, da diese etwas ausdrücken, das „notwendig in menschlichen Werten eingeschlossen ist“.<sup>171</sup> Somit vollzieht sich die Ausbildung praktischer Selbstverhältnisse maßgeblich vor dem Hintergrund der Kontingenzbewältigung und – zumindest auch – anhand von Konflikterfahrung. Gerade anhand der Erfahrung existenzieller Konflikte in Form von Grenzerfahrungen wie Krankheit, Trauer, schwere Krisen oder Bedrohung des eigenen Lebens artikulieren sich Elementarbedürfnisse und Lebensziele werden indirekt indiziert.<sup>172</sup>

### *Fazit*

Anhand dieser zentralen Kontexte personalen Lebens lässt sich der Kernbereich einer Theorie praktischer Selbstverhältnisse formulieren:

Für Personen geht es immer darum, ihr eigenes In-der-Welt-Sein auf Distanz zu nehmen, da die Fähigkeit zur Reflexion eine Vergegenständlichung des eigenen Inneren mit sich bringt.<sup>173</sup> Zu sich selbst in ein praktisches Verhältnis zu treten, setzt zunächst voraus, sich als frei zu verstehen – um die Möglichkeit wahrnehmen zu können, souverän mit Kontingenzen, auch eigenen psychischen Zwängen (also äußeren und inneren), umgehen zu können. Personen können die Art

---

<sup>171</sup> Williams, Bernhard: *Ethical Consistency*. In: Gowans, Christopher W.: *Moral Dilemmas*. New York, Oxford 1987. S. 115—137. Hier: S. 128.

<sup>172</sup> Vgl. Krämer 1992, S. 230.

<sup>173</sup> Vgl. U. Wolf 2009, S. 428.

und Weise *bestimmen*, wie sie ihr Leben als Person führen wollen. Personales Leben ist maßgeblich geprägt durch die Möglichkeit der Stellungnahme zum eigenen Handeln und Urteilen, der Bewertung eigener propositionaler Einstellungen, Affekte und Neigungen.

Als einer der wenigen zeitgenössischen Philosophen<sup>174</sup> stellt Frankfurt auf kompromisslose Weise die reflexive Selbstbewertung als zentrales Kennzeichen personaler Existenz und normativer Selbstbestimmung heraus. Das Kompromisslose, bisweilen Provokante an Frankfurts Theorie ist, dass er den normativen Realismus entschieden ablehnt, indem er die Fähigkeit zur Selbstkontrolle gänzlich in die spezifische Struktur des Wollens verlegt, die sich nichterst durch den Gebrauch rationaler Fähigkeiten ausweist. Frankfurt verortet einerseits – ganz im Sinne Kants – die Quelle aller Normativität im Willen der Person. Allerdings konzipiert er diesen Willen, im Gegensatz zu Kant, nicht als rationale Kontrolle, sondern lediglich als mit motivationaler Kraft ausgestattete Instanz.<sup>175</sup>

Die in Frankfurts Schriften entworfene reflexive Struktur von Personalität und Freiheit ist von beträchtlicher intellektueller Anziehungskraft und Brisanz. Insbesondere sein „längst zu einem Meilenstein der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts gewordener“<sup>176</sup> Beitrag *Freedom of the Will and the Concept of a Person* (1971)<sup>177</sup> entzündet bis heute hitzige Diskussionen, vor allem in der phi-

---

<sup>174</sup> Ähnliche Überlegungen finden sich auch bei Dworkin, Roland: *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge 1988. Barbara Guckes weist außerdem darauf hin, dass der Gedanke der reflexiven Selbstbewertung als Freiheit bereits von den Stoikern entwickelt wurde, beispielsweise Epiktet (vgl. Guckes, Barbara: *Willensfreiheit trotz Ermangelung einer Alternative? Frankfurts hierarchisches Modell des Wünschens*. In: [dies.] u. Betzler, Monika [Hrsg.]: *Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*. Berlin 2001. S. 1–17. Hier: S. 7).

<sup>175</sup> Vgl. Betzler, Monika: *Bedingungen personaler Autonomie*. In: (dies.) u. Guckes, Barbara (Hrsg.): *Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*. Berlin 2001. S. 17–46. Hier: S. 41.

<sup>176</sup> Quante 2000, S. 117. Ähnlich nennt Betzler seinen frühen Aufsatz „bahnbrechend“ (Vgl. Betzler 2001, S. 17).

<sup>177</sup> Erstmals erschienen in *Journal of Philosophy* (1971). Vol. LXVII. S. 5–20. Dt.: *Willensfreiheit und der Begriff der Person*. In: Guckes, Barbara u. Betzler, Monika (Hrsg.): *Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*. Über. v. Jens Kulenkampff. Berlin 2001. S. 65–84. Im Folgenden zitiert nach deutscher Übersetzung WBP.

losophischen Debatte um Willensfreiheit.<sup>178</sup> Ich möchte mich mit Frankfurts Personalitätskonzept weniger im Namen des Autonomiebegriffs auseinandersetzen, sondern vielmehr mit dessen impliziten – in späteren Schriften Frankfurts sogar expliziten – Bezügen zur personalen Identität und der Frage nach dem guten Leben.<sup>179</sup> Gerade die stetige Weiterentwicklung des ‚Caring‘-Begriffs anhand seiner neueren und neuesten Arbeiten kann meines Erachtens gegenüber der auf die Willensfreiheitsdebatte gerichteten Standardkonzeption Frankfurts fruchtbare Perspektiven für die Handlungstheorie – und ja, auch für die Ethik – aufzeigen. Gerade Frankfurts phänomenologischer Explikation der Perspektive der ersten Person ist in der Rezeption und Kritik seiner Theorie bislang zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet worden.<sup>180</sup>

## 2.1 Harry G. Frankfurts Theorie der Identifikation

Meines Erachtens erschließt sich einem Frankfurts Theorie kaum über einzelne Aufsätze oder etwa ausschließlich seine Spätwerke, sondern eher über den Zugang zu seinem Gesamtwerk. Einzelne Aufsätze beziehen sich aufeinander, wiederholen, präzisieren, widersprechen sich stellenweise und nehmen von Dritten vorgebrachte Kritik explizit auf. Frankfurt entwickelt im Laufe seiner Schriften einige zentrale Begriffe, die definitorisch leider meist nicht klar umrissen sind, sondern sich in dem, auf was sie referieren, überschneiden und gemeinsame Teilmengen bilden. Dennoch gibt es ein zentrales Thema, um das sich alle Begriffe drehen: die Theorie der *Identifikation*. Ich ziehe es im Folgenden vor, Frankfurts Theorie der Identifikation nicht systematisch anhand der erschienenen Schriften, sondern anhand der zentralen Begrifflichkeiten zu rekonstruieren. Ich werde dabei nicht auf alle der zahlreichen gegen Frankfurt hervorgebrachten Kritikpunkte eingehen, da sich viele dieser Punkte durch Hinzuziehung späterer Schriften Frankfurts oder dessen expliziter Stellungnahme auflösen lassen oder gar nicht erst für mein Thema relevant sind. Mein Bestreben ist

---

<sup>178</sup> Die Debatte um Frankfurts Theorie wird dokumentiert durch mehrere Sammelbände, insbesondere Buss, Sarah u. Overton, Lee: *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge u. a. 2002; Betzler u. Guckes 2000.

<sup>179</sup> Natürlich impliziert auch diese thematische Eingrenzung eine Auseinandersetzung mit dem Autonomiebegriff, allerdings – wie sich zeigen wird – unabhängig von den ontologischen Problemen von Kausaldeterminismus und Indeterminismus, sondern vielmehr im Namen der Erfahrung von *Willensnotwendigkeit*. Hierzu später mehr.

<sup>180</sup> Vgl. auch Merker 2000, S. 138.

es, Frankfurts Grundgedanken systematisch zusammenzufassen, unter Hinzuziehung derjenigen Kritikpunkte, welche die einzelnen Begriffe sinnvoll miteinander verbinden und für mein Thema aufschlussreich sind.

### 2.1.1 Das Zwei-Stufen-Modell des Wünschens

Frankfurt legt in seinem frühen und wohl einflussreichsten Aufsatz *Freedom of the Will and the Concept of a Person* die Grundsteine seiner Theorie der Identifikation: das Zwei-Stufen-Modell des Wünschens.

Frankfurt sieht das auszeichnende Merkmal personaler Existenz darin, dass Personen nicht nur zur Welt, sondern insbesondere zum eigenen Wollen reflexiv Stellung beziehen können.<sup>181</sup> Personen können sich mit (höherstufigen) Wünschen auf ihre *gegebenen* Wünsche beziehen und auf diese Weise zum Ausdruck bringen, was sie wünschen *wollen*, genauer gesagt: welche Wünsche sie *handlungswirksam* werden lassen wollen. Begrifflich sind hier zunächst drei wichtige Unterscheidungen zu beachten, nämlich a) zwischen *Wünschen* und *Wollen*; b) zwischen *Wünschen erster* und *zweiter Stufe*; c) zwischen *Wünschen* und *Volitionen zweiter Stufe*.<sup>182</sup>

a) Als Wünsche, genauer: *Wünsche erster Stufe*, bezeichnet Frankfurt den einfachen Sachverhalt „A möchte X“, also dass eine Person „dies oder das tun oder nicht tun möchte.“<sup>183</sup> Obwohl der Begriff des Wünschens eine zentrale Rolle in Frankfurts Theorie spielt, finden sich quer durch sein Werk nur relativ wenig explizite Ausführungen zu dessen Bedeutung. So bezeichnet Frankfurt den Wunschbegriff als „sehr schwer fassbar“<sup>184</sup> und beschränkt seine Erläuterungen auf illustrative Beispielsätze, die verschiedene Seiten des Wünschens beleuchten. Ich verstehe daher im Folgenden, wenn nicht anders expliziert, ‚Wünsche‘ allgemein als Pro-Einstellungen einer Person.

Es gibt allerdings einen Aspekt des Wünschens, den Frankfurt hervorhebt, nämlich den Zusammenhang zwischen Wünschen und Handlungen einer Person. Da nicht jeder Wunsch zu einer ihm entsprechenden Handlung führt, hält Frankfurt

---

<sup>181</sup> Vgl. WBP 67.

<sup>182</sup> Zu diesen Unterscheidungen siehe auch Kusser, Anna: *Zwei-Stufen-Theorie und praktische Überlegung*. In: Betzler, Monika u. Guckes, Barbara (Hrsg.): *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*. Berlin 2000. S. 85—100. Hier: S. 86f.

<sup>183</sup> WBP 67.

<sup>184</sup> Ebd.

fest, dass von einem *Wollen* nur die Rede sein kann, wenn eine Person auch tatsächlich ihrem Wunsch entsprechend handelt. Folglich ist der Begriff des Wünschens der *allgemeinere*, während der Begriff des Wollens ausschließlich *handlungseffektive* Wünsche bezeichnet. So können handlungseffektive Wünsche laut Frankfurt als der *Wille* der Person identifiziert werden.<sup>185</sup>

b) Wünsche zweiter Stufe sind diejenigen, die sich auf Wünsche erster Stufe beziehen, also das reflexive Moment der Selbstbewertung ins Spiel bringen.<sup>186</sup> Wenn ich beispielsweise spätabends an meiner Dissertation arbeite und den Wunsch verspüre, stattdessen lieber einen spannenden Film einzuschalten, kann ich mich von diesem Wunsch distanzieren, indem ich ihn hinsichtlich meiner Arbeitsmoral bewerte: Ich kann wünschen (auf zweiter Stufe), den Wunsch nach Zerstreuung (auf erster Stufe) *nicht* zu haben, weil es dem Fortschritt meiner Arbeit im Wege steht.

c) Nun gibt es auch auf der zweiten Stufe des Wünschens die Unterscheidung zwischen bloßen Wünschen und sogenannten *Volitionen*, die jedoch nicht parallel zu der zwischen Wünschen und Wollen auf erster Stufe läuft. Wünsche und Volitionen zweiter Stufe unterscheiden sich nicht hinsichtlich ihrer Handlungseffektivität, sondern hinsichtlich ihres Gehalts voneinander.<sup>187</sup> Ich habe eine Volition zweiter Stufe, wenn ich mir wünsche, den Willen zu haben, *a* zu tun. Beispielsweise wünsche ich mir, lieber weiter arbeiten zu wollen, anstatt meinem Wunsch nach filmischer Unterhaltung nachzugeben. Ich wünsche mir also, den Wunsch nach Zerstreuung nicht zu haben und entscheide mich, ihm nicht nachzugeben und weiter zu arbeiten. Frankfurt macht darauf aufmerksam, dass Wünsche zweiter Stufe sich aber auch darauf beziehen können, Wünsche erster Stufe bloß zu *haben*, ohne Handlungseffektivität.<sup>188</sup> Solche Fälle von fiktiven Wün-

---

<sup>185</sup> Vgl. ebd. 69.

<sup>186</sup> Vgl. ebd. 67.

<sup>187</sup> Vgl. Kusser, Anna: *Dimensionen der Kritik von Wünschen*. Frankfurt a. M 1989. S. 142.

<sup>188</sup> Beispielsweise – so führt Frankfurt selbst aus – könnte ein Psychotherapeut wünschen, selbst den Wunsch nach Drogen zu verspüren, damit er seine Suchtpatienten besser verstehen und evtl. genauer auf sie eingehen kann. In diesem Fall möchte der Psychotherapeut nicht wirklich selbst die Droge nehmen oder gar suchtkrank sein, sondern nur einmal die „Gefühle haben, wie sie Süchtige charakteristischerweise erleben, wenn sie ihr Verlangen nach der Droge packt“ (WBP 69). Ein anderes Beispiel für bloße Wünsche zweiter Stufe wäre der Wunsch einer heterosexuellen Person, einmal das sexuelle Verlangen nach einem gleichgeschlechtlichen Partner zu verspüren, ohne dass sie tatsächlich diesen Wunsch effektiv umsetzen und mit einem gleichgeschlechtlichen Partner intim werden möchte.



schen oder *Was-wäre-wenn*-Gedanken sind für die Theorie Frankfurts nicht sonderlich zentral und werden auch von ihm selbst nicht weiter thematisiert.

Wichtig für die Konzeption praktischer Selbstverhältnisse ist die o. g. Volitionaliät, unsere prinzipielle Möglichkeit, in unsere handlungsleitenden Wünsche korrigierend einzugreifen. Eine Person hat eine Volition zweiter Stufe, wenn sie möchte, „dass ein bestimmter Wunsch ihr Wille sei.“<sup>189</sup> Die Ausbildung von Volitionen zweiter Stufe beinhaltet, dass Personen bestimmte Motive in ihrem Handeln wirksam werden lassen wollen und andere nicht; manche ihrer eigenen Wünsche und Neigungen halten sie für kritikwürdig, andere nicht. Die Frage, ob *jede* Person Volitionen zweiter Stufe ausbildet, ist mit Frankfurt nicht eindeutig zu beantworten. Auf jeden Fall ist es möglich, zumindest von Zeit zu Zeit gegenüber den eigenen Motiven gleichgültig zu sein, also keine bewertende Stellung zu unseren Wünschen erster Stufe zu beziehen; in einem solchen Fall sind laut Frankfurt die „vom Fluß und Zusammenprall [der] Gefühle und Wünsche hervorgebrachten Handlungen einfach triebhaft (wanton).“<sup>190</sup> Dass eine Person grundsätzlich zu keiner Zeit Volitionen zweiter Stufe ausbildet, scheint mir – wenn nicht aufgrund pathologischer oder neurologischer Beeinträchtigungen – nicht plausibel.

Bis hierhin erscheint die Darstellung des frankfurtschen Zwei-Stufen-Modells meines Erachtens intuitiv nachvollziehbar und relativ unstrittig. Die Problematik dieses Modells offenbart sich erst anhand der Erklärung dessen, was passiert, wenn Personen *gegen* ihren ‚eigentlichen‘ Willen handeln. Natürlich gelingt, wie auch die Lenkung unseres physischen Bewegungsapparats, diese oben beschriebene willentliche Lenkung unserer Motive nicht immer:

Sind diejenigen Wünsche handlungswirksam, von denen wir dies wollen, dann ist unser Wollen etwas Aktives, etwas, das zu uns gehört; wenn wir dagegen aus Gründen handeln, aus denen wir nicht handeln wollen, dann ist dieses Handeln, so sehr es selbst ein aktives Tun ist, uns immer auch ein Stück weit fremd und äußerlich.<sup>191</sup>

---

<sup>189</sup> WBP 71. Man kann dementsprechend den von Frankfurt verwendeten Begriff ‚volition‘ am treffendsten mit ‚Willensakt‘ übersetzen.

<sup>190</sup> WBP 122.

<sup>191</sup> Stoecker, Ralf: *Guidance – Ein Führer durch Frankfurts Handlungstheorie*. In: Betzler, Monika u. Guckes, Barbara (Hrsg.): *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*. Berlin 2000. S. 101–116. Hier: S. 106.

So beschreibt Frankfurt den Drogensüchtigen wider Willen als jemanden, der zwar seinen (erststufigen) Wunsch nach Drogenkonsum klar ablehnt (höherstufig), es jedoch nicht schafft, abstinent zu bleiben, weil der Wunsch nach der Droge zu stark bzw. sein Widerstand zu gering ist. Er handelt gegen seinen ‚eigentlichen‘ Willen und demnach akratisch.<sup>192</sup> Da Frankfurt auch an anderer Stelle explizit von einer „Kraft“ spricht, der nicht widerstanden werden kann,<sup>193</sup> scheint er der Auffassung zu sein, dass sich bestimmte erststufige Wünsche aufgrund ihres Stärkegrades gegen unseren eigentlichen Willen durchsetzen. Obwohl der Drogensüchtige wider Willen eine Volition zweiter Stufe hat – er wünscht, sein Wunsch nach Abstinenz möge der effektive, stärkere Wunsch sein – ,gibt er seinem Wunsch erster Stufe, die Droge zu nehmen, nach.

Es stellt sich nun die Frage, welche Rolle die Wunschstärke bei der Selbstevaluation spielt. Folgt man Frankfurt, so ist von zwei Wünschen derjenige der stärkere, der sich im Handeln durchsetzt, womöglich gegen den Willen der Person. Kann man aber im Fall des Drogensüchtigen wider Willen nicht einwerfen, dass sein *eigentlicher* Wunsch, abstinent zu bleiben, der stärkere sein müsste?

Innerhalb des zweistufigen Wunschmodells kann Wunschstärke kaum im Sinne eines *aus Reflexion resultierenden Vorzugs* verstanden werden, was natürlich für ein stimmiges Konzept der Selbstevaluation problematisch ist.<sup>194</sup> Fragt man den Drogensüchtigen wider Willen im nüchternen Zustand, ob er die Droge nehmen möchte oder nicht, würde er wohl mit großer Wahrscheinlichkeit antworten: „Nein, will ich nicht, da ich, wenn ich alles in allem vernünftig überlege und die negativen Folgen meines Drogenkonsums bedenke, sicher bin, dass ich meine Sucht besiegen möchte.“ Er ist bereits zu dem für ihn selbst begründeten Schluss gekommen, die Droge *nicht* nehmen zu wollen. Sein Problem besteht demnach nicht in einem Konflikt zwischen einem erststufigen Wunsch „Ich will die Droge nehmen“ und einem höherstufigen Wunsch „Ich will sie nicht nehmen“, sondern in seiner eigenen Inkonsequenz bzw. Unfähigkeit, auch seinen Motiven entsprechend (Abstinenz) zu *handeln*.

---

<sup>192</sup> Vgl. Guckes 2001, S. 10.

<sup>193</sup> Frankfurt, Harry: *The Reasons of Love*. Princeton 2004. Dt: *Gründe der Liebe*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005. S. 25. Im Folgenden zitiert nach deutscher Ausgabe GL.

<sup>194</sup> Vgl. auch Kusser 2000, S. 93.

Folgt man Frankfurts zweistufigem Wunschmodell, so besteht das Problem des Drogensüchtigen darin, dass der Wunsch erster Stufe (Droge nehmen) schlichtweg stärker als die Volition zweiter Stufe (Abstinenz) ist. Versteht man aber entsprechend die Wunschstärke als bloße Durchsetzungskraft, als Eingenommensein oder Überwältigtwerden, so kann man infrage stellen, welchen Sinn Volitionen zweiter Stufe bei der Handlungsorientierung überhaupt haben. Inwiefern können Volitionen als ‚verbindlich‘ hinsichtlich dessen gelten, was eine Person ‚wirklich‘ will?

Bevor ich zu diesem vielerseits<sup>195</sup> diskutierten Problem der Normativität der Volitionen Stellung beziehe, möchte ich die Kritik am Wunschmodell Frankfurts anhand des Einwands von Anna Kusser weiter ausformulieren. Kusser betrachtet Frankfurts Zwei-Stufen-Modell als überflüssig, da es gegenüber dem einstufigen Modell der praktischen Überlegung keinen Vorteil bringe.

Kusser zufolge beinhaltet praktische Überlegung, dass ausgehend von Wünschen und Überzeugungen die rational zu vollziehende Handlung ermittelt wird. Diese Überlegungsstruktur gelte nun üblicherweise für Wünsche erster Stufe. Entsprechend verhalte es sich in Wirklichkeit so, dass der Drogensüchtige wider Willen bereits auf *erster Stufe* durch reifliche Überlegung entschieden hat, die Droge nicht nehmen zu wollen. Frankfurts Volitionen zweiter Stufe entsprechen laut Kusser *konklusiven Wünschen* erster Stufe. Der Wunsch des Drogensüchtigen, keine Drogen mehr zu nehmen, ist dann konklusiv, wenn er beschließt, abstinent zu bleiben, d. h. wenn der Wunsch kausal wirksam wird.<sup>196</sup> Kusser betrachtet es nun als überflüssig, zusätzlich die höherstufige Volition zu unterstellen, dass der Wunsch, abstinent zu bleiben, der effektive sei. Dadurch sei der Drogensüchtige wider Willen gewissermaßen „doppelt entschlossen“<sup>197</sup>. Die Tatsache, dass von *außen* nicht unterschieden werden kann, ob der Drogensüchtige nur seinem konklusiven Wunsch folgt, abstinent zu sein, oder aber dem Wunsch, sein Wunsch abstinent zu sein möge effektiv sein, führt Kusser zu der

---

<sup>195</sup> Vgl. Watson, Gary: *Free Agency*. In: (ders.) (Hrsg.): *Free Will*. Oxford 1975. S. 96—110. Hier: S. 108f; Thalberg, Irving: *Hierarchical Analyses of Unfree Action*. In: Christmann, John (Hrsg.): *The Inner Citadel. Essays on Individual Autonomy*. Oxford 1989. S. 123—136. Hier: 130; Wolf, Susan: *Freedom within Reason*. New York, Oxford 1990; Kusser 1989, 2000.

<sup>196</sup> Vgl. Kusser 2000, S. 94.

<sup>197</sup> Ebd., S. 95.

Überzeugung, „dass die Volition zweiter Stufe nichts anderes ist als eine geschraubte Art, einen konklusiven Wunsch erster Stufe auszudrücken.“<sup>198</sup>

Mir erscheint Kussers Interpretation zentral für das Verständnis der Zielrichtung des frankfurtschen Modells, da sie es mit dem üblichen Rationalitätsmodell vergleicht und so implizit genau das markiert, wovon sich Frankfurts Theorie abheben will.

Betrachten wir zunächst die von Kusser behauptete Parallele von Volitionen zweiter Stufe und konklusiven Wünschen. Sie betont, dass es keines weiteren höherstufigen Wunsches bedarf, damit ein Wunsch handlungswirksam wird. Vielmehr werde er in der Regel dann handlungswirksam, wenn er das *Resultat einer praktischen Überlegung* darstellt. Dieses Moment der praktischen Überlegung, das Kusser explizit auf der ersten Stufe des Wünschens verortet, fehle bei Frankfurt.

Kussers Ausführungen treffen insoweit zu, als dass Frankfurt auf das in der Handlungstheorie übliche Vokabular der rationalen Abwägung bzw. der Struktur zweckrationaler Überlegung, die zu einem Alles-in-allem-Urteil gelangt, verzichtet. In der Tat bleibt der Wunschbegriff Frankfurts durch die fehlende Erläuterung der Rolle von Wünschen in der praktischen Überlegung zu vage und muss ergänzt werden.

Allerdings scheint mir Kussers Einschätzung, dass bereits auf der *ersten Stufe* des Wünschens die praktische Überlegung im umfassenden Sinne verortet ist, unzutreffend. Bleibt man in der frankfurtschen Terminologie, so muss betont werden, dass das für die Selbstevaluation zentrale reflexive Moment erst durch die *zweite Stufe* überhaupt ins Spiel kommt. Frankfurt erläutert zwar am Beispiel des Triebhaften, der keinerlei Volitionen zweiter Stufe hat, dass dieser „durchaus im hohen Maße vernünftig“ erwägen kann, wie das zu tun ist, was er auf erster Stufe möchte.<sup>199</sup> Hier hat Frankfurt meines Erachtens jedoch eine reine

---

<sup>198</sup> Ebd.

<sup>199</sup> WBP 72. In *Identification and wholeheartedness* (1987) nimmt Frankfurt auf diesen Aspekt noch einmal revidierend Bezug: Es könne nicht richtig sein, dass triebhafte Wesen tatsächlich „überlegen und urteilen“, zumindest nicht in dem Sinne, dass sie Entscheidungen dahingehend treffen, was sie denken sollen. Sie begehren, denken und handeln, jedoch ohne sich *da-für entscheiden* zu können. Frankfurt lässt an dieser Stelle offen, wie genau rein zweckrationale Überlegung triebhafter Wesen beschrieben werden kann (vgl. *Identification and wholeheartedness* [1987]. In: Frankfurt, Harry: *The importance of what we care about*. Cambridge

Zweckrationalität, die wir auch intelligenten Tieren zuschreiben, im Blick und nicht das, was reflexive Selbstevaluation eigentlich zum Gegenstand hat: die Bewertung der eigenen Wünsche. Auch wenn Frankfurt uns eine genauere Erläuterung seines allgemeinen Wunschbegriffs auf erster Stufe schuldig bleibt, kann man festhalten, dass er spontane, unmittelbar aufkommende Wünsche im Sinne hat, die die Person zunächst nur vorfindet und zu welchen sie eben (noch) nicht reflektiert Stellung bezogen hat, die sogar stärker als die höherstufige Volition sein können. Der für Frankfurts Konzept gegenüber der rationalen Überlegung zentralere Aspekt der Selbstevaluation kommt erst durch die Volitionen zweiter Stufe hinzu – was nicht bedeutet, dass Selbstevaluation nicht Teil der rationalen Überlegung sein kann.

Volitionen zweiter Stufe sind auch nicht mit konklusiven Wünschen gleichzusetzen. Eine Volition zweiter Stufe ist lediglich der *Wunsch*, dass ein bestimmter Wunsch erster Stufe zum Willen, d. h. handlungswirksam wird.<sup>200</sup> Volitionen können also mehr über die Person und ihre Selbstverhältnisse aussagen als konklusive Wünsche. Die Aussage „Der Drogensüchtige hat den konklusiven Wunsch, abstinent zu sein“ und die Aussage „Der Drogensüchtige hat den Wunsch, sein Wunsch abstinent zu sein möge effektiv sein“ referieren u. U. auf zwei verschieden motivierte Personen: Erstere auf den Drogensüchtigen wider Willen, der vielleicht aus taktischen Gründen abstinent bleibt, um aus der geschlossenen Anstalt zu fliehen, um dann weiter Drogen zu konsumieren. Letztere auf den Drogensüchtigen, der tatsächlich eine Person sein möchte, deren dauerhafter Wille es ist, keine Drogen zu konsumieren.

Frankfurt stellt durch sein zweistufiges Modell einen zentralen Aspekt heraus, der bei einstufigen Rationalitätsmodellen in den Hintergrund tritt: das Moment der Selbstevaluation. Dadurch, dass das reflexive Moment durch einen höherstufigen Wunsch der betreffenden Person ins Spiel kommt und sich nicht in erster Linie durch rationale, allgemein zugängliche Abwägungsstandards definiert, betont Frankfurts Modell die subjektive Seite der Evaluation. Dadurch werden – zumindest potenziell – personale Selbstverhältnisse beschreibbarer gemacht als

---

1988. S. 159—176. Dt: *Identifikation und ungeteilter Wille*. In: Guckes, Barbarba u. Betzler, Monika [Hrsg.]: *Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*. Berlin 2001. Übers. v. Veith Friemert. S. 116—138. Hier: S. 136f. Im Folgenden zitiert nach deutscher Ausgabe IUW).

<sup>200</sup> Vgl. hierzu auch Merker 2000, S. 140.

bei dem üblichen einstufigen Modell rationaler Überlegung, wie Kusser es vertritt. Es kann beispielsweise erklärt werden, inwiefern Freiheit nicht nur durch äußere, sondern auch durch innere Zwänge wie Phobien, Neurosen oder Sucht-zustände eingeschränkt werden kann. Somit ist Frankfurts Zwei-Stufen-Modell zwar durchaus ergänzungs- und erläuterungsbedürftig, jedoch gegenüber dem einstufigen Modell der praktischen Überlegung keineswegs überflüssig.

Durch das Zwei-Stufen-Modell des Wünschens kann Frankfurt bisher aufzeigen, inwiefern Personen sich über die Fähigkeit zur Selbstevaluation als frei verstehen, also – zumindest prinzipiell – Kontrolle über ihre volitionalen Einstellungen ausüben können. Seinem Modell liegt die meines Erachtens plausible Annahme zugrunde, dass eine Person willensfrei ist, wenn sie sich in Harmonie mit ihren handlungswirksamen Wünschen befindet, also frei ist von akratischen Erfahrungen.<sup>201</sup> Ist es jedoch für personale Lebensführung tatsächlich hinreichend, sich in diesem Sinne als frei zu verstehen? Geht es nicht auch wesentlich darum, dass wir unsere gegebenen Einstellungen nach bestimmten *Kriterien* bewerten und auswählen?

Ich möchte drei Probleme des frankfurtschen Modells herausstellen, deren Lösung für eine Theorie praktischer Selbstverhältnisse und personaler Identität von hoher Relevanz ist. Im weiteren Verlauf werde ich prüfen, ob Frankfurt diesen Problemen auf überzeugende Weise in seinen weiteren Ausführungen begegnet (allerdings werde ich diese Punkte erst am Ende meiner Darstellung der frankfurtschen Theorie im Rahmen einer abschließenden Bewertung explizit aufgreifen).

1) Frankfurt verfehlt es bisher, die *Quelle* der Volitionen zweiter Stufe zu spezifizieren. Sein Wunschmodell ist *rein subjektivistisch* konzipiert, da es die Relation zwischen Subjekt und Welt außer Acht lässt und ausschließlich mit einer internen Struktur des Wünschens arbeitet.

---

<sup>201</sup> Frankfurts Konzept der Willensfreiheit lehnt das „Prinzip der Handlungsalternativen“ ab. Um einem Akteur Verantwortung zuschreiben zu können, kommt es weder darauf an, dass dieser hätte anders handeln, noch dass er hätte anders wollen können; es ist einzig und allein ausschlaggebend, ob er sich mit dem, was er tut oder will, identifiziert (vgl. Frankfurt, Harry: *Three concepts of a free action* [1975]. In: *The importance of what we care about*. Cambridge 1988. S. 47–57. Dt: *Drei Konzepte freien Handelns*. In: Guckes, Barbara u. Betzler, Monika [Hrsg.]: *Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*. Übers. v. Veit Friemert. Berlin 2001. S. 84–98. Vgl. hierzu Stoecker 2000, S. 107).

2) Es werden keine *Kriterien für die korrigierende Funktion* der Volitionen zweiter Stufe angegeben, die ihre handlungsleitende Funktion für die Person sicherstellen bzw. plausibel machen, was Volitionen gegenüber den Wünschen erster Stufe, die uns bloß widerfahren, auszeichnet.

3) Die *punktuelle Identifikation* mit erststufigen Wünschen ist nicht hinreichend für die Klärung dessen, was personales Leben über die Zeit hinweg gestaltet und wie sich diachrone Identität konstituiert. Es ist nach wie vor denkbar, dass sich eine Person in so viele Ichs auflöst, wie sie punktuell Wünsche bejaht.

Es bleibt also die Frage nach der evaluativen Grundlage dessen, was Personen ihre ‚wirklichen‘ von ‚vermeintlichen‘ Gründen bzw. ‚eigene‘ von ‚fremden‘ Motiven unterscheiden lässt. Frankfurt geht auf diese Kritik ein, indem er in seinen zahlreichen folgenden Aufsätzen die Quellen der Autorität höherstufiger Wünsche – und somit ihren normativen Sinn für personale Handlungsorientierung – in mehreren Schritten aufdecken möchte. Zentral ist hierbei der Begriff der *Identifikation*: Höherstufige Wünsche beinhalten nicht nur eine Selbstbewertung, sondern auch eine *Selbstidentifikation*. Die Person *entscheidet* aktiv, was sie will und was nicht, sie bewertet nicht nur, sondern *identifiziert* sich mit einigen der Wünsche und Neigungen, die auf erster Stufe auftreten.<sup>202</sup> Diese frankfurtschen Begriffe der Entscheidung und der Identifikation sollen im Folgenden genauer ausgedeutet werden.

### **2.1.2 ‚Wholeheartedness‘ und Entscheidung**

Wodurch sind die Volitionen zweiter Stufe ihrerseits bestimmt? Durch wiederum höherstufige Volitionen ad infinitum? Gary Watson stellt fest, dass das Zwei-Stufen-Modell unweigerlich in einen Regress führe, da unklar bliebe, wodurch Wünsche zweiter Stufe autoritativ seien, wenn nicht durch Wünsche dritter Stufe usw.<sup>203</sup>

Diesen Vorwurf nimmt Frankfurt bereits in *Freedom of the Will and the Concept of a Person* vorweg. Es gebe zwar keine theoretische Grenze der Höherstufigkeit, jedoch wäre es angesichts unserer praktischen Begrenztheit unsinnig, immer wieder auf eine höhere Stufe Bezug zu nehmen. Neben diesem pragmatischen Argument verweist Frankfurt auf eine bestimmte ‚Kraft der selektiven

---

<sup>202</sup> Vgl. GL 24.

<sup>203</sup> Vgl. Watson, Gary: *Free Agency*. In: (ders.) (Hrsg.): *Free Will*. Oxford 1975. S. 96–110.

Funktion“<sup>204</sup> unserer Volitionen:“Wenn sich eine Person *entschlossen* mit einem ihrer Wünsche der ersten Stufe *identifiziert*, dann ‚durchhallt‘ diese Bindung den ganzen potentiell endlosen Raum höherer Stufen.“<sup>205</sup>

Frankfurt gesteht selbst zu, dass die Begriffe ‚Identifikation‘ und ‚Widerhall‘ „schrecklich unklar“ sind und möchte die Bedingungen der Identifikation unter Miteinbeziehung der Kritik von Watson näher erläutern.<sup>206</sup>

Watson formuliert das Problem bzgl. der Autorität höherstufiger Volitionen wie folgt:

Wir wollen wissen, was Triebhaftigkeit (Wantonness) in Hinblick auf jemandes Willensakte höherer Ordnung verhindert. Was verleiht diesen Willensakten irgendeine besondere Beziehung zu „einem selbst“? Zu antworten, daß man eine „endgültige Verpflichtung“ eingeht, ist nicht hilfreich, wenn dies einfach heißt, daß ein endloser Aufstieg zu immer höheren Ordnungen nicht erlaubt werden solle. Dies *ist* willkürlich.<sup>207</sup>

Zur Entkräftung dieser Kritik führt Frankfurt den Begriff ‚Wholeheartedness‘ ein, als Gegenbegriff zur Ambivalenz eines Individuums. Ein solcher ungeteilter Wille,<sup>208</sup> laut Frankfurt nicht zu verwechseln mit Enthusiasmus, soll die volitionale Kohärenz einer Person sichern. Dies zeigt er anhand zweier verschiedener Arten des inneren Konflikts: Erstens könnte es sich um ein Motivationsproblem handeln, im Rahmen dessen eine Inkohärenz zwischen höherstufigen Volitionen und wirksamem Willen erster Stufe besteht. Am Beispiel einer Person,

---

<sup>204</sup> Betzler 2001, S. 26.

<sup>205</sup> WFP 78.

<sup>206</sup> Auch in seinem Aufsatz *Identification and Externality* baut Frankfurt die Idee, dass der Handelnde sich mit seinen Motiven identifizieren muss, weiter aus anhand des Konzepts der aktiven Lenkung („guidance“). Allerdings halte ich die Ausführungen in IUW um einiges genauer und ausführlicher, daher beziehe ich mich in erster Linie auf diesen Aufsatz (vgl. Frankfurt, Harry: *Identification and Externality*. In: [ders.]: *The importance of what we care about*. Cambridge 1988. S. 58—68).

<sup>207</sup> Watson in IUW 126.

<sup>208</sup> Der Begriff ‚Wholeheartedness‘ weist mehrere Bedeutungsebenen auf und ist entsprechend schwer eindeutig zu übersetzen. Jemand tut etwas ‚wholehearted‘, wenn er es a) aus ganzem Herzen tut, b) dabei aufrichtig und ernsthaft ist oder c) wenn er rückhaltlos handelt und sein Wille ungeteilt bei der Sache ist. Frankfurt hat wesentlich letzteren Aspekt im Sinne, entsprechend werde ich grundsätzlich entweder den Originalbegriff beibehalten oder ihn mit ‚ungeteilter Wille‘ übersetzen, je nach Bedeutungszusammenhang auch mit ‚Identifikation aus ganzem Herzen‘, nicht im Sinne von Begeisterung, sondern als Gegensatz zu etwas nur ‚halbherzig‘ tun (vgl. auch Anmerkung des Übersetzers in IUW116).



die eigentlich nicht mehr rauchen möchte, aber dennoch ihrem Verlangen nach einer Zigarette nicht widerstehen kann, erläutert Frankfurt:

Die Inkohärenz erster Art (welche den Raucher plagt) könnte man als eine solche charakterisieren, die *zwischen* dem besteht, was die Person wirklich möchte, und anderen Wünschen – wie dem abgelehnten aber dennoch unabwendbar überwiegenden Wunsch zu rauchen – , die dem volitionalen Komplex gegenüber, mit dem sich die Person identifiziert und von welchem sie ihr Verhalten bestimmt sehen möchte, *äußerlich* sind.<sup>209</sup>

Die zweite, von Frankfurt im weiteren Verlauf näher thematisierte Möglichkeit eines inneren Konflikts ist eine dem Bereich höherstufiger Wünsche *interne* Inkohärenz, der zufolge eine Person *ambivalent* hinsichtlich des zu wünschenden Gegenstands ist: „Die zweite Art der Inkohärenz besteht innerhalb dieses volitionalen Komplexes. Ist ihr Wille nicht ungeteilt, so ist die Person nicht nur im Konflikt mit Kräften ‚außerhalb‘ ihrer, sondern sie ist selbst entzweit.“<sup>210</sup> Beispielsweise ist sich die rauchende Person gar nicht im Klaren darüber, ob es tatsächlich ihr eigener, authentischer<sup>211</sup> Wille ist, das Rauchen aufzugeben, oder ob sie das nur in Erwägung zieht, weil ihr Partner das so wünscht und Druck auf sie ausübt.

Der ungeteilte Wille einer Person beinhaltet also, dass sie *entschlossen* ist hinsichtlich der Bewertung ihres eigenen erststufigen Wunsches, dass sie über einen *kohärenten* Willen verfügt und nicht ambivalent ist. Aber inwiefern kann hiermit dem Vorwurf Watsons begegnet werden?

Laut Frankfurt ist es zunächst die vorliegende Kohärenz selbst, die das Problem des infiniten Regresses der höherstufigen Wunschebenen löst. Es mache schlichtweg keinen Sinn, zu fragen, ob sich jemand mit seiner Identifikation identifiziert, wenn diese tatsächlich ‚wholehearted‘ erfolgt. Dass diese Identifikation aus ganzem Herzen die potenziell unendliche Folge von höherstufigen Bewertungen nicht *willkürlich* beendet, versucht Frankfurt anhand des Begriffs der Entscheidung zu verdeutlichen.

Frankfurt fasst ‚Entscheidung‘ als eine Handlung auf, die Personen gegenüber sich selbst ausführen. Erst durch ihre Entscheidung – einhergehend mit einer ‚wholehearted‘ Identifikation – ist die Person verantwortlich für die Tatsache,

---

<sup>209</sup> IUW 123.

<sup>210</sup> Ebd.

<sup>211</sup> Der Begriff der ‚Authentizität‘ des Willens ist für meine Arbeit von zentraler Bedeutung und wird an späterer Stelle ausführlich thematisiert.

dass ein vorliegender Wunsch eindeutig der *ihre* ist. Frankfurt grenzt ‚Entscheidung‘ von dem verwandten Begriff der ‚Wahl‘ ab, indem er betont, dass das Entscheiden nichts mit der Beendigung eines Konflikts zwischen inkompatiblen Wünschen zu tun hat, sondern damit, sich mit einem dieser Wünsche zu *identifizieren*. Der unmittelbare Gegenstand einer Wahl ist hingegen nicht die wählende Person, sondern das, was sie wählt. Eine Person identifiziert sich mit einem ihrer Wünsche, wenn sie ihre Wünsche reflektiert und bei deren Bewertung an der Stelle stehenbleibt, wo für sie selbst weder Widerspruch noch Zweifel bzgl. ihrer eigenen Willensstruktur vorliegen.<sup>212</sup> Frankfurt betont, dass dies nicht unbedingt auf die Eliminierung des Konflikts hinausläuft oder darauf, dessen Schwere zu mindern. Vielmehr ändere sich die Natur des Konflikts. Die Entscheidung

eliminiert den Konflikt *innerhalb der Person*, welchen der beiden Wünsche die Person als ihren Beweggrund vorziehen soll. So hat sich der Konflikt zwischen den Wünschen in einen Konflikt zwischen einem der Wünsche und der Person transformiert, die sich mit den konkurrierenden Wünschen identifiziert hat.<sup>213</sup>

Frankfurts Modell hebt hervor, dass die Identifikationsleistung und somit Willensbildung nicht unbedingt aus rationalen Gründen erfolgt, sondern gekennzeichnet ist durch ‚Wholeheartedness‘, ein vorbehaltloses und deutliches Einstehen der Person für ihre Motive und daraus resultierend die Bereitschaft, Verantwortung für diese zu übernehmen bzw. verantwortlich gemacht werden zu können. Keineswegs möchte Frankfurt die Kollision von Wünschen bzw. inneren Konflikten bei einer ‚wholehearted‘ Person vollkommen ausschließen und auch nicht die Lösung des Konflikts durch die entschlossene Identifikation garantieren.

Natürlich kann einer Person, wenn sie sich entscheidet, die ganzheitliche Integration mißlingen, weil der Konflikt oder die Unschlüssigkeit, mit der sie ringt, trotz ihrer Entscheidung fortbestehen mag. (...) Die Person hat, ob sie sich dessen bewußt ist oder nicht, andere Absichten, die mit jener, welche die Entscheidung festgesetzt hat (...), unvereinbar sind.<sup>214</sup>

Vielmehr hebt Frankfurt die substanzielle Basis hervor, aufgrund derer Personen innere und äußere Konflikte *überhaupt* erst lösen können. In dem Maße, in dem man sich durch eine Entscheidung einen Wunsch *zu eigen* macht, konstituiert

---

<sup>212</sup> IUW 128.

<sup>213</sup> Ebd. 131f.

<sup>214</sup> Ebd. 134.

man sich als Person.<sup>215</sup> Meines Erachtens gelingt es Frankfurt, mit dem Begriffskomplex der ‚entschlossenen Identifikation aus ganzem Herzen‘ auf überzeugende Weise dem Vorwurf des infiniten Regresses zu begegnen. Frankfurt zufolge ist das Kriterium für oder gegen eine Identifikation mit bestimmten Wünschen das der Kohärenz: Die Entscheidung muss sich widerspruchsfrei in die Willensstruktur der Person, ihre übrigen Überzeugungen und Präferenzen, einfügen.<sup>216</sup>

Dennoch bleiben weiterhin Fragen offen, insbesondere hinsichtlich der Natur von Entscheidungen. Das Kriterium der Kohärenz bleibt trotz seiner grundsätzlichen Plausibilität sehr vage. Ist die von der Person wahrgenommene volitionale Harmonie in Wirklichkeit nicht arbiträr? So könnte eine neurotische Person damit zufrieden sein, den ganzen Tag pausenlos die Wohnung zu putzen, wenn sie sich mit diesem Wunsch aufgrund ihrer Neurose harmonisch identifiziert, d. h. ihr zwanghaftes Verhalten gar nicht als zwanghaft empfindet, weil sie beispielsweise viel Zeit hat und mit einem Partner zusammenlebt, der ihre Neurose gutheißt, vielleicht sogar teilt.

Frankfurt gelingt es nicht, die entschlossene Identifikation mit Wünschen als einen regelgeleiteten Prozess zu bestimmen. Sein dahingehend unternommener Versuch, am Beispiel des Lösen einer Rechenaufgabe die Parallelität zur Entscheidung für eine bestimmte Einstellung aufzuzeigen, mag nicht gelingen. Dieser Vergleich scheitert meines Erachtens daran, dass das Lösen einer Rechenaufgabe auf einem rationalen Prozess der Überlegung beruht und sich auf klare mathematische Regeln bezieht, während für die entschlossene Identifikation mit Wünschen von Frankfurt keine rationale Basis angegeben werden kann.<sup>217</sup> Vielmehr fasst Frankfurt die Natur der Entscheidung als eine Art nonkognitive Wahrnehmung auf: Die potenziell unendliche Folge der Wunschbewertungen ist für die Person dann beendet, wenn sie selbst keinen Widerspruch mehr wahrnimmt. Dies impliziert, dass etwaige der Identifikation widersprechende Motive lediglich nicht von der Person erkannt werden. Offen bleibt, wie ‚gut‘ die Wahrnehmungsfähigkeit der jeweiligen Person bzgl. ihrer Motive ist bzw. nach welchen Kriterien der propositionale Gehalt der Volitionen beurteilt werden kann.

---

<sup>215</sup> Vgl. ebd. 129.

<sup>216</sup> Vgl. ebd. 135.

<sup>217</sup> Vgl. zu dieser Kritik auch Betzler 2001, S. 28f.

Frankfurts eigenes Zugeständnis, dass eine Entscheidung lediglich eine Absicht ausbilden, jedoch nicht deren Ausführung garantieren kann,<sup>218</sup> ist grundsätzlich nicht problematisch. Hierin spiegelt sich das alltägliche Phänomen wieder, dass die Freiheit, dem eigenen Willen entsprechend zu handeln, eben nur eine potenzielle ist und auch die Möglichkeit impliziert, entgegen dem eigenen Willen zu handeln. Auch können sich Personen in der Einschätzung der Richtigkeit ihrer entschlossenen Identifikationen, mögen sie noch so ‚wholehearted‘ sein, täuschen bzw. im Laufe ihres Lebens ihre Präferenzen ändern. Diese grundsätzliche Fehlbarkeit ist in einer Theorie praktischer Selbstverhältnisse nicht vollends auszuräumen.

Problematisch ist allerdings, dass Frankfurt keine Kriterien an die Hand gibt, aufgrund derer eine Person ihre Entscheidung *rechtfertigen* kann, sprich: die Kohärenz ihres volitionalen Apparates nicht nur *wahrnehmen*, sondern auch *artikulieren* und auf überlegte Gründe zurückführen kann.<sup>219</sup>

### 2.1.3 ‚Caring‘

Der Frage, in welchem Sinne die Gegebenheit unserer Einstellungen bereits einen Handlungsgrund für uns darstellt, widmet sich Frankfurt erstmals explizit in *The Importance of what we care about* (1982)<sup>220</sup> und *On Caring* (1999)<sup>221</sup>, vor allem aber in seinen beiden jüngsten Monografien *Reasons of Love* (2004) und *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right* (2006)<sup>222</sup>. Frankfurt entwickelt drei zentrale Begriffe, ‚Caring‘ (Sorge), ‚Volitional Necessity‘ (volitionale Not-

---

<sup>218</sup> Vgl. IUW 134.

<sup>219</sup> Diese Kritik führt auch David Velleman gegen Frankfurt an, indem er zeigt, dass es für Personen ein konstitutives *Bedürfnis* ist, nach Gründen zu handeln, das nicht einfach verworfen werden kann (vgl. Velleman, David: *What Happens When Someone Acts?*In: Mind 101 [1992]. S. 461—481).

<sup>220</sup> In: Frankfurt, Harry: *The importance of what we care about*. Cambridge 1988. S. 80—94. Dt: *Über die Bedeutsamkeit des Sich-Sorgens*. In: Guckes, Barbarba u. Betzler, Monika (Hrsg.): *Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*. Übers. v. Veit Friemert. Berlin 2001. S. 98—115. Im Folgenden zitiert nach deutscher Ausgabe BSS.

<sup>221</sup> In: Frankfurt, Harry: *Necessity, Volition and Love*. New York 1998. S. 155—180. Dt: *Vom Sorgen oder: Woran uns liegt*. In: Guckes, Barbarba u. Betzler, Monika (Hrsg.): *Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*. Übers. v. Caroline Sommerfeld. Berlin 2001. S. 201—232. Im Folgenden zitiert nach deutscher Ausgabe VS.

<sup>222</sup> *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*. Board of Trustees of the Leland Stanford University 2006. Dt: *Sich selbst ernst nehmen*. Hrsg. v. Debra Satz. Übers. v. Eva Engels. Frankfurt a. M. 2007. Im Folgenden zitiert nach deutscher Ausgabe SSE.

wendigkeit) und ‚Love‘ (Liebe), die konzeptuell miteinander verknüpft sind. ‚Volitionale Notwendigkeit‘ charakterisiert die normative Qualität des ‚Caring‘, während der Begriff der Liebe dessen wesentliche Inhalte beschreibt und von Frankfurt später auch weitgehend synonym zu ‚Caring‘ verwendet wird.<sup>223</sup> Ich werde die Begriffe zunächst getrennt voneinander vorstellen, um jeweilige Bedeutungsnuancen deutlicher hervorheben zu können – beginnend mit Frankfurts Begriff des ‚Caring‘.

Frankfurt räumt ein, dass die bloße Tatsache der Höherstufigkeit nicht ausreicht, um einer Person tatsächlich einen effektiven Grund zu geben, ihren Volitionen entsprechend zu handeln. Er erweitert seine Bedingung der entschlossenen Identifikation (‚Wholeheartedness‘) mit einem erststufigen Wunsch durch den Begriff des ‚Caring‘. Das, was uns antreibt, ist das, *woran uns etwas liegt* (*care about*), was uns *wichtig* ist oder was wir *lieben*.<sup>224</sup> Beispielsweise können laut Frankfurt umfassende persönliche Vorhaben, bestimmte einzelne Menschen, Ideale und Gegenstände der Liebe Objekte des ‚Caring‘ sein.<sup>225</sup>

Personen *sorgen* sich um Dinge, d. h. sie bejahen nicht nur punktuell einzelne ihrer Wünsche, sondern binden sich in ihrem Leben dauerhaft an bestimmte Wünsche. Präferenzen, Entscheidungen und Handlungen der Person orientieren sich maßgeblich an dem, was ihr wichtig ist. Frankfurt geht davon aus, dass das, wofür eine Person Sorge trägt, ihr notwendigerweise wichtig ist.<sup>226</sup> Eine solche strukturierende Funktion bzgl. der Einzelwünsche einer Person ist dadurch erfüllt, dass eine gewisse zeitliche Konstanz gegeben ist, d. h. der jeweilige

---

<sup>223</sup> Die begrifflich-definitiorische Grenze zwischen Frankfurts Begriff der Liebe und dem Begriff des ‚Caring‘ schwimmt spätestens in *The Reasons of Love*, wo sich Frankfurt ganz einer allumfassenden Konzeption der Liebe als essenzieller Willenskonfiguration widmet: ‚Liebe‘ umfasst schließlich am Ende sowohl den Begriff der volitionalen Notwendigkeit als auch den Begriff des ‚Caring‘, hierzu später mehr.

<sup>224</sup> Vgl. VS 202. Liebe stellt bei Frankfurt die zentrale Form des ‚Caring‘ dar – an späterer Stelle werde ich den Begriff der Liebe bei Frankfurt genauer behandeln. Bis dato ziehe ich es vor, den Begriff ‚Caring‘ – wenn nicht im englischen Original stehen gelassen – als ‚Sich-Sorgen‘ oder ‚Sorge‘ zu übersetzen und je nach Kontext in den o. g. von Frankfurt angeführten drei Bedeutungsnuancen zu verwenden.

<sup>225</sup> BSS 99.

<sup>226</sup> Vgl. BSS 102; VS 202. Allerdings beinhaltet das Sich-Sorgen keineswegs ein infallibles Urteil über die Bedeutsamkeit der Sorge – vielmehr „*macht* das Sich-Sorgen die Sache für die sich sorgende Person bedeutsam“ (BSS 102). Weiter führt Frankfurt aus, dass Wichtigkeit nie inhärent ist, sondern immer von den Einstellungen und Dispositionen des Individuums abhängt bzw. davon, um was oder wen sich Personen tatsächlich sorgen (vgl. SSE 39f).

Wunsch nicht nur positiv bewertet, sondern über einen längeren Zeitraum bestehen bleibt; dass für dessen Aufrechterhaltung von der Person Sorge getragen wird. In diesem Aspekt der zeitlichen Konstanz und strukturierenden Funktion bestimmter Wünsche liegt die entscheidende Erweiterung der entschlossenen Identifikation („Wholeheartedness“). Frankfurt führt „Caring“ als eine notwendige Bedingung dessen ein, was es bedeutet, sich einen Wunsch *zueigen* zu machen und als *kohärent* in Bezug auf die eigene Willensstruktur wahrzunehmen:

Die Lebensmomente einer Person, die sich um etwas sorgt, sind wesentlich nicht nur durch formale Relationen der Abfolge miteinander verbunden. Die Person verbindet sie notwendigerweise und versteht sie außerdem (...) als in komplexer Weise miteinander verbunden.<sup>227</sup>

Die stabilitätsverbürgende und kohärenzstiftende Funktion des „Caring“ in Bezug auf das eigene Leben und die eigene Identität besteht darin, dass Personen das Sich-Sorgen *an sich* wichtig nehmen („caring about Caring“). Das Sich-Sorgen ist nicht nur wichtig in Bezug auf den Wert des Gegenstands der Sorge, sondern auch um seiner selbst willen. „Caring“ setzt voraus, dass eine Person sich auch dann mit dem entsprechenden Wunsch weiterhin identifiziert, wenn dieser zeitweilig anderen Wünschen untergeordnet wird. Eine Person kann nur dann wahrnehmen, was ihr wirklich wichtig ist im Leben, wenn sie sich nach der längerfristigen Funktion eines Wunsches in ihrer Biografie fragt.<sup>228</sup> „Caring“ umfasst in dieser Hinsicht die Disposition, dass Personen sicherstellen bzw. dahingehend Schritte unternehmen können, dass der entsprechende Wunsch bestehen bleibt, auch wenn die Person zeitweilig einen anderen Wunsch befriedigt.

Bindung [Commitment] in diesem Sinne geht tiefer als die bloße Akzeptanz des Wunsches und die daher rührende Bereitschaft, durch ihn bewegt zu werden. Sie zieht vielmehr die Haltung nach sich, sich aktiv darum zu kümmern, daß der Wunsch nicht vernachlässigt oder preisgegeben wird. Eine Person, der an etwas liegt, muß dieses nicht unbedingt als Ziel verfolgen; schließlich kann sie andere Dinge, an denen ihr mehr liegt, statt dessen verfolgen wollen. Sie wird jedoch notwendigerweise darauf achten, daß jener Wunsch weiterhin eine wichtige Position in ihrer Hierarchie von Präferenzen behält. Sollte der Wunsch verblassen, wird sie bereit sein, ihn aufzufrischen und den Einfluß, den dieser Wunsch auf ihre Handlungen und Entscheidungen ausübt, bis zu dem gewünschten Maß verstärken.<sup>229</sup>

---

<sup>227</sup> BSS 99.

<sup>228</sup> Vgl. Quante 2000, S. 127.

<sup>229</sup> VS 209.

Frankfurt betont, dass, wenn uns an nichts etwas läge, wir Wesen wären ohne aktives Interesse daran, irgendeine thematische Kontinuität unseres Willens herzustellen oder beizubehalten.<sup>230</sup> Die Kohärenzstiftende Funktion des ‚Caring‘ ist also fundamental für die Bewahrung unserer personalen Identität über die Zeit hinweg. Um was für eine Art von Disposition handelt es sich hierbei genau?

‚Caring‘ bezeichnet Frankfurt zufolge eine komplexe propositionale Einstellung, die kognitive, affektive und volitionale Aspekte beinhaltet.<sup>231</sup> Hierbei unterscheidet sich ‚Caring‘ grundlegend von Wünschen oder Präferenzen: „Aus meinem Wunsch nach Schokoladeneis oder aus meiner Vorliebe für Schokoladeneis statt für Ananassorbet kann nicht abgeleitet werden, daß Schokoladeneis für mich *wichtig* wäre.“<sup>232</sup> Vielmehr handelt es sich beim ‚Caring‘ um eine reflexive Einstellung den eigenen Wünschen gegenüber, die jedoch keineswegs freiwilliger oder bewusster Natur sein muss. Eine Person kann sich nicht unbedingt *entscheiden*, sich um etwas zu sorgen – zumindest führt eine solche Entscheidung „sowenig zum Sich-Sorgen wie die Absicht, das Rauchen aufzugeben, dazu führt, es aufzugeben.“<sup>233</sup> Frankfurt versteht unter ‚Caring‘ weniger einen Willensakt, als vielmehr das, was als eigener Wille von der Person selbst „entdeckt“ werden muss. Das, worum sich eine Person sorgt, ist nicht unbedingt das, was sie *beabsichtigt*, dass es ihr Wille sei, sondern vielmehr das, was ihr Wille tatsächlich *ist*.<sup>234</sup> Wie ist das zu verstehen?

Frankfurt betont, dass ‚Caring‘ prinzipiell nicht gleichzusetzen ist mit rationalen Urteilen oder Werturteilen über das Objekt oder Ziel, auf das sich die Sorge richtet. Wir können den intrinsischen Wert einer Sache anerkennen, ohne dass daraus folgt, dass wir uns tatsächlich darum sorgen, es also zu unserem Anliegen machen. Oder wir investieren umgekehrt oftmals viel Zeit und Energie, um Ziele zu verfolgen, die wir aufgrund ihres rational allgemein einsichtigen Wertes zu erreichen wünschen, ohne dass diese uns für uns selbst wirklich *wichtig* erscheinen. Ebenso kann einer Person etwas wichtig sein und sie trägt entsprechend

---

<sup>230</sup> Vgl. ebd.

<sup>231</sup> Vgl. BSS 104.

<sup>232</sup> VS 204.

<sup>233</sup> BSS 103.

<sup>234</sup> Vgl. ebd.

dafür Sorge, auch wenn sie 1) weiß, dass es irrational ist; 2) sich gar nicht bewusst darüber ist; 3) wünschte, dass sie es nicht so wichtig nähme.<sup>235</sup>

So wird deutlich, dass das, worum sich eine Person sorgt, nicht vollständig unter ihrer Kontrolle liegt.<sup>236</sup> Dennoch betont Frankfurt die Möglichkeit der Beeinflussung der eigenen Willensbildung: „Weil Menschen generell wissen wollen, was sie von sich zu halten haben, kann sich eine Person tatsächlich um das *sorgen*, worum sie sich sorgt.“<sup>237</sup> So ist es Frankfurt zufolge möglich, dass eine Person den Wert des Gegenstands ihrer Sorge hinterfragt – also ob er beispielsweise tatsächlich dienlich oder geeignet ist, als Ideal oder Gegenstand der Liebe zu gelten. In diesem Kontext werden die zentralen Fragen des guten Lebens virulent und von Frankfurt explizit formuliert: „Was wollen wir? Welche Dinge wollen wir mehr als andere? Was halten wir an sich für wertvoll und daher um seiner selbst willen erstrebenswert? Welche letzten Zwecke, die wir tatsächlich anstreben, wollen wir uns setzen?“<sup>238</sup>

Leider führt Frankfurt wenig Explizites und Konkretes zu den normativen Bedingungen dieser (Selbst-)Bewertung und Rechtfertigung der eigenen Sorge aus. Er beschreibt zwei Möglichkeiten, auf welche Art und Weise einer Person etwas wichtig sein kann.<sup>239</sup> Zum einen kann die Bedeutsamkeit der Sorge aus Überlegungen erwachsen, die völlig unabhängig davon sind, ob sich die Person um den Gegenstand der Sorge kümmert oder nicht. So kann eine Person, die seit Jahrzehnten überzeugt in der Bahnmissionsarbeit arbeitet, die Wichtigkeit dieser Arbeit – also des Gegenstands ihrer Sorge – über deren moralischen Wert erklären. Andererseits kann die Bedeutsamkeit des Gegenstands der Sorge schlichtweg darin bestehen, *dass* sich die Person *defacto* darum kümmert. Beispielsweise ist das Hören und Produzieren von Musik für einen musikalischen Menschen wichtig und Gegenstand seiner Sorge, allein aufgrund der Tatsache, dass es ihn seit Kindesbeinen begeistert und sein Leben bis dato geprägt hat. In ersterem Fall rechtfertigt die Person ihre Sorge um den fraglichen Gegenstand über dessen *intrinsic*en Wert, während im letzteren Fall die Berechtigung der Sorge allein

---

<sup>235</sup> Vgl. VS 209.

<sup>236</sup> Hierzu an späterer Stelle mehr (siehe Ausführungen zur ‚volitionalen Notwendigkeit‘).

<sup>237</sup> BSS 111.

<sup>238</sup> VS 206. Vgl. auch GL 19.

<sup>239</sup> BSS 113.



dadurch erklärt wird, *dass* für die betreffende Person der Gegenstand tatsächlich *wichtig ist*.<sup>240</sup>

Der Gedanke, dass die Rechtfertigung der Sorge ohne Bezug auf einen intrinsischen Wert des Gegenstands der Sorge geleistet werden kann, also ausschließlich Bezug auf die subjektive Perspektive der sich sorgenden Person nimmt, erscheint zumindest diskussionswürdig und muss im weiteren Verlauf geprüft werden.

Dennoch kann hier eine wichtige Beobachtung bzgl. der Quelle von Normativität festgehalten werden. So führt Frankfurt an mehreren Stellen<sup>241</sup> aus, dass Personen sich nicht ausschließlich – oder überhaupt – um das sorgen, was nach allgemeiner Meinung bzw. objektiv wichtig für sie wäre, z. B. der Erhalt der eigenen Gesundheit oder auch den Forderungen der Moral zu entsprechen. Es ist evident, dass Personen nicht immer – vielleicht sogar selten – das tun und wollen, was am ‚vernünftigsten‘ für sie wäre und dies auch durchaus stimmig begründen können. Frankfurt betrachtet diese Beobachtung als Indiz dafür, dass wir unsere Rede von inhärenten bzw. objektiven Werten grundlegend überdenken müssen. Es mache keinen Sinn, rationale Kriterien zu formulieren, die einen Gegenstand der Sorge als inhärent oder objektiv wichtig auszeichnen, unabhängig von den Gefühlen, Neigungen und Überzeugungen der sich sorgenden Person.

In Wahrheit verhält es sich aus meiner Sicht so, daß Urteile darüber, ob etwas wichtig ist, nur in Urteilen darüber gründen können, um was oder wen sich Personen sorgen. Nichts ist einer Person wirklich wichtig, wenn es nicht einen Unterschied macht, um den sie sich tatsächlich sorgt. Wichtigkeit ist nie inhärent. Sie hängt immer von den Einstellungen und Dispositionen des Individuums ab.<sup>242</sup>

So kommt Frankfurt zu dem Schluss, dass jede Antwort auf die normative Frage, worum wir uns sorgen *sollten*, von Überlegungen abgeleitet werden muss,

---

<sup>240</sup> Natürlich kann man beide Fälle auch mit der jeweils anderen Erklärung rechtfertigen: Der Musikbegeisterte kann, unabhängig von seiner eigenen Begeisterung, seiner Sorge um die Musik einen objektiven Wert zusprechen, indem er beispielsweise auf ihre kulturelle Bedeutung verweist; der Bahnhofsmissonar könnte seine Arbeit genauso damit rechtfertigen, dass ihm die Kollegen dort ans Herz gewachsen sind und er sich schlichtweg an die Arbeit gewöhnt hat, ohne dass die Wohltätigkeit eine Rolle für das Wichtignehmen der Arbeit spielt.

<sup>241</sup> Vgl. beispielsweise VS 210f; GL 27; SSE 35.

<sup>242</sup> SSE 39.

die offenkundig subjektiv sind und davon abhängen, worum wir uns *tatsächlich* sorgen.

Hier wird deutlich, dass eine Untersuchung der Frage nach dem guten Leben bereits diejenigen Urteile ein Stück weit *voraussetzt*, auf die die Untersuchung zielt.<sup>243</sup> Damit eine Person bestimmen kann, was wichtig ist in ihrem Leben, muss sie de facto auf der Grundlage eines bestimmten, ihr eigenen Wertehorizonts überlegen – auf der Basis des eigenen ‚Caring‘. Sie muss ‚folglich schon wissen, wie sie bestimmte Dinge identifizieren kann, die jene Unterschiede markieren, die für sie wichtig sind.‘<sup>244</sup>

Neben dem Problem der Zirkularität bleibt an dieser Stelle offen, warum Frankfurt seine Rede von inhärenten objektiven Werten trotz aller Skepsis nicht ganz aufzugeben gewillt ist. Das, worauf sich ‚Caring‘ inhaltlich richtet, ist zwar Frankfurt zufolge mannigfaltig und von Person zu Person verschieden. Gleichwohl identifiziert er typische Gegenstände der menschlichen Sorge, sogar objektive Notwendigkeiten personalen Lebens und betont wiederholt, dass die Wahl des Gegenstands der Sorge *nicht* belanglos oder willkürlich ist.<sup>245</sup> Er urteilt beispielsweise über die Sorge einer Person, den Tritt auf die Spalten des Fußwegs zu vermeiden, dass dieses Ausweichmanöver der Sorge nicht wert sei, ohne Rechtfertigungsbedingungen für sein Urteil anzuführen.<sup>246</sup>

Vielleicht hilft eine Betrachtung der Bedingungen, welche erfüllt sein müssen, damit ein Gegenstand für uns wichtig ist und somit einen Handlungsgrund darstellt, weiter: der volitionalen Notwendigkeit.

#### **2.1.4 Volitionale Notwendigkeit**

Es wurde bereits dargelegt, dass Frankfurt zufolge eine Person die Gegenstände ihrer Sorge nicht unbedingt frei wählen kann, also ihren eigenen Willen nicht einfach selbst bilden, sondern ein Stück weit das entdecken muss, was ihren eigenen Willen grundlegend ausmacht – was bedeutet das genau? Frankfurt zufolge

---

<sup>243</sup> Vgl. GL 29f.

<sup>244</sup> Ebd. 31.

<sup>245</sup> Vgl. BSS 114.

<sup>246</sup> Vgl. ebd. Ähnlich urteilt Frankfurt anhand des berühmten Beispiels von David Hume einer Person, die „lieber die Zerstörung der ganzen Welt will als einen Ritz an [ihrem] Finger“, dass diese Person schlichtweg „verrückt“ und eine solche Präferenz „unmenschlich“ sei (vgl. SSE 46f).

ge gibt es eine „Notwendigkeit“ des Willens, die mit dem ‚Caring‘ zusammenhängt:

Wenn einem Menschen bestimmte Dinge wichtig sind, kann er sich so sehr oder in solcher Weise um sie sorgen, daß er einer Art *Notwendigkeit* unterworfen ist. Aufgrund dieser Notwendigkeit stehen ihm bestimmte Handlungsperspektiven, die er sonst verfolgen könnte, faktisch nicht zur Verfügung. (...) Nicht, daß er nicht die Kraft dazu aufbringen könnte. Was er nicht aufbringen kann, ist der *Wille*.<sup>247</sup>

Frankfurt beschreibt eine durchaus evidente Erfahrung des personalen Lebens, nämlich das Gefühl des ‚Nicht-anders-Könnens‘. Eine Mutter, die nach sorgfältiger Abwägung der Umstände entschieden hat, dass es am besten wäre, ihr Kind zur Adoption freizugeben, kann sich am Tag des Abschieds doch nicht dazu durchringen, ihre Entscheidung zu verwirklichen; Offiziere verweigern trotz überzeugter Verpflichtung zum Dienst am Vaterland den Befehl zum Abwurf von Atombomben; der auszubildende Fleischer bringt es angesichts des Blicks der zu schlachtenden Kuh doch nicht übers Herz, das Messer anzulegen etc. Die Tatsache, dass Personen einige Handlungsweisen als für sich selbst *undenkbar* empfinden – oder erst zum Zeitpunkt der anstehenden Tatusführung als *unmachbar* identifizieren – , bezeichnet Frankfurt als „volitional necessity“, also eine „Notwendigkeit“, sogar „Nötigung“ des Willens.<sup>248</sup> Solche undenkbareren Handlungsweisen stehen im Zusammenhang mit den Dingen, um die sich eine Person in großem Maße sorgt, beispielsweise den Idealen, denen sie sich verpflichtet fühlt und den Personen, die sie liebt.<sup>249</sup>

Zunächst ist es hilfreich, deutlich zu machen, auf was sich ‚Notwendigkeit‘ im frankfurtschen Sinne *nicht* beziehen soll. Der Charakter einer Nötigung im Sinne volitionaler Notwendigkeit unterscheidet sich grundsätzlich von Situationen, in denen die Nötigung des Willens auf überwältigende Zwänge oder Hemmungen zurückgeht wie beispielsweise Suchtverhalten oder Gewaltandrohung. *Volitionale* Notwendigkeit bedeutet, dass eine Person die Ausführung einer Handlung unter keinen Umständen ertragen kann, also auf die Grenzen ihres Willens

---

<sup>247</sup> Frankfurt, Harry: *On the Necessity of Ideals*. In: (ders.): *Necessity, Volition and Love*. New York 1999 (1993). S. 108—116. Dt: *Die Notwendigkeit von Idealen*. In: Guckes, Barbara u. Betzler, Monika (Hrsg.): *Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*. Übers.v. Caroline Sommerfeld. Berlin 2001. S. 156—165. Hier S. 159, Hervorhebungen durch die Verfasserin. Im Folgenden zitiert nach deutscher Ausgabe NI.

<sup>248</sup> Vgl. BSS 105.

<sup>249</sup> Vgl. NI 163f.

stößt. Frankfurt möchte also den Ausdruck ‚volitionale Notwendigkeit‘ klarerweise *nicht* auf Situationen anwenden, in denen eine Person unfähig ist, eine Handlung zu unterlassen, weil sie durch irgendeinen mächtigen Wunsch zum Handeln *getrieben* wird (bzw. sich *getrieben fühlt*). In diesem Fall empfindet die Person ihren Willen u. U. als unfrei, da sie quasi überwältigt wird.

Die volitionale Notwendigkeit unterscheidet sich auch von Fällen, in denen wir meinen bzw. uns suggeriert wird, *rational* genötigt zu sein, etwas zu wollen. Selbst wenn wir unsere eigene Situation aufgrund unparteiischer, distanziert-sachlicher Überlegungen bewerten und zu dem Schluss kommen, dass diejenige Handlungsoption rational wünschenswert ist, die dem entgegensteht, was wir wirklich wollen, kann es Frankfurt zufolge keine rationale Notwendigkeit geben, die uns dazu ‚nötigt‘, gegen die Notwendigkeiten unseres eigenen Willens zu handeln. Wir können uns auch dagegen entscheiden, die streng rational wünschenswerteste Option zu wählen – weil wir sie schlichtweg nicht wählen *wollen*.<sup>250</sup>

‚Volitionale Notwendigkeit‘ bezeichnet nach Frankfurt keine im strengen Sinne physikalische, physische oder logische Notwendigkeit, sondern das tiefe Wollen einer Person. Im Falle einer für die Person undenkbaren oder unerträglichen Handlung wird nicht ihr (eigentlicher<sup>251</sup>) Wille überwältigt, sondern offenbart gewissermaßen erst seine Substanz. Die Person wird mit ihrem *eigenen* Willen konfrontiert. Doch was bedeutet in diesem Zusammenhang der Ausdruck ‚eigener Wille‘? Frankfurt zufolge ist die Entdeckung des eigenen Willens mit einer *Bejahung* der Notwendigkeit des Willens verbunden:

In Fällen einer Notwendigkeit des Willens ist die Abneigung nicht nur unüberwindlich. Sie wird auch in gewisser Hinsicht *gutgeheißen*: Ja, sie gutheißen ist der Person wichtig. Ihr Verhalten ist gerade deshalb so unfrei; weil die Person – bewußt oder unbewußt – diese Abneigung bejaht und Wert darauf legt, sie beizubehalten. So widersteht sie möglichen eigenen Bemühungen, sich dazu zu bringen zu tun, was ihr *im Innersten zuwider* ist.<sup>252</sup>

Diese Notwendigkeit des Willens einer Person ist Frankfurt zufolge paradoxerweise sogar grundlegend für ihr *Sich-als-frei-Verstehen*. Der Grund dafür liegt

---

<sup>250</sup> Vgl. hierzu auch Merker 2000, S. 148.

<sup>251</sup> ‚Eigentlich‘ im Sinne von: der ‚eigene‘ Wille der Person; das was sie sich *zu eigen* gemacht hat, womit sie sich identifiziert.

<sup>252</sup> NI 160, Hervorhebungen durch die Verfasserin.

in der o. g. Bejahung des Willens. Die „Kraft der volitionalen Nötigung“ speist sich aus dem ‚Caring‘ einer Person:

Auf diese Weise kann volitionale Nötigung einen befreienden Effekt haben: Wenn jemand dazu neigt, sich in der Sorge darum ablenken zu lassen, worum er sich am meisten sorgt, mag ihn die volitionale Nötigung zwingen, das zu tun, was er am meisten zu tun wünscht.<sup>253</sup>

Meines Erachtens markiert Frankfurts Gedanke, dass die Notwendigkeit unseres Willens einerseits einen nötigenden Charakter hat, andererseits eben diese Grenze unseres Willenseine *orientierende* Funktion für unser freies Handeln und Urteilen darstellt, den Schlüssel zum Verständnis der Genese von Handlungsgründen. Entsprechend gilt es, folgende Paradoxie näher zu erläutern: Frankfurt möchte als wesentliches Merkmal volitionaler Notwendigkeit festhalten, dass sie einer Person „unfreiwillig aufgebürdet“ und *gleichzeitig* von der Person „selbst auferlegt“ ist.<sup>254</sup>

Eine volitionale Notwendigkeit ist insofern „selbst auferlegt“, als sie dem eigenen Willen der Person entspricht, d. h. von der Person selbst bejaht wird, indem sie sich mit dem entsprechenden Willensinhalt identifiziert. Gleichzeitig ist sie jedoch auch „unfreiwillig aufgebürdet“, insofern diese Grenze des Willens von der Person selbst nicht *absichtsvoll* verändert werden kann.<sup>255</sup> Doch wie kann der Wille einer Person ihr eigener sein, wenn sie ihn nicht absichtsvoll verändern kann?

Für Frankfurts Autonomieverständnis ist es von zentraler Bedeutung, dass unsere freie Willensbildung einer volitionalen *Aktivität* entspricht – und nicht unbedingt, dass unser Wille dabei vollkommen frei ist in dem Sinne, dass wir tatsächlich eine Alternative zu dem haben, womit wir uns identifizieren, d. h. was wir „uns selbst auferlegt“ haben. Es ist entsprechend vorteilhaft, die ‚Freiheit‘ des Willens begrifflich von der ‚Eigenheit‘ des Willens zu unterscheiden: *Frei* wäre unser Wille, wenn wir tatsächlich auch einen anderen Wunsch zu unserem Willen machen können, als den, den wir zum Willen machen. Hingegen ist derjenige Wille unser *eigener* Wille, der mit einer Volition zweiter Stufe übereinstimmt bzw. aufgrund von Volitionen zweiter Stufe erzeugt wird.<sup>256</sup> So ist die

---

<sup>253</sup> BSS 107.

<sup>254</sup> Vgl. ebd. 108.

<sup>255</sup> Vgl. ebd.

<sup>256</sup> Diese wichtige Unterscheidung stammt von Merker 2000, S. 143.

Notwendigkeit unseres Willens „selbst auferlegt“ in dem Sinne, dass es unserer eigenen volitionalen Aktivität entspringt, uns an das zu binden, was Gegenstand unseres ‚Caring‘ ist.

Doch wenn wir keine Alternative im Sinne eines freien Willens haben, welche Wahl bleibt uns dann, außer uns so zu akzeptieren, wie wir sind bzw. wie unser Wille geschaffen ist?

Laut Frankfurt können sich die volitionalen Notwendigkeiten einer Person im Laufe ihres Lebens ändern, sowohl als Folge eines Wandels der Lebensumstände als auch durch den Versuch der Person selbst, planvoll auf sie einzuwirken. Erstere Möglichkeit erscheint plausibel – so ist es durchaus evident, dass eine Person durch einen Zuwachs an Informiertheit, einen Wohnort- oder Berufswechsel, einen Schicksalsschlag o. Ä. ihre grundlegenden, auch moralischen Überzeugungen ändern kann.

Was letztere Möglichkeit angeht, betont Frankfurt *einerseits*, dass eine Person nicht einfach absichtsvoll, auf der Grundlage einer überlegten Entscheidung, ihre eigenen volitionalen Notwendigkeiten überwinden kann: „Die Notwendigkeit setzt [dem] Willen eine absolute Grenze. Sie begründet seine *Natur* als eines ohne Zweifel *durch seinen Willen konstituiertes Subjekt*.“<sup>257</sup> *Andererseits* beschreibt er in seinem jüngsten Werk – wenn auch ohne den Begriff der volitionalen Notwendigkeit – die Möglichkeit einer bewussten Einflussnahme der Person auf ihre Charaktereigenschaften. Sie könne zwar nichts grundlegend daran ändern, *dass* sie bestimmte Eigenschaften besitzt; wohl aber könne durch positive oder negative Identifikation (Zurückweisung) mit den betreffenden Eigenschaften eine Veränderung des Charakters herbeigeführt werden, insofern die betreffende Person wirklich zur Selbstveränderung motiviert ist.

Entscheidend sind demnach die fortwährenden Anstrengungen, die wir darauf verwenden, uns selbst zu *definieren* und *anzuleiten* (...), indem wir uns beharrlich darum bemühen, [bestimmte unserer Vorlieben und Neigungen] nicht unser Verhalten beeinflussen zu lassen.<sup>258</sup>

Was die Möglichkeit der absichtlichen Einflussnahme auf volitionale Notwendigkeiten angeht, d. h. inwiefern sich sinnvoll von *Notwendigkeiten* sprechen

---

<sup>257</sup> NI 161.

<sup>258</sup> SSE 21.

lässt, wenn diese durch die Person selbst langfristig absichtsvoll veränderbar sind, bleiben Frankfurts Ausführungen vage und unspezifisch.

Frankfurt zufolge brauchen Personen nicht unbedingt von außen an sie herangetragene, logisch-rational zwingende Argumente, um dahinterzukommen, wie sie leben sollen bzw. ihre Wünsche zu bewerten haben, sondern vielmehr Vertrauen in und Klarheit bzgl. der eigenen Überzeugungen, Einstellungen und Verhaltensweisen. Das begründet Frankfurt damit, dass jede normative Frage das Ziel der *faktischen* Frage der Sorge verfehlt:

Warum sollte die Tatsache, dass die Menschen im Allgemeinen – oder immer – bestimmte Kriterien heranziehen, um Alternativen zu bewerten, als ausreichend gelten, um zu konstatieren, dass es am *vernünftigsten* ist, genau diese Kriterien heranzuziehen? (...) Wenn wir die Schwierigkeiten und Zweifel auflösen wollen, die mit der Klärung der Frage nach der Art des Lebens zu tun haben, sind nicht die Gründe und Beweise das Grundlegendste, was wir brauchen, sondern *Vertrauen und Klarheit*.<sup>259</sup>

Einen praktischen Grund zu haben, oder: sich einen Grund zu *eigen* zu machen, bedeutet also nicht unbedingt, gemäß seiner überlegten und bewussten Urteile zu handeln, sondern rekuriert auf bestimmte beharrliche Einstellungen – volitionale Notwendigkeiten – , die nicht einfach durch ein rationales Urteil, vielleicht auch überhaupt nicht absichtsvoll, korrigiert werden können.<sup>260</sup>

Es wurde festgehalten, dass der frankfurtsche Begriff der Notwendigkeit bezogen auf den Willen einer Person keine streng logische oder physikalische Notwendigkeit bedeuten kann, sondern dem ‚tiefen Wollen‘ der Person entspricht. So ist der Satz „Ich *kann* nicht anders“ eher als ein stark empathisches „Ich *will* nicht anders“ zu verstehen, was sich deutlich von einem „Ich *will*, aber *kann* nicht anders“ oder einem „Ich *soll/darf* nicht anders“ abhebt. Frankfurt scheint also mithilfe der volitionalen Notwendigkeit nicht nur das hervorheben zu wollen, was den eigenen Willen einer Person ausmacht, sondern auch eine *subjektive* Quelle von Normativität zu markieren, indem er den Verbindlichkeitscharakter von Einstellungen und Handlungen einer Person an den individuellen Gegenständen ihres ‚Caring‘ festmacht. Frankfurts Konzeption der ‚Liebe‘ spielt

---

<sup>259</sup> Frankfurt nennt das Bestreben, die Frage nach dem guten Leben rein rational zu rechtfertigen, eine „Pan-rationalistische Fantasie“, die „inkohärent“ sei und „aufgegeben werden muss“ (ebd. 34).

<sup>260</sup> So stellt Betzler fest, dass Frankfurts Auffassung praktischer Gründe vor allem auf eine Dichotomie von Urteilen und Wollen rekuriert (vgl. Betzler 2001, S. 34).

hierbei eine Schlüsselrolle, da er davon ausgeht, dass Liebe mit ihren volitionalen Notwendigkeiten „Gründe schafft.“<sup>261</sup>

### 2.1.5 Liebe

Frankfurts Begriff der Liebe vereint in sich die wesentlichen Aspekte der volitionalen Notwendigkeit *und* des ‚Caring‘. Er möchte ‚Liebe‘ als eine besondere Form des ‚Caring‘ verstehen. Meines Erachtens gelingt es ihm aber nicht, ‚Liebe‘ und ‚Caring‘ begrifflich klar voneinander abzugrenzen bzw. deutlich zu machen, wie die Sorge unabhängig vom Lieben der Person zu verstehen ist. In seinen jüngsten Schriften verwendet er die Begriffe teilweise synonym.<sup>262</sup> Entsprechend möchte ich die Ausführungen zu Frankfurts Konzept der Liebe als eine erweiterte Charakterisierung des ‚Caring‘-Begriffs verstehen.

Frankfurt schickt seinen Überlegungen zum Begriff der Liebe voran, dass er sicherlich nicht „all die vielfältigen und komplexen“ Kontexte der Liebe in seine Analyse des Begriffs mit einfließen lassen kann.<sup>263</sup> Nicht die Liebe als besonders intensiver Gefühlszustand, sondern Liebe als eine bestimmte Konfiguration des Willens, nämlich die interesselose<sup>264</sup> Sorge, sei Gegenstand seiner Betrachtungen. Gegenstand der Liebe ist primär ein konkretes Individuum bzw. eine Person, jedoch zählt Frankfurt auch eine Erfahrungsqualität, eine Gruppe, eine moralische Gemeinschaft, eine Tradition oder ein (moralisches oder nichtmoralisches) Ideal wie Wahrheit oder Gerechtigkeit zu den möglichen Objekten der Liebe.<sup>265</sup> Die „reinste“ Form der Liebe ist Frankfurt zufolge die Liebe von Eltern zu ihren Säuglingen oder kleinen Kindern.

Liebe ist eine interesselose Sorge, da sich der Wert des Gegenstands für den Liebenden allein aus der Tatsache ergibt, *dass* er ihn liebt. Es braucht keinen wahrgenommenen Wert, um die Liebe zu einem Gegenstand zu bilden oder zu

---

<sup>261</sup> Vgl. GL 42.

<sup>262</sup> Dies stellt auch Gary Foster fest (vgl. ders.: *Bestowal Without Appraisal: Problems in Frankfurt's Characterization of Love and Personal Identity*. In: *Ethical and Moral Practice* 12 [2009]. S. 153—168. Hier: S. 160).

<sup>263</sup> Frankfurts Liebesbegriff beschäftigt sich ihm zufolge nicht mit romantischer Liebe und ihren „psychischen Turbulenzen“, d. h. Schwärmerei, Lust, Vernarrtheit, Abhängigkeit oder gar Besessenheit (vgl. SSE 58; GL 48).

<sup>264</sup> Sorge kann auch instrumentell verstanden werden, Liebe als interesselose Sorge ist auf Selbstzweck gerichtet (vgl. auch U. Wolf 2009, S. 416).

<sup>265</sup> Vgl. SSE 58; GL 46.



begründen – Liebe setzt ihre Zwecke selbst. „Wir lieben die Dinge nicht zwangsläufig deshalb, *weil* wir ihren Wert erkennen und uns von ihnen fesseln lassen. Vielmehr *gewinnt* das, was wir lieben, notwendig an Wert für uns, *weil* wir es lieben.“<sup>266</sup> Frankfurt führt hier das Beispiel der Eltern-Kind-Beziehung an, innerhalb derer die elterliche Liebe weder auf einem von der Liebe unabhängigen Wert beruht (Kind ist nützlich für x), noch grundsätzlich von der Gegenliebe der Kinder abhängig ist. Auch Vernunftgründe können diese Liebe laut Frankfurt nicht erschüttern, beispielsweise wenn die Kinder bössartig sind, Straftaten begehen und das Lebensglück der Eltern durch sie bedroht wird.<sup>267</sup> Diese Liebe, die den Wert ihres Gegenstands bestimmt, zeigt sich Frankfurt zufolge nicht im Fall der elterlichen Liebe, sondern ist für jede Form der Liebe bezeichnend. So müsse auch die Liebe zu einem Ideal wie der Gerechtigkeit keineswegs auf dessen moralischem Wert beruhen, sondern darauf, dass es der liebenden Person „schlicht so beigebracht worden ist.“<sup>268</sup>

Mit ‚interesselose Sorge‘ bezieht sich Frankfurt *nicht* auf Wohltätigkeit oder Barmherzigkeit, beispielsweise wenn sich eine Person um Arme oder Kranke um ihrer selbst willen – also ‚selbstlos‘ – kümmert. Im Gegensatz zur Liebe qualifizieren sich die Gegenstände der Sorge in solchen Fällen nicht über persönliche Eigenschaften bzw. die einzelnen bedürftigen oder kranken Individuen, sondern allein über die Tatsache, *dass* sie als „arm und krank“ klassifiziert werden.<sup>269</sup> Hier zeigt sich das zweite, für Frankfurt grundlegende Merkmal der Liebe: Für den Liebenden ist das Objekt seiner Liebe nicht generisch oder austauschbar, sondern notwendigerweise *einzigartig*.

Es gibt keinen gleichwertigen Ersatz für das geliebte Wesen. Wird jemand von Wohltätigkeit getrieben, muss er nicht unterscheiden, ob er dieser bedürftigen Person hilft oder jener. Dem Liebenden aber kann es nicht gleichgültig sein, ob er sich interessefrei diesem geliebten Wesen zuwendet oder – egal wie ähnlich es sein mag – einem anderen.<sup>270</sup>

Neben der Interesselosigkeit und Ausrichtung auf die Einzigartigkeit des geliebten Objekts steht ein weiterer Aspekt im Zentrum der Liebeskonzeption Frankfurts: die *Gründe* der Liebe. Frankfurt zufolge ist Liebe keine Schlussfolgerung,

---

<sup>266</sup> GL 43.

<sup>267</sup> Vgl. ebd. 44.

<sup>268</sup> Vgl. SSE 45.

<sup>269</sup> Vgl. ebd. 48.

<sup>270</sup> Ebd. 49.

sondern Quelle von Normativität.“Sie ist nicht das Ergebnis einer Überlegung oder der Konsequenz aus Gründen. Sie *schafft* Gründe.“<sup>271</sup>

Frankfurt zufolge schafft die Liebe Gründe, indem sie mit biologischer<sup>272</sup>, vor allem aber volitionaler Notwendigkeit einhergeht. Eine Person kann nicht anders, als das zu lieben, was sie liebt. Der Gegenstand unserer Liebe unterliegt nicht unserer direkten willentlichen Kontrolle, wir können uns nicht einfach entscheiden, zu lieben oder uns zu *entlieben* – in dieser Hinsicht ist Liebe ein Stück weit kontingent.

Eine liebende Person identifiziert sich mit dem, was sie liebt, und macht dessen Interessen zu ihren eigenen. Daraus folgt laut Frankfurt, dass sie nicht umhin kommt, die Aussicht, dass eine bestimmte Handlung dem Objekt ihrer Liebe zuträglich ist, als einen *starken Grund* für die Ausführung dieser Handlung zu betrachten. Diesen Zusammenhang demonstriert Frankfurt am Beispiel des Mannes, der vor der Entscheidung steht, welche von zwei ertrinkenden Personen er retten soll. Wenn eine der beiden Personen die geliebte Ehefrau ist, so entfällt laut Frankfurt jede weitere Suche nach Gründen, die für oder gegen die Rettung der einen oder der anderen Person sprechen – die Liebe selbst ist Grund genug, die eigene Ehefrau zu retten.

---

<sup>271</sup> Ebd. 41f.

<sup>272</sup> Frankfurt beschreibt die Gründe der Liebe auch im Sinne einer grundlegenden biologischen Notwendigkeit. Am Beispiel des Am-Leben-sein-Wollens, das Frankfurt auch als Liebe (zum Leben) bezeichnet, möchte er zeigen, dass der hohe Wert, den das Leben für uns hat, viele derjenigen Werte, die wir sonst im Leben haben, begründet und beeinflusst. Dieser Wert des Lebens sei wiederum nicht durch einen bestimmten, dem Leben inhärenten Wert begründet, sondern durch unsere biologische Natur: „Wir behandeln die Tatsache, dass eine bestimmte Handlungsweise unserem Überleben zuträglich ist, als Grund dafür, sie einzuschlagen, und zwar schlicht deshalb, weil wir, vermutlich erneut dank der natürlichen Selektion, von Geburt an dazu dispositioniert sind, das Leben zu lieben“ (GL 46). Auch die Liebe zu den eigenen Kindern entspringt Frankfurt zufolge einer „angeborenen Verbundenheit“ (vgl. ebd.). Ich sehe die Einbeziehung von sogenannten biologischen Notwendigkeiten in den Liebesbegriff problematisch. Die Liebe zu einem Ideal wie beispielsweise Gerechtigkeit lässt sich kaum aus unserer biologischen Natur heraus erklären, sondern erfordert vielmehr die Erläuterung und Reflexion ihrer Einbettung in soziale Zusammenhänge und gesellschaftliche Praxis (vgl. U. Wolf 2009, S. 417). Eine solche Reflexion bleibt uns Frankfurt schuldig. Seine Ausführungen darüber, dass das Objekt der Liebe für den Liebenden notwendigerweise einzigartig ist und sich dessen Wert nicht über intrinsische Eigenschaften definiert, sind schlichtweg keine passende Beschreibung der Liebe zu einem Ideal oder einer Tradition.

Allein die Tatsache seiner Liebe zu ihr bedingt, dass er ihre Not als gewichtigen Grund ansieht, ihr zu Hilfe zu eilen und nicht einem anderen, über den er nichts weiß. Das Verlangen des geliebten Menschen nach Hilfe liefert ihm den Grund, ohne dass er zusätzliche Erwägungen berücksichtigen müsste und ohne das Dazwischenschalten allgemeiner Regeln.<sup>273</sup>

Einerseits möchte Frankfurt mit dem Konzept einer begründenden Kraft der Liebe weiter ausleuchten, worauf das Gefühl des ‚Nicht-anders-Könnens‘ zurückzuführen ist. Hierfür stellt er Situationen heraus, in denen Personen nicht nach Gründen fragen, sondern spontan ‚aus sich heraus‘ handeln, bzw. beschreibt Tatsachen menschlichen Lebens, die gemeinläufig keiner weiteren Begründung bedürfen. Paradebeispiel Frankfurts diesbezüglich ist das Interesse am eigenen Weiterleben und an dem Wohlbefinden der eigenen Kinder. Liebe als besondere Form volitionaler Notwendigkeit bezeichnet Frankfurt in Anlehnung an Kant als fundamentale Quelle von Normativität, da die Gebote der Liebe „kategorisch“ gelten.<sup>274</sup>

[D]ie Motivationen, die die Liebe hervorbringt, sind nicht bloß zufällig oder (...) heteronom. Vielmehr drücken sie, wie die universalen Gesetze der reinen Vernunft, etwas aus, was zu unserer innersten und grundlegendsten Natur gehört. Anders als die Notwendigkeiten der Vernunft sind die der Liebe aber nicht unpersönlich. Sie bestehen aus und sind eingebettet in Strukturen des Willens, durch die die spezifische Identität des Individuums in besonderer Weise definiert wird.<sup>275</sup>

Des Weiteren steht für Frankfurt die begründende Kraft der Liebe im direkten Zusammenhang mit dem ‚Caring‘ einer Person. Man kann sogar feststellen, dass er den Begriff der Liebe in den Begriff des ‚Caring‘ überführt, die Begriffe werden weitgehend austauschbar. So führt er aus, dass zu der willensstrukturierenden Kraft der Liebe nicht nur die punktuelle Willensbildung in der jeweils gegebenen Handlungssituation („Es ist undenkbar für mich, anstatt meiner geliebten Ehefrau die fremde Person zu retten“), sondern auch die langfristige Willensbildung und Lebensplanung gehört: „Die Liebe gibt uns Endzwecke und wir können nicht anders, als uns diesen zu verschreiben.“<sup>276</sup> Personen haben laut Frankfurt ein *Bedürfnis* nach Sinn und Endzwecken in ihrem Leben, das durch die

---

<sup>273</sup> GL 42. Frankfurt macht sogar deutlich, dass derjenige, der in einer solchen Situation nach weiteren Gründen sucht, seine eigene Ehefrau zu retten, diese unmöglich wirklich lieben kann.

<sup>274</sup> Vgl. Betzler 2001, 37.

<sup>275</sup> GL 53.

<sup>276</sup> SSE 61, vgl. auch GL 58, 61.

Liebe erfüllt wird. „Die Liebe ist der Ursprung äußerster Werte. Lieben wir nichts, dann besäße nichts einen definitiven, einen inhärenten Wert für uns.“<sup>277</sup> Frankfurt fügt hinzu, dass für uns, unabhängig von den Risiken, denen wir durch die Kraft der Liebe ausgesetzt sind (Leid, Verlust oder Angst, Betrogen werden, Enttäuschung etc. ), der nötigende Charakter der Liebe geradezu konstitutiv für den Wert des Liebens ist: „Gerade weil die Liebe unseren Willen fesselt, schätzen wir sie so, wie wir das tun.“<sup>278</sup>

Hier finden wir die bereits angeführte Paradoxie wieder, dass volitionale Notwendigkeiten einerseits den Willen *binden*, gleichzeitig jedoch die dadurch markierten Grenzen unseres Willens eine *orientierende* Funktion für unser freies Handeln und Urteilen erfüllen. Die Tatsache, dass uns die Liebe mit zwingenden Motivationen für unser privates und soziales Verhalten ausstattet, uns also in unserer Wahl- und Willensfreiheit immens einschränkt, betrachtet Frankfurt paradoxerweise als „Befreiung und Ausweitung unserer Selbst.“<sup>279</sup> Diesen befreienden Charakter der volitionalen Notwendigkeit führt Frankfurt darauf zurück, dass auf diese Weise Ungewissheiten – ähnlich wie durch die „beruhigende Gewissheit der Mathematik“ – beseitigt werden können. Hier bezieht sich Frankfurt auf den bereits eingangs explizierten Kontext der Frage nach dem guten Leben, die Kontingenzbewältigung: Worauf soll sich angesichts der mannigfaltigen Möglichkeiten meine Sorge im Leben richten? Worauf sollte ich meine Entscheidungen gründen, um mein Leben als sinnvoll zu erfahren? Für Frankfurt liegt die Lösung in der Entdeckung unseres eigenen ‚Nicht-anders-Könnens‘, an dem sich unsere Überzeugungen und Werte offenbaren.

Die Entdeckung, wie die Dinge sich notwendigerweise verhalten, ermöglicht uns – ja nötigt uns – , die destabilisierende Zurückhaltung aufzugeben, die wir uns auferlegen, wenn wir nicht sicher sind, was wir denken sollen. (...) Indem uns das geliebte Wesen gefangen nimmt, befreit es uns von jenen Hindernissen, die der Wahlfreiheit und dem Handeln im Weg stehen und darauf hinauslaufen, entweder keine Endzwecke zu haben oder unentschieden mal in die eine, mal in die andere Richtung zu tendieren.<sup>280</sup>

Es zeichnet sich bereits ab, dass Frankfurt mit seinem Konzept der Liebe ein überaus komplexes Motivationsgefüge mit nur einem einzigen – zudem semantisch stark aufgeladenen – Begriff zu fassen versucht. Leider handelt er sich mit

---

<sup>277</sup> Ebd. 61.

<sup>278</sup> GL 70.

<sup>279</sup> Vgl. ebd. 71.

<sup>280</sup> Ebd. 72.

diesem Unterfangen, trotz seiner vorgeblichen Beschränkung des Liebesbegriffs auf seine willenskonfigurativen (nicht affektiven) Aspekte, einige Unklarheiten und Unstimmigkeiten ein, die ich im Folgenden darlegen möchte.

Das augenscheinlichste Problem besteht darin, dass Frankfurts Begriff der Liebe viel zu allgemein ist.<sup>281</sup> Trotz seiner expliziten Eingrenzung zu Beginn seiner Ausführungen subsumiert Frankfurt unter dem Begriff der Liebe doch faktisch sehr heterogene Phänomene. So intuitiv einleuchtend seine Beispiele der Eltern-Kind-Liebe und ihren volitionalen Notwendigkeiten auch sein mögen – die Liebe zu einem Individuum scheint doch von einzigartiger Struktur zu sein (selbst hierbei müsste zwischen elterlicher und partnerschaftlicher Liebe unterschieden werden) und mit der Liebe zu einer Tradition oder einem Ideal wie Wahrheit oder Gerechtigkeit nicht gleichsetzbar.<sup>282</sup> Meine Liebe zur philosophischen Arbeit ist mitnichten gleichzusetzen mit der Liebe zu meiner Familie. So wäre es unsinnig, zu sagen, dass ich mein Leben mit der Philosophie teilen möchte oder mir ihr Wohl am Herzen liegt.<sup>283</sup>

Meine Vermutung ist, dass die Liebe zu einem Individuum als Paradigma einer Willenskonfiguration vielmehr bestimmte weitere Objekte der Sorge *impliziert* – vielleicht sogar bestimmte moralische Ideale beinhaltet – ohne dass diese *direktes* Objekt der Liebe sein müssen.<sup>284</sup> Die Tatsache, dass Frankfurts Beispiele der Willensbegrenzung mitunter stark auf die Liebe als besonders intensiven Gefühlszustand rekurrieren, lässt seine eigens getroffene und klare Abgrenzung zur ‚romantischen Liebe‘ verschwimmen. Es wird nicht deutlich, was beispielsweise die Liebe zum eigenen Kind oder die Liebe zum Lebensgefährten als Willenskonfiguration *unabhängig* von den (oftmals übermächtigen) intensiven Gefühlen

---

<sup>281</sup> Dies ist auch einer der drei Hauptkritikpunkte Fosters (vgl. Foster 2009, S. 160f).

<sup>282</sup> Vgl. hierzu auch Wolf 2009, S. 416f. Eine brauchbare Diskussion der Unterschiede zwischen der Liebe zu Dingen, der Liebe zu Idealen und der Liebe zu Personen findet sich bei Irving Singer (vgl. ebd.: *The pursuit of love*. Baltimore 1994. S. 31–43).

<sup>283</sup> Vgl. Korsgaard, Christine M.: *Die Moral und die Logik der Sorge*. In: Frankfurt, Harry G.: *Sich selbst ernst nehmen*. Hrsg. v. Debra Satz. Frankfurt a. M. 2007. S. 75–108. Hier: S. 104.

<sup>284</sup> So sieht Korsgaard in Frankfurts Theorie die Möglichkeit angelegt, eine ‚Logik der Sorge‘ zu formulieren, kraft derer die Person über ihre Liebe und ihr ‚Caring‘ auf moralische Werte und Prinzipien verpflichtet wird (vgl. ebd., S. 79). Ich werde Korsgaards Schlussfolgerungen ausführlich in Kapitel IV besprechen.

und der affektiven Bindung, welche mit der Liebe zu einem Individuum einhergehen, auszeichnet.<sup>285</sup>

Intuitiv einleuchtend erscheint mir Frankfurts Kriterium der Einzigartigkeit des geliebten Objekts, zumindest in Bezug auf die Liebe zu einem Individuum: Wir lieben eine Person nicht nur als Summe ihrer Eigenschaften, sondern in ihrer

prinzipiell *nicht reproduzierbaren Konkretheit* [irreproducible concreteness]. Die Liebe einer Person zielt nicht auf jene generellen und daher wiederholbaren Eigenschaften, die das Geliebte beschreibbar machen. Vielmehr ist es die spezifische Besonderheit, die das Geliebte benennbar macht – etwas, das geheimnisvoller als Beschreibbarkeit ist und sich der Definition entzieht.<sup>286</sup>

Es gelingt Frankfurt jedoch nicht, diesen zentralen Aspekt der Liebe genauer zu begründen. Foster führt – mit Verweis auf Nico Kolodny<sup>287</sup> – diese Unzulänglichkeit darauf zurück, dass Frankfurt übersehe, dass das Kriterium der Einzigartigkeit auf die Bedeutung von Liebe einerseits als *Beziehung* zwischen zwei, andererseits als *Beziehungsgeschichte* zweier Individuen verweist: “The reason why I would not have the same love for any qualitative identical twin-Jane who came along is that I would not have had any meaningful relationship with that twin. The twin would not be the woman with whom I made my life.”<sup>288</sup> So ist die Liebe zu einem Individuum immer Teil einer individuell konzipierten Geschichte und somit notwendig mit biografischen Aspekten verbunden, welche wiederum auf die Identität der Person verweisen. Diesen zentralen lebensgeschichtlichen und identitätstheoretischen Aspekt der Liebe übersieht Frankfurt, wenn er das Kriterium der Einzigartigkeit ausschließlich am Objekt der Liebe festmacht.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass Frankfurts Begriff der Liebe, wie er ihn maßgeblich in seinen jüngsten Schriften entwickelt hat, den Willensbegriff of-

---

<sup>285</sup> So gibt auch Steinfath zu bedenken, dass die elterliche Liebe keineswegs ein reines Wollen bzgl. des Wohlergehens des Kindes darstellt, sondern in der affektiven Beziehung zum Kind fundiert und dadurch mit eigener affektiver Evidenz ausgestattet ist (vgl. Steinfath, Holmer: *Freiheit und Notwendigkeit. Zu einigen Motiven bei Harry Frankfurt*. In: Betzler, Monika u. Guckes, Barbara [Hrsg.]: *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*. Berlin 2000. S. 168—178. Hier: S. 175).

<sup>286</sup> VS 219.

<sup>287</sup> Kolodny, Nico: *Love as valuing a relationship*. *Philosophical Review* 112 (2003). S. 135—189.

<sup>288</sup> Ebd., S. 147. Vgl. auch Foster 2009, S. 156.

fenbar vollständig beinhalten soll. Hierfür scheint er eine teils biologische, teils metaphysische Konzeption der Liebe zu vertreten:

Einerseits führt er die Liebesfähigkeit wie auch ihre Rolle im personalen Leben auf einen „irreduziblen prärationalen“ Lebenswillen und bestimmte angeborene „Formen der Verbundenheit“ zurück. Solche angeblichen biologischen Notwendigkeiten sind in einer philosophischen Argumentation wenig stichhaltig – zumal es die alltägliche Praxis keineswegs bestätigt, dass Menschen ihr Leben oder ihre Kinder naturgemäß immer lieben bzw. überhaupt die Fähigkeit zur Liebe entwickeln bzw. bewahren.<sup>289</sup>

Andererseits wird der Begriff der Liebe metaphysisch aufgeladen, wenn Frankfurt ausführt, dass die Liebe „die Führung unserer kognitiven und volitionalen Aktivität“ vollends übernimmt, und er dies als Antwort auf die praktische Frage, wie man leben soll, betrachtet. Eine entsprechende Empfehlung wie „Erkenne das, was dir wichtig ist und lass dich von der Liebe leiten, sie zeigt dir den richtigen Weg!“ ist allerdings wenig aussagekräftig. Zudem vergleicht er diese „Befreiung“ durch die Notwendigkeiten der Liebe mit religiöser Offenbarung, da sie mit dem „Ausweg aus der inneren Unruhe“ korrespondiere, „den andere entdeckt zu haben glaubten, nachdem sie gelernt hatten, Gottes unerbittlichen Willen als ihren eigenen zu akzeptieren.“<sup>290</sup>

Es gelingt Frankfurt auch nicht, deutlich zu machen, in welcher Hinsicht man tatsächlich von *Gründen* der Liebe sprechen kann. Dass eine bestimmte Handlung dem Objekt der Liebe zuträglich ist, ist noch lange kein starker Grund für die Ausführung der Handlung. Sieht man von der Extremsituation des Mannes, der nach Gründen für die Rettung seiner Ehefrau sucht, ab, so ist es keineswegs immer so offensichtlich, was überhaupt dem Objekt der Liebe in der jeweiligen Situation zuträglich ist. Frankfurts Darstellung, dass sich allein aus der Liebe

---

<sup>289</sup> Durch das Argument der biologischen Notwendigkeit umschifft Frankfurt die Angabe von Kriterien für seine durchaus klaren Bewertungen, beispielsweise diejenige, dass eine Person, die den Tod oder das Leiden liebt, einen „mißgestalteten Willen“ habe (vgl. SSE 57). Mir scheint, er rekurriert hier implizit auf ein normatives Konzept der menschlichen Natur, ähnlich wie Foot in *Die Natur des Guten*(2004) mit ihrem Konzept „aristotelischer Notwendigkeiten“.

<sup>290</sup> GL 73. An weiteren Stellen tendiert Frankfurt dazu, das Gebot der christlichen Nächstenliebe als hilfreiches Ideal für das eigene praktische Leben zu betrachten (vgl. GL 84). Eine Herausstellung des christlichen Motivs („Agape“) in Frankfurts Konzeption der Liebe findet sich in Foster 2009, S. 154f.

praktische Gründe ergeben, ohne praktische Reflexion und entsprechende Kriterien der Situationsbewertung, ist verkürzt. Auch Eltern haben nicht allein aufgrund der Liebe zu ihrem Kind klar vor Augen, was genau ihrem Kind zuträglich ist – im Gegenteil zeigt sich die elterliche Liebe in der Praxis nicht selten auch als vollkommene Fehlinterpretation der kindlichen Bedürfnisse.<sup>291</sup> Frankfurts Konzeption der Liebe stellt kein evaluatives Korrektiv dar.

Im Folgenden soll die Theorie Frankfurts hinsichtlich ihrer Tauglichkeit zur Beschreibung praktischer Selbstverhältnisse vor dem Hintergrund der Frage nach dem guten Leben abschließend bewertet werden. Ich werde zunächst diejenigen Aspekte hervorheben, die Frankfurts Konzeption von Personalität als fruchtbare Grundlage für die Fragen des guten Lebens und der personalen Identität auszeichnen (Bilanz I). Anschließend werde ich diejenigen Probleme und Lücken der Theorie zusammentragen, die Anknüpfungspunkte für eine mögliche Erweiterung der Konzeption praktischer Selbstverhältnisse bieten (Bilanz II).

## 2.2 Bilanz I: Was macht Frankfurts Theorie attraktiv?

Mithilfe von Frankfurts Ausdifferenzierung der unterschiedlichen Arten und Aspekte des Wollens und seiner Beschreibung volitionaler Notwendigkeiten können zentrale Phänomene begrifflich bestimmt werden, denen bisher in handlungs- und personalitätstheoretischen Überlegungen wenig Beachtung geschenkt wurde.<sup>292</sup> Die von mir eingangs formulierten Kontexte personaler Lebenspraxis, nämlich das *Sich-als-frei-Verstehen*, die praktische Offenheit personaler Identitätsbildung sowie Konflikterfahrung und Kontingenzbewältigung, erfahren anhand der frankfurtschen Begriffe eine bedeutsame Erweiterung, die ich nun in drei Punkten aufzeigen werde.

---

<sup>291</sup> Frankfurt behauptet, dass solche Fälle, in denen Eltern ihre Kinder nicht lieben oder gar misshandeln, „selten“ sind und im Allgemeinen als „pathologisch“ zu betrachten sind (vgl. GL 91). Diese Behauptung ist angesichts kulturell höchst heterogener Auffassungen darüber, was gut für die eigenen Kinder ist, kaum haltbar. Es gibt Eltern, die durchaus für sich zwingende Gründe der elterlichen Liebe und Fürsorge nennen können, warum sie ihre eigene ehebrecherische Tochter verstoßen, wenn nicht sogar töten („Ehrenmord“). Frankfurt meint, dass sich Eltern eben einfach nur „ernsthaft darum bemühen“ müssen, zu verstehen, was wirklich im Interesse ihrer Kinder liegt (vgl. ebd. 95). Diese Aussage ist vor dem Hintergrund, dass die Liebe unsere Motive angeblich vollends strukturiert, schwer zu deuten: Warum müssen wir, wenn wir uns doch von der Liebe und ihren Notwendigkeiten leiten lassen können, *dennoch* weiterhin praktisch überlegen, was dem Objekt unserer Liebe zuträglich ist?

<sup>292</sup> Vgl. auch die Bilanz von Merker 2000, S. 150.



### 2.2.1 ‚Caring‘ und die Frage nach dem guten Leben

Einer der Kritikpunkte in Abschnitt 2. 1. 1 besagte, dass die punktuelle Identifikation mit erststufigen Wünschen nicht hinreichend ist für die Klärung dessen, was personales Leben über die Zeit hinweg gestaltet. So weist die Frage nach dem guten Leben neben ihrer konkret praktischen Dimension auch eine sinnbezogene Dimension auf: Personen möchten ihr Leben als kohärentes Ganzes, verschiedene Episoden des Lebens als Teil der eigenen Biografie betrachten.

Frankfurts Konzeption des ‚Caring‘ nimmt die Frage nach dem guten Leben in ihrer existenziellen Bedeutung auf. Personen können nicht nur punktuell zu ihren gegebenen Wünschen reflexiv Stellung beziehen, sondern bilden dauerhafte und zeitübergreifende Volitionen aus, indem sie bestimmte Dinge in ihrem Leben *um ihrer selbst willen* wichtig nehmen. Ungeachtet der Tatsache, dass die konkreten Gegenstände des ‚Caring‘ von Person zu Person und auch innerhalb eines Lebens variieren, hebt Frankfurt die strukturierende Funktion des ‚Caring‘ hervor: Für Personen ist das Sich-Sorgen *an sich* wichtig, da es in Bezug auf das eigene Leben kohärenzstiftend ist und überhaupt erst den Wertehorizont bildet, der für die Bewertung der Einzelwünsche notwendig ist. Kohärenz und Stabilität entstehen hierbei nicht zufällig, sondern beziehen die *aktive* Rolle der Person als Gestalter dieser Einheit mit ein. Die konkret praktische Frage „Was soll ich in *dieser* Situation tun?“ kann nur vor dem Hintergrund eines Wertehorizonts beantwortet werden, der das beinhaltet, was einer Person *tatsächlich* wichtig ist: „Was will ich *wirklich*? Was halte ich für (intrinsisch) wertvoll und erstrebenswert im Leben?“

Diese kohärenzstiftende Funktion des ‚Caring‘ ermöglicht erst bestimmte praktische Komponenten personaler Identität, nämlich die retrospektive sowie konstruktive Reflexion auf das eigene Selbst. Die prinzipielle Möglichkeit, dass sich Personen zumindest zeitweise in ihrem Leben weitgehend unreflektiert durch ihre unmittelbar aufkommenden Wünsche und Motive treiben lassen können, spricht hierbei nicht gegen das existenzielle Bedürfnis nach Sinn und Kohärenz – ansonsten wäre psychische Stabilität und Integrität kaum zu gewährleisten.

Es ist wichtig, festzuhalten, dass sich der Wert des ‚Caring‘ für die Person nicht (in erster Linie) an seiner moralischen Güte, sondern an seiner strukturierenden Funktion für das personale Leben bemisst. Meines Erachtens ist Frankfurts Einsicht, dass Forderungen der Unparteilichkeit und Verallgemeinerbarkeit an dieser Stelle prinzipiell unangebracht sind, plausibel – was nicht bedeutet, dass die

Frage nach dem guten Leben und die entsprechende Selbstevaluation tatsächlich keinerlei objektive oder auch moralische Bezugspunkte impliziert. Dass und wie Frankfurts Konzeption des ‚Caring‘ dennoch einen tragfähigen Ausgangspunkt für weitere Überlegungen, insbesondere hinsichtlich der Bedeutung von Moralität für personale Identität und das gute Leben bietet, wird im Folgenden zu zeigen sein.

### **2.2.2 Volitionale Notwendigkeit und personale Identität**

Laut Frankfurt konstituieren sich über die Gegenstände unseres ‚Caring‘ volitionale Notwendigkeiten, die von der Person als die Grenzen ihres eigenen Willens vielmehr von ihr selbst *entdeckt* und bejaht als völlig *freigewählt* werden. Mit dem Begriff der volitionalen Notwendigkeit beschreibt Frankfurt ein bedeutsames Phänomen personalen Lebens: die Erfahrung, dass in einigen Situationen, trotz der faktischen Gegebenheit alternativer Handlungsmöglichkeiten, die Durchführung bestimmter Handlungen für einen selbst undenkbar ist. Das, um was sich eine Person sorgt, hat also nicht nur eine orientierende und strukturierende Funktion in Bezug auf ihr eigenes Leben, sondern definiert gleichzeitig die Grenzen ihres Willens. Die Grenzen des Willens sind konstitutiv für das, was man den *eigenen* Willen der Person nennt. Sie werden von der Person nicht als Einschränkung ihrer (Willens-)Freiheit betrachtet, sondern als Teil der eigenen personalen Identität bejaht und bewahrt. Eine Missachtung dieser Grenzen, beispielsweise durch äußeren Zwang, Manipulation oder zeitweises Verdrängen der Person selbst, kann die Person in eine tiefe existenzielle Krise stürzen. Mit Frankfurt kann folglich plausibel gemacht werden, inwiefern die Bewahrung unserer personalen Identität ein gewichtigerer Grund sein kann als logisch-rationale Erwägungen.

Mit Frankfurts Konzept der volitionalen Notwendigkeit kann die eingangs angeführte praktische Offenheit personaler Lebenspraxis entscheidend modifiziert werden. Dem Subjekt begegnet seine personale Identität keineswegs als vollkommen offener Prozess im Sinne einer Selbsterschaffung. Vielmehr ist der lebenslange Prozess der Identitätsbildung stets präformiert durch verschiedene inhaltliche Vorgaben, beispielsweise die natürliche Ausstattung, die emotionale Verfasstheit und nicht zuletzt die Sozialisation der Person. Durch positive oder negative Identifikationsleistungen bzgl. dieser Vorgaben bildet sich die volitio-

nale Substanz, die das evaluative Selbstbild der Person ausmacht.<sup>293</sup> Eine radikal freie Wahl unserer personalen Identität ist nicht möglich.

Frankfurt gelingt es, anhand seiner Ausführungen zur volitionalen Notwendigkeit den Blickwinkel der praktischen Philosophie ein Stück weit zu verschieben: Nicht *Willensfreiheit*, sondern *Willensnotwendigkeit* scheint die zentrale Erfahrung personalen Lebens zu sein. Hierbei handelt es sich nicht um die üblicherweise thematisierte Notwendigkeit der Rationalität und Kausalität oder etwa um das ‚Sollen‘ der unpersönlichen, universalistischen Moral.<sup>294</sup> Der Begriff der volitionalen Notwendigkeit ist vielmehr existenziell-psychologisch zu verstehen, insofern die Aufrechterhaltung einer stabilen volitionalen Struktur mit der Erfahrung von Unfreiheit des Willens einhergeht. Diese Begrenzung des Willens konstituiert sich durch aktive volitionale Leistung (Identifikation), eine bejahte Einschränkung, die sinnstiftend für das eigene Leben ist. So kommt es Personen im Leben wesentlich auf diejenigen Dinge an, die für sie nicht zur Disposition stehen.<sup>295</sup>

### 2.2.3 Frankfurts ethischer Autonomiebegriff

Das *Sich-als-frei-Verstehen* ist die fundamentale Einstellung personalen Lebens, da praktische Selbstverhältnisse notwendigerweise darauf aufbauen, dass Perso-

---

<sup>293</sup> Vgl. Quante 2000, S. 129f. Auch Merker hebt diesen zentralen Gedanken Frankfurts der Unmöglichkeit radikal freier Selbsterschaffung hervor (vgl. Merker 2000, S. 145).

<sup>294</sup> Vgl. Merker 2000, S. 148.

<sup>295</sup> Rüdiger Bittner kritisiert die Verwendung des Begriffs der Notwendigkeit und ist – zu Recht – der Meinung, dass Frankfurt begrifflich weniger ein „Ichkannnicht anders“ als vielmehr ein „Alles andere fällt mir schwer“ beschreibt. Notwendigkeit, im strengen Sinne des „Ich *muss* etwas tun“, liegt seines Erachtens nur bei körperlichen Reflexen oder Suchtzuständen vor (vgl. Bittner, Rüdiger: „*Ich kann nicht anders*“. In: Betzler, Monika u. Guckes, Barbara [Hrsg.]: *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*. Berlin 2000. S. 179—191). Bittner bestreitet auch, dass volitionale Notwendigkeit, auch wenn man sie in seinem Sinne semantisch abmildert, überhaupt konstitutiv für Personalität ist. Einem „wanton“ fehle nichts Grundlegendes für sein Personsein (vgl. ebd., S. 191). Bittners Kritik ist insofern zuzustimmen, dass selbstverständlich der Begriff volitionaler Notwendigkeit kein Nicht-anders-handeln-Können impliziert und in diesem Sinne keine strenge Notwendigkeit darstellt. Andererseits zeigt Bittners Interpretation, dass es für das Verständnis des Personenbegriffs Frankfurts wichtig ist, den Identitätsbegriff miteinzubeziehen. Diese Miteinbeziehung verfehlt Bittner nämlich, da er sich stark an einem rein normativ geprägten Verständnis von Personalität orientiert. Der Begriff der Notwendigkeit bei Frankfurt macht nur Sinn, wenn man ihn auf Identitätsbildung, -bewahrung bzw. -verlust bezieht und davon ausgeht, dass dies für personales Leben von grundlegender Bedeutung ist.

nen sich als Urheber ihrer Entscheidungen und Handlungen betrachten, ihr Leben weitgehend selbstbestimmt leben. Mit Frankfurt lässt sich der Begriff der Selbstbestimmung, im Sinne eines *Sich-als-frei-Verstehens* und nicht eines *Frei-seins*, genauer fassen und von der Idealvorstellung eines vollends freien Willens abgrenzen.

Zentral für Frankfurts Verständnis von Personalität ist die Tatsache, dass Personen nicht nur zu ihren Wünschen Stellung beziehen können, sondern diese Freiheit für sie auch zum Problem werden kann. Eine Person ist willensfrei, wenn sie frei ist, den Willen zu haben, den sie haben *möchte*. Allerdings reicht hierfür die Übereinstimmung einer Volition zweiter Stufe mit dem tatsächlichen Willen nicht aus. Was Frankfurts Position im Besonderen auszeichnet ist seine Betonung des *eigenen* Willens gegenüber dem *freien* Willen: Die Übereinstimmung der Volition zweiter Stufe mit unserem Willen muss das Resultat unserer eigenen volitionalen Aktivität sein und uns als solche auch erscheinen – nur dann erfahren wir uns als selbstbestimmt in dem, was wir wollen. Aufgrund dieser zusätzlichen Bedingung macht es Sinn, als Kriterium der Autonomie die *Eigenheit* des Willens der *Freiheit* des Willens vorzuziehen.<sup>296</sup> Die Stabilität und Kohärenz der eigenen volitionalen Verfassung wird nicht durch die bloße *Existenz* von (mit dem eigenen Willen) inkompatiblen Wünschen gefährdet, sondern durch die fehlende *Identifikation* mit den gegebenen Wünschen und die sich dadurch ergebende Ambivalenz der Person. Selbstbestimmtes Handeln ist nicht durch die *Unfreiheit* des Willens gefährdet, sondern durch die fehlende *Eigenheit* bzw. *Uneigentlichkeit*<sup>297</sup> des Willens.

Entsprechend kann mit Frankfurt festgehalten werden, dass personale Autonomie als eine bestimmte Art der Kohärenz unserer volitionalen Struktur zu fassen ist, allerdings keineswegs jeder unserer Willensbetätigungen zugrundeliegen muss – das wäre idealisiert. Autonomie ist eine Eigenschaft, die zwar konstitutiv für Personalität ist, allerdings Personen nicht per definitionem zukommt, sondern diese sie mal besitzen, mal nicht. Entsprechend sind innere Konflikte kons-

---

<sup>296</sup> Vgl. Merker 2000, S. 143.

<sup>297</sup> Folgt man Heidegger, so existiert eine Person dann „eigentlich“, wenn sie sich „zueigen“ ist: Wenn sie nicht (nur) im Einklang mit gesellschaftlichen Regeln und Normen handelt, sondern *selbstbestimmt* ihre Handlungsmöglichkeiten ergreift und sich orientieren kann, d. h. sich die Normen auf existenzieller Ebene *aneignet* (vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen 1977. S. 42. Vgl. auch Luckner 2005, S. 153).

titutiver Teil der Autonomie-Erfahrung, da der Person anhand solcher Konflikte volitionale Aktivität im Sinne von Identifikationsleistungen abverlangt wird und nur auf diese Weise der Wille als der eigenekonstituiert wird. Ich nenne es bewusst „Erfahrung“ von Autonomie, da sich Restzweifel an der tatsächlichen Angemessenheit der erstpersionalen Wahrnehmung – man erinnere sich an Frankfurts Beschreibung der Entscheidung als nonkognitive Wahrnehmung – pragmatisch gesehen nicht ganz ausräumen lassen. Ich stimme jedoch Martina Herrmann zu, wenn sie feststellt, dass man weder in einer subjektiven noch in einer objektiven Konstruktion von Willensfreiheit annehmen muss, dass Personen ihre eigenen Wünsche zu jeder Zeit vollkommen transparent sind.<sup>298</sup>

Wenn Autonomie keine Eigenschaft ist, die Personen per definitionem zukommt, welche Bedeutung wird ihr beigemessen?

Merker spricht von einem *ethischen* Autonomiebegriff bei Frankfurt, da er evaluativ und normativ expliziert wird.<sup>299</sup> Autonomie entspricht einem bestimmten erstrebenswerten Verhältnis zu unserem Wünschen, einer volitionalen Struktur, die sich als Authentizität des Wollens charakterisieren lässt. Das Starke an Frankfurts Position ist, dass er Autonomie nicht an objektiven rationalen Kriterien misst, sondern als normativen Anspruch einer Person an sich selbst konzipiert, der von substanzieller Bedeutung für ihr personales Leben ist:

Autonomie ist ein Gut, das durch unser eigenes Desinteresse nicht minder gefährdet ist als durch Gewalt, Manipulation oder inneren Zwang. Wenn es uns gleichgültig ist, ob unsere Wünsche unserem Selbstverständnis entsprechen, (...) so geben wir dieses Gut preis. Eine bestimmte Form der Gleichgültigkeit uns selbst gegenüber ist eine Form von Unfreiheit.<sup>300</sup>

Am Beispiel von Fremdtäuschung lässt sich dieser normative Anspruch verdeutlichen: Stellt eine Person fest, dass sich eine Volition unter dem Einfluss von Fremdtäuschung entwickelt hat, so ist es keine Frage der Rationalität, ob ihr Wille unter diesen Umständen tatsächlich autonom ist. So entspricht die Volition auch trotz Fremdtäuschung dem eigenen Willen der Person, wenn diese ihr weiterhin zustimmt, *nachdem* sie mit der Fremdtäuschung konfrontiert wurde.

---

<sup>298</sup> Vgl. Herrmann, Martina: *Freier Wille ohne Wunschkritik. Autonomie als Zustimmung zum eigenen Wünschen*. In: Betzler, Monika u. Guckes, Barbara (Hrsg.): *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*. Berlin 2000. S. 153-166. Hier: S. 158.

<sup>299</sup> Vgl. Merker 2000, S. 148f.

<sup>300</sup> Henning, Tim: *Person sein und Geschichten erzählen. Eine Studie über personale Autonomie und narrative Gründe*. Berlin, New York 2009. S. 68.

So ist es nicht der Ausschluss von Fremdtäuschung, sondern die „Akzeptanz der Handlungswirksamkeit eines Wunsches *in Kenntnis* der Fremdtäuschung“<sup>301</sup>, was im vorliegenden Falle die Autonomie der Person bestimmt.

In der Entdeckung dessen und der Orientierung an dem, was uns volitional notwendig bestimmt, finden wir sowohl unseren eigenen als auch unseren autonomen Willen. Diese Fähigkeit zur Orientierung am eigenen Wollen stellt eine normative Bedingung personaler Identität dar.<sup>302</sup> Personen wollen ihrer Identität in Entscheidungen und Handlungen Ausdruck verleihen, anstatt einfach nur ihren aktuellen Neigungen, Begierden etc. nachzugehen.<sup>303</sup>

### 2.3 Bilanz II: Was ist das Problem?

Trotz einiger überzeugender Aspekte weist das frankfurtsche Modell der Identifikation auch ‚blinde Flecken‘ auf. Die von mir im Folgenden dargelegten Probleme<sup>304</sup> entspringen insgesamt dem hartnäckigen Anspruch Frankfurts, sein Modell rein subjektivistisch zu halten bzw. die Miteinbeziehung externer Kriterien der (Selbst-)Evaluation und Autonomie – also solche, die nicht von den internen mentalen Zuständen des Subjekts abhängen – konsequent auszuschließen.<sup>305</sup>

Durch den Verzicht auf substanzielle externe Bedingungen der Evaluation umgeht Frankfurt eine Bestimmung der Beziehung zwischen Subjekt und Welt,

---

<sup>301</sup> Herrmann 2000, S. 165, Hervorhebung durch die Verfasserin.

<sup>302</sup> ‚Person‘ als praktischer, ethisch relevanter Begriff konstituiert sich maßgeblich durch die Fähigkeit zur Autonomie, auch wenn Autonomie im Zustandssinne keine notwendige Bedingung für Personalität ist (nicht alle personalen Handlungen sind, wie bereits angedeutet, im anspruchsvollen Sinne autonom, vgl. hierzu auch Herrmann 2000, S. 35f).

<sup>303</sup> Vgl. auch Schramme, Thomas: *Selbstbestimmung zwischen Perfektionismus und Voluntarismus*. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 59 (2011). H.6. S. 881—896. Hier: S. 881.

<sup>304</sup> Eine umfassende und übersichtliche Zusammenstellung der von Kritikern formulierten Probleme der frankfurtschen Theorie findet sich u. a. bei Quante 2000, S. 120—129.

<sup>305</sup> In gewisser Hinsicht ist diese Skepsis Frankfurts nicht ganz unbegründet: So werden oft externe Kriterien wie Rationalität, Willensstärke oder moralische Richtigkeit einfach mit Autonomie gleichgesetzt oder eine gewisse Form von Paternalismus nahegelegt, der die Idee der Selbstbestimmung untergräbt. Außerdem sind gerade die vorschnell als *externe* Bedingungen konzipierten Fakten der Genese von Einstellungen bei genauerer Analyse doch als *interne* zu werten. Tim Henning führt diesbezüglich das Beispiel des Comic-Helden ‚Spiderman‘ an, der durch einen Spinnenbiss eine umfassende Persönlichkeitsveränderung erlebt und Superkräfte erlangt. Der Mann akzeptiert jedoch diese nicht freiwillig herbeigeführte Veränderung und macht sich somit externe Einflüsse so zu eigen, dass man keinesfalls behaupten kann, er handle nicht selbstbestimmt (vgl. Henning 2009, S. 53f).

welche Fragen der Sozialisation, Kommunikation sowie der Moralität umfasst. Personen ist es unmöglich, sich ausschließlich an sich selbst zu orientieren. Zwar ist die Notwendigkeit der Beziehung zwischen Subjekt und Welt im Begriff des ‚Caring‘ und der Liebe insoweit impliziert, als dass der Wertehorizont des Subjekts nur über seinen wertenden Bezug zur Welt und anderen Subjekten überhaupt entstehen kann. Allerdings thematisiert Frankfurt kaum, auf welche Weise das Subjekt die Gegenstände seines ‚Caring‘ reflektierend beeinflussen und formen kann – obwohl er auf diese prinzipielle Möglichkeit verweist.<sup>306</sup>

Das, was uns wirklich wichtig ist, zusammengesetzt aus unseren grundlegenden Einstellungen und Werten, entspringt laut Frankfurt den Kontingenzen der Liebe bzw. volitionaler Notwendigkeit und ist kaum bewusst beeinflussbar und nicht unbedingt einer rationalen Begründung zugänglich. Frankfurts Theorie entbehrt einer Antwort auf die Frage, wie das Subjekt seine Entscheidungen und Wertungen in *aktiver* Bezugnahme auf externe normative Standards trifft und seine subjektive Perspektive stets auch ein Stück weit überschreitet.

### **2.3.1 Problematischer Rationalitätsbegriff und Rede von Gründen**

Frankfurt zufolge kann die Tatsache, dass eine Person das Objekt A liebt, eindeutige und starke Handlungsgründe für diese Person generieren: *Ich tue x, weil ich A liebe und xA zuträglich ist*. Eine solche Darstellung ist explanatorisch defizitär, und zwar in folgender Hinsicht:

Zunächst ist der Begriff der ‚Zuträglichkeit‘ höchst vielfältig zu interpretieren. Geht es um die Befriedigung kurzfristiger Wünsche und Begierden? Oder um das langfristige Wohlergehen? Geht es um das, was ich selbst für zuträglich halte oder um das, was das Objekt meiner Liebe unter der Beförderung seines Wohlergehens versteht? Oder um das, was irgendwelchen Normen entspricht? Anhand dieser Fragen wird deutlich, dass in Frankfurts Darstellung von Gründen die praktische Überlegung und entsprechende rational zugängliche Kriterien der Situationsbewertung nicht betrachtet werden.

Indem wir wissen, was Gegenstand unseres ‚Caring‘ ist, haben wir zwar möglicherweise eine mehr oder weniger genaue Idee davon, was wir wollen, beispielsweise „das Beste für unsere Kinder“. Allerdings wissen wir dadurch noch lange nicht, was es bedeutet, sich praktisch an diesem Wollen zu *orientieren*. Es

---

<sup>306</sup> Vgl. BSS 111.

erscheint mir nicht plausibel, anzunehmen, dass der Prozess der Willensbildung in Frankfurts Begriff des eigenen Willens vollständig aufzuheben ist. Vielmehr muss gezeigt werden, inwiefern die praktische Überlegung eine Orientierung im Wollen beinhaltet, d. h. dem Subjekt eine *aktive* Stellungnahme zum Gewünschten abverlangt, und nicht nur die Ermittlung von Optionen und entsprechendes praktisches Schließen mit umfasst.

Der fehlende Zugang zur praktischen Überlegung ist meines Erachtens auf das von Frankfurt zugrundegelegte Verständnis von Rationalität zurückzuführen. Ihm zufolge definiert das, was unsere volitionale Substanz ausmacht und somit die Grenzen unseres Willens bestimmt, gleichzeitig das, was für uns volitional *vernünftig* ist, also gewissermaßen die Standards unserer fundamentalen Rationalität. Wenn wir also aus „Gründen der Liebe“ handeln, so handeln wir volitional rational.<sup>307</sup> Das Problem an dieser Konzeption volitionaler Rationalität ist jedoch, dass sie kein Konzept der Rechtfertigung enthält und es somit fraglich ist, inwiefern es sich hier überhaupt um Rationalität handelt.

So verweist Rationalität als menschliches Vermögen gemeinhin auf die Fähigkeit, Gründe für Überzeugungen, Meinungen und Handlungen artikulieren zu können. Solche Begründungen zeichnen sich dadurch aus, dass sie *beurteilt* und *argumentativ* verteidigt werden können, und das in verschiedenen Hinsichten: Gründe sind mehr oder weniger *plausibel* (epistemisch), *sinnvoll* (praktisch), *richtig*, *authentisch* oder auch *ästhetisch* etc.<sup>308</sup> Sie müssen entsprechend ver-

---

<sup>307</sup> Frankfurt unterscheidet den Begriff der formalen apriorischen Vernunft von der „volitionalen Vernunft“ oder auch „fundamentalen Rationalität“. Unsere fundamentale Rationalität wird von den Grenzen unseres Willens bestimmt (volitionalen Notwendigkeiten), während die Grenzen der formalen Rationalität über die notwendigen Wahrheiten der Logik definiert sind. So führt Frankfurt aus, dass Verstöße gegen die formale Rationalität *unvorstellbar*, während hingegen Verstöße gegen die volitionale Rationalität *undenkbar* sind (vgl. SSE 48f). Frankfurts Erweiterung des Rationalitätsbegriffs entspringt wesentlich seinen kritischen Überlegungen zur modernen Moralphilosophie, insbesondere der kantischen Tradition (seine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Rationalitäts- und Wahrheitsbegriff der modernen Moralphilosophie findet sich in *Rationalism in Ethics*. In: Betzler, Monika u. Guckes, Barbara [Hrsg.]: *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*. Berlin 2000. S. 259—274).

<sup>308</sup> Vgl. Schnädelbach, Herbert: *Philosophie in der modernen Kultur. Vorträge und Abhandlungen 3*. Frankfurt a. M. 2000. S. 256ff.



ständig im Diskurs artikulierbar sein, im „Wechselspiel von Kritik und Rechtfertigung,“<sup>309</sup> was ohne den Bezug auf externe<sup>310</sup> Kriterien nicht möglich ist.

### 2.3.2 Unzureichende Spezifikation der Volitionen

In Kapitel III 2. 1. 1 wurde bereits bemängelt, dass Frankfurt keine Kriterien für die korrigierende Funktion der Volitionen zweiter Stufe angibt, die ihre handlungsleitende Funktion sicherstellen bzw. plausibel machen, was Volitionen gegenüber den Wünschen erster Stufe, die uns bloß widerfahren, auszeichnet. Leider gelingt es Frankfurt nicht, diese Kritik mithilfe der ‚Wholeheartedness‘, also des vorbehaltlosen Einstehens der Person für ihre Motive und ihrer Bereitschaft, Verantwortung für diese zu übernehmen, vollends auszuräumen. Es bleibt die Frage, wie wir einigermaßen verlässlich feststellen können, ob unsere Volitionen tatsächlich authentisch sind, sowie die Frage, auf welche Weise wir auf unsere Volitionen überhaupt kritisch reflektierend Bezug nehmen können.

Frankfurts Konzeption kann in Bezug auf zentrale Konflikt- und Kontingenzerfahrungen personalen Lebens wenig Konstruktives beitragen. So konstatiert er selbst an mehreren Stellen, dass er eine systematische Klärung solcher existenzieller Fragen für wenig aussichtsreich hält:

Das Problem ist, daß Menschen so nuanciert und mehrdeutig sind, daß man verrückt werden könnte. Es ist unmöglich, sie in ihrer Tiefe und ihren Details völlig akkurat einzufangen. Sie sind zu subtil, zu fließend und zu uneinheitlich, als daß eine wirklich trennscharfe und entschiedene Analyse möglich wäre.<sup>311</sup>

Ein Stück weit hat Frankfurt sicherlich recht: Wir befinden uns wahrscheinlich tatsächlich über das, was wir wirklich wollen, häufiger im Irrtum als wir annehmen. Personen können sich über ihre eigentlichen Motive („Tue ich das wirklich aus Selbstlosigkeit?“) oder über das, was ihnen wirklich wichtig ist („Ist das wirklich mein Ziel im Leben?“), oder auch über die vermeintliche Unersetzbarkeit des geliebten Gegenstands oder Wesens („Gibt es tatsächlich keinen passenderen Partner für mich?“) täuschen. Dennoch sollten innerhalb einer Theorie praktischer Selbstverhältnisse Bedingungen formuliert werden, die es zumindest

---

<sup>309</sup> Schnädelbach, Herbert: *Rationalität*. In: Metzler *Handbuch Ethik*. Hrsg. v. M. Düwell u. a. 2. aktual. u. erw. Aufl. Stuttgart, Weimar 2006. S. 480—486. Hier: S. 484. Sp. 2.

<sup>310</sup> ‚Externe‘ Kriterien meint hier den Gegensatz zu ‚innerpsychischen‘, rein subjektiven Kriterien.

<sup>311</sup> SSE 63, vgl. auch ebd. 70.

nahelegen, dass wir uns über das, was wir wirklich wollen, nicht im Irrtum befinden.

Frankfurts Bestimmung der Eigenheit des Willens ist unvollständig, da er in seinen Explikationen nicht über das erstpersionale Erleben der Identifikation hinausgeht. Somit sind unsere Volitionen zwar ‚wholehearted‘ und drücken unseren eigenen Willen aus, behalten aber in Frankfurts Modell den Status unreflektierter konativer Einstellungen. Dieser Status ist problematisch, da Selbstbestimmung keine rein psychologische Eigenschaft ist, die sich ausschließlich im Inneren der Person entscheidet. Personen kommen nicht umhin, sich in ihrem Leben an mehr als nur ihrem ‚eigenen psychischen Haushalt‘ zu orientieren.<sup>312</sup> So stellt Betzler fest, dass

die Tatsache, daß wir uns selbst und andere kritisieren, die Frage nach den *Bedingungen der Zurechenbarkeit* unserer Einstellungen aufwirft. (...) Auch wenn einer Person ihre Einstellungen nicht bewußt sind, scheint es angemessen, von ihr eine *Verteidigung* ihrer Einstellungen zu verlangen. (...) Selbst wenn wir Einstellungen unreflektiert bilden, können wir Gründe angeben, die sie unterstützen oder ihnen widersprechen.<sup>313</sup>

Sich Wünsche *zu eigen* zu machen beinhaltet nicht nur eine ‚wholehearted‘ Entscheidung, sondern auch eine Aneignung von rational zugänglichen Gründen für diese Identifikation. Kann eine Verteidigung mit Gründen nicht überzeugend gelingen, so sind die jeweiligen Volitionen normativ isoliert und können der Person auch nicht plausibel als ihr *eigener* Wille zugeschrieben werden. Deutlich wird das im Fall von Obsessionen, Neurosen und sonstigen pathologischen Zwängen, die von der betreffenden Person vermeintlich als ihr eigener Willen identifiziert werden.<sup>314</sup>

Meine Vermutung ist, dass die Formulierung externer Bedingungen der Selbstevaluation einerseits auf eine genauere Spezifikation der Genese von Volitionen und somit einer genaueren Charakterisierung des Vorgangs der Identifikation, andererseits auf die Hinzuziehung der biografischen Einbettung von Volitionen,

---

<sup>312</sup> Vgl. Henning 2009, S. 56.

<sup>313</sup> Betzler 2001, S. 45.

<sup>314</sup> Durch die mögliche Klärung externer Bedingungen der Identifikation könnte auch die Kritik, Frankfurt spreche Psychopathen oder Neurotikern autonome Willensbildung zu, ausgeräumt werden (eine solche Kritik und Forderung nach externen, normativen Bedingungen wird beispielsweise angeführt in Betzler, Monika: *Warum sollen wir Ziele verfolgen?* In: [dies.] u. Guckes, Barbara [Hrsg.]: *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*. Berlin 2000. S. 237—258).

verweist.<sup>315</sup> Auch wenn es nicht möglich sein sollte, wie Frankfurt es stellenweise nahelegt, dass wir unser Selbst substanziell willentlich verändern können – die Möglichkeit der kritischen Bezugnahme auf sich selbst als Person im *Ganzen* ist ein Erfordernis der Frage nach dem guten Leben:

Wenn wir uns selbst bestimmen, geht es uns immer auch um die für uns *richtige* oder zumindest um *alternative* Weisen der Selbstbestimmung. Ein bloßes: Ich bin, wie ich bin – auch wenn man damit zufrieden ist –, scheint den wenigsten Menschen in ihrem täglichen Leben ausreichend. Unser Selbst, das heißt unsere Eigenschaften, Wertvorstellungen, Motivationen, etc., ist nicht eindeutig festgelegt.<sup>316</sup>

## 2.4 Erweiterung der frankfurtschen Theorie

In diesem Kapitel werde ich die zentralen Lücken der frankfurtschen Theorie mithilfe einiger neuer philosophischer Ansätze anfüllen bzw. seine Ausführungen erweitern. Insgesamt bildet die Formulierung externer Bedingungen der Selbstevaluation das Ziel meines Vorhabens, welches sich in drei Schritten bewegen wird: Wie kann der Prozess der Willensbildung allgemein als Resultat einer praktischen Überlegung begriffen werden (2.4.1)? Auf welche Weise gehen die Gegenstände unseres ‚Caring‘ in rationale Reflexionsprozesse als Werturteile ein und *generieren* Gründe bzw. werden als Gründe *artikulierte* (2.4.2)? Welche Kriterien gibt es, anhand derer wir unsere Volitionen beurteilen, kritisieren und rechtfertigen können (2.4.3)?

### 2.4.1 Praktische Überlegung als Orientierung im Wollen

Frankfurt geht davon aus, dass uns die Gegenstände des ‚Caring‘ gute und zwingende Handlungsgründe liefern, allerdings ohne deren Rolle in der praktischen Überlegung genauer zu spezifizieren. Ich möchte im Folgenden prüfen, wie die praktische Überlegung in Bezug auf die Willensbildung plausibel konzipiert werden kann.

Praktisches Überlegen bezieht sich auf die Frage, was zu tun ist bzw. was zu tun *gut* ist. Im Gegensatz zu theoretischen Überlegungen, die sich auf die Frage richten, was der Fall ist oder wie sich etwas verhält, haben praktische Überle-

---

<sup>315</sup> So auch Merker 2000, S. 151 u. Quante 2000, S. 130.

<sup>316</sup> Schramme 2011, S. 888, Hervorhebungen durch die Verfasserin. Schramme unterscheidet zwei Bedeutungen von Selbstbestimmung: a) sich selbst *in Handlungen* zu bestimmen (gemäß Frankfurts Autonomiebegriff); b) sein *Selbst* zu bestimmen (bei Frankfurt nicht bzw. nur bedingt und unbewusst möglich), vgl. ebd., S. 882.

gungen die Aufgabe, unsere alltäglichen Entscheidungen und Handlungen zu steuern und zu überprüfen, d. h. zu *orientieren*. Praktische Überlegung zielt auf das für die Person zu tun Gute, entsprechend gehört die Orientierung am Guten zur „Logik“ praktischer Überlegungen.<sup>317</sup> ‚Gut‘, im weitesten Sinne verstanden, verweist auf eine geeignete Ordnung, ein Konzept praktischer Rationalität.<sup>318</sup>

Meine Darlegung der praktischen Überlegung bezieht sich in erster Linie auf den Sinn der Frage „Was will ich *wirklich*?“ hinsichtlich ihrer Bedeutung für das Personsein und versteht entsprechend die Orientierung am Guten in erster Linie als Orientierung im Wollen. Das bedeutet, dass die praktische Überlegung konsequent aus der Perspektive der ersten Person betrachtet werden soll, ohne den primären Anspruch, im präskriptiven Sinn normativ verbindliche Regeln für praktisches Überlegen aufzustellen.<sup>319</sup> Es geht also im Folgenden, ausgehend von den frankfurtschen Implikationen, um eine grundlegende (keineswegs vollständige) Darstellung dessen, was es für eine Person bedeutet, sich im Rahmen

---

<sup>317</sup> Vgl. Steinfath, Holmer: *Orientierung am Guten. Praktische Überlegung und die Konstitution von Personen*. Frankfurt a. M. 2001. S. 14—16.

<sup>318</sup> Philosophische Theorien definieren mit dem Verweis auf praktische Rationalität de facto sehr *unterschiedliche* Ordnungen, da es zahlreiche unterschiedliche Rationalitätstypen gibt (vgl. Schnädelbach 2006, S. 483f). Als gängigster und allgemeinsten Rationalitätsbegriff gilt wohl der des zweckrationalen Handelns. Hierbei fungiert ‚Rationalität‘ als der Inbegriff der Gründe, die der Handelnde selbst für sein Handeln hat. Ein *normativer* Rationalitätsbegriff wird in der Moraltheorie beispielsweise unter Rekurs auf Kants praktische und unmittelbar gesetzgebende Vernunft vertreten. Hierbei wird angenommen, dass Ausdrücke wie „A sollte vernünftigerweise S tun“ oder „A sollte S tun, weil sie einen zwingenden Grund dazu hat“ eine Bedeutung *simpliciter* haben (vgl. hierzu auch Rödl 2011, S. 38).

<sup>319</sup> Die in der gegenwärtigen philosophischen Literatur vorherrschenden Theorien praktischer Rationalität sind insbesondere Varianten der Entscheidungstheorie, die den Anspruch erheben, eine Art deskriptive Entscheidungs- oder Handlungswissenschaft aufzubauen, oder schlichtweg darauf hoffen, allgemein verbindliche Regeln des praktischen Überlegens aufstellen zu können (vgl. Steinfath 2001, S. 22; Spohn, Wolfgang: *Wie kann eine Theorie der Entscheidung normativ und empirisch zugleich sein?* In: Eckensberger, Lutz H., Gähde, Ulrich [Hrsg.]: *Ethische Norm und empirische Hypothese*. Frankfurt a. M. 1993. S. 151—196). Ich möchte hingegen praktisches Überlegen vor allem als praktisches Selbstverhältnis betrachten, insofern der Ursprung einer jeden Handlung im Akteur selbst verortet ist (und nicht in irgendwie rational vorgegebenen Zwecken): Ein Verhalten wird zu einer Handlung, indem es in einem Kontext von Zielen und kognitiven Elementen beschrieben wird. Somit bezieht sich die Handlungserklärung, *warum jemand etwas tut*, auf dieselbe Ordnung wie die Überlegung, *was zu tun ist*. Das Überlegen darüber, was ich tun will, liegt der entsprechenden Handlung zugrunde.

eines praktischen Reflexionsprozesses mit bestimmten Willensinhalten zu identifizieren und sich somit „im Wollen zu orientieren.“<sup>320</sup>

Die praktische Überlegung kann zunächst grundsätzlich auf zwei Weisen als Orientierung im Wollen begriffen werden: als 1) prinzipiell *ergebnisoffene*, bei der die entscheidende Stellungnahme des Subjekts noch nicht erfolgt ist und somit der Prozess der Überlegung selbst willensbildend ist; oder 2) als *nicht ergebnisoffene*, bei der das, was der Überlegende will, von Beginn an feststeht.<sup>321</sup>

Frankfurts Konzeption des Willens scheint auf den ersten Blick insbesondere Möglichkeit 2) nahelegen, da eine nicht ergebnisoffene Willensbildung auch fehlende volitionale Offenheit, im Sinne volitionaler Notwendigkeit, impliziert. So legen seine Ausführungen nahe, dass Personen in ihren Überlegungs- und Entscheidungsprozessen zwar in gewisser Hinsicht selbstevaluierend tätig, d. h. ein Stück weit zur kritischen Abstandnahme zu sich selbst fähig sind, im Grunde jedoch durch ihre volitionale Substanz bestimmt werden, die kaum direkt bewusst beeinflussbar ist. Folgen wir Frankfurt, so setzt eine einheitliche Lebensorientierung voraus, dass die betreffende Person im Großen und Ganzen weiß, was sie will, sich also in ihrem Handeln und Urteilen an ihrem eigenen Willen orientiert bzw. an dem, was sie im Laufe ihres Lebens u. a. anhand von Erfahrungen des Nicht-anders-Könnens als ihren eigenen Willen entdeckt. Entsprechend ist in einem ersten Schritt zu prüfen, inwiefern die Annahme mangelnder Ergebnisoffenheit in der praktischen Überlegung plausibel ist.

Eine solche Konzeption erscheint in zwei Hinsichten attraktiv im Hinblick auf die Konzeption praktischer Reflexionsprozesse.<sup>322</sup> Erstens wird auf diese Weise eine feststehende präferenzielle Ordnung der Willensinhalte der Person suggeriert, aufgrund derer sich die praktische Überlegung als normierbarer Prozess präsentiert. Aus bestimmten volitionalen Prämissen könnten sich entsprechende rationale Empfehlungen zum Wollen und Handeln logisch ableiten lassen. Zweitens erfüllt die mangelnde Offenheit praktischer Überlegungen auch eine Entlastungsfunktion für das Individuum: Personen beziehen im Alltag keineswegs bei

---

<sup>320</sup> Im Grundgerüst orientiert sich die folgende Darstellung an Seebaß, Gottfried: *Was heißt, sich im Wollen zu orientieren?* In: Betzler, Monika u. Guckes, Barbara (Hrsg.): *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*. Berlin 2000. S. 193—213.

<sup>321</sup> Vgl. Seebaß 2000, S. 197.

<sup>322</sup> Vgl. ebd., S. 198.

jeder praktischen Entscheidung neu Stellung, sondern beziehen sich größtenteils auf Pläne, Vorsätze oder habitualisierte und bewährte Deutungsmuster.

Entsprechend könnte man schlussfolgern, dass eine Person, die im o. g. Sinne weiß, was sie will, eigentlich *überhaupt nicht mehr* praktisch überlegen muss.<sup>323</sup>

Diese Annahme ist allerdings weder von Frankfurt intendiert, noch plausibel, aus mindestens zwei Gründen:

Erstens ist es ein evidenten Phänomen, dass sich Personen häufig, insbesondere angesichts wichtiger Entscheidungssituationen, die Frage stellen „Was will ich *wirklich?*“, d. h. sich über das tatsächlich Gewollte erst einmal bewusst werden müssen. Wir verfügen im Alltag über vielerlei Metaphern, die ein solches Bewusstwerden über das eigentlich Gewollte, ein Streben nach Authentizität, beschreiben: etwas, was jemand ‚wirklich‘, im ‚tiefsten Inneren‘ will oder auch ‚von ganzem Herzen‘ wünscht bzw. ‚wofür sein Herz schlägt‘.<sup>324</sup>

Zweitens ergeben sich selbst dann, wenn ich mir im Klaren darüber bin, was ich ‚wirklich‘ will, z. B. dass meine Kinder das Wichtigste in meinem Leben sind und ich alles für ihr Wohlergehen tun möchte, durch diese Klarheit noch lange keine konkreten Lösungen für Alltagssituationen, beispielsweise Erziehungsfragen. Es scheint auch hier zumindest notwendig, zu ermitteln, wie das (abstrakt) Gewollte *realisiert* werden kann, d. h. wie daraus weitere Volitionen abgeleitet werden können und ob die relevanten Mittel und Konsequenzen nicht vielleicht inkompatibel sind mit etwas anderem, von der Person ebenso stark oder noch stärker Gewolltem.<sup>325</sup> Gewiss ist es wichtig, die Struktur praktischer Überlegungen hinsichtlich der Aufdeckung typischer Fehlerquellen und der Genese ‚schlechter‘ Gründe ein Stück weit als normierten Prozess zu betrachten. Allerdings kann hierin die Anstrengung einer Person, immer wieder konkret praktisch zu überlegen, was in ihrer Situation mit all ihren individuellen Voraussetzungen das zu tun Gute ist, nicht aufgehoben werden. Der Psychologe Julius Kuhl betont, dass der authentische Entscheidungsprozess gerade durch Offenheit und

---

<sup>323</sup> Vgl. Seebaß 2000, S. 197.

<sup>324</sup> Vgl. Henning 2009, S. 30. Frankfurt hat diese Form der Identifikation ‚Wholeheartedness‘ genannt.

<sup>325</sup> Vgl. Seebaß 2000, S. 201f.

Flexibilität und somit die Fähigkeit, feste (institutionalisierte) Regeln und „Gepflogenheiten“ zu überwinden, gekennzeichnet ist.<sup>326</sup>

Es ist also auch für eine Person, die im Grunde weiß, was sie will, nicht obsolet, weiterhin praktische Überlegungen anzustellen – doch können diese mithilfe des nichtergebnisoffenen Modells adäquat beschrieben werden?

Die Form der praktischen, nicht ergebnisoffenen Überlegung wird üblicherweise als *zweckrationale* Überlegung – der Suche nach Mitteln zu gegebenen Zwecken – konzipiert und auf Aristoteles zurückgeführt. So demonstriert Aristoteles in Buch III der Nikomachischen Ethik anhand des Beispiels der Gesundheit, dass wir generell bei praktischen Fragen nicht hinsichtlich der Ziele überlegen – diese sind durch menschliche Bedürfnisse vorgegeben –, sondern hinsichtlich der Mittel oder Schritte, die zum Ziel führen.<sup>327</sup> Wenn wir gesund sein wollen, analysieren wir das Ziel ‚Gesundheit‘ genauer und finden heraus, dass beispielsweise Spaziergehen gesund ist. Abgeschlossen wird die Überlegung durch die Zustimmung zu einer hier und jetzt in unserer Macht liegenden Handlung, beispielsweise einem Spaziergang.<sup>328</sup> Ich möchte im Folgenden aufzeigen, inwiefern eine rein zweckrationale Konzeption der praktischen Überlegung als problematisch und unvollständig einzustufen ist.<sup>329</sup>

Erstens müssen, wie bereits angedeutet wurde, auch Überlegungen miteinbezogen werden, die der Vergewisserung über die eigenen Zwecke dienen – und diese Zwecke nicht einfach als gegeben voraussetzen. Es ist ein durchaus häufig auftretendes Alltagsphänomen, dass wir uns über das, was wir wollen, durch situationsbezogene Überlegung erneut vergewissern oder das Gewollte anhand dieser modifizieren. Ich möchte sogar behaupten, dass eine solche Erwägung dessen, was wir ‚wirklich‘ wollen, *implizit* in jeder praktischen Reflexion enthal-

---

<sup>326</sup> Vgl. Kuhl, Julius: *Philosophische Horizonterweiterung und funktionsanalytische Erklärungen*. In: (ders.) u. Luckner, Andreas: *Freies Selbstsein. Authentizität und Regression*. Göttingen 2007. S. 82–107. Hier: S. 96.

<sup>327</sup> Vgl. NE III 1112 b11f.

<sup>328</sup> Ähnlich in Wolf, Ursula: *Warum Aristoteles keine einheitliche Definition der praktischen Überlegung hat*. In: Corcilius, Klaus u. Rapp, Christoph: *Beiträge zur aristotelischen Handlungstheorie*. Stuttgart 2008. S. 123–129.

<sup>329</sup> Die folgenden Punkte finden sich auch bei Seebaß 2000, S. 201–202. Eine ausführliche Kritik der Auffassung, die Aufgabe praktischen Überlegens sei auf zweckrationale Überlegungen zu beschränken („Instrumentalismus“), legt Steinfath vor (vgl. Steinfath 2001, S. 35–77).

ten ist, auch wenn wir uns das bei trivialen Angelegenheiten nicht immer bewusst machen. Unser Problem als praktisch überlegende Personen besteht weniger in der Umsetzung dessen, was wir wollen, als vielmehr vor allem in der *Klärung* und *Bildung* unseres eigenen Wollens.<sup>330</sup> Zweckrationale Überlegungen gehen von implizit oder explizit bereits vorgegeben Zwecken aus und verkennen, dass wir an der Bildung unserer Zwecke, auch der höheren Ziele bzw. Ideale in unserem Leben, auf eine Weise *aktiv* beteiligt sind, die ohne praktische Überlegung nur schwer zu denken ist.

Zweitens können solche höheren Zwecke, die Gegenstände des ‚Caring‘ sind und entsprechend eine orientierende Funktion für das Leben insgesamt haben, gleichgewichtig nebeneinanderstehen, sodass praktisch überlegt werden muss, welcher Zweck in der gegebenen Situation Vorrang hat. Angenommen, ich habe das Versprechen abgegeben, noch heute für einen Freund ein Paket bei der Post abzuholen. Allerdings tobt ein Unwetter und ich gefährde evtl. meine Gesundheit, wenn ich jetzt den Weg zur Post angehe (ich könnte mich erkälten oder gar von einem Blitz getroffen werden). Meine Gesundheit sowie die Einhaltung von abgegebenen Versprechen stellen hochrangige Zwecke für mich dar und es gilt, praktisch zu überlegen, welcher Zweck in der gegebenen Situation Vorrang hat (was nicht unbedingt bedeutet, gleichzeitig den anderen Zweck preiszugeben).

331

Entsprechend wäre, *drittens*, eine präferenzielle Eindeutigkeit nur dann gewährleistet, wenn es genau *einen* obersten Zweck gäbe, den alle Individuen gleichermaßen verfolgen – was Frankfurt ausschließt.<sup>332</sup> Auch ein formaler Begriff des Guten (oder abstrakte Begriffe wie ‚Nutzen‘, ‚Glück‘, ‚Lust‘) leistet hier keine eindeutig orientierende Funktion. Dieser Sachverhalt wird bereits anhand der insgesamt uneinheitlichen Ausführungen<sup>333</sup> des Aristoteles zur praktischen Überlegung in der Nikomachischen Ethik deutlich, die sich eben nicht nur auf den Bereich der menschlichen Praxis (wie beispielsweise die Überlegungen zur Gesundheit) bezieht, sondern auch auf Fragen des guten Lebens im Ganzen und damit verbunden höhere (ethische) Ziele, die – mit Frankfurts Worten – Gegens-

---

<sup>330</sup> Vgl. Steinfath 2001, S. 26. Steinfath betrachtet die Fähigkeit zur praktischen Überlegung als wesentlich konstitutiven Teil von Persönlichkeit überhaupt.

<sup>331</sup> Ein ähnliches Beispiel findet sich bei Rödl 2011, S. 64.

<sup>332</sup> Vgl. GL 33.

<sup>333</sup> Ausführlich dokumentiert und diskutiert in U. Wolf 2008.



tand des ‚Caring‘ sind. Es kann sich hierbei gemäß Aristoteles nicht um eine zweckrationale Überlegung handeln, die das Ziel schrittweise analysiert und daraus die jeweils gegebene konkrete Handlung entnimmt. Nehmen wir an, eine Person orientiert sich in ihrem Leben am Ideal der Gerechtigkeit, es ist Gegenstand ihrer Sorge und somit ein wichtiger Teil ihrer Identität. Sie befindet sich in einer Situation, die ihr ein konkretes Urteil darüber abverlangt, was zu tun gerecht ist. Es lassen sich aber allein aus der Idee der Gerechtigkeit keine konkreten Mittel ableiten, wie man sie situationsbezogen verwirklichen kann. Somit weist die praktische Überlegung in diesem Falle nicht die Struktur einer Zweck-Mittel-Überlegung auf, sondern beinhaltet vielmehr eine – zugegebenermaßen nur schwer einheitlich zu fassende – *Orientierungs-* und *Artikulationsarbeit* des Subjekts. Es gilt, herauszufinden, was Gerechtigkeit in der vorliegenden Situation *bedeutet*, bzw. ein „implizit und unbestimmt anvisiertes Ziel zu artikulieren bzw. zu konkretisieren.“<sup>334</sup>

Es spricht also einiges gegen die Plausibilität des Modells der nicht ergebnisoffenen zweckrationalen Überlegung, die zwar einerseits durch Frankfurts Ausführungen zur volitionalen Notwendigkeit nahegelegt, andererseits wiederum durch seine Betonung der *aktiven* Beteiligung des Subjekts am Prozess der Willensbildung infrage gestellt wird. Aber auf welche Weise beziehen Personenpraktisch überlegend Stellung hinsichtlich ihrer Willensinhalte und wie ist dieser Prozess der Entscheidungsfindung zu fassen?

Unserer Erfahrung gemäß verläuft eine praktische Überlegung ungefähr wie folgt:<sup>335</sup> Wir wollen gesund sein (p) und erkennen, dass wir uns dafür viel an der frischen Luft bewegen (q) sollten. Allerdings sind wir uns vielleicht zunächst unsicher, ob q tatsächlich das einzige bzw. in unserer Situation passendste Mittel zu p ist, d. h. wir fragen uns, ob wir die Ermittlung von Optionen schon weit genug vorangetrieben haben. Vielleicht müssen wir uns auch erst einmal klar darüber werden, wie wichtig uns p tatsächlich ist, in welchem Verhältnis p zu anderen konkurrierenden Willensinhalten steht oder ob vielleicht die Mittel zu p Konsequenzen beinhalten, die wir nicht als wünschenswert erachten, etc. Vielleicht verhelfen regelgeleitete Verfahren zu einem Überblick wie etwa das (gedankliche) Erstellen eines Rankings oder eine Gegenüberstellung der Pro- und

---

<sup>334</sup> Vgl. ebd., S. 125.

<sup>335</sup> Vgl. auch Seebaß 2000, S. 204.

Kontra-Punkte. Entsprechend werden wir bei komplexeren Überlegungen nicht gleich zum Wollen von *q* übergehen, sondern weitere Überlegungen anstellen, deren Ergebnisse zunächst prinzipiell offen sind bzw. die nicht durch einen objektiv vorliegenden, zwingenden Grund beendet werden, sondern nur durch eine Stellungnahme der Person selbst, der *Aneignung* eines Grundes. Die praktische Überlegung zielt also nicht nur auf die Auswahl aus bereits gegebenen Optionen, sondern auch auf deren *Generierung*.<sup>336</sup>

Den konkreten und sicherlich variantenreichen Ablauf ergebnisoffener Überlegungen detailliert darzustellen würde an dieser Stelle den Rahmen der Untersuchung sprengen.<sup>337</sup> Daher möchte ich mich auf denjenigen Aspekt konzentrieren, der meines Erachtens für das Verständnis dessen, was die praktische Überlegung als Orientierung im Wollen ausmacht, zentral ist: die abschließende Stellungnahme des Subjekts zu seinen möglichen Willensinhalten.

Der Abschluss der Überlegung muss in jedem Fall, auch bei trivialen Überlegungen, einhergehen mit einer Stellungnahme der überlegenden Person zum Gewünschten und den ermittelten Optionen, da die Mittel zu diesen Optionen gehören und von der Person ebenso *gewollt* werden müssen.<sup>338</sup> In vielen alltäglichen Situationen funktioniert dies unbewusst und wird von der Person nicht unbedingt als Reflexionsprozess wahrgenommen. Steht die Person allerdings vor einer komplexeren Entscheidung, aufgrund derer sie konkret überlegen muss, was sie ‚eigentlich‘ will, so wird sie zunächst, ausgehend von ihren bereits bestehenden Willensinhalten, *regelgeleitet* im Sinne der Einnahme eines neutralen Standpunkts in Bezug auf sich selbst überlegen, beispielsweise Pro und Kontra abwägen sowie Folgen und Nebenfolgen der zur Verfügung stehenden Mittel kalkulieren. Allerdings ist es nicht plausibel, anzunehmen, dass eine solche Überlegung *nicht* ergebnisoffen ist. Vielmehr schließt sie, der Person bewusst

---

<sup>336</sup> Klaus Beisbart macht entsprechend auf einen grundlegenden kreativen Aspekt der praktischen Überlegung aufmerksam, das „Schaffen von Handlungsoptionen“ im bewussten, regelhaften und systematischen Überlegen (vgl. Beisbart, Klaus: *Wie man Handlungsoptionen finden kann. Oder: praktische Kreativität*. In: Abel, Günther: [Hrsg.]: *Kreativität*. XX. Deutscher Kongress für Philosophie 26.-30. September in Berlin. Sektionsbeiträge Bd. 2. Hamburg 2006. S. 405—414).

<sup>337</sup> Kuhl macht beispielsweise auf die immense Anzahl von Gesichtspunkten (Bedürfnisse, Werte, Lebenserfahrungen, Zukunftswünsche) aufmerksam, die bei der praktischen Überlegung in Sekundenbruchteilen ‚verrechnet‘ werden (vgl. Kuhl 2007, S. 104).

<sup>338</sup> Vgl. auch Seebaß 2000, S. 202.

oder nicht, erst in einer Stellungnahme zum Gewünschten, einer Volition zweiter Stufe, d. h. einer Bestätigung, Revision oder Modifikation des Gewünschten:

Wenn wir zu überlegen beginnen, ist zunächst volitiv vieles fraglich. Antworten ergeben sich teils aus der theoretischen Optionenermittlung und der Bewusstmachung schon bestehender optativischer Ansprüche, teilweise auch einfach daraus, daß etwas ohne Überlegung mit uns geschieht (...). Denn da alle faktischen Willensinhalte, einschließlich der höchstrangigen, prinzipiell problematisierbar sind, blieben wir sonst [wenn das Überlegen nicht prinzipiell volitativ ergebnisoffen wäre] im Wollen prinzipiell desorientiert.<sup>339</sup>

Hierbei ist es nicht vorrangig, zu unterscheiden, ob es sich bei den betreffenden Willensinhalten um langfristige, das Leben der Person insgesamt betreffende oder um kurzfristige Zwecke handelt. In jedem Fall handelt es sich um ein *aktives* Moment der Aneignung, eine Identifikation mit einem Willensinhalt.<sup>340</sup> Die generelle Struktur der praktischen Überlegung ist daher die eines *Interpretationsprozesses*, eine Verschränkung von Selbst- und Situationsdeutung. In diesem Evaluationsprozess beziehen wir zu unseren faktischen Wünschen und Neigungen positiv oder negativ Stellung:

Praktisches Überlegen, das auf die Klärung, Bildung und Revision des eigenen Wollens zielt (wie im übrigen auch rein instrumentelles Überlegen, das zur Formierung von Folgeabsichten führt), ist aktives Umgestalten der eigenen Gefühle und Wünsche sowie der mit ihnen zusammenhängenden Meinungen.<sup>341</sup>

Wenn es nun aber keinen plausiblen Grund für die Annahme prinzipiell vorgegebener Zwecke gibt – an was orientieren wir uns? In welcher Form kann das, was Frankfurt als ‚volitionale Notwendigkeiten‘ bestimmt, in die praktische Überlegung miteingehen?

Frankfurts Betonung der *aktiven* entschiedenen Identifikation mit dem Gewollten scheint bislang mit dem Notwendigkeitscharakter der für die Person zentralen Willensinhalte nicht vereinbar. Es ist nicht klar, wie etwas volitional Notwendiges tatsächlich *aktiv* von der Person bejaht werden kann (und nicht eher *passiv* akzeptiert wird). Eine Konzeption der praktischen Überlegung, die prinzipiell ergebnisoffen ist, sollte aber zeigen können, inwiefern Personen sich nicht nur

---

<sup>339</sup> Vgl. ebd., S. 207f.

<sup>340</sup> Bei langfristigen bzw. hochrangigen Zielen nehmen wir Reflexionen und Entscheidungen bewusster wahr als bei alltäglicheren Angelegenheiten, dennoch schließt die Überlegung immer mit einer aktiven Stellungnahme.

<sup>341</sup> Steinfath 2001, S. 203.

auf ihre fundamentalen Willensinhalte beziehen und diese sich anhand ihrer Entscheidungen manifestieren, sondern auf welche Weise ihre Willensbildung als Resultat eines aktiven Reflexionsprozesses verstanden werden kann.

In Anbetracht dieser Problematik möchte ich den Prozess der aktiven, im Sinne von *reflektierten* Identifikation näher betrachten, der bei Frankfurt eher anspruchslos gefasst wird: Eine Person identifiziert sich mit einem Willensinhalt, wenn sie eine Volition, also eine höherstufige Einstellung bzgl. dieses Willensinhalts hat. Was bisher nicht ausgearbeitet wurde, ist die Dimension der *Gründe für* unsere Volitionen, also Erwägungen, die unsere Volitionen motivieren, etwa ästhetischer, moralischer oder prudenzieller Natur.

#### **2.4.2 Starke Wertungen und Artikulationen**

Um darzulegen, inwiefern unsere Volitionen bzw. Gegenstände des ‚Caring‘ Gründe sein können, ist es zunächst notwendig, deren evaluativen Gehalt als *Werturteile* genauer zu bestimmen. Werturteile sind Aussagen, in denen irgendeinem Gegenstand ein Wertprädikat zugesprochen wird, das sich als Spezifikation der Prädikate ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ charakterisieren lässt. Wenn wir einen Gegenstand als ‚erfreulich‘, ‚nützlich‘, ‚genussvoll‘ oder ‚gesund‘ beurteilen, so bewerten wir ihn in einer bestimmten Hinsicht als ‚gut für‘ etwas. So kann man sagen, dass ich einen guten Grund bzw. ein Motiv habe, etwas, was mir Freude bereitet, auch tatsächlich zu tun, beispielsweise ein Stück Sahnetorte zu essen. Ein entsprechendes Werturteil „Sahnetorte ist lecker“ bekundet jedoch allenfalls mein Gefallen, *ohne* Objektivitätsanspruch. Wenn mein Bekannter äußert, dass er Sahnetorte nicht leiden kann, so widersprechen wir uns nicht – jeder folgt seinem eigenen Geschmack.

Ich kann allerdings in einem weiteren Schritt überlegen, ob es nicht besser wäre, meiner Genusssucht nach Süßspeisen Einhalt zu gewähren, da ich übergewichtig bin und es meiner Gesundheit, die ein wichtiges Gut für mich darstellt, nicht zuträglich wäre. Wenn mein Bekannter nun kundtut, dass mir meine Gesundheit nicht wichtiger sein sollte als der augenblickliche Genuss („Man lebt nur einmal!“), so widersprechen wir uns in dem, was wir als eine ‚gute‘ Lebensweise beurteilen, da unser Werturteil jeweils mit einem gewissen Anspruch auf Objektivität verbunden ist.

Ich möchte im Folgenden nicht etwa verschiedene Arten von Werturteilen aufzählen und diskutieren,<sup>342</sup> sondern die Art und Weise der evaluativen Stellungnahme zu den eigenen Wünschen und Neigungen noch einmal genauer in den Blick nehmen. Wie erklärt es sich im Hinblick auf den Prozess der Identifikation, dass mit einigen unserer Werturteile ein gewisser Objektivitätsanspruch einhergeht, wir also mehr ausdrücken wollen als bloß unsere subjektive Vorliebe? Und was bedeutet das wiederum für die Genese und Artikulation von Gründen?

Taylor möchte in seinem vielbeachteten Aufsatz *Was ist menschliches Handeln?* (1985)<sup>343</sup> untersuchen, was es bedeutet, eine verantwortlich handelnde Person zu sein. Er nimmt hierzu die Frankfurtsche Unterscheidung zwischen Wünschen erster und zweiter Ordnung auf und stimmt zu, dass die Fähigkeit zur Selbstbewertung ein wesentliches Charakteristikum des menschlichen Handelns darstellt. Taylor ist allerdings der Auffassung, dass der Ansatz um eine Dimension erweitert werden muss, um menschliches Handeln tatsächlich als wesentlich *verantwortliches* Handeln beschreiben zu können: eine bestimmte Art der *qualitativen* Bewertung eigener Wünsche. So gibt es Taylor zufolge zwei verschiedene Arten, zu unseren eigenen Wünschen Stellung zu beziehen, nämlich in Form von *schwacher* oder *starker* Wertung.<sup>344</sup> Entsprechend dieser Unterscheidung bezieht sich die Frage der praktischen Überlegung, was zu tun gut ist, auf (mindestens) zwei unterschiedliche Verwendungsweisen des Begriffs ‚gut‘. Anhand dieser Verwendungen lassen sich Rückschlüsse darüber ziehen, auf welche Weise die Gegenstände unseres ‚Caring‘ in den Reflexionsprozess eingehen und als Gründe *artikulierte* werden können.

Was zeichnet *schwache* Wertungen aus? Taylor führt an, dass die Person im Falle einer schwachen Wertung ihre Wünsche nicht qualitativ bewertet, sondern lediglich zwischen zwei Handlungen *abwägt*, um herauszufinden, welche die günstigere oder befriedigendere Alternative darstellt. Beispielsweise steht eine Person vor der Konditoreiauslage und überlegt, ob sie lieber ein Blätterteigteilchen oder ein Eclair essen möchte. Oder wälzt Reisekataloge und sinniert darüber, ob sie einen Strandurlaub im Süden einer Trekkingtour durch die Alpen

---

<sup>342</sup> Ausführlich geschieht das bei Steinfath 2001, S. 228—279.

<sup>343</sup> In (ders.): *Negative Freiheit*. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt a. M. 1992.

<sup>344</sup> Vgl. Taylor 1992, S. 11f.

vorziehen soll.<sup>345</sup> Zwar sind die Alternativen durchaus qualitativ verschieden – beispielsweise ist der Strandurlaub eher entspannend und die Trekkingtour belebend und abenteuerlich. Allerdings werden sie von der wählenden Person nicht im Hinblick auf ihre *Werthaftigkeit* unterschieden. Ich ziehe den Strandurlaub der Trekkingtour nicht deshalb vor, weil ich Entspannung grundsätzlich für wertvoller halte als körperliche Ertüchtigung, sondern weil ich „einfach Lust dazu habe“ oder es „mehr Spaß macht“. Bei Wahlentscheidungen dieser Art handelt es sich Taylor zufolge nicht um eine „echte“ qualitative Wertunterscheidung, sondern um eine bloße Umschreibung von „ich bevorzuge“.<sup>346</sup>

Auch Volitionen zweiter Stufe sind auf der Basis schwacher Wertungen möglich. So kann eine Person wollen, dass der Wunsch nach einer abenteuerlichen Trekkingtour stärker sei als der Wunsch nach Entspannung unter Palmen, weil sie vielleicht der Auffassung ist, dass körperliche Anstrengung oder Grenzerfahrung eine interessante Abwechslung darstellen, oder sie vielleicht die bei der Trekkingtour mitreisenden Personen sehr sympathisch findet und gerne den Kontakt vertiefen würde. Allerdings, so stellt Taylor fest, bestünde für die Person kein qualitativer Unterschied bzgl. des Wertes ihrer Motivationen. Nur weil sie wünscht, sie würde lieber auf Trekkingtour gehen als entspannt am Strand zu liegen, bedeutet das nicht, dass sie den Strandurlaub für verwerflich, unwürdig, niedrig o. ä. hält. Im Falle einer schwachen Wertung verzichtet die Person auf einen der alternativen Wünsche, weil er in diesem Moment mit einer stärker angestrebten Alternative unvereinbar ist. Ich kann mich, aufgrund meiner begrenzten Urlaubszeit, nur entweder für einen Strandurlaub oder eine Trekkingtour entscheiden. Ebenso reicht mein Kleingeld nur für *ein* Gebäckteil, entweder ein Blätterteigteilchen oder ein Eclair. Diese Unvereinbarkeit der alternativen Wünsche ist im Falle schwacher Wertungen *kontingent*, sie ist eine Frage der Umstände und gilt nur für den Augenblick der Wahl, nicht absolut.

Eine *starke* Wertung bezieht sich auf den qualitativen Wert unterschiedlicher Wünsche, und zwar hinsichtlich der Beschaffenheit der ihnen zugrundeliegenden *Motivation*. So entscheidet sich eine stark wertende Person gegen eine Handlungsalternative, weil sie das zugrundeliegende Motiv für niedrig, unmoralisch, oberflächlich, entfremdend o. Ä. hält. Eine Person, die von ihrem Ehe-

---

<sup>345</sup> Beispiel ähnlich bei ebd., S. 10f.

<sup>346</sup> Vgl. ebd., S. 11f.

partner betrogen wurde, kann sich dagegen entscheiden, einen Racheakt zu unternehmen, weil sie nicht aus einem Groll heraus handeln will bzw. Rachsucht für ein unwürdiges Motiv erachtet. Entsprechend handelt es sich bei starken Wertungen nicht um eine kontingente Unvereinbarkeit der Alternativen, sondern um einen Konflikt tieferer Art. Die Person unterlässt eine Tat weder deshalb, weil sie ihr im Augenblick weniger attraktiv erscheint oder ihren Geschmack nicht trifft, noch deshalb, weil sie sich für eine der beiden Alternativen entscheiden *muss*. Vielmehr entscheidet sich die betrogene Person gegen einen Racheakt, weil sie das Motiv der Rachsucht für unwürdig halt. Diese Wertung ist keine Frage der Umstände, sondern eine Frage der Identität, d. h. welche Person man sein bzw. als welche Person man sich betrachten / betrachtet werden will. Starke Wertungen beziehen sich auf grundlegende Wertvorstellungen, die bestimmte Handlungsweisen als Teil einer Lebensform ausweisen: Ich möchte keine feige oder rachsüchtige Person sein, also bewerte ich meine Wünsche und Impulse dahingehend.<sup>347</sup>

Die praktische Frage, was zu tun gut ist, weist im Falle starker Wertungen eine Verwendungsweise des Begriffs ‚gut‘ auf, der über das Gewünschtsein im Sinne des bloßen Bevorzugens einer Alternative hinausgeht und eine „Sprache wertender Unterscheidungen“<sup>348</sup> entfaltet. Wünsche können kontrastiv beschrieben werden, nämlich als integriert oder fragmentiert, mutig oder feige, umsichtig oder blind etc. Eine Person, die eine Handlungsalternative als ‚feige‘ charakterisiert, muss wesentlich verstehen, wovon sich ‚Feigheit‘ abhebt, d. h. den Begriff ‚Feigheit‘ im Verhältnis zu seinem Gegenbegriff ‚Mut‘ verstehen.<sup>349</sup> Folglich ist es im Falle starker Wertungen wesentlich, dass die wertende Person die Alternativen kontrastiv beschreiben kann; sie kann verbal *artikulieren*, was genau an der favorisierten Alternative wünschenswert ist. Inwiefern ist das bei schwachen Wertungen anders?

Taylor macht deutlich, dass ich zwar die Alternativen einer schwachen Wertung ebenfalls jederzeit kontrastiv beschreiben kann, etwa indem ich meine Reisewahl unter dem Motto „Entspannung oder Action?“ als Wahl zwischen zwei gegensätzlichen Arten der Freizeitgestaltung betrachte. Allerdings wird es mir schwerfallen, den Begriff der Entspannung *ohne* Bezug auf den kontrastiven

---

<sup>347</sup> Vgl. ebd., S. 14f.

<sup>348</sup> Ebd., S. 15.

<sup>349</sup> Vgl. ebd.

Hintergrund der Entscheidung zwischen Action- und Entspannungsurlaub, allein unter dem Aspekt seiner eigentlichen ‚Erwünschtheit‘ zu betrachten. Mein Wunsch nach Entspannung konkurriert mit dem Wunsch nach Action allein in diesem Moment der anstehenden Urlaubsplanung, ist jedoch nicht grundsätzlich hinsichtlich seiner ‚Erwünschtheit‘ negativ zu bewerten. Ich entscheide mich nicht gegen den Strandurlaub, weil ich den Wunsch nach Entspannung *per se* für ein nicht erstrebenswertes Motiv halte, sondern weil ich im Augenblick einfach mehr Lust auf einen belebenden Urlaub verspüre. Mein bloß abwägendes Nachdenken „endet bei der nicht artikulierbaren Erfahrung, daß A attraktiver ist als B.“<sup>350</sup>

Taylors Ausführungen bzgl. der Unterscheidung von starken und schwachen Wertungen ergänzen Frankfurts Theorie der Identifikation um ein normatives Element. Personen beziehen sich auf einige ihrer Identifikationen in einer Sprache wertender Unterscheidungen, durch die ein Objektivitätsanspruch generiert wird, der über die bloß subjektive Wertschätzung hinausreicht. Taylor zufolge verfügen Personen über eine Menge an „fundamentalen Wertungen“, an denen sich ihre starken Wertungen orientieren – ganz im Sinne von Frankfurts Konzept der volitionalen Notwendigkeiten.<sup>351</sup> Allerdings kann mithilfe Taylors Konzept starker Wertungen deutlich gemacht werden, inwiefern dieser Bereich einer kritischen Reflexion zugänglich ist. Eine uneingeschränkte ‚wholehearted‘ Bejahung reicht nicht aus, um sich mit *Gründen* auf den Gegenstand des Gewünschten beziehen zu können. Insofern kann der Begriff der Identifikation mithilfe von Taylor in Bezug auf die für die Person zentralen Willensinhalte spezifischer gefasst werden: als eine *stark wertende* Identifikation.

Starke wertende Identifikationen ermöglichen die *Artikulation* dessen, was uns wichtig ist. Nur dann, wenn wir in der Lage sind, unsere volitionale Substanz in einer Sprache wertender Unterscheidungen auszudrücken, können die Gegens-

---

<sup>350</sup> Taylor führt aus, dass die Rolle des Nachdenkens im Falle schwacher Wertungen nicht darin besteht, den Vorrang der einen Alternative zu *artikulieren*, sondern vielmehr darin, die Situation gewissermaßen ‚von außen‘ zu betrachten, Konsequenzen zu kalkulieren und sich auf das nicht-artikulierbare Gefühl für die Alternativen zu konzentrieren („Habe ich wirklich Lust auf eine Trekkingtour?“, vgl. ebd., S. 21f).

<sup>351</sup> Vgl. ebd., S. 44. Ähnlich definieren auch andere Autoren einen *zentralen* Bereich von personalen Einstellungen, die relativ immun gegen Revision sind, beispielsweise Quine mit der Metapher von *Zentrum* und *Peripherie* (vgl. Quine, Willard van Orman: Grundzüge der Logik. Frankfurt a. M. 1969. S. 1).



tände unseres ‚Caring‘ Gründe generieren und in den praktischen Reflexionsprozess eingehen. Zu einer solchen Artikulation gehört notwendigerweise der Bezug auf den qualitativen Wert des Gewünschten. Die jeweilige Person erwägt, was ihre Volitionen motiviert, d. h. sie expliziert deren ästhetische, moralische oder prudenzielle Gründe. Hieraus erklärt sich der mit einer starken Wertung einhergehende Objektivitätsanspruch: Indem wir die Gründe für unsere Werturteile explizieren, bringen wir sie in den diskursiven Austausch mit anderen Personen ein und wollen dahingehend *mehr* ausdrücken als nur unsere subjektive Vorliebe.

Die – in der jüngsten philosophischen Diskussion zu wenig beachtete<sup>352</sup> – Erkenntnis Taylors, dass unsere Wertungen auf sehr verschiedene Weise artikulierbar sind, erscheint mir im Hinblick auf die *aktive Reflexion* innerhalb des Identifikationsprozesses bedeutsam. Taylor hebt den aktiven Charakter der Tätigkeit des *Wertens* hervor und grenzt ihn von der Tätigkeit des *Wählens* (bei schwachen Wertungen) ab: „Unsere Wertungen sind nicht gewählt. Im Gegenteil, sie sind *Artikulationen* unserer Auffassung davon, was wertvoll ist, höher, ausgeglichener oder befriedigender usw.“<sup>353</sup>

Artikulationen<sup>354</sup> sind nicht einfach nur Beschreibungen eines Gegenstandes wie beispielsweise die Charakterisierung dieses Autos als ‚rot‘. Der Gegenstand ‚Auto‘ verändert sich durch meine Beschreibung ‚rotes Auto‘ nicht. Wenn ich allerdings versuche, mentale Gehalte wie etwa meine Wünsche, Neigungen, Wertungen, Erfahrungen etc. zu artikulieren, so lasse ich den Gegenstand meiner Artikulation nicht unverändert, sondern strenge eine *Interpretation* an. Taylor verwendet hier die Metapher der ‚Formgebung‘: Ich formuliere bzw. reformuliere etwas, was zuvor „unvollständig, konfus oder schlecht formuliert“ ist und mache es mir auf neue Weise zugänglich (oder unzugänglich).<sup>355</sup>

Angenommen, ich äußere gegenüber meinen Kolleg/-innen in letzter Zeit häufiger den Wunsch, länger im Büro zu bleiben. Irgendwann spricht mich jemand darauf an und fragt, ob tatsächlich meine Leidenschaft an der Arbeit der Grund

---

<sup>352</sup> So konstatiert es auch Henning 2009, S. 94.

<sup>353</sup> Taylor 1992, S. 38, Hervorhebung durch die Verfasserin.

<sup>354</sup> Der Begriff ‚Artikulation‘ bezeichnet sowohl den Vorgang des Etwas-Artikulierens als auch das Resultat eines solchen Vorgangs, d. h. eine bestimmte Aussage (vgl. auch Henning 2009, S. 95).

<sup>355</sup> Vgl. Taylor 1992, S. 39.

für meinen Wunsch nach Überstunden sei. Entsprechend komme ich ins Grübeln und frage mich, ob es nicht eigentlich der Wunsch ist, meine Abende nicht alleine Zuhause zu verbringen, der mich dazu motiviert, länger im Büro zu bleiben. Oder vielleicht mache ich auch Überstunden, da ich mehr Zeit mit einem sympathischen Kollegen, der ebenfalls bis in die Abendstunden arbeitet, verbringen will. Entsprechend sind die Äußerungen „Ich wünsche, nicht alleine Zuhause sitzen zu müssen“ und „Ich wünsche, meinen Kollegen besser kennenzulernen“ weitere Artikulationen von „Ich wünsche, länger im Büro zu bleiben“. Solche Artikulationen sind laut Taylor insofern Neubeschreibungen und bedeuten daher eine Veränderung des Gegenstands, da der längere Aufenthalt im Büro nicht länger als aus Leidenschaft zur Arbeit resultierend interpretiert wird, sondern in weitere Kontexte der Selbsterfahrung eingeordnet wird. Es handelt sich um eine alternative Selbstinterpretation, die es mir ermöglicht, den vermeintlichen Wunsch nach Überstunden als Verweis auf meine Einsamkeit und/oder als Eingeständnis meiner Zuneigung zu einem Kollegen zu betrachten und entsprechend mich selbst und meine alltäglichen Probleme in einem neuen Licht zu sehen.<sup>356</sup>

Artikulationen mentaler Einstellungen sind im Grunde *Zuschreibungen* mentaler Einstellungen (Wertungen), beispielsweise der Form „Klaus wünscht/glaubt, dass (...)“.<sup>357</sup> Taylors Metapher der Formgebung zufolge sind jedoch nicht alle Zuschreibungen tatsächlich Artikulationen, sondern nur solche, die 1) die jeweilige mentale Einstellung ‚korrekt‘ wiedergeben, 2) ihr überhaupt erst eine Form geben, die sie vorher nicht hatte, sie also auf eine bestimmte Weise interpretieren.

Unsere Versuche, das zu formulieren, was wir für wichtig halten, streben ähnlich wie Beschreibungen danach, etwas wahrheitsgetreu wiederzugeben. Dasjenige jedoch, das sie sich wahrheitsgetreu wiederzugeben bemühen, ist nicht ein unabhängiges Objekt, das einen bestimmten Evidenzgrad und einen bestimmten Evidenztypus aufweist, sondern vielmehr ein größtenteils unartikulierte Gefühl von dem, was von entscheidender Bedeutung ist. Eine Artikulation dieses „Objekts“ führt dazu, es zu etwas anderem zu machen als dem, was es vorher war.<sup>358</sup>

---

<sup>356</sup> Das Beispiel findet sich ähnlich auch bei Henning 2009, S. 98f.

<sup>357</sup> Vgl. ebd., S. 96.

<sup>358</sup> Taylor 1992, S. 42. Taylors metaphorische Rede von einer „Formgebung“ durch Artikulation halte ich für problematisch, da sie die Annahme einer „Plastizität des Mentalen“ voraussetzt, deren Ausformulierung sich in vagen Spekulationen verirrt. Die ursprüngliche mentale

Meines Erachtens lässt sich die wesentliche semantische Bedeutung einer Artikulation mithilfe Hennings Beschreibung wie folgt erfassen: „Eine Zuschreibung einer Einstellung ist eine Artikulation derselben, wenn statt ihrer *alternative* Zuschreibungen möglich gewesen wären, die nur partiell [also in einigen Hinsichten divergent] äquivalent sind.“<sup>359</sup> Entsprechend habe ich, wenn ich den Wunsch „Ich möchte heute Überstunden machen“ äußere, vielleicht den Eindruck, dass es noch eine *bessere* Artikulation geben muss und suche daher nach einem alternativen Zugang, der dasselbe ausdrückt („Ich möchte länger im Büro bleiben“), nur *treffender* („Ich möchte mich nicht einsam fühlen“ oder „Ich möchte Zeit mit meinem Kollegen verbringen“). Mithilfe dieser Beschreibung wird deutlich, dass eine Zuschreibung einer mentalen Einstellung erst durch ihre *Relation* zu anderen möglichen Zuschreibungen eine Artikulation ist. Was die Aussagen „Ich möchte mich nicht einsam fühlen“ und „Ich möchte Zeit mit meinem Kollegen verbringen“ zu Artikulationen macht, ist der Umstand, dass sie derselben Einstellung „Ich möchte länger im Büro bleiben“ Ausdruck verleihen – nur mit jeweils anderer (Selbst-)Interpretation.

Henning macht im Anschluss an Taylor deutlich, dass es bei Artikulationen tatsächlich um ihre deskriptive Korrektheit geht und nicht nur darum, dass wir die eine Artikulation irgendwie positiver bewerten bzw. stärker befürworten als die andere, beispielsweise im moralischen Sinne für die ‚richtige‘ Artikulation halten. Bei Artikulation steht die genaue Beschreibung unserer Wünsche im Vordergrund und nicht deren Bewertung.<sup>360</sup> Gerade wenn wir uns bemühen, einen Wunsch möglichst treffend zu artikulieren, kann uns dies offenbaren, dass ein vermeintlich positiv bewerteter Wunsch in Wahrheit – treffendartikuliert – eher negativ zu bewerten ist.

Die deskriptive Korrektheit einer Artikulation bemisst sich laut Henning an zwei Klassen von Kriterien. Mithilfe *psychologischer* Kriterien wird bewertet, ob die jeweilige Artikulation die mentalen Phänomene korrekt erfasst, die für die Person mit dem Wunsch verbunden sind. Ich kann beispielsweise die Artikulation

---

Einstellung ist auf sonderbare Weise gegeben, als plastische Entität existent. Daher macht sie zwar bestimmte Vorgaben, an die sich eine ‚korrekte‘ Beschreibung halten muss, kann aber gleichzeitig Taylor zufolge auch durch verschiedene Zuschreibungen verschieden geformt werden (so auch Henning 2009, S. 96).

<sup>359</sup> Henning 2009, S. 96.

<sup>360</sup> Vgl. ebd., S. 101.

meines Wunsches, länger im Büro zu bleiben, als „Ich möchte mehr Zeit mit Kollege xy verbringen“ gerechtfertigter Weise zurückweisen, weil ich absolut sicher bin, dass ich keinerlei amouröse Gefühle für ihn hege. Entsprechend erfüllt diese Artikulation die psychologischen Kriterien deskriptiver Korrektheit nicht (solange ich tatsächlich ehrlich zu mir selbst bin und mir meine Gefühle gegebenenfalls auch eingestehe).

Eine weitere Klasse von Kriterien ist *interpretatorischer* Art: Sie bemisst die Adäquatheit einer Artikulation hinsichtlich der Güte einer Interpretationstheorie über die Person. Hierbei spielen die üblichen Qualitätsmerkmale einer Theorie, z. B. Einfachheit, prognostische und explanatorische Kraft, eine Rolle.<sup>361</sup> Wenn es beispielsweise so ist, dass die Hypothese, mein Wunsch nach längeren Bürozeiten beziehe sich eigentlich auf meinen Kollegen, insgesamt logischer erscheint und viele meiner sonstigen alltäglichen Handlungen besser erklärt und in ein intelligibleres Licht rückt – so ist das für mich ein ernstzunehmender Anlass zur Reflexion darüber, ob ich nicht vielleicht doch, unbewusst, Gefühle für meinen Kollegen hege.

Wenn es Kriterien deskriptiver Korrektheit gibt, so liegt es nahe, dass Personen intersubjektive Kritik und Gründe in Bezug auf die Korrektheit einer Artikulation austauschen können, also eine rationale intersubjektive Auseinandersetzung möglich ist.<sup>362</sup> Obwohl dem Subjekt eine gewisse Autorität bzgl. der psychologischen Kriterien zugesprochen werden muss – niemand außer mir selbst weiß, was ich auf welche Weise empfinde und denke<sup>363</sup> –, gibt es Kriterien, nach denen der propositionale Gehalt von Wünschen oder Volitionen beurteilt werden kann, also auch die Wahrnehmungsfähigkeit der jeweiligen Person bzgl. ihrer eigenen Wünsche und Motive einer Kritik zugänglich ist.

---

<sup>361</sup> Vgl. Henning 2009, S. 101f.

<sup>362</sup> Vgl. ebd., S.102.

<sup>363</sup> Es können im Diskurs über meine Motive, länger im Büro zu bleiben, einige interpretatorische Kriterien genannt werden, die nahelegen, dass ich Gefühle für meinen Kollegen hege („Warum wirst du rot in seiner Gegenwart?“, „Warum bleibst du in letzter Zeit ständig länger und immer nur dann, wenn xy auch länger bleibt?“, „Warum kleidest du dich adretter?“). Diese Kriterien können aber gegen meine *aufrichtige*, durch kein tiefergehendes Nachdenken zu revidierende Stellungnahme, dass ich tatsächlich in keinsten Weise Gefühle für meinen Kollegen hege, schlussendlich nichts ausrichten, d. h. meiner Psyche nichts unterstellen, was nicht tatsächlich vorhanden ist.

Folgendes kann bzgl. der eingangs gestellten Frage, auf welche Weise die Gegenstände unseres ‚Caring‘ in rationale Reflexionsprozesse eingehen, festgehalten werden:

Taylors Unterscheidung zwischen starken und schwachen Wertungen zeigt, inwiefern sich Personen bei einigen ihrer Identifikationen auf den qualitativen Wert des Gewünschten beziehen, also die Motive der Identifikation als *Gründe* für diese miteinbeziehen. Gründe für bestimmte Identifikationen zu haben bedeutet also nicht nur, den entsprechenden Wunsch gutzuheißen oder ihm praktische Wirksamkeit zu verleihen, sondern orientiert sich am eigenen Selbstverständnis der Person, ihren fundamentalen Wertungen. Insofern muss der Begriff der Identifikation differenzierter verstanden werden als im frankfurtschen Sinne von *Person A identifiziert sich mit Wunsch p, wenn sie eine Volition bzgl. p hat*. Wenn wir einen Wunsch bejahen, so bedeutet das nicht gleich, dass wir uns im stark wertenden Sinne mit ihm identifizieren.

Henning schließt an Taylors ‚starke Wertungen‘ an, indem er Identifikation ausschließlich anspruchsvoll, nämlich als Resultat eines ‚Was-will-ich-wirklich?‘-Reflexionsprozesses, versteht.<sup>364</sup> Im Folgenden setze ich, wenn nicht anders angegeben, diese anspruchsvolle Lesart des Identifikationsbegriffs voraus, da auf diese Weise sowohl der zentrale Aspekt praktischer Selbstverhältnisse – *praktisch ins Verhältnis zu sich selbst* treten – fokussiert als auch die Bedeutung der Frage nach dem guten Leben („Was ist es, was ich *wirklich* will?“) indiziert wird.

Die Gründe der stark wertenden Identifikation finden sich in einer kontrastiv wertenden Sprache wieder und sind entsprechend artikulierbar (im Gegensatz zu schwachen Wertungen). Wenn wir uns fragen, ob es für uns gut ist, gerade *dies* auf *diese* Weise zu wollen, oder ob der Gegenstand für unser Leben insgesamt überhaupt wichtig ist, so finden wir unsere Antworten mithilfe von Dichotomien wie beispielsweise ‚feige‘ vs. ‚mutig‘ oder ‚moralisch‘ vs. ‚unmoralisch‘. Der Vorgang einer solchen Artikulation wurde als Selbstevaluation, vor allem aber auch als Selbstinterpretation charakterisiert, beider es darum geht, die jeweilige mentale Einstellung bzw. Volition so treffend wie möglich auszudrücken. Entsprechend ist es charakteristisch für eine Artikulation, dass sie immer nur in Re-

---

<sup>364</sup> Vgl. Henning 2009, S. 58.

lation zu anderen möglichen Zuschreibungen eine Artikulation ist, die dieselbe mentale Einstellung ausdrücken wollen.

Mithilfe des Konzepts einer stark wertenden Identifikation wurde bislang dargelegt, *dass* sich Personen mit Gründen auf ihre fundamentalen Wertungen beziehen können – also das, was ihnen wichtig ist, in Bezug auf Wertprädikate artikulieren können. Hiermit ist jedoch noch nicht gezeigt, inwiefern es sich bei dieser Begründung um eine *gute* oder *schlechte* Begründung handeln kann, d. h. welche intersubjektiv nachvollziehbaren Kriterien der Rechtfertigung hierbei gelten.

### 2.4.3 Authentizität und die Rechtfertigung von Identifikationen

Ich werde im Folgenden zeigen,<sup>365</sup> welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit behauptet werden kann, dass sich Personen mit einigen ihrer Wünsche *gerechtfertigter* Weise identifizieren und somit die Rede von guten oder schlechten, richtigen oder falschen, mehr oder weniger treffenden Artikulationen sinnvoll ist. Die These Hennings hierzu lautet knapp: Eine Identifikation mit einem Wunsch ist gerechtfertigt, wenn die Überzeugung über seine *Authentizität* gerechtfertigt ist.<sup>366</sup> Entsprechend verweisen Bedingungen der Rechtfertigung von Identifikationen auf Authentizitätsbedingungen des Willens. Diese These soll nun erläutert und geprüft werden.

#### *Authentizität als intrinsische Motivation*

Zunächst möchte ich mich um eine genauere Klärung des Begriffs ‚Authentizität‘ bemühen, der bereits einige Male angerissen und in Frankfurts Theorie der Identifikation, insbesondere dem Begriff der ‚Wholeheartedness‘, bereits anklang.

Allgemein wird eine Person „authentisch“ genannt, wenn sie sich selbst Autorität ist, meist mit emphatischer Betonung des „Eigenen“ oder „Echten“ in Bezug auf das Selbstverhältnis der Person, u. a. als Gegenbegriff zur ‚Selbsttäusch-

---

<sup>365</sup> Die Argumentation in diesem Abschnitt orientiert sich im Grundgerüst an Henning 2009, allerdings mit einigen inhaltlichen Abweichungen. Hennings Begriff der Identifikation unterscheidet sich im Grunde kaum von den Positionen Frankfurts und Taylors (auch wenn er das selbst in Bezug auf Frankfurt anders sieht), allerdings erscheint mir seine explizite und ausführliche Ausarbeitung des Begriffs der Authentizität sowie der Rechtfertigungsbedingungen von Identifikationen als fruchtbare Weiterführung der klassischen Positionen.

<sup>366</sup> Vgl. Henning 2009, S. 80.

ung<sup>367</sup>. „Wir schreiben einer Person Authentizität dann zu, wenn ihre Äußerungen uns *echt*, *glaubwürdig* und *wahrhaftig* vorkommen, also nicht *erfunden*, *gefälscht*, nur *aufgesetzt* oder *vorgetäuscht*.“<sup>368</sup> Ich möchte ‚Authentizität‘ weniger im idealistischen Sinne eines ‚wahrhaften‘ oder ‚eigentlichen‘ Selbst, sondern vielmehr als kontextsensitiven Relationsbegriff, ein ‚Mehr oder Weniger‘ verstehen.<sup>369</sup> Frankfurt beschreibt ‚Authentizität‘ als praktisches Selbstverhältnis, als „willentliche Akzeptanz“ dessen, was wir tatsächlich fühlen, wünschen und denken. Ganz gleich, ob wir die betreffenden Inhalte mögen oder nicht, haben wir „für sie als einen authentischen Ausdruck unserer selbst Verantwortung übernommen.“<sup>370</sup>

Entsprechend dieser Definition setzt die Rede von dem authentischen Willen einer Person nicht voraus, dass die Person den entsprechenden Wunsch im *positiven* Sinne gutheißt, ihn positiv bewertet. Es kann sich laut Frankfurt auch um eine bloße Billigung oder Akzeptanz dessen handeln, was „typisch“ oder „charakteristisch“ für sie ist.<sup>371</sup> Es ist beispielsweise ein Ausdruck meiner Authentizität, wenn ein Wunsch trotz situativer Veränderungen über einen längeren Zeitraum meines Lebens konstant bleibt, ohne dass er in meiner Präferenzordnung

---

<sup>367</sup> Vgl. hierzu Landweer, Hilge: *Selbsttäuschung*. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 49 (2001). H. 2. S. 209—227. Hier: 226f. Landweer zufolge ist ‚Authentizität‘ weniger idealistisch, sondern vielmehr als kontextsensitiver Relationsbegriff, ein „Mehr oder Weniger“ zu definieren und als Phänomen nicht unbedingt frei von gesellschaftlichen Normierungen zu denken.

<sup>368</sup> Luckner, Andreas: *Wie man zu sich kommt – Versuch über Authentizität*. In: (ders.) u. Kuhl, Julius: *Freies Selbstsein. Authentizität und Regression*. Göttingen 2007. S. 9—48. Hier: S. 9, Hervorhebungen durch die Verfasserin.

<sup>369</sup> Vgl. Landweer 2001, S. 227.

<sup>370</sup> Vgl. SSE 22.

<sup>371</sup> Henning macht darauf aufmerksam, dass man auf zwei Weisen von dem ‚wirklichen‘ Willen einer Person sprechen kann: Erstens in einem schwachen Sinne, wenn man ausdrücken will, dass besagter Wille einer Person *entspricht*, also insgesamt zu ihrer Persönlichkeit passt, ohne dass sie sich unbedingt aktiv mit ihm identifiziert. Zweitens in einem stärkeren Sinne, wenn es darum geht, dass besagter Wunsch von der Person aktiv *bejaht* wird, also eine evaluative Haltung der Person zur fraglichen Einstellung impliziert wird. Henning möchte den ‚wirklichen‘ Willen im schwächeren Sinne als den *authentischen* von dem ‚wirklichen‘ Willen im stärkeren Sinne als den *autonomen* Willen einer Person unterscheiden (vgl. Henning 2009, S. 59). Ich übernehme diese begriffliche Unterscheidung nicht, da mir nicht klar ist, ob Henning seinen Begriff eines autonomen Willens ausschließlich an die *positive* Bewertung eines authentischen Wunsches bindet. Das erscheint mir nicht richtig, denn eine Person kann – hier folge ich Frankfurt – sich auch mit Wünschen identifizieren, welche sie *nicht* positiv bewertet und entsprechend auch *nicht* handlungswirksam lassen möchte, und hierbei *autonom* sein.

tatsächlich weit oben steht.<sup>372</sup> So kann sich über Jahre hinweg herausstellen, dass ich eine ordnungsliebende Person bin, die, egal ob am Arbeitsplatz, im Urlaub oder im eigenen Haus, ständig aufräumt und Dinge sortiert. Selbst wenn ich mir wünschte, weniger penibel zu sein, kann ich den Wunsch nach geordneten Verhältnissen nicht unterdrücken und fühle mich unwohl, wenn nicht alles sortiert und an seinem Platz ist. In diesem Sinne stellt die Ordnungsliebe einen zentralen und authentischen Aspekt meines Charakters dar – ohne dass es unbedingt ein mir angenehmer Charakterzug ist.

Wichtig ist hierbei Frankfurts Betonung der Übernahme von Verantwortung durch die Identifikation: Ich akzeptiere eine Einstellung, einen Gedanken oder ein Gefühl als zu mir gehörend, identifiziere mich mit diesem, auch *ohne* es positiv zu bewerten. Im Gegensatz dazu könnte ich meine Ordnungsliebe auch ‚externalisieren‘, d. h. sie nicht als eine meiner Charaktereigenschaften akzeptieren und entsprechend verdrängen, leugnen und somit die Verantwortung von mir weisen. Dies entspräche dem Gegenteil von Authentizität, einer Selbstleugnung, die sich in aufgesetztem oder vorgetäuschem Verhalten äußert.

Das Überzeugende an dieser von der positiven Bejahung der Person unabhängigen Definition von Authentizität ist die Tatsache, dass sie unserer alltäglichen Intuition entspricht. Wenn wir uns fragen, was wir wirklich wollen, dann versuchen wir, oftmals in einem längeren Prozess, herauszufinden, was unser authentischer Wille ist<sup>373</sup> – und das Ergebnis muss nicht immer erfreulich sein. Entsprechend ist unser Motiv, uns mit einem bestimmten Wunsch zu identifizieren, die Annahme, dass eben dieser Wunsch unser authentischer Wunsch ist.

Das Selbstverhältnis von Personen ist demzufolge nicht eindimensional, sondern weist sowohl eine *kognitive* als auch eine *praktische* Dimension auf.<sup>374</sup> Einerseits erkennen wir Tatsachen über uns selbst als authentische Wünsche, andererseits sind wir ihnen nicht ausgeliefert, sondern verleihen ihnen durch *aktive* Aneignung, ob positiv oder negativ bewertend, eine bestimmte praktische Rolle in unserem alltäglichen Handeln. Mit Frankfurts Worten: wir übernehmen Verantwortung für sie. Entsprechend können wir auch Volitionen ausbilden, *weil* wir eine authentische Antwort auf die Frage gefunden haben, was wir wirklich

---

<sup>372</sup> Vgl. Henning 2009, S. 60.

<sup>373</sup> Ebd., S. 63.

<sup>374</sup> Vgl. ebd.



wollen. So erkennen wir von Zeit zu Zeit, dass wir dabei sind, ein Anliegen zu verfolgen, das gar nicht wirklich unseres ist.<sup>375</sup> Wir können dann unsere Präferenzen neu ordnen und uns auf das besinnen, was wir wirklich wollen.

Die These Hennings kann entsprechend genauer gefasst werden: Eine Identifikation mit bestimmten Wünschen *setzt voraus*, dass die Person diese Wünsche als authentisch erkannt hat und die Identifikation (partiell<sup>376</sup>) dadurch motiviert wird. Entsprechend ist die Bejahung der Willensinhalte nicht die Voraussetzung für eine Identifikation, sondern die *Erklärung* derselben.

Die Behauptung, dass Personen mit der Frage „Was will ich wirklich?“ irgendwie auf authentische Willensinhalte rekurren, ist intuitiv einleuchtend. Wenn wir uns mit einem Wunsch identifizieren, so haben wir nicht nur eine Volition bzgl. dieses Wunsches. Vielmehr ist die Identifikation durch die Überzeugung motiviert, dass der Wunsch authentisch ist.

Inwiefern ist es für eine Identifikation ausreichend, dass wir überzeugt sind, dass der jeweilige Wunsch authentisch ist? Ist nicht auch die *Beschaffenheit der Motivation* der Person zur Erkenntnis des authentischen Wunsches relevant?

Um dieser Frage nachzugehen, möchte ich ein Beispiel Hennings betrachten.<sup>377</sup> Im Rahmen eines psychologischen Experiments wird eine Person gebeten, angesichts einer bestimmten Situation sich selbst zu fragen/anzugeben, welche Wünsche dieselbe in ihr hervorruft. Anschließend soll sie denjenigen Wunsch handlungswirksam werden lassen, den sie für ihren authentischen Wunsch hält, der also das repräsentiert, was sie wirklich will. Wenn die Person dies jedoch nur deshalb tut, weil es der Forderung des Versuchsleiters entspricht, dann würde man – so Hennings Schlussfolgerung – nicht sagen, dass sie sich tatsächlich mit dem gewählten Motiv identifiziert. Die Person stellt die Frage „Was will ich

---

<sup>375</sup> Vgl. SSE 23f.

<sup>376</sup> Henning betont, dass Authentizität nicht der Hauptgrund für eine Identifikation sein müsse bzw. kein der Person *bewusster* Grund. Wenn ich den Heiratsantrag nach reiflicher Überlegung annehme, so gebe ich als Grund hochwahrscheinlich die Liebe zum Antragsteller an, nicht aber die Erkenntnis meines authentischen Willens. Wir fragen uns tatsächlich im Alltag nicht unentwegt, was unser authentischer Wille ist. Allerdings bleibt, so Henning, eine „Sensitivität für Authentizität“ bzgl. der Bewertung unserer Motive: Wenn wir erfahren, dass unsere Motive beispielsweise durch Manipulation zustande gekommen und entsprechend nicht authentisch sind, so würde das die Haltung zu unseren Motiven verändern (vgl. Henning 2009, S. 64).

<sup>377</sup> Vgl. Henning 2009, S. 65.

wirklich?“ nur in einem *instrumentellen* (Nachkommen der Forderung des Versuchsleiters), nicht in einem *existenziellen* Sinne (Orientierung am eigenen Selbstverständnis). Was ihr fehlt, ist ein *intrinsisches* Interesse daran, ihren authentischen Willen zu erkennen.

Entsprechend kann der Zusammenhang zwischen der Identifikation mit einem Wunsch und der Überzeugung über seine Authentizität wie folgt ergänzt werden: Die Identifikation mit einem Wunsch setzt voraus, dass sie durch die Überzeugung, dass der Wunsch authentisch ist, partiell motiviert ist. Des Weiteren muss der Umstand, dass der Wunsch authentisch ist, von der Person als *intrinsisch* wertvoll empfunden werden, also die Identifikation eine generell positive Evaluation bzgl. des Verfolgens authentischer Wünsche beinhalten.

Aber ist es tatsächlich so, dass Personen immer und jederzeit ausschließlich dadurch motiviert sind, ihrer Authentizität als Person Ausdruck zu verleihen? Henning verneint dies und argumentiert, dass der generelle Wunsch, in unserem Handeln authentisch zu sein, eher als eine *Prima-facie*-Motivation zu werten sei: „Etwas gilt *prima facie*, wenn es nur dann nicht gilt, wenn kontingente und spezielle Bedingungen vorliegen, die die Geltung suspendieren.“<sup>378</sup>

Wie das zu verstehen ist, lässt sich wieder anhand eines Beispiels verdeutlichen. Petra ist eine Person, die sich gerne unkonventionell und freizügig kleidet, dies als authentischen Ausdruck ihrer selbst ansieht und prinzipiell nicht gewillt ist, sich an bestimmte Kleidungskonventionen, beispielsweise am Arbeitsplatz, anzupassen. Eine Ausnahme macht sie jedoch während ihres Urlaubs in Marokko und kleidet sich auf dem orientalischen Markt eher bedeckt, da sie die religiösen Gefühle der einheimischen Menschen nicht unnötig verletzen möchte. Ähnlich könnte Klaus es gemäß seines Selbstverständnisses wichtig finden, seine Dissertation fertigzustellen – es sei denn, es erfordert zu große Opfer, beispielsweise finanzielle Not oder die Vernachlässigung seiner Familie.

Ich möchte allerdings gegen Hennings Verständnis der *Prima-facie*-Motivation einwenden, dass Petra und Klaus in dem oben beschriebenen Moment nicht etwa auf ihren authentischen Ausdruck verzichten, sondern in Konfrontation mit weiteren Wertvorstellungen, die ebenso das Resultat einer Identifikation sind, abwägen, welcher Anspruch in der gegebenen Situation Vorrang haben sollte, ge-

---

<sup>378</sup> Henning 2009, S. 67.

*rade um ihre Authentizität als Person insgesamt zu wahren.* Wenn Klaus seine Familie aufgrund seiner Arbeit vernachlässigen würde, so entspräche das auch nicht dem, was er wirklich will und folglich wäre dann auch sein Promotionsvorhaben nicht länger Ausdruck seiner Authentizität als Person. Für Petra ist es wichtiger, andere Menschen durch ihr Auftreten nicht zu beschämen oder zu verletzen, als ihren persönlichen Stil unter allen Umständen auszuleben. Entsprechend verzichtet sie im Urlaub nicht auf ihre Authentizität als Person, sondern zeigt Einfühlungsvermögen und Achtung, was für ihre Person vielleicht ebenso authentisch ist wie der exzentrische Kleidungsstil.

Insgesamt kann anhand des Begriffs der Authentizität die Art und Weise herausgestellt werden, wie die Orientierung an fundamentalen Wertungen in praktische Überlegungen miteinfließt:

Durch unsere Überzeugungen darüber, welche unserer Wünsche authentisch sind, und die Motivation, eben diesen Wünschen eine bestimmte Rolle in unserem Handeln und Urteilen zukommen zu lassen, ist unsere praktische Haltung gegenüber neuen Kontexten prinzipiell *vorgeprägt*, allerdings nicht in einem absoluten, *unveränderbaren* Sinne. So gilt es für fast<sup>379</sup> alle unsere Wertungen, dass es Umstände gibt, unter denen wir sie gegen andere abwägen – Umstände, die vielleicht sogar unsere Überzeugung darüber, was uns tatsächlich entspricht, grundlegend verändern können. Entsprechend kann man nicht sagen, dass sich Personen einfach an ihren faktisch authentischen Wünschen orientieren. Vielmehr muss hervorgehoben werden, dass Personen auch *Überzeugungen* und *Evaluationen über* die Authentizität ihrer Wünsche vertreten. Indem die Authentizität selbst Gegenstand der kontextbezogenen Bewertung ist, können auch fundamentale Wertungen prinzipiell, bewusst oder unbewusst, Gegenstand der praktischen Reflexion sein, d. h. bestätigt, abgewogen, revidiert oder verworfen werden.

Offen ist nach wie vor die Frage, inwiefern eine Überzeugung über die Authentizität von Wünschen mehr oder weniger *gerechtfertigt* sein kann. Ich werde im

---

<sup>379</sup> Frankfurts Begriff der volitionalen Notwendigkeit legt nahe, dass es Wertungen gibt, von denen wir unter keinen Umständen absehen würden. Meine Vermutung ist, dass volitionale Notwendigkeiten, so wie sie von Frankfurt verstanden werden, eng mit der Moralität der Person zusammenhängen (vgl. Kapitel IV).

Folgenden – anhand der Theorie Hennings – die Bedingungen einer wahren gerechtfertigten Überzeugung über die Authentizität eines Wunsches herausstellen. Henning zufolge gibt es zwei grundlegende Bedingungen der Authentizität eines Wunsches: Erstens eine synchrone Kohärenzbedingung, welche die Authentizität eines Wunsches an der kohärenten Einpassung in das volitionale Gesamtsystem der Person misst und eine erweiterte Explikation des Frankfurtschen Begriffs der ‚Wholeheartedness‘ darstellt. Zweitens gibt es eine diachrone Bedingung, welche die Authentizität eines Wunsches über dessen lebensgeschichtliche Einbindung bemisst. Ich werde mich in meinen Ausführungen vor allem auf die diachrone Bedingung konzentrieren.

### *Synchrone Bedingung: Kohärenz*

Frankfurt zufolge ist derjenige Wunsch authentisch – entspricht dem *eigenen* Willen der Person – , mit dem sich eine Person ‚wholehearted‘ identifiziert. Sie ist entschlossen hinsichtlich der Bewertung ihres eigenen erststufigen Wunsches und nicht ambivalent. Der Wunsch bildet dann einen *kohärenten* Teil ihres volitionalen Gesamtsystems.<sup>380</sup> Was bedeutet ‚Kohärenz‘ in diesem Zusammenhang?

Zunächst einmal handelt es sich bei der Kohärenzbedingung um eine synchrone Bedingung: Der Wunsch ist authentisch, weil die Person ihn *hier* und *jetzt* als kohärenten Teil ihres volitionalen Gesamtsystems wahrnimmt (und nicht unbedingt ihre gesamte Biografie miteinbezieht). Allgemein zeichnet sich Kohärenz als logische Eigenschaft durch Widerspruchsfreiheit aus. Henning fasst ‚Kohärenz‘ im Anschluss an Lawrence BonJour<sup>381</sup> noch etwas stärker, nämlich als „Form des positiven Zusammenhangs und der wechselseitigen Stützung“. <sup>382</sup> Gilt diese Widerspruchsfreiheit aber auch für diejenigen Wünsche, welche die Person zwar als ihre authentischen Wünsche erkennt, obwohl sie ihr in Bezug auf ihr Selbstverständnis als Person wenig willkommen sind? Fügt sich mein ‚Ordnungswahn‘ als authentischer Wunsch tatsächlich widerspruchsfrei in mein volitionales Gesamtsystem ein? In Bezug auf die Akzeptanz negativ bewerteter, aber dennoch authentischer Eigenschaften könnte man schlussfolgern, dass die

---

<sup>380</sup> Vgl. IUW 135.

<sup>381</sup> BonJour, Lawrence: *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge 1995. Vgl. auch Henning 2009, S. 90.

<sup>382</sup> Vgl. Henning 2009, S. 90.

kohärente Einfügung in das volitionale Gesamtsystem eine größere Herausforderung an die Person darstellt, da sie vielleicht ihr Selbstverständnis insgesamt grundlegend revidieren muss (im Sinne von „Nicht die anderen sind zu unordentlich, sondern *ich selbst* bin maßlos in meiner Ordnungsliebe“).<sup>383</sup>

Es ist insgesamt schwierig, glasklare Kriterien für die Kohärenz praktischer Einstellungen herauszustellen, die jederzeit ohne Einschränkung anwendbar sind.<sup>384</sup> Dennoch bemüht sich Henning mit Bezug auf die Kohärenztheorie von Laura W. Ekstrom<sup>385</sup> um Anhaltspunkte für die Prüfung, ob ein Wunsch Teil eines kohärenten volitionalen Gesamtsystems ist.<sup>386</sup> So sollte zunächst die Frage anders pointiert werden: Es kommt nicht darauf an, ob ein Wunsch *überhaupt* ein kohärenter Teil eines volitionalen Systems ist, sondern vielmehr darauf, ob er sich *besser* integrieren lässt als andere relevante Alternativen.<sup>387</sup>

Ähnlich schlussfolgert auch Landweer, dass „die authentische Sicht (...) eine höhere Komplexität und Integrationskraft hat und in sich differenzierter sein

---

<sup>383</sup> Es ist laut Henning auch möglich, dass das Einstellungssystem der Person zwar kohärent ist, jedoch die *inhaltliche* Kohärenz dieser Verknüpfungen für die betreffende Person gar nicht *relevant* ist. So ist es denkbar, dass ich auf keinen Fall eine eindimensionale Persönlichkeit sein möchte und dahingehend gerade solche Wünsche in mein volitionales Gesamtsystem ‚passen‘, die *nicht* im hohen Maße mit meinen anderen Einstellungen verknüpft sind. Mein Eindruck ist jedoch, dass ein solches Streben nach Exzentriz sich eher auf Geschmacksurteile und entsprechend schwache Wertungen beziehen kann (beispielsweise ein exzentrischer Kleidungsstil oder ‚widersprüchlicher‘ Musikgeschmack) als auf solche, die für die personale Identität fundamental sind wie beispielsweise moralische Wertungen.

<sup>384</sup> Henning ergänzt das Standardmodell der Kohärenz um einige Merkmale (ohne Anspruch auf Vollständigkeit), die insbesondere deutlich machen sollen, wie komplex die Zuschreibungsbedingungen von Kohärenz in Bezug auf volitionale Gesamtsysteme von Personen tatsächlich sind. Beispielsweise können praktische Einstellungen auch in begrifflich *kontingenter* Weise verknüpft sein, d. h. zufällig zusammenhängen (und nicht nur in Form inferenzieller Relationen). So kann ich beispielsweise sowohl auf das Konzert meiner Lieblingsband gehen als auch meine Angebetete treffen wollen, die wiederum glücklicherweise ebenfalls auf das Konzert geht. Auch eine solche kontingente Verbindung zwischen Wünschen trägt zur Wahrnehmung volitionaler Kohärenz bei, da sich die beiden Wünsche sozusagen gegenseitig verstärken (vgl. Henning 2009, S. 91).

<sup>385</sup> Ekstrom, Laura W.: *A Coherence Theory of Autonomy*. In: *Philosophical and Phenomenological Research* 53 (1993). S. 599—616.

<sup>386</sup> Ein Stück weit bleibt es immer ein Problem, exakte bzw. vollständig verifizierbare Aussagen über den Charakter und das volitionale Gesamtsystem einer Person zu treffen. Immerhin gibt es keine entsprechenden physiologischen oder psychologischen Vorgänge, die isolierbar und im naturwissenschaftlichen Sinne messbar und auswertbar sind.

<sup>387</sup> Bei Ekstrom 1993 heißen diese „competitors“.

[muss] als die vorangegangene Selbstinterpretation.<sup>388</sup> Diese Relativierung erscheint mir fruchtbar, da sie sich stärker an der konkreten Lebenspraxis von Personen orientiert. Praktische Überlegungen darüber, ob ein Wunsch tatsächlich mein authentischer Wunsch ist, finden nicht im ‚luftleeren Raum‘ statt, sondern, wie bereits betont, in konkreten Kontexten und Situationen. Personen sind in ihren praktischen Reflexionen stets auch dadurch beschränkt, welche tatsächlichen Alternativen sich bieten, d. h. sie richten ihre Überlegungen darauf, welche Wünsche unter den gegebenen Bedingungen die Kohärenzbedingung am ehesten erfüllen, und nicht darauf, welche ihrer Wünsche *an sich* authentisch sind. Dieser Gedanke wurde bereits oben deutlich: Das Streben nach Authentizität motiviert uns zwar intrinsisch, allerdings sind in konkreten Entscheidungssituationen auch unsere authentischen Wünsche selbst Gegenstand der praktischen Überlegung und Bewertung (und nicht *per definitionem* handlungswirksam). Insgesamt kann das Kriterium der Kohärenz keine hinreichende Bedingung für Authentizität beinhalten – dies ist aber auch nicht notwendig, weil es noch weitere, diachrone Bedingungen gibt. Allerdings kann mithilfe der skizzierten Kohärenzbedingung der Prozess der Identifikation differenzierter beschrieben werden als das anhand Frankfurts Begriff der ‚Wholeheartedness‘ möglich ist.<sup>389</sup> Bisher ist noch nicht hinreichend klar geworden, was man genau unter dem ‚volitionalen Gesamtsystem‘ einer Person zu verstehen hat, insofern Personen nicht nur im

---

<sup>388</sup> Landweer 2001, S. 227. Landweer betont hierbei, dass das Authentische alle spürbaren Ambivalenzen *zulassen* muss: Authentisch sei das, „was im Wahrnehmen von Dissonanzen ‚stimmig‘ ist.“

<sup>389</sup> Henning demonstriert dies abschließend an einem Beispiel aus der Literatur, eine berühmte Passage aus Jane Austens *Emma*: Emma ist irritiert über ihren Wunsch, ihre Freundin Harriet möge ihren alten Freund Mr. Knightley nicht lieben oder ihm zu nahekommen. Nach weiterem ‚In-sich-Gehen‘ und dem Sortieren der eigenen Gefühle, Motive und Gedanken kommt Emma jedoch zu dem Schluss, dass es eigentlich ihr Wunsch ist, *selbst* mit Mr. Knightley zusammen zu sein bzw. eine Liebesbeziehung zu führen. So ist diese neue Artikulation ihres Wunsches treffender, authentischer im Sinne der Erfüllung der Kriterien deskriptiver Korrektheit. Emma *erkennt* in ihrer Selbstinterpretation ihren authentischen Wunsch und *anerkennt* denselben – ganz praktisch – als einen ihrer wirklich *eigenen* Belange. Durch die Identifikation mit ihrem Wunsch verleiht sie ihm eine praktische Rolle in ihrem Handeln und Urteilen. Obwohl mit dieser Identifikation vielleicht eine zunächst unbequeme Revision des eigenen Selbstverständnisses einhergeht, löst das Eingestehendes Wunsches nach einer Liebesbeziehung mit Mr. Knightley einige Inkohärenzen im volitionalen Gesamtsystem von Emma auf bzw. führt dazu, dass weitere Neu-Artikulationen stattfinden müssen. Dieser existenzielle, variantenreiche und komplexe Vorgang der Identifikation kann schwer als ein streng regelgeleiteter Prozess definiert werden (vgl. Henning 2009, S. 104).

Augenblick leben, sondern über eine Vorstellung ihrer Vergangenheit und Zukunft verfügen, ihr Leben als Ganzes betrachten. Im Folgenden wird eine weitere, *diachrone* Bedingung erläutert, anhand derer ich mich den Rechtfertigungsbedingungen von Identifikationen weiter annähern werde.

*Diachrone Bedingung: Lebensgeschichtliche Einbindung und Evaluation*

Personen verfügen nicht nur über eine synchrone Perspektive auf sich selbst, sondern auch über eine diachrone: Sie identifizieren sich nicht nur punktuell mit bestimmten Wünschen, sondern möchten ihr Leben als kohärentes Ganzes, also verschiedene Episoden des Lebens als Teil der eigenen Biografie betrachten. Frankfurts Konzeption des ‚Caring‘ konnte aufzeigen, inwiefern für Personen diese überzeitliche Perspektive auf das eigene Leben von fundamentaler, da sinn- und kohärenzstiftender Bedeutung ist. Diese diachrone Perspektive auf das eigene Leben impliziert also gewisse historische Bedingungen, die eine Theorie der Authentizität volitionaler Einstellungen miteinschließen muss. Wie sehen solche Bedingungen aus?

Die naheliegende Definition besteht darin, zu sagen, dass man sich nicht nur auf den *hier und jetzt* bestehenden Wunsch bezieht, sondern auch auf seine Geschichte, also seine Eingebundenheit in die Biografie der Person. Es könnte sich bei einer solchen historischen Bedingung um eine negative Bedingung bzgl. der Genese von Wünschen handeln: Eine Volition ist nicht authentisch, wenn sie für die Person unveränderbar ist und außerdem unter zwanghaften Bedingungen erworben wurde.<sup>390</sup>

Eine solche Bedingung wäre allerdings rein extern, denn sie bezieht sich ausschließlich auf die *Eigenschaften* der Geschichte einer Person, nicht auf deren *Konzeption* der Geschichte – und diese ist, wie bereits bei Frankfurt angedeutet, der zentrale Aspekt für Authentizität. Wenn eine Person durch äußeren Zwang oder Manipulation in ihren Einstellungen beeinflusst wird, so kommt es maßgeblich darauf an, ob und auf welche Weise sich die Person diese Fremdeinwirkung *zu eigen* macht. Entsprechend ist nicht die faktische Geschichte der Wünsche entscheidend, sondern vor allem die Einstellungen der Person zu ihrer Ge-

---

<sup>390</sup> Auf diese Weise versucht Alfred R. Mele die historische Bedingtheit eines authentischen Einstellungssystems zu fassen (vgl. Mele, Alfred R.: *Autonomous Agents. From Self-Control to Autonomy*. Oxford 1995). Bzgl. der Kritik an Meles Ansatz vgl. Henning 2009, S. 106.

schichte.<sup>391</sup> Eine Person kann auch zu einer auf Fremdeinwirkung basierenden Genese ihres Wunsches eine positive Haltung einnehmen bzw. diese akzeptieren und somit auf kohärente Weise lebensgeschichtlich einbinden.

Meine These, die es im weiteren Verlauf des Abschnitts, wiederum mithilfe Hennings, zu beweisen gilt, lautet: Personen, die sich nicht nur punktuell mit bestimmten Wünschen identifizieren, sondern diese darüber hinaus lebensgeschichtlich einbinden, *beschreiben* nicht nur ihre Geschichte, sondern treten in ein *wertendes* Verhältnis zu bestimmten Teilen ihrer Geschichte. Nur wenn man der Lebensgeschichte diesen evaluativen Charakter zuspricht, kann deutlich gemacht werden, auf welche Weise unsere Identifikationen gerechtfertigt sein können.

In Kapitel III 1 wurde die Auffassung Parfits kritisiert, der zufolge Fragen der diachronen Identität von Personen ausschließlich auf die psychologische Verknüpfung mit den mentalen und physikalischen Erfahrungen referieren, die Person entsprechend nur ein „Ort der Erfahrung“ darstellt. Dieser These folgend wäre es theoretisch möglich, das volitionale Gesamtsystem einer Person einfach gegen ein anderes, ähnlich kohärent strukturiertes (weil auf ähnlichen mentalen und physischen Verknüpfungen basierend) auszutauschen. Dieses Gedankenexperiment ist meines Erachtens jedoch aus folgendem Grund verfehlt: Personen begreifen sich zu verschiedenen Zeiten als mit sich selbst identisch, betrachten verschiedene Episoden des Lebens als Teil der eigenen Biografie. Wenn wir das volitionale Gesamtsystem einer Person einfach austauschen, heben wir deren Authentizität auf, denn das System enthält Einstellungen, die in besonderer Verbindung zu bestimmten Teilen der *eigenen* Geschichte der Person stehen. Ihre Einstellungen sind also *lebensgeschichtlich eingebettet*, sie sind nicht ohne Weiteres als einzelne mentale oder physikalische Erfahrungen isolierbar, sondern erhalten ihre Bedeutung erst dadurch, dass die betreffende Person sie auf bestimmte Weise artikuliert, entsprechend bestimmte Überzeugungen bzgl. der eigenen Biografie hegt und sie als eine bestimmte Geschichte begreift.<sup>392</sup>

Den Zusammenhang zwischen Identifikationen und dem evaluativen Charakter der Lebensgeschichte stellt Henning wie folgt heraus:

---

<sup>391</sup> Vgl. Henning 2009, S. 107.

<sup>392</sup> Vgl. ebd., S. 118.



Wer sich mit einem bestimmten Anliegen identifiziert, der kann keine neutrale, wertfreie Haltung zu seinen bisherigen Anstrengungen, Errungenschaften oder Versäumnissen im Hinblick auf diese Anliegen haben. Er wird ein *partiisches, engagiertes* und *wertendes* Verhältnis zu diesen Teilen seiner Geschichte einnehmen. Er wird sie als bedeutsam ansehen, als schmachvoll empfinden, oder glücklich über sie sein.<sup>393</sup>

Es ist schwer vorstellbar, dass sich eine Person mit bestimmten Wünschen identifiziert, *ohne* diesen wertenden Bezug zur eigenen Biografie zu haben. Die Orientierung an der Authentizität der eigenen Wünsche schließt eine gleichgültige Haltung gegenüber der eigenen Lebensgeschichte aus. Personen, die sich die Frage nach dem guten Leben stellen, sind darauf angewiesen, bestimmte Episoden und Ereignisse ihres Lebens zu bewerten, um sich über den eigenen Standort klar zu werden: „Wo komme ich her? Wo bin ich jetzt? Wo will ich hin?“ Die praktische Überlegung, wie sie von mir nicht rein zweckrational verstanden wurde, sondern als Klärung und Bildung unseres Wollens, bleibt ohne diesen evaluativen Charakter der eigenen Lebensgeschichte in ihrer Verschränkung von Selbst- und Situationsdeutung ohne Bezugspunkt.

Henning zufolge zeichnet sich das wertende Verhältnis zur eigenen Biografie insbesondere durch *holistische* und *intertemporale* Aspekte aus. Wenn eine Person ein bestimmtes Ereignis bewertet, so geschieht diese Bewertung nicht unabhängig von der Bewertung anderer Ereignisse in ihrer Lebensgeschichte bzw. kann einen Unterschied bzgl. der Bewertung derselben machen.<sup>394</sup> Wenn ich mich beispielsweise als eine literaturaffine Person betrachte und feststelle, dass ich früher erheblich mehr in meiner Freizeit gelesen habe als heute, so bewerte ich meine gegenwärtige Freizeitgestaltung als Teil einer negativen Entwicklung. Ebenso wäre es denkbar, dass ich es positiv bewerte, zweimal die Woche eine halbe Stunde Sport zu treiben, da ich mich noch vor ein paar Monaten kaum einmal wöchentlich dazu disziplinieren konnte. Hätte ich allerdings in der Vergangenheit jeden Tag Sport getrieben, so würde ich meine derzeitige wöchentliche Ertüchtigung eher als einen Rückschritt bewerten. Entsprechend ist festzuhalten, dass Personen biografische Ereignisse „als Teile geschichtlicher Entwicklungen zum Guten oder Schlechten“<sup>395</sup> bewerten.

---

<sup>393</sup> Ebd., S. 148, Hervorhebungen durch die Verfasserin.

<sup>394</sup> Vgl. ebd., S. 151.

<sup>395</sup> Vgl. ebd., S. 151.

Ein weiterer holistischer Aspekt der Bewertung unserer eigenen Lebenspraxis lässt sich anhand der frankfurtschen Darstellung des ‚caring about Caring‘ verdeutlichen. Es geht uns nicht nur darum, uns mit bestimmten Wünschen zu identifizieren, sondern wir bewerten es insgesamt als positiv, uns von bestimmten Wünschen motivieren zu lassen und entsprechend im Leben wichtig zu nehmen.

Mit diesen holistischen Bezügen der lebensgeschichtlichen Evaluation offenbart sich auch die zentrale Bedeutung der Frage nach dem guten Leben für das praktische Selbstverständnis von Personen. Das sieht auch Taylor:

Da wir ohne eine Orientierung auf das Gute nicht auskommen können, da uns der eigene Standort zu diesem Guten nicht gleichgültig sein kann, und da dieser Standort stets im Wandel und Werden begriffen sein muss, kann es nicht ausbleiben, dass sich uns das Problem der Richtung unseres Lebens stellt.<sup>396</sup>

### „Biografische Gründe“

Henning untersucht einige Aspekte<sup>397</sup> einer lebensgeschichtlichen Einbindung von Einstellungen, deren detaillierte Darstellung den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Meiner Meinung nach ist eine ausführliche Darstellung auch nicht notwendig, da die vielfältigen und komplexen Weisen, wie ein Wunsch lebensgeschichtlich eingebettet sein kann, ohnehin kaum vollständig erfasst werden können. Daher möchte ich mich auf einen zentralen Aspekt der lebensgeschichtlichen Einbindung konzentrieren, die von Henning als „Sensitivität für biografische Gründe“<sup>398</sup> bezeichnet wird.

---

<sup>396</sup> Taylor, Charles: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt a. M. 1996. S. 94.

<sup>397</sup> Henning führt – neben der Sensitivität für biografische Gründe – drei weitere Aspekte aus: Die *Verlässlichkeit* der lebensgeschichtlichen Rolle einer Einstellung ist dadurch gegeben, dass beispielsweise ein Wunsch bereits seit Kindesbeinen ein wichtiges Anliegen für uns darstellt (und entsprechend authentisch ist). Die Rolle einer Einstellung in unserer Geschichte muss *akzeptabel bedingt* sein; wir dürfen z. B. nicht gezwungen sein zur Verfolgung eines Wunsches. Außerdem ist die *deliberative Robustheit* einer Einstellung ein wichtiger Aspekt ihrer lebensgeschichtlichen Einbindung. Ein verlässlicher, nicht mit Zwang verbundener Wunsch, der über Jahre besteht, sollte nicht nur aus bloßer Gewohnheit bestehen, sondern Resultat einer echten, bewussten Entscheidung sein bzw. einer solchen standhalten (ausführlich zu diesen Aspekten vgl. Henning 2009, S.127–134).

<sup>398</sup> Vgl. Henning 2009, S. 127.

Für die Erläuterung erscheint es mir hilfreich, zunächst das von Henning konstruierte Beispiel<sup>399</sup> wiederzugeben:

Karl ist Profikiller, hadert jedoch mit seinem Beruf und steht vor der Frage, was er wirklich will bzw. was sein authentischer Wunsch ist. Einerseits sieht er sich als einen Menschen, der großen Wert auf Loyalität gegenüber seinem Arbeitgeber legt und sich gerne für seinen Beruf engagiert. Andererseits verspürt er in jüngster Zeit oftmals Skrupel und hegt moralische Bedenken bzgl. seiner Arbeit – in ihm erwächst der Wunsch, sein Leben zu ändern. Zu dieser ohnehin zwiespältigen Lage Karls kommt Folgendes erschwerend hinzu: Durch einen Unfall leidet Karl an einer Amnesie, einem Verlust seines Langzeitgedächtnisses, wodurch er zwar gegenwärtig eine Vielzahl miteinander konkurrierender Wünsche und Motive in sich vorfindet, allerdings über deren lebensgeschichtliche Einbettung, deren Rolle in seiner Biografie nichts weiß. Sind seine moralischen Bedenken als die ‚Stimme seines Herzens‘ zu rechnen? Oder ist er mit Leib und Seele Killer? Oder ist er vielleicht sogar beides, ein Killer mit Heldenmoral?

Hennings These lautet nun, dass es für Karl in dieser prekären Lage nicht gerechtfertigt ist, sich überhaupt mit irgendeiner dieser Optionen zu identifizieren. Denn wenn er das Wissen über seine Geschichte verloren hat, habe er auch

die Orientierung darüber verloren, wer er ist. (...)Karl müsste den Einstellungen, für die er sich entscheidet, eben erst eine lebensgeschichtliche Einbindung verleihen. Nur dann könnte er gerechtfertigt urteilen, in seinem Innersten eigentlich kein Killer zu sein.<sup>400</sup>

So wird deutlich, dass nicht unmittelbar die Geschichte, sondern Karls *Konzeption* der Geschichte, sein Wissen von ihr ausschlaggebend ist. Ohne dieses Wissen entbehrt die Identifikation mit dem einen oder anderen Wunsch jeglicher Grundlage. Henning untersucht anhand des Beispiels, welche biografischen Informationen für eine gerechtfertigte Identifikation Karls relevant wären, ihm also erlauben würden zu sagen „Das ist es, was ich wirklich will.“ Bei dieser Untersuchung wird deutlich, dass die lebensgeschichtliche Einbettung von Einstellungen verschiedene Aspekte aufweist, anhand derer sich die für eine gerech-

---

<sup>399</sup> Vgl. ebd.

<sup>400</sup> Vgl. ebd., S. 128.

tfertigte Identifikation fehlenden Informationen Karls über die Geschichte seiner Wünsche offenbaren können.<sup>401</sup>

Zentral für mein Thema ist die von Henning herausgestellte Art und Weise, wie bestimmten biografischen Ereignissen eine begründende Kraft hinsichtlich der Identifikation mit einem Wunsch zukommt. Angenommen, Karl weiß (aufgrund einiger relevanter Informationen über seine Biografie), dass sein Engagement und seine Bindung an seinen Beruf in jeder Hinsicht authentisch sind. Seine moralischen Bedenken treten demgegenüber erst seit kurzer Zeit auf. Er könnte also zu dem Schluss kommen, dass es sich bloß um eine nicht weiter beachtenswerte sentimentale Anwandlung handelt, wenn er plötzlich Skrupel verspürt, Menschen zu töten. Allerdings bringt Karl auch Folgendes in Erfahrung: Vor kurzem hat er während eines Auftrags versehentlich und zu seinem großen Entsetzen eine unschuldige Mutter und ihr Kind getötet. Seit diesem Erlebnis verspürt er in manchen Momenten moralische Skrupel und hinterfragt seine Profession grundsätzlich.

Henning nennt dieses evaluative Gewicht, das die unglückliche Geschichte den von Karl empfundenen Zweifeln verleiht, einen „biografischen Grund“: Es handle sich nicht um eine belanglose Episode, sondern um ein emotional einschneidendes Erlebnis. Zur Erläuterung führt Henning zunächst aus, was biografische Gründe *nicht* sind. Sie sind nichtrational kontrollierbar oder ‚zwingend‘ im Sinne von ‚rational gerechtfertigt‘. Sie sind allerdings auch nicht nur kausale Auslöser, sondern ihnen kommt eine „normative Kraft“ zu.<sup>402</sup> Diese normative Kraft sei nicht so zu verstehen, als habe Karl durch das einschneidende Erlebnis endlich einen moralisch guten Grund, seinen Beruf als Profikiller aufzugeben. Selbstverständlich gab es diesen moralisch guten Grund schon *bevor* eine Frau

---

<sup>401</sup> Karl könnte erfahren, dass seine moralischen Skrupel seit längerer Zeit kontinuierlich abnehmen, sein Engagement für den Beruf ihn hingegen bereits seit Jahrzehnten kontinuierlich leitet (Aspekt der *Verlässlichkeit*). Oder Karl wird bewusst, dass er seinen Wunsch, besonders gut und loyal in seinem Beruf zu sein, bisher gedankenlos, vielleicht aufgrund seiner Erziehung oder aus Gewohnheit, ohne bewusste Entscheidung für diesen Wunsch, verfolgt hat und er kommt entsprechend zu dem Schluss, dass dies nicht das ist, was er wirklich will (Aspekt der *deliberativen Robustheit*). Schließlich könnte es so sein, dass Karl erfährt, dass er seinem Beruf nur deshalb so treu ist, weil seine Auftraggeber seine Familie gefangen halten und ihm drohen, derselben etwas anzutun, sollte er sich weigern, für sie zu arbeiten (Aspekt der *akzeptablen Bedingtheit*, vgl. zu diesen Ausführungen Henning 2009, S. 127—134).

<sup>402</sup> Vgl. ebd., S. 135.

und ihr Kind erschossen wurden und sicherlich wusste auch Karl, dass diese moralischen Einwände gegen seinen Beruf existieren. Allerdings waren moralische Bedenken für ihn bisher kein ausschlaggebender, kein eigener Grund, seinen Beruf auszugeben. Er hat sich damit bisher nicht *identifiziert*. Meiner Interpretation nach referiert Henning mit seinem Begriff des biografischen Grundes auf einen Grund, den sich die betreffende Person *zu eigen* gemacht hat, also auf eine normative Kraft, deren Quelle nicht in der objektiven Rationalität der Begründung, sondern im volitionalen Gesamtsystem der Person liegt.

### *Exkurs: Gründe und Interpretation*

Es erscheint mir an dieser Stelle sinnvoll, Hennings Rede von biografischen Gründen und ihrer normativen Kraft näher zu erläutern und sie ein Stück weit im Kontext der handlungstheoretischen Debatte um die Definition von Gründen zu betrachten. Hennings Konzeption biografischer Gründe steht meines Erachtens in der Nähe eines anti-reduktionistischen Verständnisses von Gründen, wie es u. a. von Georg H. von Wright verteidigt wird.<sup>403</sup>

Handlungen, darüber besteht in der modernen Handlungstheorie weitgehend Einigkeit, geschehen aus Gründen: Gründe erklären bzw. rechtfertigen eine Handlung. Auf welche Weise geschieht das? Folgt man Oksenberg Rorty, so werden

unsere Handlungen dadurch spezifiziert und erklärt (...), wie wir sie unseren Mitmenschen erklären, wie wir auf ihre Fragen und kritischen Einwände eingehen. (...) Da unsere Einzelhandlungen Momente in den umfassenderen Dramen gemeinsamer Praktiken sind, hat unser Tun seinen Ort in einer kooperativen Interaktion verlangenden sozialen Umgebung.<sup>404</sup>

Entsprechend dieser diskursiven Rechtfertigungspraxis möchte ich zunächst dafür argumentieren, dass es sinnvoll ist, Handlungen als *Interpretationskonstrukte* zu betrachten.<sup>405</sup>

---

<sup>403</sup> Laut von Wright kann ein Grund nicht eindeutig auf eine Ursache zurückgeführt werden, da es einen begrifflich-logischen Zusammenhang zwischen einer Handlung und ihrem Grund gäbe (vgl. von Wright, Georg Henrik: *Erklären und Verstehen von Handlungen*. In: Stoecker, Ralf (Hrsg.): *Handlungen und Handlungsgründe*. Paderborn 2002. S. 49—64.

<sup>404</sup> Oksenberg Rorty, Amelie: *Drei Mythen der Moralphilosophie*. In: Stoecker, Ralf (Hrsg.): *Handlungen und Handlungsgründe*. Paderborn 2002. S. 180—210. Hier: S. 198.

<sup>405</sup> In der aktuellen Handlungstheorie wird der ontologische Status von Handlungen nur noch selten thematisiert. Man konzentriert sich auf die Frage, was Gründe sind und was es heißt, aus Gründen zu handeln. Dass die Annahme, Handlungen seien Ereignisse, die in Raum und

Der Akteur ist der Ursprung jeder Handlung: Ein Verhalten wird erst zu einer Handlung, indem es in einem Kontext von Zielen (teleologisch) und kognitiven Elementen beschrieben wird. Ein Akteur, der durch Überlegen zum Handeln gelangt, erklärt seine Handlung im Lichte dessen, was er sich als ‚gut‘ – im weitesten Sinne – vorstellt.<sup>406</sup> Versteht man den ontologischen Status einer Handlung auf diese Weise, so akzeptiert man ein irreduzibles subjektives Moment im Handlungsbegriff: Der Sinn einer Handlung variiert je nach Bezugspunkt ihrer Betrachtung und dem Standpunkt eines Beobachters.<sup>407</sup> Durch die jeweilige Art der Beschreibung kann das Verhalten entweder vom Akteur selbst oder einem Beobachter bzw. mehreren Beobachtern in den Kontext von Zielen und kognitiven Elementen gestellt und somit zur Handlung werden.

Das intersubjektive Verstehen von Handlungen kann als ein hermeneutischer Prozess bezeichnet werden: Das Verstehen des Sinns einer Handlung – bzw. kultureller Äußerungen überhaupt – ist an Vorwissen und Vorannahmen des Interpreten gebunden, die nicht automatisch deckungsgleich mit den Intentionen des jeweiligen Akteurs sind.<sup>408</sup> Ein und dasselbe Verhalten kann also je nach Interpretation und Interpret bzw. der Sicht des Handelnden selbst oder der / des Beobachter/s eine andere Handlung darstellen. Dementsprechend möchte ich Handlungen als Interpretationskonstrukte betrachten.

Da Handlungsdeutungen immer im gesellschaftlich-kulturellen Kontext vorgenommen werden, liegen die Interpretationsdeterminanten im weitesten Sinne in Form der kulturell bedingten Rollen und Rollenerwartungen bzw. kultureller

---

Zeit existieren und die Relata kausaler Beziehungen bilden, keineswegs selbstverständlich ist, demonstriert Kent Bach auf radikale Weise. Er schlägt vor, Handlungen stattdessen als „Exemplifizierungen einer (...) Relation des Herbeiführens“ zu betrachten, „deren Relata Akteure und Ereignisse sind.“<sup>405</sup> Handlungen sind demnach selbst keine Ereignisse, sondern das *Hervorbringen* von Ereignissen, die *Beziehung des Handelnden zu den Ereignissen* ausdrückend, wie Bach anhand des als *Time-of-a-killing-Problembekanntes* Beispiels demonstriert (vgl. Bach, Kent: *Handlungen sind keine Ereignisse*. In: Stoecker, Ralf [Hrsg.]: *Handlungen und Handlungsgründe*. Paderborn 2002.S. 89—97).

<sup>406</sup> Rödl sieht die Einheit von praktischer Überlegung und Handlungserklärung wie folgt: „Wenn jemand absichtlich A tut, ist das, was erklärt, warum er A tut, etwas, in dessen Licht er A tun als gut vorstellt. Und es ist kein Zufall, daß der Grund, aus dem er denkt, so zu handeln sei gut, mit der Ursache seines Handelns identisch ist“ (vgl. Rödl 2011, S. 73).

<sup>407</sup> Strecker, Manfred: *Handlung und Intersubjektivität*. In: Poser, Hans (Hrsg.): *Philosophische Probleme der Handlungstheorie*. Freiburg, München 1982. S. 147—169. Hier: S. 147.

<sup>408</sup> Vgl. ebd.

Beschreibungsmustervor. Wie kann nun der Interpretationsrahmen definiert werden und auf welche Weise dementsprechend von *Gründen* als Rechtfertigung gesprochen werden?

Kehren wir zurück zu Karl und fragen erneut, inwiefern die versehentliche Tötung zweier Menschen, also ein biografisches Ereignis, einen Grund für Karl darstellen kann, den Beruf als Profikiller aufzugeben. Auf einer rein subjektiven Ebene – für den Akteur selbst – erscheint es plausibel, die begründende Kraft des emotional einschneidenden Erlebnisses mit dem Begriff der volitionalen Notwendigkeit zu erklären: Karl wird erstmals mit seinen volitionalen Grenzen konfrontiert, die ihm höchstwahrscheinlich vorher nicht bewusst waren. Obwohl er die vernünftigen moralischen Gründe gegen seinen Beruf durchaus kannte und verstand, hatte er sich bisher nicht mit ihnen identifiziert – sie waren nicht ausschlaggebend, nicht seine *eigenen* Gründe. Moralische Skrupel entwickelte Karl nicht etwa durch kritisches Nachdenken über seinen Beruf und Erwägung moralphilosophischer Argumente, sondern durch eine neue *Erfahrung*, die an ein bestimmtes biografisches Ereignis – die versehentliche Tötung Unschuldiger – geknüpft ist. Ohne diesen unglücklichen Vorfall wäre Karl um eine wichtige Erfahrung ärmer, nämlich die Erfahrung seiner eigenen volitionalen Grenzen.

Es leuchtet also ein, dass das biografische Ereignis ausschlaggebend, d. h. ein *explanatorischer* Grund für Karls Berufswechsel ist, da er diesem Ereignis ein bestimmtes evaluatives Gewicht beimisst. Wäre diese Verwechslung nicht passiert, so hätte Karl auch weiterhin keine Skrupel und würde auch seinen Beruf nicht aufgeben wollen. Könnte Karl sich nicht auf dieses Ereignis beziehen, so könnte er die Motive für seinen Berufswechsel auch nicht auf authentische Weise artikulieren.

Doch kann ein biografisches Ereignis als ein *legitimierender* Grund mit normativer Kraft fungieren?

Oben wurde konstatiert, dass Handlungen Interpretationskonstrukte sind, deren Determinanten im weitesten Sinne im gesellschaftlich-kulturellen Kontext verortet sind. Entsprechend, so meine These, hängt die normative Kraft eines Handlungsgrundes davon ab, inwiefern er im intersubjektiven Diskurs als überzeugender Grund *geltend* gemacht werden kann, d. h. inwiefern Karl seine Motive authentisch artikulieren kann. Karl gibt über seine Motive Auskunft bzw. reflektiert diese, der Beobachter nimmt diese Auskünfte – nach eigenem Ermessen – in seine Beschreibung der Handlung mit auf. Solche Motive werden erst durch

ihre weitere Interpretation zu Handlungsgründen, d. h. rechtfertigend, sowohl aus der Sicht des Akteurs selbst als auch aus der Sicht des Beobachters. Sie werden in der Interpretation als Gründe sprachlich artikuliert und begrifflich fundiert.<sup>409</sup> Gründe sind also Teil des Interpretationskonstruktes ‚Handlung‘ und existieren nicht irgendwo unabhängig vom jeweiligen Vorgang der Interpretation – weder im Inneren des Handelnden noch in der Welt. Ihre normative Kraft erhalten Gründe nicht aufgrund einer spezifischen, ihnen innewohnenden Logik, sondern nur im konkret-praktischen Kontext und in der Kommunikation mit anderen, in der sich soziale Determinanten wie Normen, Erwartungen usw. offenbaren.

Wenn Karl als Ex-Profikiller vor Gericht seinen Berufsausstieg damit begründet, dass er moralische Skrupel hat, so erscheint dies dem Richterwohl zunächst nicht als ein glaubhaftes, authentisch artikuliertes Motiv. Darauf, dass es moralisch bedenklich ist, Menschen gegen Bezahlung zu töten, hätte er ja bereits viel früher kommen können. Man würde ihm also nicht glauben und ihn fragen, woher denn sein plötzlicher Sinneswandel gekommen sei. Karl ist darauf angewiesen, von dem Zwischenfall zu erzählen, da er ohne den Bezug zu diesem biografischen Ereignis seine Motive auch nicht authentisch artikulieren kann. Insofern ist es plausibel, dass dem biografischen Ereignis eine normative Kraft zukommt, da Karl ohne Bezug zu diesem seine Beweggründe im intersubjektiven Diskurs nicht überzeugend geltend machen kann.<sup>410</sup>

---

<sup>409</sup> Riedel bezeichnet Gründe entsprechend als „hermeneutisch vermittelte Handlungsdeterminanten“ (vgl. Riedel, Manfred: *Zweck- und bedürfnisgebundenes Handeln. Zur Tragweite des teleologischen Begründungsansatzes in der Handlungstheorie*. In: Poser, Hans (Hrsg.): *Philosophische Probleme der Handlungstheorie*. Freiburg, München: Karl Alber 1982. S. 129—169. Hier: S.145).

<sup>410</sup> Edda Kappsch kritisiert an Hennings Beispiel, dass wir mit einem Profikiller niemals einen Streit über seine Authentizität führen, d. h. überlegen würden, was ihm „mehr entspricht“ (die Moralität oder das Killerleben). Vielmehr würden wir – da wir den Beruf des Profikillers für moralisch verwerflich halten – von ihm fordern, dass er seinen Beruf wechseln bzw. sein Leben ändern sollte. Laut Kappsch interessiert in der intersubjektiven Auseinandersetzung nicht etwa das Authentische, sondern das moralisch Wünschenswerte (vgl. Kappsch, Edda: *Sei, der du gewesen bist*. Review zu *Henning, Tim: Person sein und Geschichten erzählen [2009]*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57 (2009). H.4. S. 650—654. Hier: S. 653). Kappsch übersieht jedoch, dass es für die Zuweisung von Verantwortung, beispielsweise vor Gericht, notwendig ist, die authentischen Motive des Täters zu erkunden und zu begründen und entsprechend Authentizität auch im moralischen Diskurs relevant ist.



Meine Ausführung zu einem anti-reduktionistischen Verständnis von Handlungsgründen sollte darlegen, inwiefern eine ontologisch anspruchslosere Lesart von Gründen im Kontext praktischer Selbstverhältnisse durchaus fruchtbar ist und auch Hennings Konzeption biografischer Gründe in diesem Sinne interpretiert werden kann. Es gibt Ereignisse, welche so tiefgreifende emotionale oder mentale Einschnitte im Leben einer Person darstellen, dass ihnen eine begründende Kraft zukommt. Situationen, die uns etwas ‚Bedeutungsvolles‘ über uns selbst aufzeigen, was es zu verstehen gilt und was uns ggf. sogar ‚zwingt‘, unsere fundamentalen Wertungen zu überdenken und neue Perspektiven zu integrieren.

### *Zwischenbilanz*

Ich möchte Folgendes bzgl. der skizzierten Bedingungen von Authentizität festhalten:

Die Bedingung der synchronen Kohärenz ist unvollständig, da es für die Authentizität eines Wunsches auch maßgeblich ist, inwiefern er lebensgeschichtlich eingebettet ist. Anhand der Dimension biografischer Gründe konnte gezeigt werden, dass die Konzeption der Geschichte durch die Person selbst eine ausschlaggebende Rolle spielt: Identifikationen legen Personen auf eine Menge an gehaltvollen, biografischen Überzeugungen fest – über die Herkunft der Wünsche, über die Erfahrungen und Ereignisse, die ihnen zugrundeliegen oder deren bisherige Rolle im Leben der Person. Es handelt sich hierbei um Überzeugungen, die von hoher Relevanz für die lebenspraktische Orientierung personaler Subjekte sind. Die Klärung und Bildung des eigenen Wollens hängt maßgeblich damit zusammen, dass Personen ihre Biografie individuell konzipieren, sie also nicht nur als eine Abfolge von äußeren Ereignissen betrachten, sondern einzelnen Abschnitten und Momenten evaluatives Gewicht beimessen.

Es ist allerdings auch deutlich geworden, dass es sich bei den hier vorgestellten synchronen und diachronen Authentizitätsbedingungen keineswegs um vollständige und in jeder Hinsicht eindeutige Kriterien für die Rechtfertigung von Identifikationen handelt. Die Vagheit und Komplexität der Kriterien authentischer personaler Selbstbestimmung ist dennoch nicht gleichzusetzen mit Willkür oder Dezision. Anhand von konkreten Fallbeispielen, so versuchte ich zu zeigen, kann durchaus mit Kriterien gearbeitet werden, mithilfe derer die Identifikationen und somit die Selbstwahrnehmung einer Person objektiv beurteilt und kriti-

siert werden kann. Wenn sich Identifikationen über die Überzeugung, dass der jeweilige Wunsch authentisch ist, rechtfertigen lassen, so bemisst sich die Angemessenheit einer Identifikation daran, ob die zugehörigen Überzeugungen bzgl. Biografischer Ereignisse gerechtfertigt sind und ob die Identifikation einen kohärenten Teil in Bezug auf das volitionale Gesamtsystem der Person darstellt. Diese Kriterien mögen zwar vage sein, können jedoch durchaus anhand partikulärer Fallbeispiele erweitert und genauer definiert werden. Insgesamt drücken sie vor allgemeinen grundlegenden Aspekt des Personseins aus, dem in der praktischen Philosophie und Handlungstheorie immer noch zu wenig Beachtung geschenkt wird:

Wir erwarten von Personen in einem normativen Sinne, dass sie sich mit manchen Motiven identifizieren. Und damit verlangen wir etwas von ihnen, das zu seiner Rechtfertigung einer anspruchsvollen Konzeption ihrer Geschichte bedarf.<sup>411</sup>

Es ist nicht nur für die Person selbst – sozusagen rein aus Eigeninteresse der Identitätserfahrung – fundamental, über eine solch anspruchsvolle Konzeption der eigenen Biografie zu verfügen. Vielmehr stellt dieser Aspekt auch eine wichtige Grundlage des intersubjektiven Diskurses, vor allem für das Aushandeln von Normen des zwischenmenschlichen Zusammenlebens, dar. Zu wissen, woher einige der eigenen Wünsche stammen, aus welchen Umständen oder Erfahrungen sie hervorgingen, in welcher Weise das eigene Leben durch sie geprägt wurde etc. ist nicht nur ein rein subjektiv-evaluativer Selbstbezug, sondern beinhaltet starke Wertungen, die sich durch einen Objektivitätsanspruch auszeichnen und im intersubjektiven Diskurs artikuliert und nachvollzogen werden können.

### *Narrativität und Empathie*

Ich habe herausgestellt, dass die Überzeugungskraft eines biografischen Grundes nicht in erster Linie an seiner rational-logischen Nachvollziehbarkeit hängt, sondern an seiner Einbettung in eine Lebensgeschichte, deren Dramaturgie prinzipiell nachvollziehbar ist. Hierbei geht es einerseits um eine bestimmte Art und Weise der Artikulation von Motiven und Einstellungen im intersubjektiven Diskurs, die *Narration*, andererseits um *Empathie* als grundlegende kommunikative Fähigkeit. Bei Karls Erlebnis handelt es sich um eine Erfahrung, die von den allermeisten Personen emphatisch nachvollzogen werden kann. Es ist nachemp-

---

<sup>411</sup> Henning 2009, S. 138.

findbar, dass die versehentliche Tötung einer unschuldigen Mutter und ihres Kindes eine Art von Erfahrung ist, die jemanden an sich selbst und seinen Wertvorstellungen existenziell zweifeln lassen kann. Wenn wir bei Begründungsdiskursen bzgl. unserer stark wertenden Identifikationen auf biografische Erfahrungen Bezugnehmen, verstehen wir, warum bestimmte Personen bestimmte Motive haben – wir können diese *nachempfinden*, indem wir die dazugehörige *Narration* verstehen.

Im Folgenden möchte ich den Zusammenhang von Intersubjektivität und Rechtfertigung darlegen, indem ich zeige, inwiefern die Bezugnahme auf die eigene Lebensgeschichte narrativ ist und Hennings „biografische Gründe“<sup>412</sup> der Form nach narrative Gründe darstellen.<sup>413</sup>

Im Allgemeinen<sup>414</sup> weisen Narrationen eine dramatische Struktur auf, erfüllen Ganzheitskriterien und sind *emotional signifikant*, indem sie durch ihre dramatische Struktur Spannung erzeugen und Menschen (zumindest potenziell) rühren. Zentral für mein Thema erscheint mir Hennings „semantische Intentionalitätsbedingung“: Eine Narration handelt stets von Ereignissen, die als Gegenstand mentaler Einstellungen von Akteuren beschrieben werden.<sup>415</sup> Ähnlich hebt auch Richard Eldridge hervor, dass Narrationen „situated protagonists whose actions express conceptions of the good and styles of pursuing

---

<sup>412</sup> Ich empfinde den Ausdruck ‚biografische Gründe‘ als von Henning unglücklich gewählt (Wie kann ein biografisches Ereignis *an sich* ein Grund sein?) und möchte im Folgenden lieber bei dem Begriff ‚narrative Gründe‘ bleiben.

<sup>413</sup> Hennings These, die ich im Folgenden näher betrachten möchte, lautet: Wenn wir unsere Identifikationen uns selbst oder anderen gegenüber begründen, dann handelt es sich um *narrative* Begründungen (vgl. Henning 2009, S. 234).

<sup>414</sup> Henning widmet der Definition des Begriffs ‚Narrativität‘ viel Raum und spezifiziert einige Bedingungen, die hier nicht einzeln dargestellt werden können. Er erläutert ausführlich grammatische, semantische und pragmatische Bedingungen von Narrativität (vgl. ebd., S. 170–220). Insgesamt grenzt er ‚Narration‘ von ‚Literatur‘ und ‚Fiktion‘ ab und zeigt, dass Alltagsnarrationen einen Wahrheitsanspruch erheben und nicht fiktiv sind. Klauk und Köppe loben Hennings Narrativitätsbegriff als „den Besten, der derzeit erhältlich ist“ (vgl. Klauk, Tobias u. Köppe, Tilmann: *Erzähltheorie, philosophisch. Review of: Tim Henning, Person sein und Geschichten erzählen. Eine Studie über personale Autonomie und narrative Gründe*. In: JLTonline [03.11.2011]).

URL: <http://www.jltonline.de/index.php/reviews/article/view/433/1118> [23.10.12].

<sup>415</sup> Vgl. ebd., S. 190–194. Die semantische Intentionalitätsbedingung wird auch bei Klauk u. Köppe 2011 hervorgehoben.

it“<sup>416</sup> präsentieren. Wenn etwas erzählt wird, dann werden nicht irgendwelche beliebigen Aspekte von Ereignissen hervorgehoben, sondern solche, die – direkt oder indirekt – mit den Gedanken, Wünschen, Interessen, Zielen, etc. der Akteure in Beziehung stehen. Entsprechend stellt Narrativität nicht nur eine für die Literaturwissenschaft interessante Textqualität dar – das Erzählen ist auch konstitutiv für unsere Welterschließung. Die Narration kann meines Erachtens als ein ganz fundamentaler Modus der Orientierungs- und Artikulationsarbeit praktisch überlegender Subjekte betrachtet werden, denn „im Erzählen wird es möglich, die eigenen Erfahrungen zu versprachlichen, zu sortieren und zu interpretieren, an fremden Welten teilzuhaben und alternative Welten zu entwerfen.“<sup>417</sup>

Es liegt nahe, dass Personen ihre eigene Biografie – und somit auch ihre Identität – narrativ konzipieren und in den intersubjektiven Diskurs einbringen. Man *erzählt* aus seinem Leben, konzipiert Pointen und Höhepunkte, fasst ereignisarme Abschnitte zusammen oder dramatisiert aufregende Episoden, begründet bestimmte Charaktermerkmale oder Wertvorstellungen mit Erlebnissen aus der Kindheit etc. Entsprechend der pragmatischen Aspekte der Narration sind emotional signifikante biografische Geschichten geschlossen und weisen eine dramatische Struktur auf. Sie erzählen von bedeutsamen Situationen, wo etwas auf dem Spiel steht oder existenzielle Fragen evoziert werden, „eine Wendung zum Guten oder Schlechten möglich ist.“<sup>418</sup> Biografische Ereignisse, konzipiert und artikuliert als dramatische Geschichte, lassen uns verstehen und *anerkennen*, warum jemand bestimmte Motive hegt oder seine fundamentalen Wertungen umwertet – genau wie wir auch fiktionale Geschichten verstehen können.

Ereignisse dieser Art erscheinen uns im Lichte unserer Fähigkeit zur Empathie als Gründe. Wir können nachfühlen, wie es gewesen sein muss, ihnen ausgesetzt zu sein.

---

<sup>416</sup> Eldridge, Richard: *Narratives and Moral Evaluation*. In: *The Journal of Value Inquiry* 27 (1993). S. 385—390. Hier: S. 385.

<sup>417</sup> Erbele-Küster, Dorothea: *Narrativität*. In: WiBiLex. Das Bibellexikon (Juni 2009). URL: <http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/n/referenz/37118/cache/e50c6acd680df26ad0adcf20c4c87422/> [24.10.12].

<sup>418</sup> Vgl. Henning 2009, S. 249.

Und wir können uns vorstellen, dass sie die Perspektive einer Person ändern – ob es dafür nun gute Gründe im normativen Sinne gibt oder nicht.<sup>419</sup>

Die Form des Verstehens dramatischer Narrationen zeichnet sich durch die Fähigkeit zur Empathie aus. Laut Henning kann nicht bezweifelt werden, dass Personen die Fähigkeit zum emphatischen Urteilen haben. Er konzipiert Empathie allerdings nicht nur als eine „bloße Bereitschaft zum Mitgefühl“ bzw. als eine Sache des „guten Willens“, sondern als einen fundamentalen Bestandteil unserer kommunikativen und hermeneutischen Kompetenz.<sup>420</sup>

Empathie als kommunikative Kompetenz bezeichnet zunächst einmal die Fähigkeit, sich in die Einstellungen, Gedanken und Empfindungen einer anderen Person ‚einfühlen‘ zu können (griech. ‚empathia‘). Hierbei geht es nicht darum, die mentalen Einstellungen des anderen aus der eigenen oder einer objektiv-rationalen Perspektive heraus zu beurteilen. Zentral für die Fähigkeit zur Empathie ist vielmehr das Vermögen, nachvollziehen zu können, was die andere Person in ihrem Leben bewegt und motiviert. Hierfür ist es notwendig, das Weltbild der jeweiligen Person zu verstehen bzw. Kenntnis über ihren Erfahrungs- und Wertehorizont zu haben. Im sozialen Kontext gilt das Einfühlungsvermögen als grundlegendes/r ‚Soft Skill‘: Personen, die im alltäglichen Miteinander – ob im Familien- oder Berufsleben – wenig empfänglich für die Sorgen und Wünsche ihrer Mitmenschen sind, werden meist als ‚sozial inkompetent‘ wahrgenommen.

Henning betrachtet Empathie nicht vorrangig als eine Fähigkeit, die in Form von Einfühlungsvermögen vor allem *anderen* Personen zugutekommt, sondern hebt deren Bedeutung für die Selbstwahrnehmung bzw. -interpretation hervor. „Wenn uns in einem Kontext Begebenheiten beschrieben werden und wir wissen, dass dieselben für einen anderen Teilnehmer bedeutsam sind, so *prägt* seine Perspektive auch unser Urteil (...), [ist] *interpretativ maßgeblich*.“<sup>421</sup>

Dementsprechend ist die Fähigkeit zur Empathie nicht nur als ‚Soft Skill‘ zur Auszeichnung einer sozial besonders kompetenten Person relevant, sondern stellt eine grundlegende hermeneutische Fähigkeit dar. Wir können die Rele-

---

<sup>419</sup> Henning 2009, S. 136.

<sup>420</sup> Vgl. ebd., S. 262.

<sup>421</sup> Ebd.

vanz einer Äußerung meist nur dann richtig verstehen, wenn wir sie aus der Perspektive einer anderen Person einschätzen und entsprechend sensitiv für die Zuweisung emotionaler Signifikanz sind.<sup>422</sup> Diese hermeneutische Dimension wird an einem Beispiel deutlich: Angenommen, eine Gruppe Grundschüler führt ein Theaterstück vor. Im Publikum sitzen neben den Geschwisterkindern vor allem Erwachsene, also Lehrer und Eltern. Würde sich nun ein Erwachsener beschweren, dass das Theaterstück langweilig sei und wenig aufregende Handlungsstränge zu bieten hätte, so würde man urteilen, er habe den Sinn der Aufführung nicht verstanden. Seine Beschwerde ist unangebracht, da er nicht berücksichtigt, dass es sich um eine kindgerechte Erzählung und Bühnendarstellung handelt, die einerseits auf Kinder sicherlich spannender und dramatischer wirkt als auf Erwachsene, andererseits bzgl. des Publikums das Ziel verfolgt, den zuschauenden Eltern Einblick in die Fortschritte und Fähigkeiten ihres Nachwuchses zu gewähren (und nicht in erster Linie als Geschichte zu unterhalten).

Können aus dieser alterzentrischen Bewertung der emotionalen Signifikanz mancher Episoden normative Rückschlüsse bzgl. der intersubjektiven Begründung narrativer Konzeptionen gezogen werden?

Laut Henning ist die emotionale Signifikanz lebensgeschichtlicher Episoden nichts *Privates*, sondern muss *kommuniziert* und *verstanden* werden. Er verteidigt unter dem Slogan „Wir benötigen Geschichten, um zu verstehen, wer wir sind und was unsere wirklichen Anliegen sind“<sup>423</sup> ein narratives Bild praktischer Selbstverhältnisse und ihrer intersubjektiven Begründung. Die Rechtfertigung unserer Identifikationen hängt davon ab, *wie* wir unsere Wertungen artikulieren, d. h. *wie* wir unsere Geschichten erzählen. Personale Lebenspraxis gestaltet sich maßgeblich über die Fähigkeit, Entscheidungen zu treffen und diese mit Gründen zu rechtfertigen. Personen orientieren sich dabei prinzipiell an der Authentizität ihrer Anliegen („Was will ich *wirklich*?“), für die bestimmte biografische Zusammenhänge, narrativ konzipiert, konstitutiv sind. Das Erzählen von Geschichten beinhaltet hierbei nicht nur, dass bestimmte kognitive Schemata der Informationsverarbeitung angesprochen werden und dient ebenso wenig der bloßen Unterhaltung. Henning macht

---

<sup>422</sup> Vgl. Henning 2009, S. 262f.

<sup>423</sup> Ebd., S. 235.

deutlich, dass mithilfe narrativer Strukturen Gründe artikuliert werden können bzw. es für Personen wesentlich ist, „für Gründe empfänglich zu sein, die nur als Geschichten artikulierbar sind.“<sup>424</sup>

Meines Erachtens lassen sich zwei grundlegende Rückschlüsse aus Hennings Thesen ziehen:

Erstens gestalten sich praktische Selbstverhältnisse weder als reine Selbstvergewisserung noch als reine Selbstbestimmung im Sinne eines Selbstentwurfs. Hennings Ausführungen legen nahe, dass Personen zu ihrer Geschichte, d. h. zu ihrer Identität, in ein *hermeneutisches Verhältnis* treten:

Wir beziehen uns auf unsere Geschichte mit einer aktuellen Vorstellung davon, wer wir sind und was unsere wichtigsten Belange sind. Diese Vorstellung beeinflusst unsere Konzeption unserer Geschichte. Aber zugleich kann sie durch diese biographische Konzeption korrigiert werden.<sup>425</sup>

Zweitens verweist die Tatsache, dass der Deutungsspielraum dieses Zirkels dadurch begrenzt wird, dass wir unsere biografischen Konzeptionen nicht nur für uns *selbst* als narrativ und begründet betrachten können, sondern sie auch im intersubjektiven Diskurs als solche geltend machen (müssen), auf eine existenziell soziale und dialogische Dimension personaler Identitätsbildung.

### **3. Fazit: Personale Identität und die Frage nach dem guten Leben**

Ziel des vorliegenden Kapitels über personale Identität und praktische Selbstverhältnisse war es, ein Persönlichkeitsmodell zu skizzieren, welches vor allem der internen Perspektive, nämlich der Selbsterfahrung des handelnden, wollenden, durch Leidenschaften affizierten und urteilenden Subjekts, gerecht wird. Motiviert ist diese Untersuchung durch ein Desiderat in der zeitgenössischen Moralphilosophie, die Fragen nach dem Verhältnis von subjektiver Lebensführung sowie dem Selbstverständnis der handelnden Person und der Geltung bzw. Verinnerlichung objektiver moralischer Normen. Bevor ich im nächsten Kapitel auf dieses Desiderat eingehen und die moralphilosophischen Implikationen meines Modells aufzeigen werde, möchte ich die bisherigen Ergebnisse zusammenfassen und pointieren.

---

<sup>424</sup> Vgl. Henning 2009, S. 266.

<sup>425</sup> Ebd., S. 269.

### 3.1 Praktische Selbstverhältnisse und die Frage nach dem guten Leben

Im Rahmen der Vorüberlegungen (Kapitel II) wurde folgende These aufgestellt, welche nun überprüft werden soll: Die Frage nach dem guten Leben, verstanden als existenzielle Grundfrage, stellt einen grundlegenden Aspekt von Personalität dar, da sie notwendig mit der Ausbildung personaler Selbstverhältnisse und somit auch personaler Identität verbunden ist.

Mit Frankfurts Theorie der Identifikation und ihren Erweiterungen konnte zunächst näher bestimmt werden, wie praktische Selbstverhältnisse konkret zu verstehen sind. Personen treten zu sich selbst in ein *evaluatives* Selbstverhältnis. Sie verfolgen nicht einfach nur aktuell gegebene Wünsche, sondern bewerten ihre eigenen Einstellungen im Rahmen einer ganzheitlichen Vorstellung des eigenen Lebens („Caring“). Die Willensbildung erklärt sich über den Prozess der Identifikation, die eigenständige Bindung an gegebene Einstellungen und Wünsche. Entsprechend ist auch die praktische Reflexion nicht vorrangig als Umsetzung von *bestehenden* Willensinhalten zu verstehen (Zweck-Mittel-Struktur), sondern als Teil der Willensbildung, als Verschränkung von Selbst- und Situationsdeutung. Hieran zeigt sich die Zweischichtigkeit der Frage nach dem guten Leben, die Verschränkung von konkreter Praxis und existenziellem Sinnbezug:

Reale Personen gehen vor und zurück, d. h. sie entscheiden sich für Strukturen und modifizieren sie konfrontiert mit konkreten Entscheidungssituationen. (...) Insofern steht für reale Personen die existentielle Grundentscheidung nicht isoliert am Beginn, sondern in einem steten Spannungsverhältnis zu den Einzelentscheidungen des Alltags.<sup>426</sup>

Die Frage nach dem guten Leben markiert nicht den Ausgangspunkt eines Selbstentwurfs im Sinn einer radikalen Selbstwahl, sondern wird vor dem Hintergrund einer konkreten Lebenspraxis, in die das Individuum eingebunden ist, immer wieder erneut gestellt. Identifikationen können nur vor dem Hintergrund eines bestehenden Wertehorizonts stattfinden, genau wie die Frage nach dem guten Leben immer vor dem subjektiven Hintergrund – also anhand dessen, was die jeweilige Person tatsächlich als gut und sinnvoll anhand ihres „Caring“ erfährt – gestellt wird.

Im Anschluss an Frankfurt, der die Identifikation als „Freiheit durch Notwendigkeit“, also die eigenständige Bindung an bestehende, sogar „nötigende“ Wil-

---

<sup>426</sup> Nida-Rümelin, Julian: *Strukturelle Rationalität. Ein philosophischer Essay über praktische Vernunft*. Stuttgart: Reclam 2001. S. 152f.



lensinhalte, versteht, kann man den Ursprung der Frage nach dem guten Leben in der existenziellen Dialektik von Freiheit und Gebundenheit personaler Existenz vermuten:

Aus dem Selbst, das an Leidenschaften und Wünsche passiv gebunden ist, wird ein freies Selbst, sobald es sich evaluativ und aktiv zu ihnen verhält. Sobald aber diese Aktivitäten darauf zielen, von dem, dem ich mich ohnehin schon verbunden fühle, alle Wünsche fern zu halten, die dazu nicht passen, binde ich mich selber aktiv und frei an das, dem ich ohnehin schon verbunden bin. Aus dem freien wird nun ein durch freie Aktivität gebundenes Selbst.<sup>427</sup>

So gesehen besteht die Performanz menschlicher Subjektivität nicht in einer *reinen* Selbstbestimmung bzw. der Annahme eines freien Willens, sondern eher in einer Selbstvergewisserung, der aktiven Aneignung von bestehenden Willensinhalten, der Ausbildung eines *eigenen* Willens.

Mithilfe von Taylor und Henning wurden Frankfurts Ausführungen zum Prozess der Aneignung von Willensinhalten weiter ausgeführt. Es konnte gezeigt werden, auf welche Weise fundamentale Willensinhalte als Resultat praktischer Reflexionsprozesse – oder zumindest als der praktischen Reflexion zugänglich – verstanden werden können. Eine Person kann sich prinzipiell mit Gründen auf ihre fundamentalsten Wertungen beziehen – auch wenn sie diese nicht umzuwerten gewillt ist.

Was bisher mithilfe der Weiterführungen durch Taylor und Henning nicht vollends geklärt werden konnte, ist die Rolle der volitionalen Notwendigkeit. So scheint die Erfahrung des ‚Nicht-anders-Könnens‘ auch durch die Betonung des reflexiven Zugangs zu bestehenden Willensinhalten und die dargelegte Möglichkeit, sich mit Gründen auf fundamentale Wertungen beziehen zu können, nicht an Substantialität zu verlieren. Geht es hierbei nur um eine negative Einschränkung oder eher um eine ‚Ausweitung des Selbst‘, die hinsichtlich der Sinn dimension des guten Lebens bedeutsam ist?

Die Frage nach der Rolle volitionaler Notwendigkeit verweist meines Erachtens auf eine Einbeziehung von Fragen der Moralität in die Thematik praktischer Selbstverhältnisse. So verdient die Nähe des volitionalen ‚Ich *kann* nicht‘ zum

---

<sup>427</sup> Merker 2000, S. 152.

moralphilosophischen „Ich darf nicht“ eine nähere Betrachtung, welche im folgenden Kapitel erfolgen soll.<sup>428</sup>

### 3.2 Postteleologische Bestimmung der Frage nach dem guten Leben

Woran orientieren sich Personen, wenn sie sich fragen, was sie *wirklich* wollen? Die Frage nach dem guten Leben lässt sich in zwei Richtungen pointieren, einerseits als Selbstverhältnis, andererseits als Verhältnis zur Außenwelt. In der bisherigen Untersuchung wurde die Frage nach dem guten Leben als Frage nach dem praktischen Selbstverhältnis thematisiert.

Anhand des Begriffs der Authentizität wurde gezeigt, dass Personen, die sich mit einem vorliegenden Wunsch identifizieren, *intrinsisch* motiviert sind, als Personen authentisch, d. h. echt, glaubwürdig und wahrhaftig zu sein. Auf gute Weise zu sich selbst ins Verhältnis zu treten bedeutet, dass die jeweilige Person ihre Identifikation mit Bezug auf die Authentizität des betreffenden Wunsches rechtfertigen kann. Ein authentischer Wunsch zeichnet sich hierbei einerseits durch synchrone Kohärenzbedingungen (psychologische und interpretatorische Kriterien), andererseits durch seine lebensgeschichtliche Einbettung aus. Fehlt diese Motivation, authentisch zu sein, so nimmt die Person ihre Fähigkeit zur Selbstbestimmung, zur Herausbildung ihres *eigenen* bzw. *eigentlichen* Willens, nicht genügend wahr.

Meines Erachtens entspricht die evaluative Struktur praktischer Selbstverhältnisse einer postteleologischen Interpretation der Frage nach dem guten Leben. Die auf Aristoteles zurückgehende teleologische Vorstellung menschlichen Strebens scheint, so wurde bereits in der Einleitung festgestellt, mit der modernen Pluralität menschlichen Handelns nur schwer vereinbar. Ein für alle Menschen gleichermaßen verbindliches Endziel scheint heutzutage nur schwer identifizierbar und begründbar.<sup>429</sup> Ebenso scheint die essenzialistische Vorstellung

---

<sup>428</sup> „Die positive Seite dieses ‚Ich kann nicht‘ ist, daß es der Selbstverständlichkeit des moralischen Satzes entspricht; wie ich nicht sagen kann, daß Zwei und Zwei gleich Fünf ist, so kann ich unschuldige Menschen nicht ermorden“ (Arendt 2012, S. 52).

<sup>429</sup> Haucke hinterfragt diese allgemein etablierte Interpretation der aristotelischen Teleologie, indem er aufzeigt, dass sich die o. g. Probleme nur dann ergeben, wenn man Aristoteles ein teleologisch-finales Verständnis menschlichen Glücks unterstellt bzw. überhaupt die *eudaimonia* zu eng mit dem Glücksbegriff verbindet. Folgt man Haucke, so gibt es bereits in der Nikomachischen Ethik Hinweise darauf, dass das gute Leben, d. h. das Streben *an sich*, als

der menschlichen Selbstbestimmung als eine Art Wesensrealisierung mit den bisherigen Ergebnissen meiner Untersuchung nicht vollends vereinbar. Vielmehr ist die Struktur praktischer Selbstverhältnisse auf das prinzipiell *unabschließbare* Streben ausgelegt, da Selbstbestimmung und Selbstreflexion nicht etwa an einem bestimmten, unveränderbaren Kern der Identität scheitern. Wir können prinzipiell den Maßstab unserer Wertungen stets reflektieren, modifizieren, umwerten.

Entsprechend einer postteleologischen Bestimmung der Frage nach dem guten Leben ist die Orientierung am Guten vor allem als ein gutes *Zu-sich-selbst-ins-Verhältnis-Treten* zu verstehen, das intrinsisch durch den Wunsch, authentisch zu sein, motiviert ist. Authentizität ist hierbei nicht als *telos* zu verstehen, da es sich nicht um einen Zustand handelt, der irgendwann im Leben von der Person final erreicht ist. Vielmehr markiert die Orientierung an der Authentizität der eigenen Einstellungen ein fortwährendes Sich-selbst-Verstehen bzw. Sich-selbst-Bewerten über die Konzeption und Aneignung einer *Lebensgeschichte*. Unter der narrativen Einheit des Lebens werden nicht einfach die verschiedenen biografischen Ereignisse und Praktiken subsummiert, sondern „antizipatorisch in Beziehung zueinander gesetzt, ähnlich wie im hermeneutischen Verstehen die Teile eines Textes (...) in Beziehung zur antizipierten Ganzheit des Textes gesetzt werden.“<sup>430</sup>

Eine so verstandene Orientierung am Guten schließt auch notwendig Autonomiepostulate ein. Wenn man den Kern des Personseins in der Fähigkeit zur reflexiven Selbstbewertung sieht und der intrinsischen Motivation, authentisch zu sein und sich stets offen zu halten für kritische Selbstbewertung und -veränderung, so liegt es nahe, das wahrhaft gute Leben vor allem als *selbstbestimmt* zu charakterisieren.

Die Annahme eines Ideals der Selbstbestimmung lässt sich allerdings empirisch nicht ohne Weiteres bestätigen. Keineswegs ist es der Fall, dass tatsächlich alle Menschen ein Leben der Selbstbestimmung anstreben, ganz im Gegenteil: Viele Menschen scheinen kein großes Bedürfnis nach wahrer Selbstbestimmung und kritischer Reflexion bestehender Wertmaßstäbe zu haben bzw. ordnen dieses

---

intrinsisch wertvolle Tätigkeit betrachtet werden kann, die zumindest nicht ausschließlich auf ein letztes Ziel hin fixiert ist (vgl. Haucke 2000).

<sup>430</sup> Luckner 2007, S. 12.

Bedürfnis anderen Bedürfnissen unter. So stellt Steinfath fest, dass mit einem fremdbestimmten Leben durchaus Vorteile verbunden sein können:

Ein Leben im Rahmen unhinterfragter Vorgaben kann ein Maß an Orientierungssicherheit gewähren, wie dies ein selbstbestimmtes Leben nicht vermag. Es kann von Verantwortung entlasten und die Mühen des Reflektierens vermeiden helfen. Es könnte insgesamt weniger anfällig für Erfahrungen der Sinnlosigkeit sein.<sup>431</sup>

Für das gute Leben als selbstbestimmtes Leben lässt sich allerdings mit dem Verweis auf den Unterschied zwischen eigenem und freiem Willen argumentieren: Das Phänomen der vermeintlichen Fremdbestimmung muss differenziert betrachtet werden, da Menschen, gewissermaßen ‚*selbstbestimmt*‘, durch aktive Aneignung die *Fremdbestimmung* wählen können. Am Beispiel von Religiosität bedeutet das, dass Menschen durchaus ihren eigenen authentischen Willen in der Befolgung von autoritären Geboten oder bestimmten kulturellen Traditionen sehen, sich damit identifizieren. Allerdings ist es hierbei wichtig, die grundsätzliche Fähigkeit zur Hinterfragung der eigenen praktischen Orientierungen zu bewahren – denn eine Identifikation, die sich nicht durch einen aktiv-bejahenden, reflexiven Akt auszeichnet, ist keine Identifikation, sondern entspricht einer unkritischen Übernahme von Wertungen und Meinungen.

Es liegt auf der Hand, dass Personen niemals tatsächlich *alle* ihre alltäglichen Entscheidungen und Wertungen kritisch hinterfragen und in diesem Sinne auch niemals vollkommen selbstbestimmt sind – dies entspräche einer idealistischen Bestimmung. Dennoch ist zu beobachten, dass Personen, gleich welcher Herkunft, ihr Leben grundsätzlich positiver bewerten, wenn sie sich selbst als aktive Gestalter wahrnehmen und von sich selbst sagen können: „Ich bin authentisch in meinem Handeln und Urteilen“. So macht auch Steinfath darauf aufmerksam, dass die rückhaltlose Entscheidung für ein vollkommen fremdbestimmtes Leben psychologisch eher fragwürdig ist.<sup>432</sup> Und selbst wenn man sich nicht explizit

---

<sup>431</sup> Steinfath 2001, S. 457.

<sup>432</sup> Steinfath schreibt, „daß ein Zuwachs an Selbstbestimmung eine Dynamik in Gang setzen könnte, die die bewußte Aufgabe von Selbstbestimmung jedenfalls sehr schwer macht“ (ebd., S.458). Ich halte das Ideal eines fremdbestimmten Lebens im ethisch-moralischen Sinne für fragwürdig, sogar bedrohlich, da die bewusste Aufgabe von kritischer (Selbst-)Reflexion mit dem Verzicht auf grundlegende personale Fähigkeiten einhergeht, die u.a. für die Verständigung über moralischer Werte grundlegend sind, nämlich die Fähigkeit zur *Begründung* der eigenen Identifikationen. Meine Hypothese wäre, dass die Legitimierung und moralische Rechtfertigung eines mit der Aufgabe personaler Autonomie einhergehenden ‚sub-personalen Status‘ nur unter systematischer politischer Unterdrückung oder auf der Basis fundamentalis-

für ein fremdbestimmtes Leben entscheidet, sondern für eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber dem eigenen Leben, wäre eine solche Entscheidung u. U. immer noch ein Ausdruck von Authentizität:

Wenn es jemanden gäbe, der, sagen wir, sich dazu entschlösse, künftig ein ausschließliches Leben vor dem Fernseher oder ein Leben nach den strengen Regeln einer Sekte zu führen, dann würde er gerade durch diesen Entschluss – wenn es denn einer wäre – einen Akt vollziehen, durch den er als Person sich „zu eigen“ wird.<sup>433</sup>

Nicht zuletzt ist die Verbindung von gutem Leben und Selbstbestimmung nahelegend, wenn man die Vorstellung eines guten Lebens konsequent nicht metaphysisch und nicht religiös fundieren will, so wie ich es für eine moderne Ethik für unverzichtbar halte. Wenn traditionelle Sinn- und Begründungsquellen wegfallen, steigt unweigerlich der Anspruch an das Individuum, sich *selbst* zu orientieren. Als Wert- und Sinnquelle kommt somit nur „eine Realität, die in uns selbst liegt,“<sup>434</sup> infrage: ein authentisches und somit eigenes *Wollen*.

Bei dieser selbstbezogenen Orientierung ist bislang die Frage nach dem Verhältnis zur Außenwelt nur angedeutet worden. Was fehlt, ist eine Darlegung dessen, was es bedeutet, dass man sich eben *nicht* in einem ‚luftleeren Raum‘, sondern in einer *geteilten* Welt, in Bezug auf andere und im Kontext normativer Ordnungen, als authentisches Selbst positioniert.

### 3.3 Gutes Leben und werttheoretischer Subjektivismus

Es wurde behandelt, auf welche Weise sich evaluative Selbstverhältnisse von Personen gestalten und inwiefern hierbei die Frage nach dem guten Leben von fundamentaler Bedeutung ist. Inwiefern impliziert die bislang konsequent *subjektiv* verstandene Frage nach dem guten Leben *objektive* Bezugspunkte der Bewertung des eigenen Lebens?

„Es kann kein glückliches, sinnerfülltes und insofern gutes Leben geben, ohne daß die je individuelle Person, die es lebt, es als glücklich und sinnvoll bewerten

---

tischer religiöser Vorstellungen von einem ‚besseren Leben‘ nach dem Tod stattfinden kann (vgl. hierzu Nucci, Larry u. Lee, John: *Moral und personale Autonomie*. In: Wolfgang Edelstein, Gertrud Nunner-Winkler, Gill Noam [Hrsg.]: *Moral und Person*. Frankfurt a. M. 1993. S. 69–97. Hier: S. 96).

<sup>433</sup> Luckner 2007, S. 19.

<sup>434</sup> Vgl. SSE 50.

und erfahren würde.“<sup>435</sup> Grundsätzlich ist diese These Steinfaths subjektivistisch zu lesen: Kein Leben ist *an sich* sinnvoll, *an sich* gut oder *an sich* verwerflich, sondern immer nur *für jemanden*. Ein solcher werttheoretischer Subjektivismus bedeutet jedoch nicht, dass tatsächlich keinerlei objektivierbare Aussagen über generelle, allgemeine Bestandteile eines guten Lebens möglich sind. Wichtig ist allerdings die Erkenntnis, dass sich solche objektivierbaren Bedürfnisse zuletzt doch vom Selbstverständnis der Person her legitimieren lassen müssen.<sup>436</sup> Gesundheit, Freiheit, Existenzsicherung, Freundschaften, Familie und soziale Anerkennung sind ohne Frage Grundgüter, die die meisten Menschen erstreben und als sinn- und glückserfüllend betrachten. Außerdem sind alle Menschen aufgrund ihrer biologisch-psychologischen Natur prinzipiell empfänglich für bestimmte emotionale Grunderfahrungen wie Leid, Trauer, Wut, Empathie, Liebe oder Lust. Allerdings ist bei der philosophisch-normativen Verwertung solcher Beobachtungen meines Erachtens Vorsicht geboten, aus mindestens zwei Gründen:

Erstens handelt es sich um objektivierbare Aussagen im Sinne von empirischen Aussagen, deren Aufstellung für die Philosophie, wie bereits einleitend betont wurde, nur wenig interessant und eher dem Zuständigkeitsbereich kulturhistorischer oder -vergleichender Untersuchungen zuzuordnen sind.

Es ist zweitens für das fragende Individuum zwar hilfreich, aber eben *nicht* hinreichend, generelle Bedingungen und Bestandteile des guten Lebens zu kennen. Wir erfahren unser Leben nicht als sinnvoll und gut, indem wir möglichst viele der genannten Grundgüter in unser Leben integrieren oder „erreichen“, sondern indem wir in einem komplexen Prozess reflektierender Selbst- und Weltdeutung auf gute Weise zu uns selbst ins Verhältnis treten, selbstbestimmt Ziele verfolgen und uns um die Gegenstände unserer Liebe kümmern. Anders ließe es sich nicht erklären, wie Menschen trotz schwerer Krankheit, tragischer Schicksalsschläge oder Mittellosigkeit ihr Leben dennoch als sinnvoll und/oder glücklich erfahren können.<sup>437</sup>

---

<sup>435</sup> Steinfath 2001, S. 380.

<sup>436</sup> Diesen Punkt stellt auch Krämer heraus und betont, dass postteleologisch ohne Subjektivität auch keine Ziele denkbar sind (vgl. Krämer 1992, S.229f).

<sup>437</sup> Wenn man den Glücksstudien renommierter Meinungsforschungsinstitute glauben darf, sind beispielsweise Menschen in Entwicklungsländern weitaus glücklicher als Westeuropäer, vgl. Kerschner, Svetlana: *Geld bringt kein Glück. Nigerianer glücklicher als Deutsche und*

Das Merkmal einer „qualifiziert“ subjektivistischen Betrachtung des guten Lebens ist die Zentralität der *Willensbildung* als ein selbstevaluativer Akt. Steinfath verdeutlicht diesen Aspekt anhand seiner Kritik am Begriff des „aufgeklärten Wollens“:

Mein Hauptproblem mit Formulierungen wie derjenigen Stemmers betrifft aber den Umstand, daß sie die Reflexion darauf, wie wir dazu kommen, dies oder jenes vom Leben zu wollen, abscheiden. Die Willensbildung wird allein als ein von wertneutralen, epistemischen Erwägungen getragener Vorgang vorgestellt, so daß alles Evaluative und Normative erst durch das Wollen in die Welt kommt.<sup>438</sup>

Die Kritik Steinfaths verweist auf intersubjektive Wertungsstandards, die in unseren Selbstevaluationen als scheinbar ‚objektive‘ Bezugspunkte implizit enthalten sind.

Unser jeweiliger Wertehorizont ist geprägt durch die jeweilige Gesellschaft, in der wir leben, und unsere Eingebundenheit in unzählige kulturelle Praktiken und Traditionen. Aber auch hier erscheint mir die Annahme, es handle sich bei diesen intersubjektiven Wertungsstandards um die gesuchten ‚objektiven‘ Bezugspunkte des guten Lebens, verkürzt. Hier greift die kulturrelativistische These, dass bestimmte intrakulturelle Verhaltensformen immer im Licht des dazugehörigen Sozial- und Wertesystems und Kulturverständnisses gesehen werden müssen und somit ihr normativer Gehalt nicht per se in jeder Kultur gleichermaßen anerkannt wird.

---

*Schweizer*. In: *Das Investment.com* (Januar 2012).

URL: <http://www.dasinvestment.com/nc/finanzboulevard/news/datum/2012/01/19/geld-bringt-kein-glueck-nigerianer-gluecklicher-als-deutsche-und-schweizer/> [04.03.13].

Auch Frankfurt sieht dieses allgemeine Missverständnis der Gütertheorien: „Es ist wahr, daß Menschen der untersten gesellschaftlichen Schicht im Allgemeinen unter schrecklichen Bedingungen leben, aber diese Verknüpfung von niedriger sozialer Position und erbärmlicher Lebensqualität ist völlig kontingent (Frankfurt, Harry G.: *Gleichheit und Achtung*. In: Guckes, Barbara u. Betzler, Monika: *Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*. Übers. v. Thomas Bonschab. Berlin 2001. S. 189—200. Hier: S. 191. [*Equality and Respect* (1993). In: (ders.): *Necessity, Volition and Love*. New York 1999. S. 146—154]).

<sup>438</sup> Steinfath 2001, S. 381. Steinfath bezieht sich auf folgende Passage bei Stemmer: „Ein Leben ist gut, wenn es uns gibt, was wir von einem Leben in möglichst aufgeklärter Weise wollen, was immer es sei, und wenn wir das Glück haben, daß sich das so weit wie möglich aufgeklärte Wollen mit dem Wollen deckt, das wir hätten, wenn wir alle nötigen Informationen hätten“ (vgl. Stemmer 1998, S. 69).

Meines Erachtens liegt der Lösungsansatz in einer Betrachtung dessen, was als das ‚evaluative Mehr‘ der Selbstbewertung bezeichnet wurde und indem sich nicht nur ein aktiver Selbstbezug, sondern auch ein *Weltbezug* offenbart.<sup>439</sup>

Wir drücken mit unseren Identifikationen mehr aus als bloß unsere subjektive Vorliebe. Starke Wertungen, so konnte mit Taylor gezeigt werden, zeichnen sich dadurch aus, dass sie als grundlegende Wertvorstellungen artikulierbar und somit von der Person begründbar sind.

Wenn wir uns selbst als praktisch überlegende Wesen sehen, die in ihrer Überlegung (mit) bestimmen, wer sie sind und sein wollen, dann geben wir damit auch zu verstehen, daß wir einer überlegenden und reflektierenden, *von der Praxis des Gebens und Nehmens von Gründen geprägten Existenz* einen besonderen Wert zuschreiben.<sup>440</sup>

Der aktive Selbstbezug von Personen ist nicht unabhängig von dem intersubjektiven Diskurs zu denken (*Weltbezug*) und es ist für das Verständnis der objektiven Bezugspunkte der Frage nach dem guten Leben notwendig, diese Praxis des Austauschs von Gründen näher zu betrachten.

Es ist wesentlich für Personen, dass sie ihre praktischen Gründe mithilfe narrativer Strukturen artikulieren und andere Diskursteilnehmer für solche narrativen Gründe über die Fähigkeit zur Empathie empfänglich sind. Wir treten zu uns selbst in ein hermeneutisches Verhältnis, dessen Deutungsspielraum dadurch begrenzt ist, dass wir unsere biografischen Konzeptionen im intersubjektiven Diskurs als solche geltend machen. Wenn es für Personalität konstitutiv ist, empfänglich für Gründe zu sein, die nur als Geschichten artikulierbar sind, so erscheint der Bezug zum anderen als eine existenzielle Forderung personaler Lebenspraxis und Identitätsbildung. Diesen Bezug zum anderen formuliert Henning wie folgt:

Was immer die Weise beeinflusst, wie wir unser Leben beschreiben, ist zugleich ein wichtiger Einfluss auf unsere autonome Praxis. Verkümmert unsere Aufmerksamkeit für die Vielfalt der Weisen, in denen Wünsche biographisch eingebettet sein können, so verkümmert auch unsere Empfänglichkeit für bestimmte praktische Gründe.<sup>441</sup>

---

<sup>439</sup> Ähnlich auch Steinfath 2001, S. 452.

<sup>440</sup> Ebd., S. 455, Hervorhebungen durch die Verfasserin.

<sup>441</sup> Vgl. ebd.



## IV. Personale Identität und Moralität

*Es gibt, soweit ich sehe, keine zwingenden Gründe, warum jemand, der nicht schon moralisch empfindet und denkt, moralisch werden sollte.*

*Holmer Steinfath<sup>442</sup>*

*Wir haben mehr mit Anwälten gemein, die sich über die richtige Interpretation ein und desselben von uns allen anerkannten Gesetzes streiten, als mit Bewohnern unterschiedlicher Rechtsräume, deren Gesetze einander zufällig ähneln.*

*Meir Dan-Cohen<sup>443</sup>*

*Die Realität, die uns zwingt, bei Fragen der praktischen Normativität stets die Augen nach möglichen Korrekturen unserer Ansichten offenzuhalten, ist eine Realität, die in uns selbst liegt.*

*Harry G. Frankfurt<sup>444</sup>*

### 1. Einleitung und Problemstellung

Der zweite Teil meiner Arbeit hat die Aufgabe, ausgehend von den bisherigen Ergebnissen, das Verhältnis von Moralität und personaler Identität und schließlich auch von Moral und gutem Leben zu bestimmen. Die Inhalte praktischer Selbstverhältnisse werden hierbei nicht neu aufgestellt, im Sinne der Hinzufügung eines spezifisch *moralischen* Aspekts, der im bisherigen Modell praktischer Subjektivität *fehlte*. Vielmehr werde ich die erarbeiteten Grundlagen der Selbstevaluation, Identifikation und Authentizität auf ihre moralphilosophischen Implikationen hin prüfen. Der Fokus der Untersuchung soll nicht länger ausschließlich auf dem Selbstverhältnis, sondern ausgehend von diesem auf dem Verhältnis zur Außenwelt, dem Schritt vom Selbst zum anderen, liegen. Hierbei wird ausdrücklich *nicht* die inhaltliche Formulierung moralischer Regeln oder Prinzipien im Vordergrund stehen, sondern die Betrachtung der *Moralität der Person*, also des subjektiven Aspekts der Moral. So wurde kritisiert, dass die moderne Moralphilosophie die Verbindung zwischen geltenden moralischen Normen und dem moralischen Selbstverständnis von Personen nicht genügend

---

<sup>442</sup> Steinfath 2001, S. 376.

<sup>443</sup> Dan-Cohen, Meir: *Socializing Harry – eine soziale Dimension der Theorie Frankfurts*. In: Frankfurt, Harry: *Sich selbst ernst nehmen*. Hrsg. v. Debra Satz. Frankfurt. a. M.: Suhrkamp 2007. S. 125—139. Hier: S. 139.

<sup>444</sup> SSE 51.

beachtet. Das Ziel dieses Kapitels ist also nicht die Aufstellung einer normativen moralphilosophischen Theorie, sondern die Ausweitung des Moralverständnisses auf das Gesamt der Lebensführung. Folgende Fragen sollen beantwortet werden: Was bedeutet es, wenn Moral Teil der Überzeugungen des Individuums ist und es entsprechend nicht ‚nur‘ normkonform – aus Angst vor innerer oder äußerer Sanktion – handelt, sondern moralische Gründe als ‚eigene‘ Gründe anerkennt? Was bedeutet es, sich als ethisches Subjekt nicht nur in Beziehung zu einem Verhaltenskodex zu *verhalten*, sondern in Bezug auf diesen *herauszubilden*? Lässt sich hierbei die ‚moralische Identität‘ auf die Internalisierung moralischer Forderungen reduzieren?

Frankfurt macht deutlich, dass weder ein moralisches Gesetz noch der Bezug auf irgendeine ‚moralische Natur‘ des Menschen eine Person dazu veranlassen können, sich um die moralische Qualität seiner Entscheidungen und Handlungen zu kümmern („What reason would he have, after all, to care about something that makes no important difference to him?“<sup>445</sup>). Laut Frankfurt zeichnet sich Moralität nicht durch eine besondere Form von Rationalität oder den kategorischen Charakter des Moralgesetzes aus.<sup>446</sup> Es sei für die Person selbst, d. h. aus der erstpersionalen Perspektive mit Sicht auf das eigene Leben, nicht per se vernünftiger, sich um moralische Inhalte zu kümmern, solange es für sie nicht tatsächlich wichtig ist, eine moralische Person zu sein. Somit gründe die normative Autorität der Moral nicht auf der normativen Autorität der Vernunft.<sup>447</sup> Frankfurt ist überzeugt, dass es keine „unabhängige natürliche normative Realität“ der Moral gibt, auf die wir uns rechtfertigend berufen können, sondern die Objektivität der Moral allein in unseren volitionalen Notwendigkeiten begründet liegt.

---

<sup>445</sup> Ebd.

<sup>446</sup> Frankfurts ausführliche Auseinandersetzung mit dem Rationalitäts- und Wahrheitsbegriff der modernen Moralphilosophie findet sich in ders.: *Rationalism in Ethics*. In: Betzler, Monika u. Guckes, Barbara (Hrsg.): *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*. Berlin 2000. S. 259–274.

<sup>447</sup> Frankfurt zufolge kann diese Annahme nicht richtig sein, da moralische Prinzipien *nicht* dasselbe sind wie logische Wahrheiten. Unvernunft im Sinne einer fehlerhaften oder widersprüchlichen Argumentation ist laut Frankfurt keineswegs mit moralischem Versagen gleichzusetzen, was man allein schon anhand unserer unterschiedlichen Haltung gegenüber *unlogischem* und *unmoralischem* Verhalten feststellen könne: Argumentative Schwäche löst im Gegensatz zu unmoralischem Verhalten keine Empörung aus; ebenso ist unmoralisches Verhalten nicht immer grundsätzlich als irrational zu bewerten (vgl. SSE 37).

Die Wahrheiten der Moral scheinen nicht einfach kontingent zu sein. Der Anschein, daß es sich um notwendige Wahrheiten handelt, ist meiner Meinung nach eine *Spiegelung* oder eine *Projektion* der volitionalen Notwendigkeiten, aus denen die Moral abgeleitet ist. (...) Wenn wir annehmen, daß das Moralgesetz ewig und unveränderlich ist, dann liegt das daran, daß wir – zu Recht oder zu Unrecht – annehmen, daß die grundlegendsten volitionalen Züge der menschlichen Natur keinen Veränderungen unterliegen.<sup>448</sup>

Gemäß Frankfurts Moralverständnis ist Moral wesentlich dazu da, Personen *in* die Verantwortung zu nehmen. Das moralische Gesetz – selbst wenn uns dessen Inhalt vollkommen klar und wohlbegründet erscheint – sagt an sich noch nichts über seine praktische Relevanz aus, d. h. wie wichtig es für uns ist, seinen Forderungen nachzukommen.<sup>449</sup>

Ich halte es im Anschluss an Frankfurt für gewinnbringend, den Begriff ‚Moralität‘, d. h. die individuelle Urteilsfähigkeit im Hinblick auf bestehende normative Ordnungen, weiter auszudifferenzieren. Ziel einer solchen Betrachtung ist es, den Verbindlichkeitscharakter moralischer Normen nicht anhand ihres („rationalen“) Inhalts zu explizieren, sondern im Hinblick auf die Rolle der betreffenden Normen im Leben der individuellen Person zu erläutern. Aufschlussreich erscheint es mir, zu untersuchen, wie die Evaluation auf subjektiver Ebene mit der moralischen Perspektive zusammenzudenken ist und inwiefern aus dem Zusammenhang von personaler Identität und der Frage nach dem guten Leben auch eine Relation zur Moral erwächst.

## 2. Der Schritt vom Selbst zum anderen

Die Frage nach der Verankerung der Moral in der Person wird meist, wenn nicht anhand eines metaphysischen Konstrukts,<sup>450</sup> mit Bezug auf ein bestimmtes Konzept der menschlichen Natur beantwortet. Die Bestimmung einer solchen Basis erscheint insofern attraktiv, als sich aus ihr objektive Bewertungen menschlicher Handlungen und Dispositionen entnehmen lassen.<sup>451</sup> Ein prominenter Versuch

---

<sup>448</sup> SSE 66.

<sup>449</sup> Ebd. 45.

<sup>450</sup> Beispielsweise der „Urzustand“ in der Gerechtigkeitskonzeption von Rawls, in dem alle Menschen frei und vernünftig sind und in einer „anfänglichen Situation der Gleichheit zur Bestimmung der Grundverhältnisse ihrer Verbindung“ Grundsätze bestimmen (vgl. Rawls 1979. S. 28f).

<sup>451</sup> Vgl. Wolf, Ursula: *Die menschliche Natur und das Gute. Ein Vergleich der Positionen von Aristoteles, Thompson und Foot*. In: Hoffmann, Thomas u. Reuter, Michael (Hrsg.): *Natürlich*

einer naturalistischen Begründung der Moral stammt von Philippa Foot.<sup>452</sup> Sie entwirft eine normative Ethik, welche die Entfaltung der natürlichen Anlagen zum moralischen Ziel erklärt. Foot beschreibt die Teleologie der „Naturgeschichte“ des menschlichen Lebens, die nicht auf Selbsterhaltung und Fortpflanzung ausgerichtet ist, sondern auf „soziale Tatsachen“. Menschliches Wohl hänge von der Fähigkeit ab, den Willen eines anderen ohne Gewalt mittels Versprechen zu binden. So entsprechen Tugenden dem „Muster natürlicher Normativität“ im Leben des Menschen, während moralisches Fehlverhalten oder moralisches Trittbrettfahren von Foot als „Defekt“ gesehen wird.<sup>453</sup>

Auf ähnliche Weise versucht scheinbar auch Frankfurt eine normative Basis der menschlichen Natur zu definieren. In seinen jüngsten Schriften geht er davon aus, dass es auch „fundamentale“ Notwendigkeiten des Willens gibt, denen *alle* Menschen jenseits kultureller und sozialer Unterschiede unterliegen und die fester Bestandteil der menschlichen Natur seien.<sup>454</sup> Hierzu zählt Frankfurt wesentlich den Lebenserhaltungstrieb, bestimmte Formen der Zuneigung, Vermeidung von Leid und körperlichem Schmerz und die Vermeidung von Langeweile. Für ihn gelten diese Notwendigkeiten *absolut* und *unbedingt*:

Keine rationale Person strebt jemals den Tod, körperliche Einschränkungen oder Leid um ihrer selbst willen an. Unter keinen Umständen wäre es einer rationalen Person möglich, diese Dinge als Endzweck zu wählen oder die Wahrscheinlichkeit, daß eine bestimmte Handlung sie realisieren würde, für sich genommen als Grund zu betrachten, diese Handlung zu vollziehen.<sup>455</sup>

Außerdem scheint Frankfurt der Auffassung zu sein, dass diese wesentlichen Bedingungen menschlichen Lebens, die seines Erachtens auf biologischen, psychologischen und umweltbedingten Tatsachen beruhen, die Gründe dafür sind,

---

*gut. Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot.* Frankfurt a. M. 2010. S. 293—320. Hier S. 293.

<sup>452</sup> Vgl. Foot 2004.

<sup>453</sup> Foot arbeitet mit dem Begriff der ‚aristotelischen Notwendigkeiten‘ (den sie aus dem Begriff ‚Aristotelian Categoricals‘ von Michael Thompson herleitet), anhand dessen sich bestimmen lässt, was es für die Mitglieder einer Spezies heißt, so zu sein, wie sie sein sollen. So wie für eine Eiche kräftige Wurzeln *gut* sind, weil sie sich notwendigerweise über ihre Wurzeln ernähren muss, so ist das Einhalten von Versprechen *gut* für den Menschen, da es oftmals notwendig ist, den Willen anderer zu binden (vgl. Foot 2004).

<sup>454</sup> SSE 56.

<sup>455</sup> SSE 64.

dass Menschen sich de facto in vielerlei Hinsicht um die gleichen Dinge sorgen.<sup>456</sup>

Ungeachtet der Tatsache, dass ich mit einem normativen *Personen*begriff und nicht mit dem Begriff des Menschen arbeite, liegt mir die theoretische Annahme, es gebe eine Art ‚moralische Natur‘ des Menschen, die es zu verwirklichen gilt, fern. Zwar ist Foot zuzustimmen, wenn sie die Spezies Mensch als soziales Lebewesen bestimmt. So verfügt der Mensch fraglos über einige biologische oder natürlich gegebene Eigenschaften, wie Sozial- und Kulturfähigkeit und ein mental-reflexives Bewusstsein. Allerdings beinhalten diese Komponenten keine selbstverständliche und eindeutige moralische Bestimmung ihrer jeweiligen Ausgestaltung. Vielmehr variiert ihre Ausdeutung im Laufe der Philosophie-, Zeit- und Kulturgeschichte und auch gegenwärtig von Kultur zu Kultur. Entsprechend ist Ethik stets geprägt und abhängig von der Zeit und Kultur, in der sie betrieben wird und ist nicht ‚neutral‘ zu haben, ebenso wenig wie die ‚Natur des Menschen‘. Die biologischen und psychologischen Komponenten erhalten ihre Bedeutung erst innerhalb der jeweiligen kulturellen Praxis, in der Koordination des gesellschaftlichen Miteinanders.<sup>457</sup> Von Natur aus ist der Mensch weder notwendig zu moralischem Verhalten noch zur Grausamkeit bestimmt.

Meines Erachtens kann auch ohne die Festlegung auf eine natürliche Basis eine plausible Grundlage von Moral formuliert werden. Die beschriebenen existenziellen Phänomene des Personseins – praktische Selbstverhältnisse bzw. Selbstevaluation – verweisen auf einen Zusammenhang von Identitätsbildung und der Beziehung zum anderen bzw. der Perspektive des anderen. Hierbei geht es mir nicht um eine Ableitung dessen, was konkret moralisch geboten ist, sondern um die Klärung der Frage, inwiefern Moralität für unser Personsein relevant ist.

---

<sup>456</sup> Vgl. GL 33. Allerdings betont Frankfurt dann wiederum auch die normative Folgenlosigkeit dieser fundamentalen Notwendigkeiten: Erstens folge daraus nicht, dass Personen diese Dinge auch tatsächlich jeweils gleich *gewichten* in ihrem Leben. Zweitens führe ein empirisches Erfassen all dieser den Menschen wichtigen Dinge keineswegs zu einer „Beruhigung“ der Ungewissheit über die Art und Weise unserer Lebensführung, d. h. zu einer konkreten Antwort auf die Frage „Was soll ich tun bzw. welche Person will ich sein?“ aus der erstpersonalen Perspektive (vgl. ebd.).

<sup>457</sup> Vgl. hierzu auch den Aufsatz von Helmut Pape zu Deweys „natürlichem Realismus der Interaktion“ (Pape, Helmut: *Deweys Situation. Gescheitertes Handeln, gelingendes Erkennen und das gute Leben*. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 34 [2009]. S. 331—352).

Das vorliegende Kapitel soll den Schritt vom Selbst zum anderen in drei Ansätzen motivieren: Zunächst in Form einer existenzphilosophischen Argumentation für die irreduzible Erfahrung des Mitseins (2. 1), daran anschließend anhand einer begrifflichen Trennung von ‚Egoismus‘ und ‚Selbstinteresse‘ (2. 2) und schließlich mit einem moralpsychologischen Blick auf die (vermeintliche) Konflikterfahrung ‚Moral vs. Selbst‘ (2. 3).

## 2.1 Selbstbewusstsein und Interpersonalität

In Kapitel III wurde bereits der Zusammenhang zwischen subjektiv-evaluativem Selbstbezug und Weltbezug anhand der diskursiven Praxis des Austausch von Gründen angerissen. Dieser Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Inter-subjektivität findet sich auch auf existenzieller Ebene wieder, nämlich in der Erfahrung des anderen. Die irreduzible Anwesenheit anderer Subjekte in unserer Erfahrungswelt ist wohl u. a. von Jean Paul Sartre am detailliertesten ausgearbeitet worden.<sup>458</sup>

Sartre zufolge erschließt sich für die jeweilige Person die Anwesenheit anderer Subjekte durch den *Blick des anderen*. Der andere wird nicht als Gegenstand wie etwa ein Tisch oder ein Roboter erfasst, sondern in seiner „leibhaften“ Anwesenheit als personales Subjekt. Diese Erfahrung des anderen als Subjekt ereignet sich im Modus des *Gesehenwerdens*:

Wenn der Objekt-Andere in Verbindung mit der Welt als der Gegenstand definiert ist, der das *sieht*, was ich sehe, muß meine fundamentale Verbindung mit dem Subjekt-Andern auf meine permanente Möglichkeit zurückgeführt werden können, durch andere *gesehen zu werden*. Das heißt, in der Enthüllung meines Objekt-seins für den Anders und durch sie muß ich die Anwesenheit seines Subjekt-seins erfassen können.<sup>459</sup>

Sartre möchte diesen ‚Blick‘ des anderen nicht wörtlich verstehen, sondern als essenzielle Erfahrung der Anwesenheit anderer Personen, worunter beispielsweise auch das Hören von Schritten, Rascheln von Zweigen oder der Anblick eines halboffenen Fensters als „Träger des Blicks“<sup>460</sup> fällt. Zentral ist Sartres Betonung der subjektkonstitutiven Wirkung dieses Gesehenwerdens durch ande-

---

<sup>458</sup> Eine solche Ausarbeitung, wenn auch mit deutlich unterschiedener Interpretation, findet sich auch bei Emmanuel Lévinas (vgl. hierzu ausführlich Sturma 1997, S. 308ff).

<sup>459</sup> Sartre, Jean Paul: *Der Blick*. In: (ders.): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. In neuer Übersetzung. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2006. S. 457—538. Hier: S. 463f.

<sup>460</sup> Vgl. Ebd., S. 465f.

re: Unsere Erfahrungswelt ist nicht nur durch die Erkenntnis geprägt, *dass* es andere Subjekte außer uns gibt. Vielmehr *erfahren* wir uns *selbst* erst durch den anderen, da er uns als Subjekt *erkennt* und uns etwas gibt, worauf wir unsere Handlungen und Empfindungen qualifizierend beziehen können:

Der Blick (...) ist reiner Verweis auf mich selbst. Was ich unmittelbar erfasse, wenn ich die Zweige hinter mir knacken höre, ist nicht, daß jemand da ist, sondern daß ich verletzlich bin, daß ich einen Körper habe, der verwundet werden kann, daß ich einen Platz einnehme und daß ich in keinem Fall aus dem Raum entkommen kann, wo ich wehrlos bin, kurz, daß ich *gesehen werde*.<sup>461</sup>

Unsere Existenz als Person ist nur als *Mitsein* denkbar, d. h. für das Phänomen der Selbstreflexion und Selbsterkenntnis ist der Blick des anderen unableitbar: „die Person ist dem Bewußtsein gegenwärtig, insofern sie *Objekt für Andere* ist. (...) Der Blick des Anderen macht mich jenseits meines Seins in dieser Welt sein (...).“<sup>462</sup>

Sartre leistet mit seiner Analyse meines Erachtens eine bedeutsame und immer noch aktuelle Beschreibung der interpersonalen<sup>463</sup> Komponenten von Selbstbewusstsein und praktischem Selbstverhältnis. Die Anerkennung der anderen ist kein kognitiver Akt, der unserer Selbsterfahrung als Personen irgendwie hinzutritt. Die Erfahrung der eigenen Existenz ist immer schon eine Erfahrung der *Mitexistenz*, der Anwesenheit anderer Personen. Somit sind Selbstverhältnisse notwendigerweise geprägt durch die Anerkennung der Perspektive anderer Personen bzw. enthalten diese, wie es sich im Phänomen der Scham offenbart:

In der Struktur, die durch das „Ich schäme mich über mich“ ausgedrückt wird, setzt ja die Scham ein Objekt-Ich für den anderen voraus, aber auch eine Selbstheit, die sich

---

<sup>461</sup> Sartre 2006, S. 467.

<sup>462</sup> Ebd., S. 470, 471f.

<sup>463</sup> Der Begriff ‚Interpersonalität‘ ist eher aus der Transzendentalphilosophie bekannt und soll hier sowohl die sozialromantische Verklärung des anderen als auch seine unkritische Ausgrenzung vermeiden. In der akademischen Psychologie bezeichnet ‚Interpersonalität‘ allgemein den Bezug eines Individuums zu seinen Mitmenschen. Der Phänomenbereich ist insbesondere in der Sozialpsychologie ein wichtiges Thema, bekannt ist beispielsweise George Herbert Meads Darlegung zur konstituierenden Bedeutung anderer für die Entwicklung des Selbst oder zur kognitiven Repräsentation eines generalisierten anderen (Mead, George Herbert: *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968); vgl. auch Salzer, Simone: *Bedeutung, Erfassung und Veränderung interpersonalen Problemstruktur in der Psychotherapieforschung – Eine Untersuchung mit dem Inventar zur Erfassung interpersonalen Probleme*. Dissertationsschrift. Göttingen 2010. URL: <http://webdoc.sub.gwdg.de/diss/2010/salzer/> [03.02.13].

schämt und die von dem „Ich“ der Formel unvollkommen ausgedrückt wird. So ist die Scham ein vereinigendes Erfassen dreier Dimensionen: „*Ich* schäme mich über *mich* vor *Anderen*.“<sup>464</sup>

Personen erlangen erst dadurch, dass sie die Verhaltensweisen *anderer* Personen verstehen, ein Verständnis *ihrer selbst*.<sup>465</sup> Sie sind in ihren praktischen Selbstverhältnissen stets abhängig von der Perspektive anderer Personen. Sartre stellt diesen Zusammenhang anschaulich in den Erläuterungen zu seinem Stück *Geschlossene Gesellschaft (Huis clos)*<sup>466</sup> heraus:

Weil die andern im Grunde das Wichtigste in uns selbst sind für unsere eigene Kenntnis von uns selbst. Wenn wir über uns nachdenken, wenn wir versuchen, uns zu erkennen, benutzen wir im Grunde Kenntnisse, die die andern über uns schon haben. Wir beurteilen uns mit den Mitteln, die die andern haben, uns zu unserer Beurteilung gegeben haben. Was ich auch über mich sage, immer spielt das Urteil anderer hinein.<sup>467</sup>

Entsprechend ist es eine plausible Annahme, dass das interpersonale Sich-Befinden ein irreduzibles Faktum personalen Lebens ist.

Die Person entscheidet nicht subjektiv darüber, welche Charakterzüge sie aufweist und als wer oder was sie gilt. Vielmehr ist ihre Identität als Person (zumindest) auch ein Produkt konstituierender Praktiken und diskursiver Verhandlungen der Gesellschaft, in der sie lebt, zu denen maßgeblich auch das Recht und die Moral gehören.<sup>468</sup> Es ist in diesem Zusammenhang wichtig, das Zusammenspiel von Eigen- und Fremdbestimmung *nicht* auf die eine oder andere Seite hin aufzulösen. Weder haben Personen über das, was sie sind, die alleinige Definitionsmacht noch sind sie in ihrer Identität vollkommen determiniert durch die jeweiligen gesellschaftlich-diskursiven Praktiken, denen sie unterliegen bzw. in denen sie sich begründend bewegen.

---

<sup>464</sup> Sartre 2006, S. 518.

<sup>465</sup> Vgl. auch Sturma 1997, S. 309. Auch Henning stellt diesen Aspekt des wechselseitigen Verstehens auf ganz ähnliche Weise im Rahmen seiner Beschreibung der Empathie als kommunikative Fähigkeit heraus: Das empathische Nachvollziehen der Perspektive des anderen prägt auch das eigene Urteil maßgeblich.

<sup>466</sup> Sartre, Jean Paul: *Geschlossene Gesellschaft. Stück in einem Akt in neuer Übersetzung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2000.

<sup>467</sup> Sartre 2000, S. 61. Es ist anzumerken, dass Sartre den Begriff „Hölle“ keineswegs im Sinne einer grundlegend negativen Konnotation unserer Beziehung zu anderen versteht, beispielsweise als Beschneidung der eigenen Freiheit oder „vergiftete“ Beziehungen. Die anderen werden, so Sartre, erst dann zur „Hölle“, wenn man sich zu sehr vom Urteil anderer abhängig macht bzw. zu dieser Abhängigkeit „verdammte“ wird wie die Personen im Stück (vgl. ebd.).

<sup>468</sup> Vgl. Dan-Cohen 2007, S. 130f.



Wenn das interpersonale Sich-Befinden ein irreduzibles Faktum personalen Lebens darstellt, so können folgende Rückschlüsse bzgl. der Verbindung von Moralität und praktischem Selbstverhältnis gezogen werden:

Erstens ist die lebenslange Identitätsbildung maßgeblich präformiert durch die Sozialisation der Person, d. h. ihrer positiven und negativen Identifikationsleistungen bzgl. des herrschenden moralischen Verhaltenskodex. Zweitens kann behauptet werden, dass es mir als Person weitgehend unmöglich ist, meine reflektierten Selbstevaluationen *unabhängig* von der Anerkennung der Perspektive der anderen zu tätigen.

Mit dieser deskriptiven These ist bisher allerdings nur *nahegelegt*, dass Personen langfristig bestrebt sind, innerhalb einer bestimmten sozialen Gemeinschaft die geltenden moralischen Ansprüche zu erfüllen, ganz einfach weil sie der existenziellen Gegebenheit des Mitseins auf Dauer nicht entrinnen können.

## **2.2 Zur Unterscheidung von Egoismus und Selbstinteresse**

Es ist, so wurde deutlich, für eine Person unmöglich, sich in *gar kein* Verhältnis zu anderen Personen zu begeben. Doch inwiefern handelt es sich dabei auch um ein Verhältnis, das insofern minimal moralisch ist, als es prinzipiell auf Wohlwollen und Wertschätzung anderer Personen gegenüber beruht?<sup>469</sup>

Die Annahme, dass alle Personen allein durch die Erfahrung des Mitseins von Wohlwollen, Empathie und Nächstenliebe erfüllt sind, erscheint ebenso wenig begründbar wie der Rekurs auf irgendeine moralische Natur des Menschen. Jede Bestimmung moralischer Anerkennungsverhältnisse wird mit der Plausibilität des Egoismus konfrontiert – der Annahme, dass die eigenen Interessen stets Vorrang vor den Interessen anderer haben. Im Folgenden möchte ich eine genaue begriffliche Differenzierung des Phänomens Egoismus vornehmen und dessen moralphilosophischer Kritik auf den Grund gehen.<sup>470</sup>

---

<sup>469</sup> Alle nachhaltig und transkulturell bekannten Moralregeln wie beispielsweise das Tötungs- und Lügenverbot setzen ein grundlegendes Wohlwollen anderen gegenüber und eine Wertschätzung anderer voraus bzw. beinhalten eine Antwort auf die Frage „Wie wollen wir unser Zusammenleben gerecht gestalten?“.

<sup>470</sup> Ich orientiere mich beim Aufbau dieser Analyse größtenteils an den Ausführungen von Sturma 1997, ziehe allerdings nicht dieselben moralphilosophischen Rückschlüsse aus den Ergebnissen wie er (vgl. ebd., S. 316–335).

Der Begriff des Egoismus hat im Allgemeinen keine feststehende Bedeutung, sondern zeichnet sich sowohl im Alltagsverständnis als auch in der philosophischen oder psychologischen Theorie durch eine gewisse Zwiespältigkeit aus.

Der ethische Egoismus, wie er oftmals im Zuge ökonomischer oder utilitaristischer Theorien definiert wird, bestimmt die Maximierung des eigenen Wohls/Nutzens als normatives Ziel.<sup>471</sup> Die moralphilosophische Kritik am Egoismus betrifft entsprechend die Rücksichtslosigkeit der handelnden Person gegenüber anderen Personen. „Eine Person gilt als egoistisch, wenn sie sich einen privilegierten Status zuschreibt und hieraus Ansprüche ableitet, die vergleichbaren anderen Personen nicht zugebilligt werden.“<sup>472</sup>

In einer Hinsicht scheint die Kritik am Egoismus plausibel: Egoismus, verstanden als normative Selbstbestimmung im Sinne eines moralisch-rücksichtslosen Eigennutzes, kann im sozialen Raum nicht gerechtfertigt und daher auch nicht wünschenswert sein.

In einer weiteren Hinsicht offenbart sich allerdings eine positive Bewertung der Maximierung des eigenen Wohls als normative Zielsetzung, insbesondere wenn man das alltägliche Verständnis des Begriffs hinzuzieht. Gerade unter den Bedingungen einer modernen kapitalistischen Leistungsgesellschaft oder beispielsweise im professionellen Sportgeschäft gilt Egoismus auch als eine erfolgversprechende Handlungsstrategie und kluge Lebensweise.<sup>473</sup> Schließlich ist sich die Person *selbst* etwas *wert* und hat im Rahmen der sinngebenden Gestaltung ihres Lebens ein Interesse an der möglichst ungehinderten Ausgestaltung ihrer Talente, Interessen und Neigungen. Die Zurückweisung egoistischer Inter-

---

<sup>471</sup> Sturma führt neben dem *ethischen* Egoismus noch den *rationalen* und den *psychologischen* Egoismus als wichtigste Typen der Philosophischen Theorie auf. Der psychologische Egoismus, der besagt, dass Personen schlichtweg nicht anders können, als eigennützig zu handeln, ist wenig geeignet, personale Existenz exakt zu beschreiben, da er deskriptive mit normativen Bestimmungen durcheinanderbringt (vgl. Sturma 1997, S. 322—324). Der rationale Egoismus verschärft die normative Bestimmung des ethischen Egoismus, indem er unterstellt, dass die Maximierung des eigenen Wohls/Nutzens immer *vernünftig* sei. Allerdings konnten die Grenzen eines auf diese Weise verstandenen Vernunftbegriffs mithilfe eines berühmten Gedankenexperiments, dem sogenannten Gefangenendilemma, überzeugend aufgezeigt werden (vgl. auch ebd., S. 320f).

<sup>472</sup> Sturma 1997, S. 316.

<sup>473</sup> Vgl. ebd., S. 317.

essen kann also nicht bedeuten, dass Personen, etwa in moralisch problematischen Entscheidungssituationen, gänzlich von sich selbst absehen sollten.<sup>474</sup>

Diese positive Komponente und somit eine gewisse Zwiespältigkeit des Begriffs findet sich auch in der philosophischen Debatte wieder. Im Begriff des ethischen Egoismus ist auch die Vorstellung der *Eigenständigkeit* des Subjekts praktischer Selbstverhältnisse enthalten.<sup>475</sup> Sturma betont, dass die eigenen Interessen von Personen ein notwendiger Maßstab für die Bewertung normativer Forderungen sind. In diesem Sinne enthält die Formel des ethischen Egoismus, wenn man sie nicht als moralische Norm versteht, die Betonung der moralischen Selbstständigkeit. Personen müssen in moralischen Entscheidungssituationen keineswegs gänzlich von den eigenen Interessen zurücktreten, sondern auch aufgrund ihrer eigenen Interessen und Wertsetzungen normative Forderungen beurteilen und sich Gründe zu eigen machen.<sup>476</sup> Im Umkehrschluss bedeutet das, dass Personen nichts freiwillig tun können, was dem, was sie wirklich wollen und wünschen, widerspricht,<sup>477</sup> in Frankfurts Worten: was ihre voluntativen Grenzen überschreitet und somit ihre Integrität als Person bedroht.

Bisher haben sich zwei Dimensionen des Begriffs des ethischen Egoismus herauskristallisiert: einerseits Egoismus als *Eigennutz* im Sinne von Rücksichtslosigkeit gegenüber anderen Personen; andererseits Egoismus als *Selbstinteresse*, d. h. als Förderung, Bewahrung und Integration der eigenen Wünsche und Werte. Ich möchte an dieser Unterscheidung zwischen Eigennutz und Selbstinteresse festhalten.

In Kapitel III wurde dargelegt, dass es Personen nicht in erster Linie darum geht, ihre aktuellen Wünsche und Neigungen kurzfristig zu befriedigen. Vielmehr sind Personen bestrebt, sich langfristig an bestimmte Wünsche zu binden und zu Lebenszwecken auszuformen, die vor dem Hintergrund eines möglichst authentischen Selbstbildes aktiv modifiziert werden. Solange man hierbei Eigennutz und Selbstinteresse begrifflich nicht unterscheidet, kann man zugunsten des Egoismus im Sinne von unmittelbarem Eigennutz wie folgt argumentieren: Es

---

<sup>474</sup> Vgl. ebd., S. 319.

<sup>475</sup> Vgl. Sturma 1997, S. 319.

<sup>476</sup> Was das bedeutet, ist Thema von IV 3.

<sup>477</sup> Auch im Fall von Selbsttäuschung muss das angenommen werden, während Erinnerungslücken oder psychische Entfremdungen sicherlich pathologische Ausnahmefälle bilden (vgl. hierzu Sturma 1997, S. 323).

liegt doch ganz in meinem Selbstinteresse und kann demnach nur plausibel sein, wenn ich stets in der Weise handle, die meine eigenen Wünsche und Lebenszwecke bestmöglich fördert.

Diese Plausibilität des Egoismus als normatives Lebensziel verliert sich, wenn man den vordergründigen Eigennutz aus der Semantik des Selbstinteresses *ausschließt* wie es Joseph Butler bereits 1726 in seiner *Widerlegung des Egoismus*<sup>478</sup> tat. Butler identifiziert zwei grundlegende Motive menschlichen Handelns: das Motiv der Selbstliebe als allgemeiner Wunsch, glücklich zu werden, und das Motiv der besonderen Neigung zu konkreten äußeren Dingen. Wenn man nun, der These des psychologischen Egoismus<sup>479</sup> folgend, *alle* Handlungen als Streben nach dem eigenen Wohl bzw. Glück betrachtet, so stehe man vor der Trivialität, dass alles menschliche Tun und Lassen eigennützig ist. Als wohlverstandenen Eigennutz – Selbstinteresse – möchte Butler also nur das Motiv der Selbstliebe verstehen. Für ihn beinhaltet ‚Selbstliebe‘, also die Ausrichtung auf das eigene Wohl, notwendigerweise Wohlwollen anderen gegenüber. Entsprechend ist moralisches Fehlverhalten auf einen Mangel an Selbstliebe zurückzuführen:

Oftmals gebrauchen wir das Wort „egoistisch“, um (...) jede Rücksicht auf das Wohl anderer auszuschließen. [Eine] solche definitive Ausschließung der anderen (beziehungsweise Nichtberücksichtigung ihres Wohls) würde dem Begriff der Selbstliebe ein zusätzliches Moment hinzufügen und den Begriff, so wie wir ihn oben bestimmt haben, nämlich als eine Neigung, die sich auf uns selbst bezieht, verändern. (...) Nächstenliebe bezieht sich also in derselben Weise auf die Selbstliebe und ist von ihr in demselben Maße verschieden wie der Haß auf unseren Nächsten oder wie die Liebe oder der Haß zu irgendetwas anderem. Deshalb beziehen sich die Motive, aus denen die Menschen in ihr Verderben rennen, um ihren Feind zu vernichten oder ihren Freund zu retten, in derselben Weise auf die ichbezogene Neigung der Selbstliebe und sind gleichermaßen eigennützig oder uneigennützig (...).<sup>480</sup>

Man kann nun einwenden, dass Butlers Zusammenführung von Selbstliebe und Wohlwollen gegenüber anderen sich nur schwer ohne religiöse Motive wie das

---

<sup>478</sup> Butler, Joseph: *Eine Widerlegung des Egoismus*. In: Celikates, Robin u. Gosepath, Stefan: *Philosophie der Moral. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Frankfurt a. M. 2009. S. 146—158.

<sup>479</sup> Die These des psychologischen oder auch logischen Egoismus lautet, dass Personen ausschließlich egoistisch sein können: Alle, auch meine scheinbar uneigennützigem Interessen, sind im Grunde eigennützig, d. h. egoistisch (vgl. hierzu das Kapitel „ethischer Egoismus“ in Birnbacher, Dieter u. Hoerster, Norbert: *Texte zur Ethik*. München: DTV 2007. S. 164—168).

<sup>480</sup> Butler 2009, S. 152f.

der Nächstenliebe plausibilisieren lässt. Meiner Meinung nach lässt sich aber durchaus weiter ausführen, inwiefern eine Unterscheidung von Selbstinteresse und egoistischem Eigennutz tatsächlich eine moralische Qualität beinhaltet – auch ohne den Begriff der Nächstenliebe.

Wie ist ‚Selbstliebe‘ – gemäß meiner bisherigen Überlegungen – als *Selbstinteresse* zu verstehen?

Es liegt im Selbstinteresse jeder Person, sich als eigenständiges Subjekt ihrer Handlungen über die Zeit hinweg zu verstehen. Hierbei ist Selbstbestimmung nicht als Freiheit des Willens, sondern als *Eigentlichkeit* des Willens zu verstehen, d. h. der Orientierung an authentischen Willensinhalten.<sup>481</sup> Eine prinzipielle Gleichgültigkeit dieser Orientierung gegenüber ist nicht unmöglich, entspräche jedoch der Aufgabe dessen, was uns wesentlich als Personen definiert. Eine ausschließliche Orientierung an kurzfristigem Eigennutz widerspricht somit den Grundlagen personaler Identitätsbildung, da es schwer vorstellbar ist, dass eine Person dauerhaft und vorsätzlich von ihren langfristigen Interessen, den Gegenständen ihres ‚Caring‘ und den damit verbundenen Wertvorstellungen absieht. Das Selbstinteresse von Personen beinhaltet den holistischen Aspekt des ‚caring about Caring‘, also ein grundlegendes Interesse an der Ausbildung und Bewahrung langfristiger Orientierungen.

Inwiefern schließt aber das Selbstinteresse egoistische, d. h. eigennützig-rücksichtslose Verhaltensweisen aus?

Im vorhergehenden Abschnitt habe ich argumentiert, dass die erstpersonale Perspektive und somit auch das eigene Selbstbild existenziell abhängig von der Anwesenheit und geprägt ist durch die Perspektive anderer Personen. Sturma bringt diesen Bezug zu anderen in Zusammenhang mit dem praktischen Reflexionsvermögen:

[Personen] müssen (...) bereit sein, *sowohl dem Standpunkt des späteren Selbst als auch dem Standpunkt der Anderen motivationale Kräfteinzuräumen*. Das bedeutet lebenspraktisch, daß eine Person in einer Entscheidungssituation fähig sein muß, davon abzu-  
sehen, dem zu folgen, was sich ihr unmittelbar aufzudrängen scheint.<sup>482</sup>

---

<sup>481</sup> Vgl. auch Luckners Heidegger-Interpretation bzgl. der ‚Eigentlichkeit‘ des Willens als ‚Authentizität‘ des Willens (vgl. Luckner 2007, S. 17–21).

<sup>482</sup> Sturma 1997, S. 322, Hervorhebungen durch die Verfasserin.

Entsprechend lautet die These: Wenn ich mich egoistisch gegenüber anderen Personen verhalte, so handle ich *nicht* im Sinne meines Selbstinteresses. Ich habe nicht die alleinige Definitionsmacht über das, was mich als Person ausmacht und als was meine Handlungen im sozialen Raum interpretiert werden. Somit ist das interpersonale Sich-Befinden nicht nur ein irreduzibles Faktum personalen Lebens, sondern auch sinnstiftend für das einzelne praktische Selbst, weil es sich selbst vor allem in seinen Wechselbeziehungen zu anderen bestimmt und erfährt. Wenn sich eine Person langfristig unmoralisch verhält, so ist ihr vor allem ein fehlendes Selbstinteresse zu unterstellen. Die Verfolgung des wohlverstandenen Selbstinteresses ist demnach „eine notwendige Bedingung moralischen Verhaltens (...), nicht etwa dessen Bedrohung.“<sup>483</sup>

Versteht man das Selbstinteresse als Bedingung für Moralität, so erscheint die Diskussion um die Vordergründigkeit altruistischer, d. h. uneigennütziger Verhaltensweisen in einem neuen Licht. Es ist unbestritten, dass altruistische Verhaltensweisen insbesondere durch starke emotionale Bindungen an Personen oder andere Lebewesen im direkten Lebensumfeld zustande kommen. Entsprechend könnte man vermuten, dass dahinter wiederum ein eigennütziger emotiver Gewinn für die altruistische Person steckt und weniger eine moralische Qualität – trifft das zu?

Zur Klärung des Begriffs ‚Altruismus‘ sind zunächst zwei verschiedene Extensionen des Ausdrucks ‚mein Interesse‘ hervorzuheben: (1) Ich habe ein Interesse daran, glücklich zu sein; (2) Ich habe ein Interesse daran, dass Klaus glücklich ist. Entsprechend (1) kann sich mein Interesse direkt auf ein Gut *für mich* richten oder eben auf ein Gut, was ich *für jemand anderen* wünsche (2). Beides entspricht ‚meinem Interesse‘, ist also *von mir* gewollt, aber eben nicht beides *für mich* gewollt.<sup>484</sup> Folglich ist es trivial, dass Personen nicht umhin können, ihre eigenen Interessen zu verfolgen – was nicht bedeutet, dass sich die eigenen Interessen nur auf Dinge beziehen, die die Person für sich selbst will. So ist es ein emotiver Gewinn für mich, wenn Klaus glücklich ist. Ich erfreue mich daran, wenn er glücklich ist, weil er mein Freund, Lebenspartner, Sohn o. Ä. ist und mir sein Glück wichtig ist. Doch reicht die Inklusion der Lebensqualität nahe-

---

<sup>483</sup> Sturma 1997, S. 330.

<sup>484</sup> Vgl. Hügli, Anton: *Selbstidentität und Selbstwerdung – eine Frage der Moral?* Fischer, Johannes u. Gruden, Stefan (Hrsg.): *Die Struktur der moralischen Orientierung. Interdisziplinäre Perspektiven.* Münster u. a. 2010. S. 183–200. Hier: S. 196.

tegender Personen in den eigenen Interessenbereich aus, um die moralische Qualität des Selbstinteresses zu begründen?

Es gibt reichlich empirische Belege dafür, dass Personen ihren Altruismus weit über das persönliche Umfeld hinaus ausüben, beispielsweise unbefangene Hilfsbereitschaft unter Einsatz des eigenen Lebens bis hin zum Engagement für gesellschaftliche oder kulturelle Ziele. Die aufschlussreiche Beobachtung ist, dass Personen nicht nur Wünsche in unmittelbarem Bezug auf sich selbst ausbilden, sondern auch Wünsche „zu Weltausschnitten und Ereignisperioden haben, in denen sie niemals vorkommen werden.“<sup>485</sup>

Die Eigenart altruistischer Einstellungen liegt in der erstaunlichen Fähigkeit von Personen begründet, *voluntativ zu etwas Stellung nehmen zu können, von dem sie zunächst gar nicht betroffen sind*. Wenn jemand sich für die Einhaltung von Menschenrechten einsetzt, ohne durch deren Verletzung konkret gefährdet zu sein, ist er zumindest nicht unmittelbar von den Mißständen betroffen, die er anklagt.<sup>486</sup>

Ich fasse zusammen: Da eine dauerhafte Orientierung an kurzfristiger eigennütziger Wunschbefriedigung den langfristigen, identitätsstiftenden Interessen von Personen entgegensteht, gibt es keinen plausiblen Grund für den Egoismus als normatives Ziel der Selbstbestimmung – was nicht bedeutet, dass Personen sich tatsächlich niemals kurzfristig egoistisch verhalten, Egoismus bleibt ein alltägliches Phänomen personalen Handelns. Personen sind jedoch sowohl in ihrer Selbsterfahrung und ihrem Selbstverständnis als auch in ihren langfristigen Orientierungen auf die Einbeziehung anderer Personen angewiesen. Die moralische Qualität dieser Einbeziehung anderer zeigt sich daran, dass Personen als stark wertende Subjekte in der Lage sind, altruistische Volitionen auszubilden und diese Teil ihres Selbstverständnisses sind.

### **2.3 Alltägliche Konflikterfahrungen: Moral vs. Selbst?**

Bevor ich eingehender untersuchen werde, auf welche Weise Moral als praktisches Selbstverhältnis beschrieben werden kann (VI 3), möchte ich erneut kritisch fragen: Wenn es zutrifft, dass Selbstinteresse und Moralität zusammenzudenken sind, wie ist es dann erklärbar, dass sich im Alltag nicht selten das Problem stellt, sich zwischen den persönlichen bzw. nicht-moralischen Interessen und den Ansprüchen der Moral entscheiden zu müssen?

---

<sup>485</sup> Sturma 1997, S. 325.

<sup>486</sup> Ebd., S. 324f, Hervorhebungen durch die Verfasserin.

Um diese Frage zu beantworten, werde ich nachfolgend Ergebnisse aus der empirischen Moralforschung vorstellen und diskutieren. Für eine fruchtbare philosophische Diskussion über die Moralität von Personen ist die Darstellung der Rolle der Moral in konkreten Alltagssituationen meines Erachtens von großer Bedeutung, insbesondere die moralische Konflikterfahrung.

Der Sammelband *Moral und Person* (1993) vereinigt einige theoretische und empirische Beiträge aus der Soziologie, Psychologie und Philosophie, u. a. auch mit Beiträgen von Frankfurt und Tugendhat. Im Mittelpunkt der Diskussionen steht die Frage nach der Verankerung der Moral in der Person, die als eine vom kognitiven moralischen Lernen unabhängige Dimension thematisiert wird. Für meinen Zusammenhang ist insbesondere der Beitrag des Psychologen Mordecai Nisan fruchtbar, der sich mit der Frage nach der Bedeutung der Moral für die Person beschäftigt, sowohl in einzelnen alltäglichen Entscheidungssituationen als auch für ihr Leben insgesamt.

Eine erste interessante Beobachtung ist, dass nahezu alle empirischen Arbeiten zeigen, dass ‚Moral‘ alltagssprachlich sehr wohl als von dem Selbstinteresse *verschieden*, im Sinne universell gültiger Normen verstanden wird und dass Personen drei Handlungsbereiche klar unterscheiden: 1) Orientierung an moralischen Normen im Sinne einer ‚Minimalmoral‘; 2) außermoralische Wertorientierungen im Sinne persönlicher Projekte; 3) die Befriedigung kurzfristiger hedonistischer Wünsche.<sup>487</sup> Eine solche Wahrnehmung widerspricht auf den ersten Blick meiner These zur Zusammengehörigkeit von Moral und Selbstinteresse. Denn wenn Personen im Alltag klar unterscheiden zwischen den Ansprüchen der Moral und persönlichen Ansprüchen, die nicht unbedingt moralischer Natur sind, lässt sich nur schwer für Moralität als Teil des Selbstverständnisses argumentieren.

Nisan konfrontiert in seiner Studie Personen mit hypothetischen Konflikten zwischen moralischen Ansprüchen und persönlich wichtigen Zielen und bittet sie um eine Handlungsempfehlung.<sup>488</sup> So steht der Forscher Dr. Barnea, gemäß dem klassischen Beispiel von Sartres Widerstandskämpfer,<sup>489</sup> vor der Frage, ob er

---

<sup>487</sup> Vgl. Nunner-Winkler u. Edelstein 1993, S. 15.

<sup>488</sup> Vgl. Nisan 1993.

<sup>489</sup> Sartres Widerstandskämpfer muss sich entscheiden, ob er sich der Resist ance anschließt oder lieber bei seiner kranken Mutter bleibt (vgl. Sartre, Jean Paul: *Der Existentialismus ist ein Humanismus*. In: (ders.): *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philoso-*



das Angebot eines attraktiven Forschungsaufenthalts im Ausland annehmen oder lieber bei seinen kranken, pflegebedürftigen Eltern bleiben soll.

Den Probanden wurde zunächst folgende Frage gestellt: „Was ist, von einem moralischen Standpunkt aus betrachtet, in dieser Situation die richtige Handlung: Die begehrte Forschungsarbeit durchzuführen oder bei den kranken Eltern zu bleiben?“<sup>490</sup> Die überwiegende Mehrheit (70%) sprach sich für eine moralische Verpflichtung zur Fürsorge für die Eltern aus. Es scheint also zunächst so, dass nach allgemeiner Meinung moralische Ansprüche im Konfliktfall eindeutig *Vorrang* gegenüber der Verwirklichung persönlicher Ziele haben.

Die zweite Frage an die Probanden lautete: „Sie wurden gefragt, welche Handlung aus moralischer Perspektive die richtige wäre. Was würden sie aber tun, wenn sie dieser Situation wirklich gegenüberstünden?“<sup>491</sup> Fast die Hälfte derjenigen, die sich zuvor für die moralische Verpflichtung den Eltern gegenüber aussprachen, würde nun, vor die Wahl gestellt, den Forschungsaufenthalt wahrnehmen. Dieses Ergebnis veränderte sich auch dann nicht, wenn danach gefragt wurde, was sie Dr. Barnea *persönlich* raten würden.

Was ist hier passiert?

Das Ergebnis offenbart eine Diskrepanz zwischen moralischem Urteil und tatsächlicher Handlungswahl, welches sich auch bei weiteren ähnlich strukturierten hypothetischen Konfliktfällen wiederholte.<sup>492</sup> Da die beiden Fragen unmittelbar hintereinander gestellt wurden, ist davon auszugehen, dass sich die Befragten ihrer widersprüchlichen Antworten durchaus bewusst sind und diese akzeptieren. Nisan sieht hier einen Hinweis darauf, dass Urteil und Wahl von verschiedenen Prinzipien geleitet sind und entsprechend auch keine Widersprüchlichkeit produzieren, sondern zwei unterschiedliche Entscheidungen begründen.<sup>493</sup> Vom Standpunkt der Unparteilichkeit aus wurde die Fürsorge für die Eltern als ‚moralische Pflicht‘ betrachtet und begründet mit der elterlichen Investition in die Erziehung, dem Kummer, den ihnen die Abreise ihres Sohnes bereiten würde, und der Pflicht, seine Eltern zu ehren. Die tatsächliche Handlungswahl, die

---

*phische Essays. 1943-1948.* Reinbeck bei Hamburg 2007. S. 145—192. Hier: S. 145ff, S. 156f).

<sup>490</sup> Vgl. Nisan 1993, S. 232.

<sup>491</sup> Vgl. ebd., S. 232.

<sup>492</sup> Vgl. ebd., S. 233f.

<sup>493</sup> Vgl. ebd., S. 234.

sie *selbst* in der Situation treffen würden – ins Ausland reisen – , wurde allerdings unter Rekurs auf Aspekte der Selbstverwirklichung, d. h. Realisierung von Zielen, Wünschen und die eigene Entwicklung, begründet. Trotz Bedauern für die Eltern und Plänen, die Situation der Trennung durch häufige Telefonate und Vorkehrungen für die Sicherung der Pflege zu verbessern, wurde die Wahl des Forschungsaufenthalts als gerechtfertigt angesehen: „Obwohl es mein Gewissen belastet und ich weiß, daß meine Eltern leiden werden, muß ich diese einzigartige Gelegenheit, mich selbst zu entwickeln, ausnutzen.“<sup>494</sup>

Nisan interpretiert die widersprüchlichen Antworten wie folgt: Erstens werde deutlich, dass die tatsächliche Handlungswahl nicht etwa auf einer Verdrängung oder Leugnung der zuvor verkündeten moralischen Pflicht basiert – die Probanden sind sich der moralischen Unzulänglichkeit durchaus *bewusst*. Zweitens zeige die Tatsache, dass sie ihre Handlungswahl *rechtfertigen*, dass ganz im Gegensatz zur weitverbreiteten Auffassung in der Moralphilosophie auch *nicht-moralische* Erwägungen moralische Erwägungen außer Kraft setzen können.<sup>495</sup> Diese Thesen möchte ich im Folgenden diskutieren.

In Bezug auf das Verhältnis von Selbstinteresse und Moralität ist weniger das unpersönliche moralische Urteil, das mit der ersten Frage evoziert wurde, sondern vielmehr die persönlich getroffene moralische Entscheidung interessant. Denn eine Entscheidung, die unter Absehung persönlicher Werte, Neigungen, Erfahrungen und des aktuellen Lebenskontexts getroffen werden soll, muss mei-

---

<sup>494</sup> Vgl. Nisan 1993, S. 234.

<sup>495</sup> Nisan weist nachdrücklich darauf hin, dass die Unterscheidung *nicht-moralisch vs. moralisch* von den Befragten selbst eingeführt wurde (vgl. ebd., S. 235). Meines Erachtens findet sich noch eine weitere Erklärung für die widersprüchlichen Antworten in der Suggestivität der Fragestellungen: Bei der ersten Frage wird der „moralische Standpunkt“ derart betont, dass den Probanden suggeriert wird, dass sie sich konkret auf die ihnen bekannten moralischen Ge- und Verbote beziehen sollten wie sie beispielsweise in der christlichen Religion in Form der Zehn Gebote formuliert sind („Du sollst deine Eltern ehren“). Ich denke, dass die meisten Personen, die sich noch nie näher mit dem Thema Moralphilosophie befasst haben, der Überzeugung sind, es gäbe eben nur *diesen einen* Standpunkt der Moral und somit eher von einem autoritären Moralverständnis ausgehen, selbst wenn ihr tatsächlich gelebtes Moralverständnis ein anderes ist. Hingegen betont die zweite Fragestellung, dass sie nun als *individuelle Person* entscheiden dürfen und somit Raum für die eigene Beurteilung und Anwendung des autoritären Maßstabs gegeben ist. So spiegelt sich in den widersprüchlichen Antworten wohl auch die begriffliche Diskrepanz zwischen engem autoritären Alltagsverständnis von ‚Moral‘ und einem weiteren Verständnis von Ethik und der praktischen Grundfrage, was ich tun soll, wieder.

nes Erachtens fiktiv bleiben – was auch durch die offensichtliche Diskrepanz zwischen Urteil und tatsächlicher Handlungswahl bei einigen Personen gestützt wird.

Somit möchte ich *erstens* festhalten, dass moralische Konfliktsituationen die Einbeziehung des individuellen Wertehorizonts erfordern. Ein moralischer Konflikt kann nur dann als solcher empfunden werden, wenn eine Person ihre eigenen, nicht-moralischen Interessen überhaupt als relevante Überlegungen in die Reflexion mit einbringt, d. h. sich selbst als individuelle Person Wert zuspricht, „sich selbst ernst nimmt“.<sup>496</sup> Die Ergebnisse von Nisan zeigen, dass die persönlich getroffene Entscheidung im moralischen Konfliktfall Überlegungen integriert, die zwar von der Person als nicht-moralisch, aber dennoch als wünschenswert, gültig und gerechtfertigt betrachtet werden. Aber was geschah bei denjenigen Probanden, bei denen die moralische Verpflichtung zur Fürsorge auch im persönlichen Fall als unbedingt handlungsleitend angegeben wurde?

Es ist zunächst davon auszugehen, dass die Situation für diese Probanden weitaus weniger konfliktbehaftet erschien oder sie zumindest eine weniger komplexe Reflexion der Lösungswege anstrengen mussten. Die Frage nach dem „Warum nicht?“ muss spekulativ bleiben. Vielleicht fiel ihnen die Entscheidung leicht, weil sie ein ausgezeichnetes, inniges Verhältnis zu ihren Eltern pflegen und es dadurch in diesem speziellen Falle außer Frage steht, dass sie sich um die Eltern kümmern, auch zulasten der eigenen Interessen. Oder aber es verstehen einige von ihnen, so legen es auch die einzelnen Begründungen nahe, die moralische Orientierung ganz grundsätzlich eher als Befolgung dogmatischer Forderungen und Einhaltung von bestimmten Pflichten denn als reflexive Herausforderung der Integration von Selbstinteresse und Moral.

*Zweitens* ist festzuhalten, dass die Erfahrung moralischer Konflikte nicht nur ein Interesse an der Verfolgung der persönlichen Ziele, sondern ebenso ein *moralisches* Selbstverständnis der Person voraussetzt. Es scheint nicht so zu sein, dass Personen, die sich als ‚moralisch‘ verstehen und als moralisch integer gelten, in *keinerlei* Konflikte zwischen ihren persönlichen Zielen und moralischen Ans-

---

<sup>496</sup> So betont Frankfurt: „Sich ernst nehmen bedeutet, sich nicht einfach so hinzunehmen, wie man eben ist. Wir wollen, daß unsere Gedanken, unsere Gefühle, unsere Entscheidungen und unser Verhalten Sinn ergeben. (...) Wir müssen unser Handeln sorgfältig an festen und angemessenen Normen ausrichten – oder zumindest *glauben*, daß wir das tun. Wir wollen richtigliegen“ (SSE 16).

prüchen geraten und ihr Selbstinteresse mit moralischen Ansprüchen vollkommen deckungsgleich ist. Die Probanden, welche sich – vor die Wahl gestellt – für die Selbstverwirklichung entschieden, verstehen sich sehr wohl als moralische Personen, wie ihre Rechtfertigungen zeigen. Außerdem machen sie deutlich, dass sie den Konflikt wahrnehmen und sich ihre Entscheidung nicht leicht machen. So hebt auch Nisan hervor, „daß ein moralischer Konflikt typischerweise im Kontext der *Akzeptanz* von Moral empfunden wird.“<sup>497</sup> Daher kann die Lösung des Konflikts auch nicht darin bestehen, dass eine der (aus den zwei Perspektiven resultierenden) Handlungsalternativen zugunsten der anderen aufgegeben bzw. unterdrückt wird. Bernard Williams macht darauf aufmerksam, dass eine solche „Eliminierungsstrategie“ nicht möglich ist, sondern praktische Konflikte etwas ausdrücken, das für Werturteile unverzichtbar ist: „The notion of a moral claim is of something that I may not ignore: hence it is not up to me to give myself a life free from conflict by withdrawing my interests from such claims.“<sup>498</sup>

Als *drittes* und wichtigstes Ergebnis bzgl. der Frage nach dem Verhältnis von Selbstinteresse und Moralität ist festzuhalten, dass von den Befragten *sowohl* die Entscheidung gegen die Befolgung der moralischen Fürsorgepflicht *als auch* die Entscheidung gegen die Selbstverwirklichung als mit Schuldgefühlen und Reue behaftet wahrgenommen wurde, Letztere sogar in stärkerer Form:

Alle Erklärungen wurden als Rechtfertigungen vorgebracht, die nicht nur ein Recht, sondern in manchen Fällen sogar eine Verpflichtung zur Wahl der nicht-moralischen Alternative implizierten: „Es wäre ein Verbrechen, wenn Menschen wie Dr. Barnea eine solche Gelegenheit zur Forschung, nach der er sein ganzes Leben gestrebt hat, nicht wahrnehmen würde.“<sup>499</sup>

Die Art der Rechtfertigungen auf *beiden Seiten* und die damit verbundenen moralischen Gefühle stellen meiner Meinung nach die dichotome Gegenüberstel-

---

<sup>497</sup> Vgl. Nisan 1993, S. 238. Nisan führt zwei grundlegende moralische Konflikttypen vor: Der Konflikt zwischen einer moralischen und einer nicht-moralischen Erwägung und der Konflikt zwischen zwei moralischen Ansprüchen, auch ‚moralisches Dilemma‘ genannt. Die moderne moralphilosophische Betrachtung des letzteren Konflikttyps sieht er kritisch, da sie keine persönliche moralische Entscheidung mehr erlaube, sondern vielmehr vom Individuum *eine* richtige Lösung des Konflikts verlange, anstatt eine Auswahl aus einer Anzahl akzeptabler Lösungen zu treffen.

<sup>498</sup> Williams, Bernard: *Ethical Consistency*. In: Gowans, Christopher (Hrsg.): *Moral Dilemmas*. New York, Oxford 1987. S. 115–137, Hier: S. 128.

<sup>499</sup> Nisan 1993, S. 235.

lung von moralischen und nicht-moralischen Erwägungen grundlegend in Frage.<sup>500</sup> In der modernen Handlungstheorie werden moralische Konfliktsituationen meist als Konflikt zwischen dem nicht-moralischen, subjektiven, ich-orientierten Standpunkt und dem moralischen, objektiven, überpersönlichen Standpunkt beschrieben.<sup>501</sup> Es wird davon ausgegangen, dass moralische Entscheidungskonflikte primär daraus resultieren, dass rationale Individuen auf Maximierung des eigenen Nutzens bedacht sind und die Frage „Was soll ich tun?“ nur aufkommt, wenn die eigenen Interessen mit denen anderer bzw. gesellschaftlichen Interessen kollidieren.

Meiner Meinung nach werden Entscheidungskonflikte auf diese Weise verzerrt und vereinfacht dargestellt. Im Falle eines Konflikts sind wir nicht unbedingt zwischen Selbstinteresse und moralischer Pflicht hin und her gerissen, sondern vielmehr zwischen „einzelnen bedachten Wünschen oder bedachten Angewohnheiten, die nicht alle zur gleichen Zeit verwirklicht oder umgesetzt werden können.“<sup>502</sup> Oksenberg Rorty macht diese Komplexität der Entscheidungsfindung im Konfliktfall deutlich – die Interessen des Selbst und der anderen finden sich auf *allen* Seiten:

Sartres Widerstandskämpfer, der zwischen der Sorge um seine Mutter und dem Anschluss an die Untergrundkämpfer hin und her gerissen ist, stößt auf beiden Seiten auf das *Selbst* und die *anderen*. Der Konflikt zwischen Antigone und Kreon ist kein Konflikt zwischen Interesse und Moral, zwischen privaten und öffentlichem Bereich, zwischen Zuneigung und Pflicht, sondern ein Konflikt zwischen zwei Welten, zwei Auffassungen des Selbst, der Familie und des Staats, zwischen zwei Auffassungen der *philia* und der Pflicht.<sup>503</sup>

Die Auflösung der Grenze zwischen nicht-moralischen Interessen auf der einen und moralischen Ansprüchen auf der anderen Seite wird auch durch die empirischen Ergebnisse Nisans gestützt. Einerseits durch die bereits erwähnte Reue, die bei den Personen auch dann auftrat, wenn sie auf die Möglichkeit der nicht-moralischen Selbstverwirklichung verzichteten. Andererseits durch die Antworten

---

<sup>500</sup> Das sieht Nisan ähnlich (vgl. ebd., S. 237).

<sup>501</sup> Nisan zufolge basiert auch die psychologische Moralforschung auf einer solchen Dichotomie von moralischen und nicht-moralischen Erwägungen, die sich auch in der Freudschen Trennung zwischen Über-Ich und anderen Strukturen der Persönlichkeit zeigt, vor allem aber auch in den etablierten kognitiven Theorien von Piaget und Kohlberg (vgl. ebd.).

<sup>502</sup> Oksenberg Rorty 2002, S. 183.

<sup>503</sup> Ebd., S. 204.

weiterer Befragungen,<sup>504</sup> die eindeutig die normative Erwartung nahelegen, dass Menschen nicht einfach ‚nur‘ moralisch einwandfrei, sondern vor allem in Übereinstimmung mit ihren Wertorientierungen, emotionalen Bindungen und persönlichen Projekten handeln sollten. Jemand, der seine Möglichkeiten verspielt, Talente nicht nutzt, nichts mit wahren Engagement tut oder ständig nur wie das ‚Fähnchen im Winde‘ rückratlos seine eigenen Wertvorstellungen hintergeht, der erscheint auch im normativen Sinne tadelnswert.<sup>505</sup> Es handelt sich hierbei nicht nur um die Frage von Präferenz und Wahl, sondern um die Frage nach ‚richtig‘ und ‚falsch‘.

Obwohl alle [Überlegungen] zu einer außerhalb des Bereichs der Moral liegenden Kategorie von Überlegungen gehören, enthalten sie dennoch einen gewissen Anspruch. Dieser Anspruch unterscheidet sich von persönlichen Präferenzabwägungen und verleiht ihnen eine Gültigkeit, die das Individuum transzendiert.<sup>506</sup>

Wie lässt sich nun die eingangs gestellte Frage, ob die alltagssprachliche Unterscheidung zwischen moralischen und nicht-moralischen Ansprüchen gegen die These von Moral als Teil des Selbstverständnisses sprechen, beantworten?

Es wurde zwar deutlich, dass Personen für die diskursive Beschreibung ihrer Konflikterfahrung auf die Unterscheidung „moralischer Anspruch vs. nicht-moralisches persönliches Interesse“ zurückgreifen und auch den universell verpflichtenden Charakter moralischer Normen prinzipiell anerkennen. Allerdings, so zeigte die Studie, wird dem Nachkommen persönlicher Interessen im Sinne der Selbstentfaltung ein zumindest ähnlich hoher Stellenwert zugeschrieben wie dem Erfüllen der moralischen Ansprüche. Die kreativen Überlegungen und Rechtfertigungsversuche der Probanden zeigen, dass die meisten *sowohl* die moralische Anforderung *als auch* die Verwirklichung ihrer eigenen Interessen als wichtigen Teil ihrer Identität ansehen. Ein großer Teil ist bestrebt, persönliche und moralische Ansprüche durch die Reflexion auf einen individuellen Lösungsweg zu *integrieren*.

---

<sup>504</sup> Drei weitere Dilemma evozierten dieselbe Diskrepanz zwischen moralischem Urteil und Handlungswahl, beispielsweise das des Vaters, der vor der Wahl steht, die Straftat seines ansonsten „gesetzestreu“ Sohnes (Geschwindigkeitsüberschreitung mit dem PKW und Flucht) entweder der Polizei zu melden oder für seinen Sohn zu lügen, um ihn vor einer Gefängnisstrafe zu bewahren (vgl. Nisan 1993, S. 242).

<sup>505</sup> Vgl. Korsgaard 1999, S. 226.

<sup>506</sup> Nisan 1993, S. 242.

Die Ergebnisse stützen die These, dass Moral nicht nur als eine von außen an das Individuum herangetragene normative Forderung auftritt, sondern vielmehr konstitutiver Teil eines wohlverstandenen Selbstinteresses ist, deren Ansprüche neben anderen Ansprüchen der Identitätswahrung stehen. Eine strikte Unterteilung in Selbstinteresse vs. Gemeinwohl oder auch Eigennutz vs. Moral bietet hierbei keine phänomengerechte theoretische Betrachtung, da die Bedeutung von Moral im Leben einer Person nicht auf eine ‚Schiedsrichterrolle‘ zu reduzieren ist.

Das Gebiet der praktischen Vernunft ist nicht in zwei Bereiche aufgeteilt – zum einen den der eigennützigen Rationalität (...), zum anderen den der Gründe unparteiischer Moral. Statt dessen findet die persönliche Sorge, die mit dem eigenen Leben in einem bestimmten Körper beginnt, ihren Ort in sich immer weiter ausdehnenden Handlungs- und Unternehmungssphären, und entwickelt sich schließlich zu einer persönlichen Sorge für das Unpersönliche (...).<sup>507</sup>

### **3. Moral als Teil praktischer Selbstverhältnisse**

Die Verbindung personaler Identität und Moralität soll im Folgenden weiter ausgearbeitet werden, indem nach der Bedeutung moralischer Inhalte und altruistischer Volitionen für das praktische Selbstverhältnisgefragt wird.

Es reicht für die praktische Relevanz des Moralischen nicht aus, dass moralische Forderungen von außen an die Person herangetragen werden und diese ihnen nachkommt. Vielmehr wird eine zusätzliche Willensentscheidung benötigt: Die Person muss moralische Werte in ihrem persönlichen Leben und Orientierungssystem *authentifizieren*, sich aneignen.<sup>508</sup> Personen identifizieren sich vor allem mit längerfristigen Projekten und sehen eine solche langfristige Orientierung auch als notwendig und intrinsisch wertvoll für die Ausbildung und Bewahrung ihrer personalen Identität an. Frankfurt expliziert den Charakter der Identifikation mit bestimmten Gegenständen als volitionale Notwendigkeit: Die Person kann nicht anders, als sich um dasjenige, was sie ‚wholehearted‘ liebt, zu sorgen.

In einem ersten Schritt (3.1) werde ich der Frage nachgehen, ob der von Frankfurt explizierte Notwendigkeitscharakter der eigenständigen Willensbindung mit dem Begriff der moralischen Pflicht bzw. Selbstverpflichtung korreliert. Ich hatte bereits die Vermutung geäußert, dass der Begriff der Notwendigkeit des Wil-

---

<sup>507</sup> Korsgaard 1999, S. 229.

<sup>508</sup> Vgl. Luckner 2005, S. 26.

lens, wie ihn Frankfurt vor allem anhand konkreter Beispiele demonstriert, stärker an moralische Inhalte gebunden ist als Frankfurt selbst zugibt. Zudem gibt er selbst immer wieder, auch wenn er sich explizit nicht mit Moraltheorie auseinandersetzen möchte, Hinweise zur Relation von Moralität und ‚Caring‘, beispielsweise:

Insofar as it is unreasonable to be immoral, it is not because somehow it inherently violates the canons of rationality. It is just because, for many of us, *it tends to make our lives worse by its effects on things that we care about.*<sup>509</sup>

Wenn nun – Frankfurt zufolge – das Unmoralisch-Sein nur insofern nicht wünschenswert für ein gutes Leben ist, als dass es eine Beeinträchtigung oder gar Bedrohung für die Gegenstände des ‚Caring‘ darstellt, so liegt folgende, *zweite* Frage (3. 2) nahe: Ist es möglich, dass dem ‚Caring‘ eine Struktur innewohnt, die es gewissermaßen über seine direkten Gegenstände „hinauswachsen“ lässt und allgemeine moralische Ansprüche notwendig miteinschließt?

Der letzte Abschnitt 3.3 beschäftigt sich schließlich mit Fragen, die sich nochmal auf Kapitel IV 2.3 rückbeziehen: Nach welchem Prinzip haben sich die Probanden der Studie für den Vorrang der beruflichen Selbstverwirklichung gegenüber der elterlichen Fürsorgepflicht entschieden? Wie müssen nicht-moralische Ansprüche beschaffen sein, damit sie gerechtfertigter Weise moralische Ansprüche im Konfliktfall außer Kraft setzen können?

### **3. 1 „Ich kann nicht anders“ – moralische Verpflichtung?**

Das Phänomen der inneren Nötigung ist in der Moralphilosophie als ‚Gewissen‘ bekannt: Wir wollen eine bestimmte unmoralische Handlung nicht vollziehen, weil ihr Vollzug in uns unangenehme Gefühle wie Scham und Reue hervorruft. Diese negativen Gefühle sind dadurch begründet, dass wir uns moralische Forderungen irgendwie zueigen gemacht haben. Die tugendhatsche These, dass die moralische Motivation auf dem Vermeiden-Wollen dieser negativen Gefühle beruhe, wurde als unzureichend kritisiert. Wir möchten uns als Personen sehen bzw. als Personen angesehen werden, die solche unmoralischen Handlungen nicht tun *wollen*, auch unabhängig von einer möglichen äußeren oder inneren Sanktion. Die Bedeutung des „Ich *kann* nicht anders“ geht gewissermaßen über die Bindung an bestimmte moralische Gefühle hinaus, erfasst uns im existen-

---

<sup>509</sup> Frankfurt 2002, S. 249, Hervorhebungen durch die Verfasserin.



ziellen Sinne in unserer Identität als Person und muss entsprechend genauer expliziert werden. Volitionale Notwendigkeit, so wurde in Kapitel III herausgestellt, ist bei Frankfurt existenziell-psychologisch zu verstehen, als das tiefe Wollen einer Person.

Da Frankfurt selbst diese Willensbindung als „notwendig“, „nötigend“ oder auch „kategorisch“ charakterisiert, liegt es im Zuge einer moralphilosophischen Betrachtung zunächst nahe, ‚volitionale Notwendigkeit‘ mit dem Begriff der Pflicht zusammenzubringen. So vergleicht Frankfurt an einigen Stellen sogar explizit die Ansprüche, die durch die Gegenstände unseres ‚Caring‘ an uns gestellt werden, mit denjenigen des moralischen Gesetzes: „Wie die unpersönlichen Mandate der Pflicht können auch die Imperative der Liebe völlig kompromißlos sein. (...) Wir *dürfen* unsere moralischen Verpflichtungen *nicht* verletzen und wir *dürfen* das, was wir lieben, nicht einfach verraten.“<sup>510</sup>

Entsprechend interpretiert Thomas Nagel scheinbar folgerichtig die ‚Gründe der Liebe‘ als aus moralischer Verpflichtung resultierend: „Zum Beispiel könnte es aufgrund meiner besonderen Verpflichtung meinem eigenen Kind gegenüber für mich die wichtigste Sache der Welt sein, daß mein Kind erfolgreich oder glücklich sein solle.“<sup>511</sup>

Allerdings weist Frankfurt dann wiederumnachdrücklich darauf hin, dass man die „Gebote der Liebe“ *keineswegs* als Spezialfall einer moralischen Verpflichtung lesen darf. Er weist die Interpretation Nagels, dass der Charakter des „Ich kann nicht anders“ in irgendeiner Weise mit der unbedingten Geltung moralischer Gesetze oder der Einsicht in moralische Prinzipien zusammenhänge, entschieden zurück:

Das Glück und der Erfolg meiner Kinder sind mir nicht *wegen eines Prinzips* wichtig, an dem ich festhielte und aus welchem heraus ich auf deren Bedeutsamkeit schließen könnte. Sie sind mir einfach deshalb wichtig, *weil* ich meine Kinder sehr *liebe*. (...) Es gibt keinen Grund, sich auf das moralische Gesetz zu berufen, um Rechenschaft über die Nötigungen und die Autorität elterlicher Liebe abzulegen.<sup>512</sup>

Ungeachtet der Kritik, dass das Beispiel der elterlichen Liebe bei Frankfurt immer wieder schlecht gewählt wird, erscheint es mir einleuchtend, dass der Begriff der moralischen Verpflichtung im frankfurtschen Sinne nicht als äußerliche

---

<sup>510</sup> ANL 168. Ähnlich auch in GL 53.

<sup>511</sup> Nagel, Thomas: *Der Blick von nirgendwo*. Frankfurt a. M. 1992. S. 283ff.

<sup>512</sup> ANL 181f.

gesetzliche Autorität verstanden werden kann, die in keinem Zusammenhang mit unseren persönlichen Interessen und Wünschen steht. Allerdings vermute ich dennoch, dass die Erfahrung von Willensnotwendigkeit, die von dem Individuum durch aktive Identifikation bejaht und bewahrt wird, die Moralität der Person betrifft und dass die damit verbundene Erfahrung im Zusammenhang mit moralischen Ansprüchen betrachtet werden muss.

Ein Versuch, Frankfurts Theorie der Identifikation mit dem Pflichtbegriff zusammenzubringen, stammt von Paul Tiedemann mit seiner Verteidigung des Begriffs der *Selbstverpflichtung*.<sup>513</sup> Tiedemann macht in Form einer Replik auf Achim Lohmars kritische Betrachtung der ‚Pflichten gegen sich selbst‘<sup>514</sup> deutlich, dass man kein Metaphysiker sein muss, um für die moralphilosophische Relevanz des Begriffs der Selbstverpflichtung zu argumentieren. Seine These lautet sogar, dass es überhaupt *nur* Pflichten gegen sich selbst geben kann, da Pflichten gegen andere keine originären sind, sondern nur aus obigen *abgeleitet* werden können. Um dies zu zeigen, möchte Tiedemann drei Einwände<sup>515</sup> bzgl. des Begriffs der Selbstverpflichtung widerlegen. Für meine These ist der letzte Einwand interessant, da er sich argumentativ auf Frankfurt stützt. Er lautet: Der Begriff der Selbstverpflichtung macht keinen Sinn, da der Gedanke der *Identität von Autor und Subjekt der Pflicht* paradox ist. Ein und dieselbe Person kann nicht gleichzeitig das Unrecht tun, das sie erleidet.

---

<sup>513</sup> Tiedemann, Paul: *Gibt es Pflichten gegen sich selbst? – Ja! Eine Replik auf Achim Lohmar*. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 32 (2007). H.2. S. 179–192.

<sup>514</sup> Vgl. Lohmar, Achim: *Gibt es Pflichten gegen sich selbst?* In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 30 (2005). S. 47–65.

<sup>515</sup> Man könnte *erstens* fragen, inwiefern eine Person, die den Pflichten gegenüber sich selbst nicht nachkommt, überhaupt von anderen Personen kritisierbar ist, deren Interessen durch ihre Pflichtverletzung nicht berührt sind. Tiedemann betont, dass natürlich kein direktes Interesse am konkreten *Inhalt* der Verpflichtung, beispielsweise der Gewichtsabnahme von P, bestehen kann, im Sinne von „Es wäre für uns alle von Vorteil, wenn P abnehmen würde“; wohl aber sind Personen daran interessiert, dass ihre Mitmenschen sich selbst ernst nehmen, d. h. ihre persönlichen Ziele verfolgen, ihre sich selbst gegenüber eingegangenen Pflichten erfüllen. Der *zweite* Einwand lautet, dass der Gedanke einer Pflichtverletzung gegenüber sich selbst absurd ist, weil man sich ja dann auch selbst um Verzeihung bitten können müsste. Tiedemann argumentiert entschieden dagegen und zeigt auf, dass Selbstvergebung ein psychologisches Phänomen darstellt, das erst die Voraussetzung für die Möglichkeit zum Verzeihen durch *andere* Personen bildet (Vgl. Tiedemann 2007, S. 181–183).

Tiedemann zufolge handelt es sich hierbei nur um eine scheinbare Paradoxie, welche sich, mithilfe der frankfurtschen Terminologie leicht auflösen lasse.<sup>516</sup> So begrenzen wir durch unsere Fähigkeit zur Selbstreflexion und -evaluation unseren Willen durch aktive volitionale Leistung, eine ‚bejahte‘ Einschränkung. Diese Bindung an gegebene Wünsche und Einstellungen liest Tiedemann als eine ‚Selbstverpflichtung‘: Wir erheben uns selbst gegenüber einen Sollensanspruch, dessen Verbindlichkeit allein von uns abhängt, wenn wir Volitionen zweiter Stufe ausbilden. In diesem Sinne seien wir tatsächlich gleichzeitig Autor *und* Subjekt der Pflicht:

Wo wir ein solches Sollen erfahren, können wir von einer Pflicht gegen uns selbst sprechen. Wir sind es, die wir uns diese Pflicht auferlegt haben, und wir sind es, die die Last dieser Pflicht zu tragen haben. Wir sind es, die Unrecht tun, wenn sie die Pflicht verletzen, und wir sind es, die genau unter diesem Unrecht leiden (...).<sup>517</sup>

Der Sollensanspruch wird also von keiner höheren Autorität abgeleitet, sondern bezieht seine Gültigkeit aus den Volitionen, die sich aus den realen Gegenständen des ‚Caring‘ ergeben. Kommen wir diesen Ansprüchen nicht nach, so sehen wir uns nicht durch äußere Sanktionen bedroht, sondern sind existenziell in unserer Identität als Person gefährdet, da wir den eigenen Ansprüchen nicht genügen.

Wie ist diese Interpretation Tiedemanns, also die Einführung des Pflichtbegriffs ‚durch die Hintertür‘ der frankfurtschen Theorie, zu bewerten?

Zunächst muss man Tiedemann zugestehen, dass bzgl. seiner Interpretation des Pflichtbegriffs die frankfurtsche Kritik tatsächlich nicht greift. Tiedemann entwickelt einen Begriff der (Selbst-)Verpflichtung, der seine Verbindlichkeit nicht von einem moralischen Gesetz oder einer anderen höheren Autorität her bezieht, sondern auf individueller Ebene entsteht. Was Tiedemann beschreibt, ist meines Erachtens im Grunde dem ähnlich, was Frankfurt mit ‚volitionaler Notwendigkeit‘ zu erfassen versucht: Das tiefe Wollen einer Person als Resultat einer aktiven, eigenständigen Aneignung von zunächst unreflektierten Willensinhalten. Allerdings sehe ich keinen Mehrwert in der Beschreibung dieses zentralen psychologischen Phänomens als ‚Selbstverpflichtung‘. Ganz im Gegenteil empfinde

---

<sup>517</sup> Tiedemann 2007, S. 187.

ich den Begriff der Pflicht (gegenüber sich selbst) als verwirrend, aus folgenden Gründen:

Zunächst ist es absurd, die Selbstverpflichtung als einen Akt zu verstehen, den die Person bewusst vollzieht, beispielsweise indem sie ein Selbstgespräch führt („Hiermit verpflichte ich mich, [...]“) oder ein ‚Manifest‘ ihrer Pflichten gegen sich selbst niederschreibt. Auch dann, wenn man die Selbstverpflichtung nicht als *realen* Akt verstehen will, bleibt mir unverständlich, wie auf rein subjektiver Ebene eine ‚Verpflichtung‘ stattfinden kann. So steht die im moralphilosophischen Kontext relevante Idee von ‚Pflicht‘ für einen unbedingten Sollensanspruch, der in erster Linie *von außen* an das Individuum herangetragen wird und die Vorstellung einer äußerlichen bzw. gesetzlichen Gewalt andeutet. Zumindest ist es schwer, den Pflichtbegriff tatsächlich unabhängig von der kantischen Vorstellung des moralischen Gesetzes zu denken, das dem Menschen von außen (selbst) auferlegt erscheint, da er als Mischwesen (Vernunft vs. Natur) in Konflikt zwischen Neigung und Pflicht geraten könnte. So besteht die Gefahr, dass mit dem Begriff der *Selbstverpflichtung* die Aneignung moralischer Inhalte nicht anspruchsvoll als reflektierte bzw. der Reflexion zugängliche *Identifikation* verstanden wird, sondern eher als unkritische, unreflektierte *Verinnerlichung* der Pflichtinhalte, nach dem Motto: „Gesetz ist Gesetz.“

Der Begriff der Pflicht bleibt außerdem im moralphilosophischen Kontext und vor allem im alltäglichen Verständnis offen für Missinterpretationen. So zeigen beispielsweise einige Aussagen von Adolf Eichmann während seines Prozesses in Jerusalem 1961, wie einfach es der (von ihm kompetent vorgetragenen) Definition des kategorischen Imperativs ein moralisch bedenkliches Verständnis von Pflicht erwachsen konnte, der „kategorische Imperativ für den Hausgebrauch des kleinen Mannes“:

In diesem „Hausgebrauch“ bleibt von Kants Geist nur noch die moralische Forderung übrig, nicht nur dem Buchstaben des Gesetzes zu gehorchen und sich so in den Grenzen der Legalität zu halten, *sondern den eigenen Willen mit dem Geist des Gesetzes zu identifizieren*<sup>518</sup>

---

<sup>518</sup> Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München, Zürich 2013. S. 233. Arendts Charakterisierung Eichmanns als engstirnigen, gedankenlosen Bürokraten ist umstritten; allerdings macht Hans Mommsen im Nachwort zur aktuellen Ausgabe der „Banalität des Bösen“ deutlich, dass die jüngere Forschung einige Zugeständnisse hinsichtlich dieser Bewertung Arendts macht, beispielsweise die These, dass die Gedan-

Wenn moralische Pflicht, weitgehend unreflektiert, als Gesetzestreue oder unbedingtes Befolgen eines Sollensanspruchs verstanden wird, so steht dieser Begriff quer zu dem, was ich unter Moralität und moralischem Urteilsvermögen, das auf stark wertenden Identifikationen beruht und einer Reflexion zugänglich ist, verstehen möchte.

Ich halte den Begriff der moralischen Pflicht nicht nur offen für Missinterpretationen, sondern möchte auch dessen grundlegenden Sinn im moralphilosophischen Vokabular hinterfragen. Wenn es so ist, dass ich mich als eine moralische Person verstehe, aus *eigenen* Gründen handele und die Moral etwas ist, was ich nicht (nur) in Form einschränkender Gebote ‚übernommen‘ habe, sondern was meinem *tiefen Wollen* entspricht, so macht der Begriff der Verpflichtung strenggenommen überhaupt keinen Sinn mehr, denn: “[D]iejenigen, die die Selbstverachtung oder den Selbstwiderspruch fürchten, sind wiederum diejenigen, die mit sich selbst leben; sie halten moralische Sätze für selbstverständlich, sie brauchen keine Verpflichtung.”<sup>519</sup> Wenn ich mich als eine Person verstehe, die andere Menschen nicht betrügt, so benötige ich keine ‚Verpflichtung‘ zur Wahrhaftigkeit, um *tatsächlich* einen solchen moralischen Anspruch an mich selbst und andere zu stellen und ihn für gerechtfertigt zu halten. Und selbst dann, wenn bislang die Ansprüche der Moral kaum eine Rolle in meinem Leben gespielt haben, so erfolgt die moralische Einsicht nicht durch eine moralische Verpflichtung, sondern – wie das Beispiel Karls demonstriert – durch emotional signifikante bzw. bedeutsame Ereignisse in meiner eigenen Lebensgeschichte. Die Rede von einer Verpflichtung wirkt also künstlich, sobald deutlich wird, dass die tatsächliche Verbindlichkeit des moralischen Inhalts nicht aus der Einsicht in ein moralisches Prinzip oder Gesetz resultiert, sondern das Ergebnis eines stark wertenden Identifikationsprozesses ist und ein „Ich *kann* das nicht tun“ hervorbringt, anstatt eines „Ich *soll* das nicht tun“.

Sinnvoll erscheint mir der Begriff der Verpflichtung im Kontext der bürgerlichen *Rechtspflichten*, die mit äußerer Sanktion zusammenhängen und begrifflich

---

kenlosigkeit ein zentrales Element totalitärer Massenverbrechen sei, nicht etwa in erster Linie ideologische Motivationen (vgl. zu dieser These: Meyer, S. Ahlrich: *Das Wissen um Auschwitz. Täter und Opfer der ‚Endlösung‘ in Westeuropa*. Paderborn 2010, S. 179. Vgl. insgesamt Mommsen, Hans: *Nachwort zur aktuellen Ausgabe* [2011]. In: Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München, Zürich 2013).

<sup>519</sup> Arendt 2012, S. 51.

von moralischen Ansprüchen unterschieden werden müssen.<sup>520</sup> Moralische Ansprüche, die sich auf andere beziehen, sind oftmals gleichzeitig Rechtspflichten und fallen entsprechend in den Bereich der juristischen Beurteilung ‚legal-illegal‘. Entsprechend werden im Bereich der Rechtsnormen auch moralische Rechte verliehen, um grundlegende moralische Fehlhandlungen äußerlich sanktionieren bzw. die Opfer der Rechtsverletzung schützen zu können, ohne sich auf die Schuldeinsicht und Reue des Pflichtverletzers verlassen zu müssen.

Moralische Normen fallen also nicht einfach mit Rechtsnormen zusammen; das moralische Urteilsvermögen einer Person besteht nicht in einer bloßen Pflichterfüllung oder Gehorsam gegenüber des von außen gegebenen Rechts.

Wenn alle glauben, Rechtsnormen nur dann beachten zu müssen, wenn das Risiko der Entdeckung und der Strafe droht, ist die betreffende Organisation bereits dem Untergang geweiht. Ein Staat ist nur solange stark und gefestigt, (...) solange [seine Bürger] die Beachtung der Rechtsnormen als moralische Pflicht vor sich selbst ansehen und deshalb auch dann beachten, wenn keine Sanktionen drohen.<sup>521</sup>

Legalität ist sozusagen ‚moralisch neutral‘ und findet ihren Platz in den Institutionen und der politischen Ordnung einer Gesellschaft. Das, was ich als das moralisch Substanzielle bezeichnen würde, findet sich im Urteilsvermögen der in der Gesellschaft lebenden, die Frage nach dem guten Leben stellenden Personen, für die moralische Ansprüche nicht mit dem Aspekt der Legalität stehen und fallen, auch nicht in gesellschaftlichen ‚Ausnahmezuständen‘ wie etwa dem Dritten Reich. Personen, die empfinden „Ich *kann* das nicht tun“, zweifeln nicht daran, dass Verbrechen auch dann, wenn sie von der Regierung legalisiert werden, Verbrechen bleiben. Ihr moralisches Empfinden hat wenig mit Gesetzes-treue oder Pflichtgefühl zu tun – sie handeln „im Einklang mit etwas, das für sie selbstverständlich [ist].“<sup>522</sup>

Doch wie lässt sich angesichts des Nachweises, dass der Pflichtbegriff im Rahmen personaler Identifikationsprozesse unangebracht ist, Frankfurts Begriff der volitionalen Notwendigkeit im Kontext der Moralität einordnen?

Dass Frankfurt selbst von einem ‚kategorischen Sollen‘ spricht, wenn er den Notwendigkeitscharakter unseres Willens hinsichtlich der Gegenstände unserer Liebe bzw. unseres ‚Caring‘ erläutert, verstehe ich zunächst als rhetorisches

---

<sup>520</sup> Vgl. zu dieser Unterscheidung Tiedemann 2007, S. 188.

<sup>521</sup> Arendt 2012, S. 191.

<sup>522</sup> Vgl. ebd., S. 52.

Element. Da er sich fortwährend kritisch von der Moralphilosophie abhebt, macht es Sinn, dass er auch mit theoretisch bekannten und im Alltag geläufigen Begriffen wie ‚Pflicht‘ und ‚Sollen‘ arbeitet bzw. Vergleiche herstellt. Dennoch bleibt das Problem bestehen, dass es sich bei der Erfahrung volitionaler Notwendigkeit *nicht* um denselben Notwendigkeitscharakter handeln kann, der durch das kategorische Sollen impliziert wird. Prinzipiell sind die Inhalte unserer stark wertenden Identifikationen einer Reflexion und somit auch einer Umwertung oder Anpassung an gegebene Umstände *zugänglich*, da sich ihre Autorität aus den konkreten Gegenständen des ‚Caring‘ speist, die sich im Laufe des Lebens einer Person verändern können.

Meine These ist, dass es sich bei der Erfahrung der Grenzen unseres Willens dennoch um das grundlegende Merkmal von Moralität handelt, mit Betonung auf der *Erfahrung* von Notwendigkeit. Es handelt sich bei Situationen, in denen die Person das Gefühl hat, nicht anders handeln zu können, nicht um irgendwelche, sondern um genuin moralische Konflikte: Die Person wird mit ihrer (vielleicht bislang unbewussten) Moralität konfrontiert, deren Nichtbeachtung ein hoher Preis für die eigene Identität bedeuten würde. Es geht hier buchstäblich um die Frage des ‚Weiterlebens‘ *als Person*: Die Mutter, die sich durch rationale Abwägung eigentlich für eine Freigabe zur Adoption entschieden hat, wird am Tag des Abschieds klar, dass sie ihr Kind nicht weggeben kann, weil die darauf folgenden Schuldgefühle ihre Identität gefährden würden; der Offizier, der trotz überzeugter Verpflichtung zum Dienst am Vaterland den Befehl zum Abwurf von Atombomben verweigert, stellt seine Erfahrung des Nicht-anders-Könnens *über* die berufliche Pflicht, da nur der moralische Anspruch gegenüber sich selbst („Ich möchte unschuldigen Menschen keinen Schaden zufügen“) mit Notwendigkeit verbunden sein kann – mit dem Dienst am Vaterland hat er sich vielleicht nie wirklich identifiziert.

Wir erfahren den Verbindlichkeitscharakter unserer fundamentalen Wertungen als volitionale Notwendigkeit. Wenn nun gezeigt werden kann, dass sich unsere fundamentalen Wertungen tatsächlich durch ihren *moralischen* Inhalt auszeichnen, so kann volitionale Notwendigkeit als normative Quelle der Moral angesehen werden.

Hierfür muss zunächst geklärt werden, was mit ‚moralischer Inhalt‘ gemeint ist. Es kann wohl nicht nachgewiesen werden, dass *alle* unsere fundamentalen Wertungen einen Anspruch beinhalten, der sich explizit auf das Wohl anderer bzw.

den Umgang mit anderen bezieht. Allerdings, so möchte ich zeigen, generieren fundamentale Wertungen Ansprüche an uns selbst, deren Erfüllung etwas mit unserer *Moralität* als Person zu hat. Hierbei ist es nicht relevant, ob es sich um einen Anspruch *mir selbst gegenüber* handelt wie beispielsweise ein Diätvorhaben oder um einen Anspruch, der *an anderen* zu erfüllen ist wie beispielsweise die elterliche Fürsorgepflicht den Kindern gegenüber. Beide Ansprüche betreffen *gleichmaßen* unser praktisches Selbstverhältnis. Inwiefern?

Erstens konnte bereits im vorhergehenden Abschnitt anhand der empirischen Moralforschung dargelegt werden, dass die Verbindlichkeit – also die normative Qualität – im Konfliktfall auf *beiden* Seiten zu finden ist, also für nicht-moralische Ansprüche der Selbstverwirklichung ebenso existiert wie für moralische Ansprüche, die sich auf andere Personen beziehen. Personen werden getadelt, wenn sie ihre Talente oder Chancen der persönlichen Weiterentwicklung nicht nutzen bzw. zugunsten genuin moralischer Ansprüche aufgeben. Dieser Tadel aufgrund der Missachtung eines Anspruchs an sich selbst bezieht sich ebenso auf die *Person selbst*, d. h. ihren Charakter und ihre Wertvorstellungen, wie auch der Tadel („verwerflich“, „beschämend“, „rückratlos“ o. ä. ) aufgrund der Missachtung eines Anspruchs, der an anderen zu erfüllen ist (wobei natürlich der Grad der Schwere der Missachtung mit dem jeweiligen Inhalt des Anspruchs variiert). Dennoch kann bzgl. der Schwere der Missachtung keine Abstufung zwischen selbstbezogenen und in Bezug auf andere formulierten Ansprüchen gemacht werden, die eindeutig belegt, dass Letztere *immer* moralisch schwerer wiegen. In allen Fällen wird man *als Person* moralisch kritisiert, entweder aufgrund moralisch verwerflicher Wertvorstellungen (Moral) oder weil man eben nicht im Einklang mit seinen Wertvorstellungen handelt (Moralität).

Des Weiteren ist zu betonen, dass es durchaus auch im Interesse anderer Personen liegt, dass man denjenigen Ansprüchen, die man an sich selbst zu erfüllen hat, auch nachkommt – und dass entsprechend auch diese Ansprüche eine moralische Qualität aufweisen. Man stelle sich eine Person vor, die anderen gegenüber immer ‚korrekt‘ handelt, den Ansprüchen der anderen stets Vorrang vor den persönlichen Interessen gewährt und entsprechend eines „Moral Saint“<sup>523</sup> als

---

<sup>523</sup> S. Wolf betrachtet in ihrem Aufsatz *Moral Saints* (1982) das Bild der ‚moralischen Heiligkeit‘ wie es durch kantische und utilitaristische Theorien nahegelegt wird kritisch: Dem nach der modernen Moralphilosophie moralisch gut Handelnden gehe es nur um die Beförderung der Interessen und des Wohlergehens anderer, nicht um sein individuelles Personsein und



vollkommen selbstlose Person beschrieben werden kann. Warum entspricht eine solche Person nicht unbedingt der Vorstellung einer moralisch integren, selbstbestimmten Person?

Meines Erachtens deshalb, weil bei dieser Person sowohl die Quelle ihrer moralischen als auch ihrer epistemischen Motivation fragwürdig erscheint. Genauso wie wir von Personen heutzutage in einem normativen Sinne erwarten, dass sie authentisch und selbstbestimmt handeln, so erwarten wir auch, dass ihre moralischen Wertvorstellungen das Resultat des Prozesses einer stark wertenden Identifikation sind und nicht etwa der Internalisierung eines Gebots entspringen. Es wurde bereits deutlich gemacht, dass eine Übernahme von Verantwortung für unsere fundamentalen Wertungen an eine bestimmte epistemische Motivation gekoppelt ist: das Streben nach Authentizität bzw. der Authentifizierung von Willensinhalten und danach, sich selbst als Urheber seiner Überzeugungen betrachten zu können.

Wir erwarten von Personen, dass Moral Teil ihrer Identität ist, dass sie die Inhalte moralischer Forderungen gleichsam authentifizieren können, d. h. zum kritischen Abgleich mit ihrer persönlichen Biografie, ihren Erfahrungen und Wertvorstellungen fähig sind. Fehlt einer Person dieser an sich selbst zu erfüllende Anspruch, eine selbstständig urteilende Person zu sein, so ist sie *allein deshalb* natürlich noch kein moralisch schlechter Mensch. Allerdings fehlt ihr eine zentrale Qualität ihres Personseins, die zumindest auch moralisch relevant ist. Die moralische Qualität einer Person bemisst sich nicht nur an ihrer Fähigkeit, moralische Ansprüche anderer zu erkennen und diese zu berücksichtigen im Sinne eines „Moral Saints“; ebenso nichtvorrangig an ihrer Fähigkeit, sich an gegebene Normen und Regeln des Zusammenlebens zu halten. Die moralische Qualität einer Person bemisst sich vor allem daran, auf welche Art und Weise sie moralische Ansprüche *an sich selbst* stellt. Die Orientierung an der Authentizität der eigenen Willensinhalte stellt entsprechend keine ausschließlich selbstbezogene Qualität dar, sondern ist ebenso wichtig für das soziale Miteinander.

---

gutes Leben („too good for his own well-being“, vgl. Wolf, Susan: *Moral Saints*. In: *The Journal of Philosophy* 79 [1982]. S. 419—439. Hier: S. 421). Durch die ausschließliche Orientierung an der unbedingten Gültigkeit moralischer Normen macht sich die Person zur Nicht-Person (vgl. hierzu auch Özmen 2005, S. 72f).

Wir wollen nicht mit moralischen Automaten zusammenleben, welche man mithilfe der Eingabe moralischer Normen auf normkonformes Verhalten ‚programmiert‘. Vielmehr wollen wir eine Gesellschaft aus *realen* Personen, die *reflektieren* und *bewerten*; die vielleicht über voneinander abweichende, aber vor allem *authentische* Wertvorstellungen verfügen. Nicht akzeptabel ist es, moralische Normen nur ‚herunterzubeten‘, ohne ihre Gültigkeit ausreichend reflektieren und begründen zu können.

Betont man hinsichtlich der Moralität einer Person deren ‚Echtheit‘ und ‚Authentizität‘, im Gegensatz zu einem ‚moralischen Automaten‘, so kann auch die Rolle der Erfahrung volitionaler Notwendigkeit in moralischen Konfliktsituationen genauer erfasst werden:

Ein ‚Ich *kann* nicht anders‘ offenbart uns eine Person, die keine weiteren Gründe in Form von Geboten oder Pflichten braucht, um sich ‚anständig‘ zu verhalten. Sie ist in ihrem moralischen Urteil ‚ganz bei sich‘, authentisch und dementsprechend vertrauenswürdig – unabhängig vom konkreten Inhalt des Urteils. In einer moralischen Gemeinschaft, die sich multikulturell zusammensetzt und somit aus Individuen mit den unterschiedlichsten Wertehorizonten besteht, spielt die Authentizität der Personen eine nicht zu unterschätzende Rolle. Egal, wie weit weg die eigenen Wertvorstellungen auch von denjenigen des anderen entfernt sein mögen – wenn er offenbart, dass er „nicht anders konnte“, und dieses für ihn volitional Notwendige anhand biografisch-narrativer Begründungen glaubhaft machen kann, schafft dies vielleicht noch keine Einigung auf konkrete normative Inhalte, wohl aber Verständigung über und u. U. gegenseitige Anerkennung basaler moralischer Einstellungen.

Was ich ertragen kann, getan zu haben, kann sich ändern – von Individuum zu Individuum, von Land zu Land, von Jahrhundert zu Jahrhundert. Doch es ist insofern subjektiv, als die Sache schließlich auf die Frage hinausläuft, mit wem ich zusammensein will, und nicht auf die nach „objektiven“ Normen und Regeln.<sup>524</sup>

Warum ist es für das Verständnis von Moralität wichtig, die Person *ganzheitlich*, auch in ihren selbstbezogenen Ansprüchen, zu betrachten, d. h. derart stark in die Verantwortung zu nehmen?

Man kann beispielsweise die moralische Forderung nach Gerechtigkeit vor allem als eine Forderung an das einzelne Subjekt sehen, nicht einfach nur beste-

---

<sup>524</sup> Arendt 2012, S. 120.

henden, bewährten und somit autoritären Normen Folge zu leisten, sondern diese auch zum Gegenstand der Reflexion und Evaluation zu machen, und zwar im Abgleich mit den eigenen Wertvorstellungen, Erfahrungen und Gegenständen des ‚Caring‘. Bei dieser Fähigkeit zur kritischen Reflexion bestehender gesellschaftlicher Normen handelt es sich, so möchte ich betonen, um einen *moralischen* Anspruch, den die Person an sich und an andere stellt. Eine ganz ähnliche Forderung hat auch Jacques Derrida im Blick, wenn er im Rahmen seiner Analyse normativer Strukturen die Aufgabe des Richters wie folgt beschreibt:

Um gerecht sein zu können, darf zum Beispiel die Entscheidung eines Richters nicht bloß einer Rechtsvorschrift oder einem allgemeinen Gesetz folgen, sie muß sie auch übernehmen, sie muß ihr zustimmen, sie muß ihren Wert bestätigen: dies geschieht durch eine Deutung, die wieder eine Gründung oder Stiftung ist, so, als würde am Ende das Gesetz zuvor nicht existieren, als würde der Richter es in jedem Fall selbst erfinden.<sup>525</sup>

Nicht nur in der Position des Richters sind Personen damit konfrontiert, bestehende Normen interpretieren zu müssen. Wenn Personen fragen, was in einer bestimmten Situation das moralisch Richtige ist, so urteilen sie stets aus ihrem individuellen Lebenskontext heraus mitsamt der darin verwurzelten Wertvorstellungen und Überzeugungen. Ein umfassendes moralisches Urteil kommt, wenn es authentisch ist, nicht (nur) über eine „Regelbefolgungskompetenz“, d. h. eine internalisierte Regel oder über die Kenntnis und Aufzählung allgemeiner Sollensforderungen zustande, sondern zeugt auch von einer „Regelsetzungskompetenz“, einem souveränen Umgang mit der bestehenden normativen Ordnung.<sup>526</sup> Authentisches moralisches Urteilen setzt also den individuellen Wertehorizont der Person als Basis der Überlegungen voraus sowie die Fähigkeit, eigene Wertungen mit Gründen im Diskurs verteidigen zu können. Für diese Fähigkeiten ist es unabdingbar, dass die jeweilige Person sich nicht nur auf das bezieht, was gemäß Regeln, Sitten und Gebräuchen üblich, geboten oder verboten ist („Gesetz ist Gesetz“). Ihr argumentativer Beitrag sollte vielmehr zeigen, dass ihre moralische Überzeugung einer kritischen Reflexion und diskursiven Begründung zugänglich ist. Die Frage, wie wir unser Zusammenleben gestalten wollen und welche Werte die Grundlage unserer Rechtfertigungen bilden, kann nicht

---

<sup>525</sup> Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*. Frankfurt a. M. 1991. S. 47. Für eine ausführliche Interpretation der Gerechtigkeitskonzeption Derridas vgl. Ulbrich 2009, S. 88—99.

<sup>526</sup> Vgl. Luckner 2007, S. 44.

unabhängig von der auf subjektiver Ebene gestellten Frage nach dem guten Leben beantwortet werden.<sup>527</sup>

Ich fasse zusammen: Unter dem Begriff der volitionalen Notwendigkeit lässt sich nicht etwa eine besondere Form der moralischen (Selbst-)Verpflichtung verstehen, sondern ein konsequent nicht-metaphysisches Verständnis des Verbindlichkeitscharakters moralischer Forderungen bzw. das, was wir oftmals als ‚moralisches Sollen‘ erfahren. Die Aussage „Ich *kann* das nicht tun“ markiert die authentische Moralität der jeweiligen Person, welche – ungeachtet ihrer konkreten Inhalte und Orientierungsfunktion auf individueller Ebene – für eine Verständigung und gegenseitige Toleranz auf intersubjektiver Ebene durchaus wünschenswert ist. Es konnte ebenso gezeigt werden, inwiefern Ansprüche, die an sich selbst zu erfüllen sind, eine ebenso moralische Qualität aufweisen wie diejenigen Ansprüche, die an anderen zu erfüllen sind. Beide Arten stellen Teile praktischer *Selbstverhältnisse* dar.

Da die praktische Relevanz des Moralischen nicht nur von der Befolgung, sondern maßgeblich von der authentischen Aneignung moralischer Normen abhängt, stellt die eigenständige, aktive, kritisch-evaluative Auseinandersetzung mit der bestehenden normativen Ordnung eine moralische Qualität der Person dar. Moralität ist Teil der personalen Identitätsbildung, da die in der Gesellschaft vorherrschenden moralischen Normen von der Person interpretiert werden müssen, wobei soziale Einflüsse, kognitiver Bezugsrahmen, Charakter und Wertorientierungen der Person ausschlaggebend sind.

---

<sup>527</sup> Auch Alessandro Ferraras Konzeption von Normativität stützt sich auf den Begriff der Authentizität bzw. personalen Identität und folgt damit Frankfurt. Mit der Aussage „Ich *kann* nicht anders“ bringen wir den ‚innersten Kern‘ unserer eigenen Identität zum Ausdruck, dessen normative Kraft daraus erwächst, dass wir schlichtweg nicht *mehr* preisgeben (oder verraten) können als unsere eigene Identität: „We do not have another core, nor can we pretend we do: that is the necessity element. Yet *the normative force flows entirely from our subjectivity* and not from an objective moral world. (...) [I]f we understand normativity in terms of authenticity, reflective judgment, as opposed to the principles of practical reason (...) authenticity becomes relevant at a higher level of reflection, when it comes to *spelling out what the normative appeal or cogency of such culturally neutral notions might be*, over and beyond the mere fact of their representing an area of overlap among the diverse political cultures of a democratic society” (Ferrara, Alessandro: *The relation of authenticity to normativity. A response to Larmore and Honneth*. In: *Philosophy & Social Criticism* 30 (2004), H. 1. S. 17—24. Hier: S. 20 u. 22, Hervorhebungen durch die Verfasserin.

### 3.2 Die logische Struktur des ‚Caring‘

Die zweite, eingangs gestellten Frage bezieht sich auf das ‚Caring‘: Ist es möglich, dass dem ‚Caring‘ eine logische Struktur innewohnt, die es gewissermaßen über seine unmittelbaren Gegenstände ‚hinauswachsen‘ lässt und allgemeine moralische Ansprüche miteinschließt?

Ein aktueller Versuch, diese Verbindung herzustellen, stammt von Korsgaard, die sich explizit auf Frankfurts jüngste Schrift bezieht. Sie möchte aufzeigen, inwiefern sich aus der Logik des ‚Caring‘ eine Art Selbstverpflichtung zur Moral ableiten lässt.<sup>528</sup> Korsgaard führt zwei Argumentationswege an.

In einem *ersten* Versuch argumentiert sie vor allem kantisch und bringt die Einheit des Willens bzw. des Selbst formal mit dem kategorischen Imperativ zusammen: Man könne nichts *wirklich* wollen, was man nicht auch als *Maxime* verallgemeinern kann.<sup>529</sup> Indem wir Volitionen zweiter Stufe haben und nicht jedem aktuell auftretenden Wunsch einfach nachgeben, bilden wir laut Korsgaard Maximen aus, die wir als universelles Gesetz wollen. Die Anerkennung praktischer Gründe beinhaltet, insofern wir rationale Akteure sind, somit eine „Verpflichtung zur Verallgemeinerung.“<sup>530</sup>

Korsgaards Überlegungen werden meines Erachtens dadurch getrübt, dass sie mit dem Begriff der moralischen Pflicht bzw. Selbstverpflichtung zu sehr der kantischen Terminologie verpflichtet bleibt und sich daher wenig konstruktiv mit den eigentlichen frankfurtschen Begrifflichkeiten auseinandersetzt, beispielsweise dem Begriff der volitionalen Notwendigkeit.<sup>531</sup> Entsprechend verfehlen Begriffe wie ‚Maxime‘ und ‚universelles Gesetz‘, die vor allem durch ein metaphysisches Vernunftverständnis geprägt sind, den eigentlichen Kern der frankfurtschen Bestimmung des *eigenen* Willens bzw. der irreduziblen Eigenständigkeit von Werten: Die Identifikation mit Wünschen durch eigene volitiona-

---

<sup>528</sup> Vgl. Korsgaard 2002, insbesondere S. 78f.

<sup>529</sup> Vgl. ebd., S. 87.

<sup>530</sup> Vgl. ebd., S. 88.

<sup>531</sup> Vgl. zur kantischen Argumentation ebd., S. 85—87. Mir erscheint die Rede von ‚Maximen‘, ‚Verpflichtung‘ und ‚Selbstverpflichtung‘ künstlich und im Zusammenhang mit Frankfurts Theorie unnötig, da seine eigene Terminologie genügend hergibt, um auf solche Autoritätsbegriffe verzichten zu können.

le Aktivität, nicht durch eine universell rationale Selbstgesetzgebung.<sup>532</sup> Die Person entnimmt ihre praktischen Gründe ihrem individuellen Wertehorizont, den Gegenständen ihres ‚Caring‘, durch die sie ihren Willen binden lässt.

Dennoch liegt Korsgaard richtig, wenn sie eine irreduzible Verbindung von Identität, der Sorge um ein Objekt und der Zuschreibung eines generellen, objektiven moralischen Werts dieses Objekts verteidigt. So ist es, wie bereits betont, für die langfristige Integrität und Orientierung der Person notwendig, die normative Dimension von Gründen anzuerkennen:

Wenn es für das (diachrone) Selbst konstitutivist, die Dinge, um die ich mich Sorge, weiterhin zu wünschen, kann sich die Norm, diese Dinge, um die ich mich Sorge, weiterhin zu wünschen, nicht einfach an das Selbst richten, weil davon, ob die Norm befolgt wird, abhängt, ob ich ein (diachrones) Selbst habe.<sup>533</sup>

An dieser Stelle beginnt Korsgaards *zweiter*, meines Erachtens vielversprechenderer Argumentationsweg, aus dem ‚Caring‘ einen allgemeinen moralischen Anspruch abzuleiten. Sie fragt, wie eine Person einerseits der Überzeugung sein kann, dass die Projekte und Interessen anderer Personen ebenso wichtig sind wie die eigenen, und dennoch andererseits dem eigenen ‚Caring‘ und den damit direkt verbundenen Inhalten und Personen Vorrang gewährt. Einerseits sollten wir als Personen unser Leben der aktiven Selbstgestaltung und Entfaltung widmen, andererseits dabei die Interessen fremder Personen nicht beschädigen, ihre Projekte sogar anerkennen, ggf. sogar fördern.<sup>534</sup>

Korsgaard stimmt Frankfurt zu, dass es grundsätzlich plausibel ist, anzunehmen, dass Personen nur das als wertvoll erachten, worum sie sich tatsächlich sorgen, und dass dies nicht an explizit *moralisch* wertvolle Inhalte gebunden sein muss. So erscheint es ihr nachvollziehbar, dass sich eine Person mehr um die Erscheinung ihres nächsten Buches kümmert als um die Entwicklungshilfe in Dritte-Welt-Ländern, obwohl Letzteres wohl objektiv als ein wertvolleres Projekt angesehen werden könnte. „Es paßt, mit Frankfurt gesprochen, nicht auf dieselbe Weise in mein Leben.“<sup>535</sup>

---

<sup>532</sup> Korsgaard scheint das selbst einzusehen, wenn sie schreibt, dass sie nun diese „metaphysischen, eher obskuren“ Argumente hinter sich lassen will (vgl. ebd., S. 97).

<sup>533</sup> Korsgaard 2002, S. 93.

<sup>534</sup> Vgl. ebd., S. 98f.

<sup>535</sup> Vgl. ebd., S. 101.

Korsgaard erweitert Frankfurts Begriff des ‚Caring‘, indem sie deutlich macht, dass die Art von Gründen, welche die Person aus ihrem eigenen ‚Caring‘ ableiten kann, eine spezifische, nämlich *moralische* Dimension aufweisen. Um dies zu zeigen, konstruiert sie zwei Beispiele.<sup>536</sup>

Angenommen, ich bin die Trägerin eines für afrikanische Menschen tödlichen Virus und müsste unbedingt persönlich zur Recherche für mein Buchprojekt nach Afrika reisen – ohne diese Recherche wäre ich gezwungen, das Buchprojekt aufzugeben. Ich müsste also für die Vervollendung meines Herzensprojekts den Tod einiger Menschen in Kauf nehmen. Korsgaard zufolge muss man keine sich *zufällig auch* um Moral sorgende Person sein, um sich in diesem Fall für die Aufgabe des Buchprojekts zu entscheiden. So betont sie, dass sowohl etwas mit ihrem Charakter und ihrer Einstellung zu den Menschen in Afrika als auch mit ihrer Einstellung zum Schreiben ihres Buches, d. h. mit ihrem eigenen ‚Caring‘, nicht stimmen würde, wenn sie dennoch die Reise antreten würde.

Ebenso ist es nachvollziehbar, dass ich aus elterlicher Liebe Dinge für mein *eigenes* Kind tun würde, die ich für die Kinder *anderer* Personen nicht tun würde. Wenn ich allerdings bereit wäre, die Kinder anderer Menschen zu töten, nur weil mein Kind dringend eine Organtransplantation benötigt, so würde laut Korsgaard ebenfalls nicht nur mit meinem Charakter und meiner Einstellung zu anderen Kindern, sondern auch mit meiner Liebe zu meinem eigenen Kind – meinem eigenen ‚Caring‘ – etwas nicht stimmen.

Korsgaard möchte verdeutlichen, dass ein wohl verstandenes ‚Caring‘ nicht nur auf persönlichen Werten beruhen kann, sondern gleichzeitig eine moralische Dimension aufweisen muss, indem aus der *persönlichen* Sorge um *bestimmte* Gegenstände die Anerkennung eines allgemeinen Werts erwächst. Die Logik der Sorge beinhaltet also, „daß die Liebe zu einem Ding oder einer Person mit einem bestimmten Wert mich diesem Wert im *allgemeinen* verpflichtet.“<sup>537</sup> Was bedeutet das genau?

Korsgaards sowie Frankfurts Erläuterung bezieht sich auf den besonderen Charakter der Liebe. So glaubt auch Korsgaard, dass das Lieben dem Leben Sinn gibt, allerdings nicht nur dadurch, dass mir das Wohl meiner Lieben am Herzen liegt. Vielmehr liege es in der Natur der Liebe, dass man nicht umhin kann, dem

---

<sup>536</sup> Folgende Beispiele finden sich in ebd., S. 101f.

<sup>537</sup> Vgl. Korsgaard 2002, S. 106, 108, Hervorhebung durch die Verfasserin.

Wert, den man in dem geliebten Objekt entdeckt, einen „universellen“ Wert zuzuschreiben und diesen überall, wo man ihn findet, zu respektieren.<sup>538</sup> Wenn ich also mein eigenes Kind liebe – auf eine nicht pathologische Art und Weise –, so komme ich entsprechend der Logik des ‚Caring‘ nicht umhin, der elterlichen Liebe allgemein einen Wert zuzuschreiben und diesen zu respektieren und zu schützen, wo auch immer er mir begegnet. Entsprechend – so wäre Korsgaards Gedanke weiter auszuführen – erstreckt sich die empfundene Werthaftigkeit nicht nur auf mein persönliches Umfeld, also mein eigenes Kind und die Kinder meiner Lieben, sondern auf *alle* Kinder. Aus dem rein subjektiv verfassten ‚Caring‘ um persönliche Projekte erwachsen also allgemeine moralische Ansprüche.

Auch wenn ich Korsgaards Erweiterung des Begriffs der Liebe, die bekanntlich das Potenzial hat, uns zu besseren Menschen zu machen, ungemein anziehend und im Grundgedanken plausibel finde, empfinde ich ‚Liebe‘ als Fundament für ein moralisches Konzept nur bedingt brauchbar. Ein solch vorbelasteter, schillernder und emotionsgeladener Begriff, der auf ein Phänomen referiert, das nicht nur Hauptmotiv der Weltliteratur ist, sondern bis heute trotz ergiebiger philosophischer Betrachtung und fortgeschrittener Möglichkeiten der naturwissenschaftlichen und psychologischen, sogar psychotherapeutischen Erkenntnis über den Menschen nahezu ungeklärt bleibt, bietet meines Erachtens keinen griffigen Ansatz für moralphilosophische Grundlagenforschung, zumal die Grenzen zwischen wohlverstandener Liebe, selbstzerstörerischer Hingabe und schließlich auf die Zerstörung des geliebten Objekts ausgerichtete unerfüllte Liebe durchaus fließend verlaufen.

Ich halte es für plausibel, die Begründung der logischen Struktur der Sorge, also einer Verbindung zwischen ‚Caring‘ und einem daraus erwachsenden allgemeinen moralischen Anspruch, einerseits auf die Beschreibungen Taylors zurückzuführen, inwiefern wir als Personen *stark wertende* Subjekte sind; andererseits auf die existenziell unentrinnbare Bezogenheit auf andere (und somit auch die Zentralität der diskursiven Praxis des Austauschs von Gründen und Rechtfertigungen bzgl. unserer eigenen Identifikationen).

Zur Erinnerung: Taylor zufolge zeichnet sich verantwortliches Handeln und Urteilen durch starke Wertungen aus: Personen beziehen sich bei der Evaluation

---

<sup>538</sup> Vgl. ebd., S. 106.



ihrer Wünsche auf deren qualitativen Wert, und zwar hinsichtlich der Beschaffenheit der zugrundeliegenden Motivation. Diese Fähigkeit zur qualitativen Bewertung der motivationalen Basis der eigenen Wünsche bildet für Taylor den konstitutiven Teil von Personalität überhaupt, da ein bloß abwägendes Subjekt zwar über Überlegung, Wertung und Willen verfügt, ihm allerdings „Tiefe“ fehle und entsprechend nur eine oberflächliche Lebensweise zuteilwerden kann, die sich an trivialen und unwichtigen Dingen orientiert.<sup>539</sup>

Nun betrachten wir Dinge, auf die wir uns stark wertend beziehen, allerdings nicht nur als *für uns selbst* wertvoll, sondern verbinden unsere Wertung mit einem Anspruch auf Objektivität. Eine solche qualitative Bewertung ist – im Gegensatz zu einer bloßen Geschmacks- oder Präferenzbewertung – wesentlich an ihre verbale Artikulierbarkeit gebunden, bei der moralisch tadelnde Ausdrücke wie ‚niedrig‘, ‚unmoralisch‘, ‚oberflächlich‘, ‚entfremdet‘, ‚feige‘ etc. verwendet werden. Anhand solcher starken Wertungen beziehen sich Personen auf ihre fundamentalen Wertungen und bringen diese in den diskursiven Austausch mit anderen Personen ein. Hierbei handelt es sich nicht um einen „lockeren“ Austausch über unterschiedliche menschliche Präferenzen, sondern um eine Diskussion um Normen und moralische Wertvorstellungen. Personen sehen die Gegenstände ihres ‚Caring‘ nicht nur als ihre eigenen partikularen Interessen, sondern wollen diese in einem normativen Sinne *begründen*, nämlich artikulieren, was sie für wertvoll, wünschens- und erstrebenswert halten. Man könnte sogar behaupten, sie *müssen* diese begründen. Inwiefern?

Unsere personale Identität ist einerseits maßgeblich über die Gegenstände unseres ‚Caring‘ konstituiert und über die damit einhergehenden volitionalen Notwendigkeiten, die bereits als grundlegend für unsere Moralität charakterisiert wurden. Andererseits, so wurde ebenfalls deutlich gemacht, sind wir existenziell in unseren Erfahrungen, vor allem aber *Selbsterfahrungen*, auf *andere* bezogen, erlangen Verständnis über uns selbst nicht unabhängig von den Beziehungen zu anderen Personen und deren Standpunkten. Auch können wir uns selbst nicht ‚authentisch‘ nennen, ohne uns dabei auf die Standpunkte anderer zu beziehen:

While I can certainly anticipate that the authenticity of my identity will not be recognized by certain specific persons and circles, it makes no sense forme to imagine that

---

<sup>539</sup> Vgl. Taylor 1992, S. 24, 27.

the person I try to make myself into will never be recognized by any other human being.<sup>540</sup>

Entsprechend sind auch unsere fundamentalen Wertungen, die mit einem Objektivitätsanspruch einhergehen, grundsätzlich von der Anerkennung anderer Personen abhängig. Werte, die rein subjektiv verfasst sind, wären im semantischen Sinne keine Werte, sondern eben nur Präferenzen oder Geschmacksurteile. Wenn es sich also um fundamentale Werte handelt, auf die wir uns beziehen, wenn wir unsere Wünsche hinsichtlich der zugrundeliegenden Motivation bewerten, so beinhalten diese Werte auch notwendig einen allgemeinen moralischen Anspruch: Sie sind als öffentliche Gründe anderen Personen zugänglich und von deren Anerkennung als Gründe abhängig. Hierbei geht es nicht darum, dass meine Wertung nur dann gerechtfertigt ist, wenn sie mit den Standpunkten aller anderen *übereinstimmt*. Wohl aber beziehe ich die Standpunkte möglichst vieler anderer in meine eigenen Überlegungen *mitein*. So entsteht zwar kein strenggenommen ‚objektives‘ Urteil, wohl aber ein *intersubjektives* und *repräsentatives*.

Meines Erachtens lässt sich auf diese Weise auch die Ausbildung altruistischer Wünsche erläutern. Wenn sich jemand für die Einhaltung von Menschenrechten einsetzt, so ist es zweitrangig, ob er für sich selbst daraus einen direkten Vorteil zieht. Vielmehr geht es der Person darum, ihre fundamentalen Wertungen zu verteidigen, welche in dem Moment, in dem sie nicht eingehalten werden, „bedroht“ sind. Die Achtung der Menschenrechte ist für die Person nicht nur dadurch eine subjektiv wertvolle Forderung, als dass ihr eigenes Leben nicht durch Verletzung ihrer Rechte beeinträchtigt wird. Vielmehr gehört es zum qualitativen Wert der Einstellung dazu, die Achtung der Menschenrechte als allgemeine Forderung zu vertreten und es entsprechend als Teil der eigenen Sorge zu sehen, dass diese Rechte auch überall eingehalten werden.

Der Zusammenhang zwischen ‚Caring‘ und moralischem Anspruch gestaltet sich also wie folgt: Wenn sich Personen ‚wholehearted‘ um bestimmte Gegenstände in ihrem Leben sorgen, so beziehen sie sich stark wertend auf diese Gegenstände. Starke Wertungen wiederum zeichnen sich durch einen moralischen Anspruch aus, da sie vor anderen Personen artikuliert und begründet werden müssen. Ohne die moralische Dimension des ‚Caring‘, so lautet der Umkehr-

---

<sup>540</sup> Ferrara 2004, S. 20.

schluss, geht die ‚Tiefe‘ des Subjekts verloren. Eine Person, die sich in ihrem Leben nur um Dinge sorgt, die ihren persönlichen Präferenzen bzw. kurzfristigen hedonistischen Abwägungen entspringen, widmet ihr Leben trivialen und unwichtigen Dingen und hat entsprechend auch kein Interesse daran, sich als Person an Dingen zu orientieren, die über Trivialitäten hinausgehen und ihr Leben in einen größeren Sinnzusammenhang stellen. (Es ist allerdings fraglich, ob es tatsächlich Personen gibt, die sich die existenzielle Frage nach dem guten Leben niemals auch nur implizit stellen, entsprechend keine Wertvorstellungen in ihrem Leben entwickeln und für die Fragen der Identitätsbildung rein gar nichts mit dem Bezug zu anderen zu tun haben bzw. die Orientierung an überindividuellen Sinnbezügen vollkommen irrelevant ist).

Der Zusammenhang von Moral und ‚Caring‘ kann anhand dieses Abschnitts als eine wechselseitige Abhängigkeit charakterisiert werden:

*Zum einen* hängt die praktische Relevanz des Moralischen maßgeblich von der authentischen Aneignung moralischer Normen durch die individuelle Person ab, da sie von der Person interpretiert werden muss. Entsprechend sind soziale Einflüsse, kognitiver Bezugsrahmen, Charakter und Wertorientierungen der einzelnen Mitglieder der moralischen Gemeinschaft ausschlaggebend für die Inhalte ihrer normativen Ordnung, sei es in Form von Gesetzen und deren Anwendung, Sitten, Traditionen oder allgemein: des gesellschaftlich Akzeptierten, Gelobten und Verachteten.

*Zum anderen* ist ‚Caring‘ ohne moralischen Anspruch nicht denkbar. Die Logik der Sorge besteht darin, dass ein wohlverstandenes ‚Caring‘ notwendigerweise in Beziehung zu einer Werthaftigkeit steht, aus der ein moralischer Anspruch an mich erwächst und ich aufgrund meines ‚Caring‘ nicht anders kann, als dieses Wertempfinden als allgemeinen moralischen Wert auch im Diskurs zu vertreten.

### **3.3 Sinnerfüllte Tätigkeiten und Erhaltung der eigenen Identität**

Es erscheint selbstverständlich, dass es in jedem Fall moralisch verwerflich wäre, wenn ich für meine Selbstverwirklichung als Buchautorin den Tod unschuldiger Menschen in Kauf nähme – warum eigentlich? Es wurde doch festgehalten, dass sowohl auf sich selbst bezogene Ansprüche (Buch schreiben) als auch auf andere bezogene Ansprüche (Achtung der körperlichen Unversehrtheit) gleichermaßen *moralische* Ansprüche sind und auch die Selbstverwirklichung im

Einzelfall über dem Anspruch der Mitmenschen stehen kann. Wie ergibt sich der eindeutige Vorrang der Selbstverwirklichung bzw. umgekehrt?

Ich möchte in diesem Abschnitt noch einmal genauer auf die Art des Konflikts eingehen, der zwischen *selbstbezogenen* und *an anderen zu verwirklichenden* Ansprüchen entstehen kann und herausarbeiten, wie die Entscheidung der individuellen Person beschaffen ist, auf was sie sich gründet. Im Zuge dieser Überlegung ist es notwendig, zunächst genauer auf die möglichen Inhalte der miteinander konkurrierenden Ansprüche einzugehen. Woran liegt es, dass scheinbar nicht *jeder* genuin moralische Anspruch mit *jeder* Art persönlichem Interesse in ernstzunehmende Konkurrenz treten kann?

Betrachten wir erneut das Beispiel des Konflikts zwischen Forschungsaufenthalt und elterlicher Fürsorge (siehe IV 2. 3). Es scheint klar, dass hier der moralische Anspruch auf beiden Seiten der Selbstverpflichtung nahezu gleichstark empfunden wird und entsprechend Raum für mehrere individuelle Lösungswege gegeben ist, die alle gleichermaßen gut zu rechtfertigen sind. Wie aber wäre der Konflikt zu bewerten, wenn herauskäme, dass Dr. Barnea eigentlich gar nicht von ganzem Herzen Wissenschaftler ist, sondern den Auslandsaufenthalt nur als willkommene Fluchtmöglichkeit aus seinem jetzigen Leben sieht? Er hat seine Lebensgefährtin mit seiner Sekretärin betrogen und traut sich nicht, offen mit seiner Partnerin zu sprechen. Außerdem teilte ihm die Sekretärin gerade mit, dass sie von ihm schwanger sei und verlangt, dass er in naher Zukunft seinen väterlichen ‚Pflichten‘ nachkommt. Der Auslandsaufenthalt bedeutet für Dr. Barnea also weniger eine Selbstverwirklichung denn eine willkommene Gelegenheit, sich aus der Verantwortung zu stehlen. Der Konflikt besteht nun für ihn darin, sich zwischen der von ihm durchaus wahrgenommenen Fürsorgepflicht seinen Eltern gegenüber und dem Bedürfnis, ein neues Leben beginnen zu wollen, entscheiden zu müssen. Ich behaupte, dass nun der Rat, Dr. Barnea sollte doch lieber ins Ausland reisen als seiner Fürsorgepflicht nachzukommen, nicht mehr so zweifelsfrei erscheint. Warum?

Nisan hat anhand weiterer Befragungen<sup>541</sup> feststellen können, dass „Sollte“-Wahrnehmungen in Bezug auf persönliche Angelegenheiten davon abhängen, inwiefern die Angelegenheit tatsächlich eine *zentrale Rolle* im Leben der betreffenden Person spielt, diese sich also ‚wholehearted‘ damit identifiziert und das

---

<sup>541</sup> Vgl. Nisan 1993, S. 241.

Projekt Teil ihres ‚Caring‘ ist. Entsprechend kann der Forschungsaufenthalt nur dann in Konkurrenz zu anderen moralischen Ansprüchen treten, wenn es sich bei ihm nicht nur um eine persönlich wichtige Angelegenheit der Person handelt, sondern dieser auch tatsächlich ein zentrales Projekt in ihrem Leben darstellt und nicht nur einen ‚vorgeschobenen‘ Grund.

Diese Feststellung ist allerdings ein Stück weit trivial, denn wenn Dr. Barnea überhaupt keinen moralischen Anspruch hinsichtlich seiner wissenschaftlichen Karriere wahrnimmt bzw. ihm seine Forschungen nicht wirklich am Herzen liegen, so gibt es de facto auch keinen Konflikt zwischen einem selbstbezogenen und einem auf andere bezogenen Anspruch. Aber wie ist sein durchaus starkes Bedürfnis, im Ausland eine ‚Auszeit‘ zu nehmen, zu beurteilen?

Es wurde bereits betont, dass von Personen in einem normativen Sinne erwartet wird, dass sie authentisch sind, d. h. in Übereinstimmung mit ihren fundamentalen Wertvorstellungen und emotionalen Bindungen handeln. Wenn nun Dr. Barnea sich einerseits vor seiner Verantwortung gegenüber seiner schwangeren Affäre und seiner Lebenspartnerin drücken will, jedoch andererseits scheinbar durchaus ein verantwortungsvoller Mensch sein will, der seine Eltern nicht im Stich lässt, so scheint er eine ‚zerrissene‘ Person zu sein, die sich über das, was sie wirklich will, nicht im Klaren ist. Man würde ihm raten, sozusagen noch einmal ‚in sich zu gehen‘ und sich zu fragen, was es ist, was er wirklich will und ob er sich vorstellen kann, in naher Zukunft von Schuldgefühlen geplagt zu werden.

Es kann festgehalten werden, dass persönliche Angelegenheiten nur dann in Konkurrenz zu auf andere bezogenen Ansprüchen treten können, wenn sie Teil des ‚Caring‘ der betreffenden Person sind und entsprechend tatsächlich einen moralischen Anspruch darstellen. Doch ist es dabei gleichgültig, welchen konkreten Inhalt diese persönlichen Angelegenheiten aufweisen?

Um dies zu beantworten ist es hilfreich, den o. g. Konflikt inhaltlich leicht zu modifizieren. Angenommen, Klaus ist seit Jugendtagen passionierter Marihuana-Konsument und widmet einen Großteil seiner Freizeit einerseits dem Konsum und Verkauf der Droge, andererseits dem umfassenden Studium der Pflanze, ihren Anbaumöglichkeiten, ihrer soziokulturellen Bedeutung und auch therapeutischen Einsatzmöglichkeiten in der Medizin etc. Kurz gesagt: das Thema ‚Marihuana‘ stellt einen zentralen Lebensinhalt von Klaus dar, für den er bereit ist, sich zu engagieren und einiges zu investieren. Nun ist Klaus aber frischgeba-

ckener Vater und steht vor einem Konflikt: Einerseits möchte er der Fürsorgepflicht gegenüber seinem Kind und entsprechend auch der Forderung seiner Frau, den Konsum und Verkauf der Droge vor allem aufgrund der Gefahr einer Verhaftung einzustellen, nachkommen. Andererseits aber empfindet er die Vorstellung als unerträglich, sein Herzensprojekt aufzugeben, zumal der Konsum der Droge seinen Alltag bereichert und er gerade geplant hat, in Holland in das legale Drogengeschäft einzusteigen, wofür er aber wiederum seine Familie verlassen müsste. Er hält sich selbst nicht für abhängig von der Droge, sondern betont, dass der Konsum von und die Beschäftigung mit Marihuana seiner Selbstverwirklichung dient und sein Leben grundlegend mit Sinn erfüllt.

Wie ist der Konflikt von Klaus zu bewerten?

Zunächst muss geklärt werden, ob, und wenn ja, inwiefern sich das Projekt zur Selbstverwirklichung durch wissenschaftliche Arbeit von der Selbstverwirklichung durch den Konsum und Verkauf einer Droge unterscheidet. Meine Vermutung ist, dass sich die beiden Projekte durchaus hinsichtlich ihrer Sinndimension unterscheiden. Der Sinn einer wissenschaftlichen Arbeit geht über die bloß subjektive Anziehungskraft für die betreffende Person hinaus, da wissenschaftliche Forschung auch der Allgemeinheit zugutekommt, im Sinne einer Erkenntnis- und Wissenserweiterung. Ebenso entspricht das wissenschaftliche Arbeiten der Vorstellung persönlicher Weiterentwicklung und Selbstbestimmung durch Wissenserwerb und komplexe Denkaufgaben. Der Konsum und Verkauf von Marihuana bleibt in seiner Sinndimension meines Erachtens beschränkter. So geht es hierbei lediglich um die Freuden eines Freizeitvergnügens im Sinne körperlicher und ‚geistiger‘ Entspannung, u. U. in Form gesellschaftlicher Geselligkeit. Es handelt sich bei dem Konsum und Verkauf einer Droge nicht um ein persönliches Projekt, das dem Individuum im Leben tatsächlich eine vielfältige, abwechslungsreiche Art der Betätigung bietet oder eine tiefgehende Wertdimension offenbart. Ist diese zunächst intuitiv getroffene Unterscheidung der Sinndimension der beiden Tätigkeiten auch substantiell begründbar?

S. Wolf legt eine objektive Konzeption von Sinnhaftigkeit vor, derzufolge der Marihuana rauchende *Karlkeiner* sinnerfüllten Tätigkeit nachgeht. Sie betont, dass der Begriff ‚Sinn‘ nicht etwa nur auf ‚Erfüllung‘ zu reduzieren und somit der Langeweile entgegengesetzt sei. Auch gehe er in seiner Bedeutung über das ‚formale‘ Gefühl einer Stimmigkeit und Kohärenz im Leben hinaus. Sinnhaftigkeit im Leben einer Person markiert laut S. Wolf vielmehr die untrennbare Ver-

einigung *objektiver* und *subjektiver* Werthaftigkeit.<sup>542</sup> Die Liebe oder auch allgemein „subjective attraction“ zu einem Gegenstand ist für S. Wolf ein rein subjektives Element und an sich noch nichts, was ein Leben mit Sinn erfüllt. Vielmehr komme es darauf an, dass das Objekt der Liebe es auch *wert* ist, geliebt zu werden. Selbst wenn eine Person wie Karl sich stark für das Objekt ihrer Liebe engagiert und viel Zeit und Mühe investiert, kann nicht behauptet werden, dass sie allein dadurch ein sinnerfülltes Leben lebt.

S. Wolf zufolge zeichnet sich eine sinnerfüllte Tätigkeit einerseits dadurch aus, dass die betreffende Person in einer besonderen Beziehung zum Gegenstand ihrer Liebe steht, die sich durch *Aktivität* auszeichnet.<sup>543</sup> „Aktivität“ beinhaltet beispielsweise Kreativität, Entwicklung und Transformation der individuellen Fähigkeiten und des Gegenstandes der Sorge. Aktive Beschäftigung ist außerdem nicht auf angenehme Gefühle oder Glückserfahrungen zu reduzieren, sondern evoziert nicht selten die ganze Bandbreite menschlicher Emotionen. Sie wird nicht nur von Ergriffenheit, Begeisterung und Berührung begleitet, sondern kann ebenso mit Stress, Gefahr, Anstrengung, Kummer oder Leid verbunden sein.<sup>544</sup>

Andererseits – und das ist S. Wolfs zentraler Gedanke – zeichnet sich eine sinnerfüllte Tätigkeit dadurch aus, dass der Gegenstand der Aufmerksamkeit in dem Sinne objektiv wertvoll ist, als dass er sich durch einen Wert auszeichnet, der über die subjektive Anziehungskraft hinausgeht: „A meaningful life is a life that a. ) the subject finds fulfilling, and b. ) contributes to or connects positively with something the value of which has its source *outside the subject*.“<sup>545</sup>

S. Wolf betont wiederholt, dass sie keine objektive Werttheorie vorlegen kann.<sup>546</sup> Dennoch sind ihre Ausführungen zur objektiven Komponente von Sinnhaftigkeit aufschlussreich, wenn man sie mit der Logik des ‚Caring‘ zusammenbringt. Die besondere Beziehung, in der sich eine Person zum Gegenstand ihrer Liebe befindet, zeichnet sich dadurch aus, dass sie diesem Gegenstand nicht nur einen *selbstbezogenen*, sondern einen *objektiven* Wert zuschreibt, dem sie sich quasi willentlich verschrieben hat. Ganz ähnlich beschreibt S. Wolf die objektive Komponente der Sinnhaftigkeit einer Tätigkeit: etwas „larger than

---

<sup>542</sup> Vgl. S. Wolf 2010, S. 9, 14.

<sup>543</sup> Vgl. S. Wolf 2010, S. 9.

<sup>544</sup> Vgl. hierzu auch S. Wolf 1998, S. 170f.

<sup>545</sup> S. Wolf 2010, S. 20, Hervorhebungen durch die Verfasserin.

<sup>546</sup> Vgl. ebd. 1998, S. 171 und auch ebd. 2010, S. 62f.

oneself“, „a value of which is independent of and has its source *outside of oneself*“. <sup>547</sup> S. Wolf führt zwei Gründe an, warum Personen sogar *wollen*, dass die Gegenstände ihres ‚Caring‘ auch *objektiv* wertvoll sind, nämlich aus einem Interesse an der Wahrheit (1) und an Sinnhaftigkeit (2). <sup>548</sup>

Zu 1): Personen möchten in der Regel <sup>549</sup> nicht in einer ‚Fantasiewelt‘ leben, vor allem über die Dinge, die eine zentrale Rolle in ihrem Leben spielen, nicht getäuscht werden. So lautet das Argument S. Wolfs, dass es schwer bis unmöglich ist, etwas zu lieben, ohne es auch im objektiven Sinne als ein Gut zu betrachten, d. h. einen Wahrheitsanspruch zu erheben:

[I]t is a mark of a good life that there be a harmony between what one cares about and what one thinks good. This provides one reason why it is preferable to love what is worth loving: loving what is worth loving allows us to love happily, wholeheartedly, and unashamedly. <sup>550</sup>

Zu 2): Mit dem Interesse an Wahrheit hängt laut S. Wolf auch das Interesse an der Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens zusammen: Personen wollen, dass ihr Leben in einer positiven Beziehung zu Dingen oder Personen steht, die auch *unabhängig* davon, dass sie sich de facto um diese Dinge oder Personen kümmern, wertvoll sind. <sup>551</sup>

[M]eaning in life arises when *subjective attraction meets objective attractiveness*, when one finds oneself able to love what is worth loving, and able, further, to do something with or about it – to contribute to or promote or preserve or give honor and appreciation to what one loves. <sup>552</sup>

Entsprechend klar fällt S. Wolfs Urteil bzgl. des Marihuana konsumierenden Karl aus: „A person who loves smoking pot all day long, or doing endless crossword puzzles, and has the luxury of being able to indulge in this without

---

<sup>547</sup> Vgl. ebd. 2010, S. 19, Hervorhebung durch die Verfasserin.

<sup>548</sup> Vgl. ebd. 2002, S. 236.

<sup>549</sup> S. Wolf räumt ein, dass es sich sowohl bei dem Interesse an der Wahrheit als auch dem Interesse an der Sinnhaftigkeit *nicht* um einen vorrangigen oder gar universellen Anspruch handelt.

<sup>550</sup> S. Wolf 2002, S. 236. Dieser These würde Frankfurt im Übrigen keineswegs widersprechen: Wir können gar nicht anders, als diesen Wahrheitsanspruch zu erheben. Daraus folgt aber nicht, dass wir die Gegenstände unseres ‚Caring‘ von vorne herein *wegen* ihrer objektiven Werthhaftigkeit wählen – wir machen sie für uns erst *dadurch* wertvoll, *dass* wir sie lieben.

<sup>551</sup> Vgl. S. Wolf 2002, S. 236.

<sup>552</sup> Ebd., S. 237, Hervorhebungen durch die Verfasserin.



restraint does not thereby make her life meaningful.”<sup>553</sup> Sie plädiert für eine objektive Einteilung der menschlichen Tätigkeiten, gemäß einer Objektive-Listen-Theorie: Für das personale Leben sinnstiftend ist moralische und intellektuelle Erfüllung und all die damit zusammenhängenden Tätigkeiten wie beispielsweise Freundschafts- und Verwandtschaftsbeziehungen, künstlerische Betätigungen, die Pflege persönlicher Tugenden und sogar bedeutsame religiöse Handlungen. Für zwar befriedigend, allerdings weniger sinnstiftend hält S. Wolf beispielsweise Hobbys wie Kreuzworträtsel, Fernsehserien und Computerspiele.<sup>554</sup>

Auch wenn es Karls eigene freie Entscheidung ist, mit welchen Inhalten er sein Leben füllt – auch wenn diese weniger komplex und gesellschaftlich relevant sind – , und diese Freiheit in unserer Gesellschaft ein zentrales moralisches Gut darstellt, möchte ich dennoch mit S. Wolfs Definition von Sinnhaftigkeit festhalten, dass Karl sein Leben allein mit dem Verkauf und Konsum von Marihuana nichtunbedingt mit Sinn erfüllt, selbst wenn er noch so engagiert bei der Sache ist.

Allerdings bin ich dagegen, die Sinnqualität der individuellen Lebensgestaltung *insgesamt* rein objektiv zu bestimmen und entsprechend klar inhaltlich festzulegen, welche konkreten menschlichen Tätigkeiten *Teil* eines wahrhaft guten Lebens sein können und welche nicht. So widmen Personen tatsächlich ihr gesamtes Leben – von Geburt bis zum Tode – nicht nur einer *einzig*en Sache, anhand derer man die *gesamte* Sinndimension ihres Lebens festmachen kann. Vielmehr muss immer die Lebensgeschichte einer Person im Ganzen betrachtet werden, in der sie *unterschiedliche* Projekte verfolgt. Diese Projekte können jeweils nicht als *objektiv* sinnerfüllend definiert werden, völlig unabhängig von der ganzheitlichen Bewertung der Person. Das Augenmerk sollte darauf gerichtet sein, auf welche Weise sich Personen mit moralischen Inhalten auseinandersetzen bzw. identifizieren, um Sinn in ihrem Leben herzustellen bzw. wie die Frage nach dem guten Leben mit Moralität verbunden ist.

Es ist allerdings anhand konkreter Konfliktbeispiele durchaus möglich, eine ‚objektive‘, im Sinne einer intersubjektiven und repräsentativen Bewertung, vorzunehmen. Im Falle von Klaus steht ein inhaltlich nicht *grundsätzlich*, aber *relativ* fragwürdiger selbstbezogener Anspruch einem vielleicht *nicht per definitio-*

---

<sup>553</sup> Ebd. 2010, S. 9.

<sup>554</sup> Vgl. ebd. 1998, S. 172.

*nem absolut* vorrangigen, jedoch vergleichsweise *relativ* wichtigen Anspruch gegenüber. Im Vergleich zur Fürsorgepflicht dem eigenen Nachwuchs gegenüber erscheint der Anspruch der Selbstverwirklichung durch den Konsum und Verkauf von Marihuana den meisten Personen nicht als ernstzunehmende Konkurrenz. Eine Person, die letzteren Inhalt für ihr eigenes Leben als zentraler ansieht als die Freuden des Elternseins, wäre wohl nach allgemeiner Meinung vielleicht nicht gleich als moralisch vollkommen verwerfliche, aber sicherlich als bemitleidenswerte Person zu bezeichnen. Klaus wäre bemitleidenswert, weil er sein Interesse an einer eher wenig komplexen und nicht auf persönliche Weiterentwicklung ausgerichteten, dem Sinne nach kontemplativen Entspannungstätigkeit den vielfältigen Herausforderungen und potenziellen Freuden des Vatersseins, die der Pflege, Erziehung und Liebe eines anderen Menschen gewidmet ist, vorziehen würde. Moralischer Tadel ist im ‚objektiven‘ Sinne angebracht, weil man anhand der wolfschen Definition argumentieren kann, dass Vatersein eine weitaus sinnerfüllendere Tätigkeit darstellt als der Konsum und Verkauf einer Droge.<sup>555</sup>

Klaus wäre also nicht *grundsätzlich* bzgl. des Inhalts seines ‚Caring‘ moralisch kritisierbar, sondern erst in *Relation* zu anderen möglichen Inhalten, d. h. allein *aufgrund seiner Entscheidung*, auch angesichts seiner Vaterschaft immer noch auf die Zentralität des Verkaufs und Konsums der Droge zu bestehen. So kann auch die Buchautorin, die nach Afrika reist, nicht prinzipiell hinsichtlich der inhaltlichen Wahl ihres ‚Caring‘ moralisch bewertet werden, sondern erst dann, wenn anhand eines Konflikts deutlich wird, dass ihr ‚Caring‘ gewissermaßen ‚defekt‘ ist und auf moralisch verwerflichen Wertvorstellungen basiert, da sie für die Beendigung ihres Buches die Verantwortung für den Tod anderer Menschen in Kauf nimmt.

---

<sup>555</sup> Es scheint mir jedoch, wenn man das Beispiel inhaltlich leicht modifiziert, nicht immer vollkommen klar zu sein, wie eine moralisch gerechtfertigte Entscheidung aussehen sollte bzw. ob es überhaupt nur *eine* richtige Lösung geben kann. Wie wäre z. B. zu bewerten, wenn Klaus als leidenschaftlicher Koch die einmalige Chance hätte, in New York ein deutsches Restaurant zu eröffnen? Ändert sich etwas an der Bewertung, wenn Klaus nicht selbst konsumiert, sondern nur möglichst hochwertiges Marihuana zu möglichst humanen Preisen den Konsumenten anbieten möchte? Diese Fragen zeigen meines Erachtens nicht unbedingt, dass die von mir angewandten Kriterien einer sinnerfüllten Tätigkeit zu vage sind, sondern lediglich, dass die moralische Bewertung von Lebensentwürfen stark anwendungsbezogen bleibt und sich keine allgemeingültige Anleitung zur richtigen Lösung im Vorfeld formulieren lässt.

Weder anhand der *formalen* noch anhand der *inhaltlichen* Bestimmung des ‚Caring‘ können konkrete Bewertungsmaßstäbe für den moralischen Konfliktfall abgeleitet werden. Entsprechend liegt die Schlussfolgerung nahe, dass die Entscheidung nur im partikularen Fall von der jeweiligen Person auf individuelle Weise vernünftig getroffen werden kann. Die Kontexte sind vielfältig und es ist schwierig, qualitativ verschiedene Werte auf eine Art Nutzenskala zu reduzieren. Lässt sich aber zumindest eine allgemeine Grundlage bzw. ein Prinzip formulieren, anhand derer bzw. dessen die individuelle Person im Konfliktfall eine *begründete* Entscheidung treffen kann?

Moralität ist Teil des ‚Caring‘ einer Person. Sie eignet sich moralische Inhalte an, indem sie sich mit ihnen identifiziert und hieraus bestimmte Ansprüche an sich selbst und andere generiert. Da die Person grundsätzlich bestrebt ist, ihre Identität zu erhalten, ist sie auch motiviert, sich in Übereinstimmung mit ihrer Einschätzung, wie man handeln sollte, zu verhalten. Nisan sieht in diesem Bestreben die einzig plausible Grundlage der moralischen Motivation:

Personen (...) betrachten nicht, ob sie das Richtige oder das Falsche getan haben – ob das Verhalten erlaubt, verboten oder geboten ist –, sondern vielmehr in welchem Ausmaß eine Handlung ihre persönliche Identität verletzt oder bestätigt.<sup>556</sup>

Nisan nennt das Prinzip, nach dem wir in moralischen Konfliktsituationen entscheiden, das *Prinzip der Erhaltung der eigenen Identität*. Er führt an, dass Personen gerade in moralischen Entscheidungssituationen durchaus qualitativ verschiedene Werte vergleichen, und zwar hinsichtlich des Ausmaßes der Verletzung der eigenen Identität. Entsprechend sind moralische Entscheidungen „Gegenstand ureigenster individueller Bewertung.“<sup>557</sup> So ist jede Seite des Konflikts, also sowohl rein selbstbezogene als auch auf andere bezogene Ansprüche, als eine Identitätskomponente der Person zu betrachten, deren Wichtigkeit durch ihre Biografie und ihr ‚Caring‘ bestimmt ist und nicht etwa durch intrinsische Merkmale. Die Person wird sich für diejenige Alternative entscheiden, die ihrer Identität als Person in der spezifischen Situation am wenigsten schadet.

Trotz der Individualität der Entscheidung geht bei diesem Prinzip der intersubjektive Bezug nicht verloren. So hängt der Erfolg der Wiederherstellung der Balance der eigenen Identität durch eine Entscheidung maßgeblich von deren *Be-*

---

<sup>556</sup> Nisan 1993, S. 246.

<sup>557</sup> Ebd., S. 247.

*gründung* ab: Wenn Klaus sich tatsächlich nicht dazu durchringen kann, sein Drogengeschäft aufzugeben und seinen Aufgaben als Vater nachzukommen, so wird es vielleicht schwierig für ihn werden, diesen Entschluss vor anderen Personen als die für ihn wertvollere Alternative zu rechtfertigen. Vielleicht wird er seinen Entschluss *erklären* können, allerdings nur mit dem Zugeständnis seiner eigenen Unfähigkeit, sich von der Droge loszusagen und dem Eingeständnis, sich der Herausforderung der Elternschaft nicht stellen zu wollen. In jedem Falle wird seine moralische Identität durch diesen Entschluss beschädigt werden, da er entweder für eine gute Begründung lügen muss („Die Mutter *zwang* mich dazu, zu gehen“) oder am Ende voraussichtlich als charakterloser Feigling dasteht. Was für ihn persönlich am Ende der gangbare Weg ist, hängt allerdings von seiner individuellen Willensentscheidung ab, seiner Motivation, *eine bestimmte Person zu sein*. Ist er nicht motiviert, eine Person zu sein, die Verantwortung für andere übernimmt, so kann ihn kein moralisches Prinzip, keine äußere Sanktion, kein Appell an die Vernunft und kein Mitgefühl dazu bringen, sich wie eine solche Person zu verhalten. Insofern behält Frankfurt Recht, wenn er sagt, dass Moral maßgeblich dazu da ist, die Person *in die Verantwortung zu nehmen*, wobei die Realität der Normativität nirgendwo anders als in der Person selbst verortet ist.

In diesem Abschnitt wurde einerseits erläutert, wie persönliche Angelegenheiten beschaffen sein müssen, damit sie auch tatsächlich in Konkurrenz zu moralischen Ansprüchen, die an anderen zu erfüllen sind, treten können: Sie müssen Teil des ‚Caring‘, d. h. Resultat einer stark wertenden Identifikation sein und nicht einfach nur ‚irgendein‘ persönliches Interesse der Person darstellen.

Außerdem wurde hinsichtlich der Bewertung des Inhalts des jeweiligen Interesses das Kriterium der ‚Sinnerfüllung‘ nach S. Wolf eingeführt: Eine sinnerfüllte Tätigkeit zeichnet sich einerseits durch ‚Aktivität‘ aus, d. h. sie bereichert das Individuum auf vielfältige Weise durch Entwicklung persönlicher Fähigkeiten und emotionale Eingebundenheit. Andererseits übt der Gegenstand einer sinnerfüllten Tätigkeit nicht nur eine subjektive Anziehungskraft aus, sondern reicht in seiner Werthaftigkeit über seine Bedeutung für das Individuum *hinaus*, generiert also einen allgemeinen moralischen Wert. Mit diesen Kriterien lässt sich anhand konkreter Fallbeispiele durchaus nahelegen, welche Seite des Konflikts *in Relation* zur anderen die moralisch wünschenswerte ist; vor allem lässt sich aufzeigen, wie der Konflikt aus erstpersionaler Perspektive, vor dem Hintergrund der

Frage nach dem guten Leben, *tatsächlich* angegangen wird. Ob sich die Person für den Vorrang eines selbstbezogenen Anspruchs gegenüber einem Anspruch, der an anderen zu verwirklichen ist, entscheidet – oder umgekehrt –, hängt hierbei nicht von einem moralischen Prinzip oder einem unpersönlichen Standpunkt ab, sondern davon, welche Alternative ihre personale Identität bzw. ihre moralische Integrität am wenigsten gefährdet.

#### **4. Fazit: Moralität und die Frage nach dem guten Leben**

Der letzte Teil meiner Arbeit hatte die Aufgabe, ausgehend von den Ergebnissen am Ende von Kapitel III das Verhältnis von Moralität und personaler Identität zu bestimmen und in diesem Zusammenhang den Stellenwert der Frage nach dem guten Leben im moralphilosophischen Diskurs zu ermitteln. Ich möchte die Ergebnisse in drei Hinsichten zusammenfassen und pointieren.

##### **4.1 Personale Identität und die Perspektive der anderen**

Die Frage nach dem guten Leben ist irreduzibler Ausgangspunkt jedes praktischen Zu-Sich-selbst-ins-Verhältnis-Tretens, da sich das Personsein vor allem durch ein reflexives Verhältnis zur eigenen Existenz auszeichnet: „Wer bin ich? Wer möchte ich (wirklich) sein?“ Hierbei geht es um die Frage, wie ich mich als Person in dem Spannungsfeld zwischen Eigen- und Fremdbestimmung tatsächlich bewegen kann.

Man könnte vermuten, dass Moral dafür da ist, dieses existenzielle ‚Spielfeld‘ der Identitätsbildung von außen durch Normen und Reglementierungen zu begrenzen und die Person somit hinsichtlich ihrer tatsächlichen Möglichkeiten zur Selbstbestimmung und individuellen Entfaltung einzuschränken, beispielsweise über das Gebot der Rücksichtnahme auf die Freiheit anderer Personen. Eine genaue Betrachtung der existenziellen Phänomene des Personseins konnte jedoch zeigen, dass das Bewusstsein der eigenen Existenz bereits notwendig das Bewusstsein von Mitexistenz beinhaltet. Entsprechend ist es nicht naheliegend, die Rolle der Moral als *Einschränkung* der Selbstbestimmungsmöglichkeiten zu definieren. Personen erlangen ein Verständnis ihrer selbst erst dadurch, dass sie die Verhaltensweisen *anderer* verstehen bzw. von anderen die *eigenen* Verhaltensweisen interpretiert werden. Das, was meine Identität und Authentizität als Person ausmacht, kann ich ohne die Einbeziehung der Perspektive anderer Personen nicht begreifen oder vollständig definieren. Entsprechend ist der Bezug zum anderen, die Anerkennung seiner Meinungen, Urteile und Perspektiven, auf exis-

tenzieller Ebene keine *Einschränkung* meiner Selbstbestimmungsmöglichkeiten, sondern bildet erst deren *Ausgangspunkt*, ohne das prinzipielle Spannungsfeld von Eigen- und Fremdbestimmung aufzulösen. Ich habe über das, was meine Identität ausmacht, weder die alleinige Definitionsmacht noch bin ich durch gesellschaftlich-diskursive Praktiken vollkommen determiniert in meiner Identitätsbildung.<sup>558</sup> Entsprechend ist die existenzielle Frage „Was will ich *wirklich*?“ niemals ausschließlich selbstbezogen, sondern stets als ethisch-moralische Verhaltensfrage zu werten – es ist unmöglich, in *gar kein* Verhältnis zu anderen Personen zu treten.

Dieses Verhältnis zu anderen Personen ist insofern ein moralisches, d. h. prinzipiell auf Anerkennung, Wohlwollen und Wertschätzung ausgerichtet, insofern ich *mich selbst* achte und als Person ernst nehme. Solch ein wohlverstandenes Selbstinteresse wurde aus der Semantik des rücksichtslosen Egoismus ausgeschlossen und besteht in der Förderung, Bewahrung und Integration der eigenen Wünsche und Werte. Die moralische Qualität der eigenen Belange zeigt sich daran, dass Personen als stark wertende Subjekte auch altruistische Volitionen ausbilden und diese als fundamental für ihr Selbstverständnis ansehen. Starke Wertungen müssen vor anderen Personen artikuliert und begründet werden, da die Person nicht ‚für sich selbst‘ authentisch sein und sich nicht (nur) an sich selbst orientieren kann. Entsprechend kann die Frage „Warum moralisch sein?“ zwar nicht mit einem Konzept der ‚moralischen Natur‘ des Menschen beantwortet werden, wohl aber kann man ihr mit dem Verweis auf die relationale Natur personaler Subjektivität begegnen, nach dem Motto: „Wenn du andere Personen nicht achtest und ihre Perspektive anerkennst, so fehlt dir langfristig auch ein grundlegendes Interesse an dir selbst, deiner Identität und eigenem guten Leben.“

Entsprechend *zwingt* uns zwar nichts in unserer Personalität zur *moralischen* Selbstbestimmung, wohl aber konnte plausibilisiert werden, dass die existenzielle Frage nach dem guten Leben nicht unabhängig von der Einbeziehung der Perspektive anderer gestellt werden kann. Eine rein egoistische Lebensweise steht den langfristigen Interessen personaler Identitätswahrung entgegen und

---

<sup>558</sup> „Our social identities (...) matter. And our histories, individual and collective, do affect what we wish to write and what we are able to write. But that relation is never one of determinism.“ (Henry Louis Gate in Eldridge 1993, S. 389).

macht die Frage nach dem guten Leben, wenn man sie als unaufhebbare Verschränkung von konkreter Praxis und individuellem Sinnbezug versteht, obsolet.

#### **4.2 Moral als Teil des guten Lebens und Quelle von Normativität**

In Kapitel III wurde herausgestellt, dass sich Personen aufgrund ihres individuellen ‚Caring‘ entweder mit einer Einstellung identifizieren oder eben nicht. Ausschließlich über diese Identifikationsleistung werden die Grenzen ihres Willens und somit die Grundlage ihrer Identität als Person bestimmt. Im zweiten Teil der Arbeit konnte gezeigt werden, dass die Erfahrung volitionaler Notwendigkeit die Moralität der Person grundlegend betrifft.

Zunächst ist in der Erfahrung volitionaler Notwendigkeit eine konsequent nicht-metaphysische normative Quelle der Moral zu sehen. Wir erfahren bestimmte unserer Willensinhalte als notwendig, ohne dass diese Notwendigkeit im Sinne einer Verbindlichkeit aus einem moralischen Gesetz oder einer anderen höheren Autorität abgeleitet wird. Allein aus den konkreten Gegenständen unseres ‚Caring‘ ergibt sich das, was wir als wertvoll erachten und woraus sich moralische Ansprüche *an uns selbst* generieren lassen. Die Aussage „Ich kann das nicht tun“ markiert die authentische Moralität einer Person, die ein moralisches Gebot nicht einfach nur internalisiert, sondern sich dessen Inhalt und Bedeutung auf reflektierte Weise *angeeignet* hat, im Abgleich mit ihrem individuellen Wertehorizont. Dieser individuelle Wertehorizont ist ein notwendiger Maßstab für die Bewertung moralischer Forderungen und Personen müssen keineswegs in moralischen Entscheidungssituationen von ihm zurücktreten.

Der Zusammenhang zwischen gutem Leben und Moral lässt sich also wie folgt pointieren: Da die praktische Relevanz des Moralischen heutzutage nicht mehr durch die Formulierung und Befolgung von moralischen Gesetzen, Rechten oder Pflichten als gegeben betrachtet werden kann, sondern maßgeblich von der authentischen Aneignung moralischer Normen abhängt, lässt sich behaupten, dass eine moderne Moraltheorie auf die Perspektive der Ethik des guten Lebens zurückgreifen und die moralische Wertbindung, wie sie erst auf individueller Ebene entsteht, miteinbeziehen muss. Moralität ist konstitutiver Teil der personalen Identitätsbildung und somit des guten Lebens, da die in der Gesellschaft jeweils vorherrschende normative Ordnung von individuellen Personen interpretiert werden muss – ansonsten würde der stete Bezug zu veränderten sozialen Einflüssen, kognitiven Bezugsrahmen und realen Wertorientierungen verloren gehen. Insofern sollte weniger die Aufstellung universeller moralischer Ansprüche

und die begründungstheoretische Antwort auf die Frage ‚Warum moralisch sein?‘ im Fokus der modernen Ethik stehen, sondern die Betrachtung der diskursiven Praxis des Austauschs von Gründen und Rechtfertigungen bzgl. unserer stark wertenden Identifikationen. Gute Gründe für moralische Ansprüche ergeben sich selten durch die Betrachtung moralischer Pflichten oder allgemeiner Prinzipien, sondern aus exemplarischen Narrativen in Form authentischer Lebensgeschichten, die einen evaluativen Charakter aufweisen und im Diskurs empathisch nachvollzogen werden können. Insofern ist für eine moderne moralische Rechtfertigungspraxis die Empathie nicht primär als moralische Motivation, sondern vielmehr als kommunikative und hermeneutische Fähigkeit im wertpluralistischen Diskurs von zentraler Bedeutung für gegenseitige Toleranz und Anerkennung.

Des Weiteren betrifft die Erfahrung volitionaler Notwendigkeit meines Erachtens eine zeitgemäße, säkulare Vorstellung vom Guten bzgl. der Frage, wie wir zusammenleben wollen: Wir wünschen uns den Umgang mit Personen, die sich nicht einfach ‚nur‘ moralisch konform verhalten, sondern reflektieren, bewerten und kritisieren und dabei vielleicht voneinander stark abweichende, fragwürdige oder miteinander unvereinbare, aber *authentische* Wertvorstellungen vertreten. Eine Person, die sagt ‚Ich *kann* nicht anders‘, ist im moralischen Diskurs im Zweifelsfalle vertrauenswürdiger als eine, die sagt ‚Ich *darf* das nicht tun, weil Gesetz *Gesetz* ist.‘ Entsprechend stellt die eigenständige, aktive, kritisch-evaluative Auseinandersetzung mit der bestehenden normativen Ordnung eine wünschenswertemoralische Qualität dar, die ohne den Bezug zur Frage nach dem guten Leben in einer Moraltheorie nicht ausreichend expliziert werden kann.

Der Zusammenhang von Moral und gutem Leben lässt sich als *wechselseitige Abhängigkeit* charakterisieren: Einerseits hängt die praktische Relevanz des Moralischen von der authentischen Aneignung moralischer Normen auf individueller Ebene ab; andererseits ist die für das gute Leben maßgebliche strukturierende Funktion des ‚Caring‘ ohne moralischen Anspruch nicht denkbar. Die Logik des ‚Caring‘ besteht darin, dass seine Gegenstände notwendigerweise in Beziehung zu einer Werthaftigkeit stehen, die ich nicht nur subjektiv in Bezug auf den *für mich konkreten* Gegenstand meiner Liebe anerkenne, sondern als moralischen Anspruch an mich selbst betrachte: Ich kann qua meines ‚Caring‘ nicht anders, als diesen Wert als *allgemeinen moralischen Wert* zu vertreten.



### 4.3 Moral als Sinnbezug des guten Lebens

Am Ende von Kapitel III habe ich die Vermutung geäußert, dass die Sinndimension der Frage nach dem guten Leben erst im Kontext der Moral abschließend charakterisiert werden kann – diese Vermutung lässt sich nun bestätigen.

Es geht Personen, die die Frage nach dem guten Leben stellen, nicht darum, sich im Leben um *irgendetwas* zu sorgen. Eine sinngebende Orientierung im Leben kann nur über die authentischen Gegenstände des ‚Caring‘ entstehen und aufrecht erhalten werden. Hierbei zeichnen sich die Gegenstände des ‚Caring‘ nicht nur durch ihre subjektive Anziehungskraft, sondern durch ihren überindividuellen Wert- bzw. Sinnbezug aus. Personen verfolgen Projekte oder Tätigkeiten, deren Wert über die subjektiv empfundene Freude daran, den eigenen Vorteil oder die individuelle Weiterentwicklung hinausgeht und *andere* Personen betrifft bzw. eine gesamtgesellschaftliche Vorstellung des Guten transportiert. Sinn ergibt sich im Leben nicht über die Verfolgung einzelner Tätigkeiten, Interessen und Ziele, sondern über deren Einbettung in einen größeren Zusammenhang – den Übergang von der persönlichen Sorge zur Sorge um das Unpersönliche: „Indem wir uns um Dinge sorgen, verleihen wir *der Welt* Wichtigkeit.“<sup>559</sup> Hierbei ist hervorzuheben, dass die Frage nach den Werten und Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens auf Grundlage dessen, worum sich Personen *tatsächlich* sorgen, immer wieder neu erarbeitet werden muss. Anders ist moralischer Fortschritt, unabhängig von der Annahme eines moralischen Realismus, nicht zu denken.

Der Zusammenhang zwischen der Sinndimension des guten Lebens und der moralischen Orientierung lässt sich noch in einer weiteren Hinsicht herausstellen, nämlich im Kontext der Kontingenzbewältigung bzw. Konflikterfahrung. So ist es nicht von der Hand zu weisen, dass Erfahrungen der Spannung zwischen den selbstbezogenen Interessen und den Ansprüchen anderer zum Alltag von Personen, die sich als moralisch verstehen, dazugehören. Zwar konfrontiert uns nicht jede alltägliche Handlungssituation mit unseren moralischen Wertvorstellungen oder fordert unsere moralische Urteilsfähigkeit. Allerdings nehmen wir vor allem in konfliktbehafteten Situationen unsere Entscheidungsfindung bewusst als praktische Reflexionsarbeit wahr.

---

<sup>559</sup> GL 28.

Diese Konflikterfahrung ist zentral für das moralische Urteilsvermögen der Person. In Situationen, in denen der Person ihre gewohnten Deutungsmuster nicht weiterhelfen, ist das moralische Urteilsvermögen in besonderer Weise herausgefordert: Die Person ist gezwungen, ihre bislang selbstverständlichen Bewertungsmaßstäbe, Handlungs- und Denkgewohnheiten zu reflektieren, evtl. zu korrigieren und vor sich selbst neu zu rechtfertigen. Solche Kontingenzerfahrungen werden jedoch in zahlreichen ethischen Theorien keineswegs als grundlegend zum Leben zugehörig akzeptiert. Kantianer und Utilitaristen gehen weitgehend davon aus, dass rationale Personen das allgemeingültige Prinzip einsehen können, dieses Prinzip eindeutiges Handlungswissen sichert und die Person somit im Konfliktfall genau weiß, was zu tun das Richtige ist. Solche Theorien beanspruchen, moralische Konflikte lösen zu können und sichern sich somit eine Art ‚Immunität‘ gegenüber den Kontingenzen des menschlichen Lebens.<sup>560</sup> Ich möchte dem entgegenhalten, dass sich die Ausbildung praktischer Selbstverhältnisse und somit personale Identitätsbildung maßgeblich vor dem Hintergrund der Kontingenzbewältigung vollzieht, insbesondere in Form der moralischen Konflikterfahrung. Hierbei artikulieren sich nicht nur Elementarbedürfnisse und Lebensziele, sondern die Person ist gefordert, aufgrund neuer Situationen und Herausforderungen ihre altbekannten Denk- und Urteilsmuster zu hinterfragen. Diese Entwicklung des (kritischen) Urteilsvermögens ist eine wünschenswerte moralische Qualität der Person, die ohne die Erweiterung des moralphilosophischen Blicks auf das Gesamt der individuellen Lebensführung nicht darstellbar ist.

---

<sup>560</sup> Vgl. Özmen 2005, S. 50f.

## V. Schlussbetrachtung und Ausblick

Meine Motivation, eine Arbeit über die Verbindung von Personalität, Moralität und der Frage nach dem guten Leben zu schreiben, erwuchs aus einer tiefen, während meiner gesamten Zeit als Philosophiestudentin anhaltenden Unzufriedenheit mit dem akademischen Kanon moderner Moraltheorien. Bei aller Diskussion um dilemmatische, mal mehr, mal weniger sonderbar konstruierte Fallbeispiele; dem Ringen nach einer allgemeinen Definition menschlichen Glücks oder Wohlergehens, aufgrund derer man die moralisch ‚richtige‘ Lösung quantitativ und qualitativ berechnen könne; dem Nachreichen von Ausnahmeregelungen und Rangordnungen von Pflichten, wenn das tatsächlich moralisch wünschenswerte Ergebnis nach der Anwendung des Prinzips nicht herauskommt; der Unpersönlichkeit und Sperrigkeit des kategorischen Imperativs etc. – stets blieb für mich die Frage offen: Wie ist es möglich, dass Personen sich als moralisch verstehen und kompetente moralische Urteile fällen, *ohne* dass sie Experten der Moralphilosophie sind? Wie kann man eine subjektive Größe wie Glück und Wohlergehen ‚berechnen‘? Was bleibt übrig von der Moral, wenn das ‚Sollen‘ nicht mehr plausibel aus einem göttlichen Befehl oder dem Glauben an ein transzendentes Vernunftgesetz abgeleitet werden kann? Sind wir dann allesamt desorientiert im Leben und werten oder handeln nur noch egoistisch?

Mein Ziel war es, anhand einer personalitätstheoretischen Betrachtung die Fragen des guten Lebens und die der Moral zu integrieren und hierbei konsequent von der erstpersionalen Perspektive des handelnden, strebenden, wollenden und wählenden Subjekts auszugehen. Mit diesem Ansatz möchte ich einerseits gewisse Grenzen der modernen Moralphilosophie markieren, andererseits für den aktuellen moralphilosophischen Diskurs anschlussfähige Neuorientierungen aufzeigen.

So stellt meine Untersuchung insgesamt nicht die moralisch gute *Handlung*, sondern die moralisch gute und kompetent urteilende *Person* in den Vordergrund. Inwiefern ist das für die moderne Ethik bedeutsam?

Ich halte diesen Ansatz für vielversprechend, da sich nur über die Identifikation mit moralischen Inhalten, die auf individueller Ebene erfolgt, *stabile* Praktiken des moralischen Urteilens ausbilden, die das definieren, was in einer moralischen Gemeinschaft *tatsächlich* als ‚Recht‘ oder ‚Unrecht‘, ‚gut‘ oder ‚schlecht‘, angesehen wird. Wer sich mit etwas identifiziert, der nimmt es ernst. Wenn eine

Person moralische Inhalte ernst nimmt, so will sie nicht nur moralisch ‚richtig‘ *handeln*, sondern auch moralisch *sein*, d. h. das ‚Richtige‘ *wollen*. Nur in Gesellschaften, in denen Personen im Rahmen ihres eigenen Lebens und Strebens ‚richtig‘ liegen wollen, können sich stabile Praktiken des moralischen Urteilens ausbilden.<sup>561</sup> Die philosophische Betrachtung der Bedingungen der Aneignung moralischer Einstellungen auf *individueller* Ebene und der daraus resultierenden Urteils- und Rechtfertigungspraxis auf *gesellschaftlicher* Ebene halte ich für wichtiger als die Begründung und Formulierung universalistischer moralischer Grundsätze. Warum?

Zunächst aus dem einfachen Grund, dass die Ethik keine Existenzberechtigung hätte, wenn man Orientierungsfragen im Leben mit dem Verweis auf universelle Prinzipien oder Grundsätze beantworten könnte, sofern man sie nur treffend genug formuliert und festlegt. Moralphilosophen entwerfen überwiegend „Systeme vollkommener Gerechtigkeit, ohne sich Gedanken darüber zu machen, wie unordentlich die empirische Realität ist“<sup>562</sup> und wie wenig sich individuelles Handeln tatsächlich daran orientiert. Mit der Formulierung eines kategorischen Imperativs, der gleiche Berücksichtigung und Achtung *aller* Moralsubjekte von *allen* rationalen Akteuren fordert, ist strenggenommen gar nichts über die tatsächliche moralische Praxis gesagt und sie kann ohne die Voraussetzung eines Glaubens an eine höhere Autorität auch nicht überzeugen, verbleibt also schlimmstenfalls als ‚leeres‘ Prinzip. Wenn eine metaphysische Letztbegründung der Moral nicht möglich ist, müssen sich moralische Ansprüche im offenen Dialog und Miteinander unter ‚realen‘ Personen bewähren.

Hieraus ergibt sich der zweite Grund, warum ich die Betrachtung der moralisch guten und kompetent urteilenden Person für ein grundlegendes Theorem der Ethik halte:

Es mangelt im aktuellen philosophischen Diskurs an einem modernen, ethisch substantziellen Personalitätsmodell. Die moderne Moralphilosophie definiert – oftmals nur implizit – ‚allgemeine Menschen‘ bzw. erhebt die Selbstlosigkeit zum moralischen Ideal. So wird der Schritt zum anderen meist als Schritt *aus*

---

<sup>561</sup> Vgl. Kettner, Matthias: *Moral*. In: Metzler Handbuch Ethik. Stuttgart, Weimar: 2006. S. 426—430. Hier: S. 429, Sp. 2.

<sup>562</sup> Skidelsky, Robert u. Edward: *Wieviel ist genug? Vom Wachstumswahn zu einer Ökonomie des guten Lebens*. München 2013. S. 17.

der egoistischen Orientierung an den eigenen Interessen und Vorteilen heraus zur Miteinbeziehung der Interessen anderer dargestellt, für den die Individuen eigens *motiviert* werden müssen (‘Warum moralisch sein?’). Um moralisch sein zu können, müsse das Individuum quasi erst einmal sich selbst weniger ernst nehmen. Das Individuum erlange nur dann moralisches Urteilsvermögen, indem es sich auf den allgemeinen, unparteiischen, universellen Standpunkt der Moral begibt, von sich selbst und seinen partikularen Interessen absieht und sich um die Interessen anderer sorgt. Die Gleichsetzung von menschlicher Güte mit Selbstlosigkeit hat ihre tiefen Wurzeln wohl in der christlichen Lehre – dem bewussten Versuch, sich selbst „auszulöschen“, Gottes oder des Nächsten zuliebe.<sup>563</sup>

Auch gemäß des kategorischen Imperativs soll das moralische Handeln so motiviert sein, dass im Prinzip *jede* andere Person diese Motivation übernehmen könnte – und nicht aus den individuellen Erfahrungen, Neigungen, Interessen und Wertvorstellungen der eigenen Lebensrealität erwachsen. Allerdings sind Menschen *de facto weder* selbstlos und vollkommen – sonst gäbe es die Ethik nicht – *noch* entspricht diese Selbstlosigkeit einem wünschenswerten Ideal moralischer Akteure. Meine Betrachtung personaler Identitätsbildung und praktischer Selbstverhältnisse sollte zeigen, dass Moral und Moralität das Individuum in seiner Beziehung *zu sich selbst* und, damit verbunden, die Frage nach dem guten Leben betrifft und nicht (primär) die Beziehung *zu anderen* Individuen. Alle Werte des zwischenmenschlichen Umgangs wie beispielsweise Respekt, Empathie und Vertrauen resultieren in erster Linie aus einer guten Beziehung der jeweiligen Person zu sich selbst.

Eine Person zu sein, bedeutet, so habe ich gezeigt, sich selbst und seine eigene Existenz auf Distanz nehmen zu können, hinsichtlich einer Orientierung an einem irgendwie vorgestellten Guten zu bewerten und ein Stück weit zu formen, ergo: die Frage nach dem guten Leben, implizit oder explizit, zu stellen. Hierzu gehört unweigerlich die Erfahrung des Nicht-anders-Könnens, welche eine subs-

---

<sup>563</sup> Vgl. Arendt 2012, S. 108, weiter: „Gerade die wenigen moralischen Sätze, die angeblich besondere Vorschriften und Gebote zusammenfassen, wie etwa ‚Liebe deinen Nächsten wie *dich selbst*‘ oder ‚Was du nicht willst, daß man *dir* tu, das füg auch keinem Andern zu‘ und schließlich Kants berühmte Aussage: Handle so, daß die *Maxime* deines Handelns ein allgemeines Gesetz für alle vernünftigen Wesen werden kann – sie alle haben das Selbst und damit das Zwiegespräch des Menschen mit sich selbst zum Maßstab“ (vgl. ebd., S. 48).

tanziell moralische Erfahrung darstellt und eine authentische Wertorientierung markiert. Insofern laufen Fragen der Moral und Fragen des guten Lebens in meiner Konzeption des Personseins unweigerlich zusammen. Die Dringlichkeit dieser Verschiebung des moralphilosophischen Blickwinkels von der moralisch guten Handlung auf die moralisch gute Person, dem objektiven „Was wurde getan?“ zum subjektiven *Wer* des Täters, möchte ich abschließend mit einem Gedanken von Arendt unterstreichen:

Nicht der Mord wird vergeben, sondern dem, der getötet hat, seiner Person, wie sie in Anbetracht der Umstände und Absichten erscheint. Das Lästige an den Nazi-Verbrechern war gerade, daß sie willentlich auf alle persönlichen Eigenschaften verzichteten, als ob dann niemand mehr übrigbliebe, der entweder bestraft oder dem vergeben werden könnte. (...) Um es anders zu sagen: Das größte begangene Böse ist das Böse, das von niemandem getan wurde, das heißt, von menschlichen Wesen, die sich weigern, Personen zu sein.<sup>564</sup>

Bevor ich auf mögliche Erweiterungen meiner Arbeit eingehe, möchte ich mich einem naheliegenden Einwand stellen: Man könnte zu bedenken geben, dass mein Konzept von Personalität, das auf dem Prinzip der Selbstbestimmung sowie dem Streben nach authentischem Ausdruck der eigenen Individualität und Überzeugung beruht und insbesondere die kritische Urteilsfähigkeit als substantielle moralische Qualität erhebt, entweder ein hoffnungslos elitäres oder zumindest ein zutiefst westlich geprägtes Ideal darstellt und keineswegs für *alle* Menschen gelten könne.<sup>565</sup>

Es ist zutreffend, dass man nach meiner Definition von Personsein strenggenommen urteilen müsste, dass das christliche Europa des Mittelalters, das die Internalisierung der religiös motivierten Normen als wichtig ansah, nicht aus Personen bzw. aus Nicht-Personen bestand. Allerdings möchte ich dem entgegenhalten, dass es explizit nicht meine Absicht ist, einen universellen, d. h. für alle Zeit gültigen Begriff von Personalität zu formulieren. Mein Konzept von personaler Selbstbestimmung ist selbstverständlich geprägt durch ethische Anforderungen im Hier und Jetzt und der modernen Vorstellung des (freien) Individuums – ganz einfach deshalb, weil ich über keine alternative Sichtweise verfüge und auch kein deskriptives Konzept von Personalität vertrete, sondern ein ethisch-normatives, welches für mich per definitionem ein Konzept des Guten

---

<sup>564</sup> Arendt 2012, S. 101.

<sup>565</sup> Für diesen Einwand danke ich Thomas Jahnke und Jens Tuiden.

enthält, das nicht neutral zu haben ist, sondern an das Subjekt- und Weltbild meiner Kultur gebunden ist.

Des Weiteren liegt die Annahme nahe, dass der von mir herausgestellte ethische Autonomiebegriff, der Autonomie nicht als Eigenschaft einer jeden Person qua ihres Personseins, sondern als erstrebenswertes Selbstverhältnis definiert, nur auf wenige Individuen angewendet werden kann, die im besonderen Maße reflektiert und daher möglichst umfassend gebildet sind sowie sich erst aufgrund einer gesicherten materiellen Existenz überhaupt den Luxus erlauben können, über das gute Leben und authentische Selbstbestimmung nachzudenken.

Ein Stück weit stimme ich zu: Selbstverständlich sind die Anforderungen der authentischen Selbstbestimmung ebenso existenziell wie anspruchsvoll – allerdings vielleicht nur im Vergleich zu den Anforderungen einer ‚selbstlosen‘ Ethik, die dem Individuum außer Gesetzestreue und Glaube an Freiheit und Gerechtigkeit nicht viel Reflexion abverlangt? Selbstverständlich geht die Möglichkeit einer kritischen Auseinandersetzung mit der normativen Ordnung in unserer Kultur einher mit einem gewissen Maß an Bildung und Informiertheit über das Weltgeschehen. Allerdings möchte ich fragen: Was spricht dagegen, wenn Kritikfähigkeit eben die zentrale Anforderung an ein moralisch urteilsfähiges Individuum in einer kapitalistisch ausgerichteten Kultur der massenmedialen Manipulation ist?

Die Befähigung zur authentischen Selbstbestimmung ist jedem Individuum, gleich welcher Herkunft, Religion, Hautfarbe, Intelligenz, Geschlecht oder sexuellen Orientierung, prinzipiell gegeben. Das Wesentliche im Leben zu erkennen, sich um bestimmte Dinge zu sorgen, sich in seinem individuellen Lebenskontext, der eigenen Kultur, zu orientieren, einen Begriff von Recht und Unrecht zu haben und eigene Konflikterfahrungen als Anlass zur kritischen Reflexion über bestehende Normen zu nehmen – all das ist keineswegs nur einer gesellschaftlichen Elite vorbehalten, sondern gehört zur *conditio humana*. Ebenso trifft die Erfahrung von Uneigentlichkeit Personen jenseits sozialer oder kultureller Grenzen: „Erst wenn eine Person inmitten ihrer Handlungsvollzüge gleichsam aufwacht und bemerkt, dass sie ihr Leben nur mitmacht, statt es

selbstständig zu führen, kann es dazu kommen, dass sie ihres Lebenssinnes (...) verlustig geht.“<sup>566</sup>

Was meine Arbeit u. a. <sup>567</sup> bislang nicht leisten konnte, ist eine inhaltliche Ausformulierung des Guten auf gesamtgesellschaftlicher Ebene: Was ergibt sich konkret aus der Verschränkung von Identität, Moralität und dem guten Leben auf *individueller* Ebene für die Frage nach dem Guten bzgl. des *gesellschaftlichen* Zusammenlebens, der Politik und der Probleme unserer Zeit? Welche Aufgabe hat der Staat als Form kollektiven Handelns? Schützt er lediglich den neutralen Rahmen für die Möglichkeit individueller Ausgestaltung des guten Lebens oder sollte er womöglich gar nicht neutral hinsichtlich der Vorstellung des guten Lebens bleiben?

Meiner Meinung nach existieren durchaus triftige Gründe, das Verständnis des „liberalen“ Staates als neutral gegenüber unterschiedlichen Auffassungen über das Gute, wie es u. a. Rawls vertritt, grundlegend zu überdenken. Wenn Autonomie nicht als eine definitive Eigenschaft von Personen, sondern als ein erstrebenswertes Verhältnis zu sich selbst betrachtet wird, das eine Person mal mehr, mal weniger ausgeprägt erfahren kann, so liegt es nahe, den Inhalt des modernen ‚Freiheitspostulats‘ neu zu reflektieren. Zunächst einmal ist es fraglich, ob ein Staat überhaupt jemals ‚neutral‘ sein kann. Tatsächlich schränkt er die Freiheiten der Individuen seit jeher selbstverständlich hinsichtlich einer bestimmten Auffassung davon, wie der Mensch sein sollte, ein. So gibt es bspw. Gesetze gegen Drogenmissbrauch, Sodomie, Alkohol, Zigaretten, für die Reglementierung des Pornografiegeschäfts und zu Gesundheits- und Sicherheitsbelangen, die kaum

---

<sup>566</sup> Luckner 2005, S. 21.

<sup>567</sup> Ich halte es z. B. für möglich, auf dem Boden der Explikation praktischer Selbstverhältnisse und personaler Identitätsbildung bestimmte Elemente einer Klugheits- bzw. Tugendethik fruchtbar zu machen, insbesondere hinsichtlich der intellektuellen Tugenden. So bearbeitet bspw. Ferrara in seinem Buch *Reflective Authenticity* (1998) eine postmoderne Konzeption der *eudaimonia* über eine Neubearbeitung der aristotelischen Phronesis. Des Weiteren beschäftigt sich die von Linda Zakzebski Trinkaus neu etablierte Tugenderkenntnistheorie mit der ethisch-moralischen Relevanz der ‚guten‘, tugendhaften, epistemischen Motivation beschäftigt und einzelne intellektuelle Tugenden herausstellt (vgl. Zakzebski Trinkaus, Linda: *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge 1996).



jemand ernsthaft als diktatorische Einschränkung des eigenen guten Lebens empfindet.<sup>568</sup>

Außerdem bietet die von mir ausgeführte Grundlage personaler Selbstbestimmung, die mit der Ausbildung eines *eigenen* Willens (nicht freien Willens) und der Erfahrung von *Willensnotwendigkeit* einhergeht, Anlass zur Kritik am Autonomieideal des modernen Liberalismus – prägnant und ganz im Geiste Frankfurts und Taylors von Robert und Edward Skidelsky auf den Punkt gebracht:

Autonomie ist ein Gut neben anderen und hat keine Vorrangstellung. (Sie kann, ohne dass das absurd wäre, der Liebe geopfert werden. ) Losgelöst von einem breiteren ethischen Hintergrund, verkommt Autonomie zu der „Freiheit der Gleichgültigkeit“, für die alles möglich ist und nichts wichtig. Das moderne Reden davon, man könne „Werte wählen“, ist ein Symptom dieser Verwirrung.<sup>569</sup>

Das moralische Subjekt ist keine ‚Tabula rasa‘, das seine Werte wie auf dem Jahrmarkt in vollkommener Freiheit, nach Geschmack und Laune aussucht, sondern agiert immer vor einem bestimmten Wertehorizont, seiner individuellen Lebensrealität und den zugehörigen Gegenständen seines ‚Caring‘, die durchaus sinnerfüllte Tätigkeiten mit moralischem Anspruch enthalten. Dennoch sind Personen weder moralisch perfekt noch durch irgendein natürliches oder metaphysisches Prinzip zur authentischen Selbstbestimmung oder zur reflektierten Moralität gezwungen. Personen sind ‚menschlich‘, geraten in Konflikte, machen Fehler und treffen falsche Entscheidungen, sind uneinsichtig, zeitweise egoistisch, gierig oder oberflächlich. Auf diese empirische Realität reagiert die Ethik des guten Lebens (ich betone abermals: wir *bräuchten* sie sonst nicht). Wie könnte diese Reaktion aussehen, ohne illiberal oder gar totalitär zu sein?

Die Brüder Skidelsky unternehmen in ihrem kürzlich erschienen Buch *Wie viel ist genug? Vom Wachstumswahn zu einer Ökonomie des guten Lebens* (2013) den Versuch, eine allgemeine Definition der Inhalte des guten Lebens zu etablieren, die eine Alternative zu den üblichen Objektive-Listen-Theorien darstellt. Ihnen geht es nicht darum, Grundgüter aufzuzählen, die „im Allgemeinen für die Aufstellung und Ausführung eines vernünftigen Lebensplans notwendig sind“<sup>570</sup> (Rawls), oder zentrale menschliche Befähigungen zusammenzutragen (Nussbaum), die für ein gutes Leben unabdingbar sind. Skidelsky und Skidelsky

---

<sup>568</sup> Vgl. Skidelsky / Skidelsky 2013, S. 203.

<sup>569</sup> Skidelsky / Skidelsky 2013, S. 217.

<sup>570</sup> Rawls 1979, S. 472.

definieren vielmehr Basisgüter, die *Ziel* des privaten *und* politischen Handelns sein sollen und somit Handlungsspielräume eröffnen, das gute Leben *tatsächlich zu führen* – und nicht bloß seine äußeren Bedingungen und Befähigungen enthalten.<sup>571</sup> Man kann die Menschen natürlich nicht zwingen, bspw. kultiviert, reflektiert, maßvoll hinsichtlich der eigenen Bedürfnisse und respektvoll im Umgang mit anderen zu sein. Wohl aber kann der Staat motivieren, ökonomische Anreize im Dienste eines guten Lebens schaffen, „es den Menschen leichter machen, gut zu leben anstatt schlecht“, wobei die Entscheidung beim Individuum bleibt.<sup>572</sup>

Entsprechend ist es u. a. Aufgabe der Ethik bzw. Moralphilosophie, diejenigen Güter zu identifizieren und herauszustellen, die *tatsächlich* wünschens- und erstrebenswert sind – und nicht einfach dem entsprechen, was alle Mitglieder einer Gesellschaft, aus guten oder schlechten Motiven oder zu guten oder schlechten Zwecken, statistisch gesehen *haben* wollen. Skidelsky und Skidelsky identifizieren Gesundheit, Respekt, Sicherheit, Persönlichkeit, Freundschaft und Harmonie mit der Natur als unverzichtbare Güter für ein gutes Leben.<sup>573</sup> Solche Grundgüter könnten vielleicht im öffentlichen Diskurs um moralische Werte, natürlich mit stetiger Rückversicherung und Interpretation durch die beteiligten Individuen, eine allgemeine Orientierung und Bewertungsgrundlage einzelner Konfliktfälle bieten.

Ich halte diese Herausstellung und Bearbeitung von Basisgütern des guten Lebens für ein durchaus lohnenswertes Vorhaben einer wahrhaft modernen Ethik, *insofern* sie auf einer Konzeption von personaler Existenz beruht, die das Individuum und seine Vorstellung vom guten Leben *nicht* getrennt von seiner moralischen Orientierung und somit von allgemeinen Fragen der Moral betrachtet, sondern als irreduziblen Ausgangspunkt. Durch diese Perspektive könnte vor allem die das Individuum überfordernde moralistische Rhetorik drängender Probleme auf globaler Ebene („Sei moralisch! Fühl dich für andere verantwortlich! Trete selbst zurück! Kümmere dich um xy), sei es die des Tier- und Umweltschutzes, des Welthungerproblems oder des Klimawandels, abgewandelt werden. Wir leben nachhaltig nicht *für* künftige Generationen oder *für* den Schutz der Umwelt, wir konsumieren bedachter nicht *für* die hungernden Men-

---

<sup>571</sup> Vgl. Skidelsky / Skidelsky 2013, S. 200f.

<sup>572</sup> Vgl. ebd., S. 203.

<sup>573</sup> Vgl. ebd., S. 204—225.

schen, sondern *für uns*, unser *eigenes* Wohlergehen und die Erfahrung von Sinnhaftigkeit im Leben. Insofern ist die Kluft zwischen Fragen der Moral und Fragen des guten Lebens eher eine künstliche, der eindrucksvollen Rhetorik von Pflicht und unbedingtem Sollen geschuldet, denn eine tatsächlich unüberbrückbare.

## VI. Siglen- und Quellenverzeichnis

### 1. Siglenverzeichnis

(Für ausführliche Angaben siehe Literaturverzeichnis)

- WBP      *Willensfreiheit und der Begriff der Person* [Freedom of the Will and the Concept of a Person]1971
- BSS      *Über die Bedeutsamkeit des Sich-Sorgens* [The Importance of What We Care About] 1982
- IUW      *Identifikation und ungeteilter Wille* [Identification and wholeheartedness] 1987
- NI        *Die Notwendigkeit von Idealen* [On the Necessity of Ideals] 1993
- ANL      *Autonomie, Nötigung und Liebe* [Autonomy, Necessity and Love] 1993
- VS        *Vom Sorgen oder: Woran das liegt* [On Caring] 1999
- GL        *Gründe der Liebe* [The Reasons of Love]2004
- SSE      *Sich selbst ernst nehmen* [Taking Ourselves Seriously & Getting It Right] 2006

### 2. Literaturverzeichnis

- Abel, Günther (Hrsg. ): *Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie* 26. -30. September in Berlin. Sektionsbeiträge Bd. 2. Hamburg: Meiner 2006.
- Annas, Julia: *Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press 1993.
- Anscombe, G. E. M. : *Absicht*. Berlin: Suhrkamp 2011.
- Anscombe, G. E. M. : *Moderne Moralphilosophie*. In: Grewendorf, Günther u. Meggle, Georg (Hrsg. ): *Seminar Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1974. S. 217-243.
- Anscombe, G. E. M. : *The first Person*. In: Guttenplan, Samuel (Hrsg. ): *Mind and Language*. Oxford: Oxford University Press 1975. S. 45-65.

- Arendt, Hannah: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen. München, Zürich: Piper 2013.
- Arendt, Hannah: Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik. München, Zürich: Piper 2012.
- Aristoteles: Nikomachische Ethik. Übers. u. hrsg. v. Ursula Wolf. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt 2006.
- Austen, Jane: Emma. London u. a. : Penguin Classics 1996.
- Ayer, Alfred J. : The Problem of Knowledge. Harmondsworth: Penguin 1956.
- Bach, Kent: Handlungen sind keine Ereignisse. In: Stoecker, Ralf (Hrsg. ): Handlungen und Handlungsgründe. Paderborn: Mentis 2002. S. 89-97.
- Baiers, Kurt: The Moral Point of View. A Rational Basis of Ethics. Ithaca, New York: Cornell University Press 1958.
- Bayertz, Kurt: Warum überhaupt moralisch sein? München: Beck 2004.
- Beisbart, Klaus: Wie man Handlungsoptionen finden kann. Oder: praktische Kreativität. In: Abel, Günther (Hrsg. ): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie 26. -30. September in Berlin. Sektionsbeiträge Bd. 2. Hamburg: Meiner 2006. S. 405-414.
- Betzler, Monika u. Guckes, Barbara (Hrsg. ): Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt. Berlin: Akademie Verlag 2000.
- Betzler, Monika u. Guckes, Barbara (Hrsg. ): Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte. Berlin: Akademie Verlag 2001.
- Betzler, Monika: Bedingungen personaler Autonomie. In: (dies. ) u. Guckes, Barbara (Hrsg. ): Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte. Berlin: Akademie Verlag 2001. S. 17-46.
- Betzler, Monika: Warum sollen wir Ziele verfolgen? In: (dies. ) u. Guckes, Barbara (Hrsg. ): Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt. Berlin: Akademie Verlag 2000. S. 237-258.
- Birnbacher, Dieter u. Hoerster, Norbert (Hrsg. ): Texte zur Ethik. München: DTV 2007.
- Bittner, Rüdiger: „Ich kann nicht anders“. In: Betzler, Monika u. Guckes, Barbara (Hrsg. ): Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt. Berlin: Akademie Verlag 2000. S. 179-191.
- BonJour, Laurence: The Structure of Empirical Knowledge. Cambridge: Cambridge University Press 1995.
- Borchers, Dagmar: Die neue Tugendethik. Schritt zurück im Zorn? Eine kontroverse in der Analytischen Philosophie. Paderborn: Mentis 2001.

- Bubner, Rüdiger, Cramer, Konrad, Wiehl, Reiner (Hrsg. ): Hermeneutik und Dialektik I. H. -G. Gadamer zum 70. Geburtstag. Tübingen: Mohr Siebeck 1970.
- Buss, Sarah u. Overton, Lee (Hrsg. ): Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt. Cambridge u. a. : The MIT Press 2002.
- Butler, Joseph: Eine Widerlegung des Egoismus. In: Celikates, Robin u. Gosepath, Stefan (Hrsg. ): Philosophie der Moral. Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 2009. S. 146-158.
- Butler, Judith: Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend. In: Jaeggi, Rachel u. Wesche, Tilo (Hrsg. ): Was ist Kritik? Frankfurt a. M. : Suhrkamp 2009. S. 221 – 246.
- Celikates, Robin u. Gosepath, Stefan (Hrsg. ): Philosophie der Moral. Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 2009.
- Christmann, John (Hrsg. ): The Inner Citadel. Essays on Individual Autonomy. Oxford: Oxford University Press 1989.
- Colby, Anne u. Damon, William: Die Integration des Selbst und der Moral in der Entwicklung moralischen Engagements. In: Nunner-Winkler, Gertrud, Edelstein, Wolfgang, Noam, Gil (Hrsg. ): Moral und Person. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1993. S. 203-231.
- Cramer, Konrad: Erlebnis. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie. In: Gadamer, Hans-Georg: Hegel-Studien. Beiheft 11. Stuttgarter Hegel-Tage 1970. Bonn, Bouvier: Meiner 1974. S. 537-603.
- Dan-Cohen, Meir: Socializing Harry – eine soziale Dimension der Theorie Frankfurts. In: Frankfurt, Harry: Sich selbst ernst nehmen. Hrsg. v. Debra Satz. Frankfurt. a. M. : Suhrkamp 2007. S. 125-139.
- Darwell, Stephen: Scheffler on morality and ideals of the person. In: Canadian Journal of Philosophy 12 (1982). S. 229-264.
- Derrida, Jacques: Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“. Frankfurt a. M. : Edition Suhrkamp 1991.
- Detel, Wolfgang: Foucault und die klassische Antike. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1998.
- Düsing, Klaus: Fundamente der Ethik. Unzeitgemäße typologische und subjektivitätstheoretische Untersuchungen. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2005.

- Düsing, Klaus: Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität. München: Fink 1997.
- Düwell, Marcus, Hübenthal, Christoph, Werner, Micha: Einleitung. Ethik: Begriff – Geschichte – Theorie – Applikation. In: Metzler Handbuch Ethik. Hrsg. v. (dies. ). 2. aktual. u. erw. Aufl. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler 2006. S. 1-23.
- Dworkin, Gerald: The Theory and Practice of Autonomy. Cambridge: Cambridge University Press 1988.
- Eckensberger, Lutz H. , Gähde, Ulrich (Hrsg. ): Ethische Norm und empirische Hypothese. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1993.
- Ekstrom, Laura W. : A Coherence Theory of Autonomy. In: Philosophical and Phenomenological Research 1993 (53), S. 599-616.
- Eldridge, Richard: Narratives and moral evaluation. In: The Journal of Value Inquiry 27 (1993). S. 385-390.
- Eldridge, Richard: On Moral Personhood. Philosophy, Literature, Criticism, and Self-Understanding. Chicago: Chicago University Press 1989.
- Evans, Gareth: The Varieties of Reference. Oxford: Oxford University Press 1982.
- Fenner, Dagmar: Das gute Leben. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2007.
- Fenner, Dagmar: Ethik. Wie soll ich handeln? Tübingen, Basel: Francke 2008.
- Ferrara, Alessandro: The relation of authenticity to normativity. A response to Larmore and Honneth. In: Philosophy & Social Criticism 30 (2004), H. 1. S. 17-24.
- Fink-Eitel, Hinrich u. Lohmann, Georg (Hrsg. ): Zur Philosophie der Gefühle. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1993.
- Fischer, Johannes u. Gruden, Stefan (Hrsg. ): Die Struktur der moralischen Orientierung. Interdisziplinäre Perspektiven. Münster, Hamburg, London: LIT Verlag 2010.
- Flanagan, Owen: Varieties of Moral Personality. Ethics and psychological realism. Cambridge u. a. : Harvard University Press 1993.
- Foot, Philippa: Die Natur des Guten. Frankfurt a. M: Suhrkamp 2004.
- Forst, Rainer u. a. (Hrsg. ): Sozialphilosophie und Kritik. Axel Honneth zum 60. Geburtstag. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 2009.
- Foster, Gary: Bestowal Without Appraisal: Problems in Frankfurt`s Characterization of Love and Personal Identity. In: Ethical and Moral Practice 12 (2009). H. 2. S. 153-168.

- Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1974.
- Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit (Bd. 3): Die Sorge um sich. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1998.
- Frank, Manfred: Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität. Stuttgart: Reclam 1991.
- Frankfurt, Harry G. : Autonomie, Nötigung und Liebe. In: Guckes, Barbara u. Betzler, Monika (Hrsg. ): Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte. Übers. v. Caroline Sommerfeld. Berlin: Akademie Verlag 2001. S. 166-183 [Autonomy, Necessity and Love (1993). In: (ders. ): Necessity, Volition and Love. New York: Cambridge University Press 1999. S. 129-141].
- Frankfurt, Harry G. : Die Notwendigkeit von Idealen. In: Guckes, Barbara u. Betzler, Monika (Hrsg. ): Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte. Übers. v. Caroline Sommerfeld. Berlin: Akademie Verlag 2001. S. 156-165 [On the Necessity of Ideals. In: (ders. ): Necessity, Volition and Love. New York: Cambridge University Press 1999. S. 108-116].
- Frankfurt, Harry G. : Drei Konzepte freien Handelns. In: Guckes, Barbara u. Betzler, Monika (Hrsg. ): Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte. Übers. v. Veit Friemert. Berlin: Akademie Verlag 2001. S. 84-98 [Three concepts of a free action (1975). In: (ders. ): The importance of what we care about. Cambridge: University Press 1988. S. 47-57].
- Frankfurt, Harry G. : Gleichheit und Achtung. In: Guckes, Barbara u. Betzler, Monika (Hrsg. ): Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte. Übers. v. Thomas Bonschab. Berlin: Akademie Verlag 2001. S. 189—200 [Equality and Respect (1997). In: (ders. ): Necessity, Volition and Love. New York: Cambridge University Press 1999. S. 155-180].
- Frankfurt, Harry G. : Gründe der Liebe. Übers. v. Martin Hartmann. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 2005 [The Reasons of Love. Princeton: Princeton University Press 2004].
- Frankfurt, Harry G. : Identifikation und ungeteilter Wille. In: Guckes, Barbara u. Betzler, Monika (Hrsg. ): Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte. Übers. v. Veith Friemert. Berlin: Akade-



- mie Verlag 2001. S. 116-138 [Identification and wholeheartedness (1987). In: (ders. ): The importance of what we care about. Cambridge: University Press 1988. S. 159-176].
- Frankfurt, Harry G. : Rationalism in Ethics. In: Betzler, Monika u. Guckes, Barbara (Hrsg. ): Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt. Berlin: Akademie Verlag 2000. S. 259-274.
- Frankfurt, Harry G. : Reply to Susan Wolf. In: Buss, Sarah u. Overton, Lee (Hrsg. ): Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt. Cambridge u. a. : The MIT Press 2002. S. 245-252.
- Frankfurt, Harry G. : Sich selbst ernst nehmen. Hrsg. v. Debra Satz. Übers. v. Eva Engels. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 2007 [Taking Ourselves Seriously & Getting It Right. Board of Trustees of the Leland Stanford University 2006].
- Frankfurt, Harry G. : Über die Bedeutsamkeit des Sich-Sorgens. In: Guckes, Barbara u. Betzler, Monika (Hrsg. ): Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte. Übers. v. Veit Friemert. Berlin: Akademie Verlag 2001. S. 98-115 [The Importance of What We Care About (1982). In: (ders. ): The importance of what we care about. Cambridge: University Press 1988. S. 80-94].
- Frankfurt, Harry G. : Vom Sorgen oder: Woran das liegt. In: Guckes, Barbara u. Betzler, Monika: Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte. Übers. v. Caroline Sommerfeld. Berlin: Akademie Verlag 2001. S. 201-231 [On Caring. In: (ders. ): Necessity, Volition and Love. New York: Cambridge University Press 1999. S. 155-180].
- Frankfurt, Harry G. : Willensfreiheit und der Begriff der Person. In: Guckes, Barbara u. Betzler, Monika: Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte. Übers. v. Jens Kulenkampff. Berlin: Akademie Verlag 2001. S. 65-84 [Freedom of the Will and the Concept of a Person. *Journal of Philosophy* LXVII (1971). S. 5-20].
- Frege, Gottlob: Über Sinn und Bedeutung. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. NF 100 (1892), S. 25-50.
- Gadamer, Hans-Georg: Hegel-Studien. Beiheft 11. Stuttgarter Hegel-Tage 1970. Bonn, Bouvier: Meiner 1974. S. 537-603.
- Gerhardt, Volker: Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität. Stuttgart: Reclam 1999.

- Gowans, Christopher W. (Hrsg. ): *Moral Dilemmas*. New York, Oxford: Oxford University Press 1987.
- Grewendorf, Günther u. Meggle, Georg (Hrsg. ): *Seminar Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1974.
- Guckes, Barbara: Willensfreiheit trotz Ermangelung einer Alternative? Frankfurts hierarchisches Modell des Wünschens. In: (dies. ) u. Betzler, Monika (Hrsg. ): *Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*. Berlin: Akademie Verlag 2001. S. 1-17.
- Habermas, Jürgen: *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1999.
- Habermas, Jürgen: *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 2001.
- Habermas, Jürgen: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1983.
- Hadot, Pierre: *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*. Berlin: Gatzka 1991.
- Hardy, Jörg: Intellektuelle Tugenden – Grundzüge der Tugenderkenntnistheorie (I). In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 58 (2004). S. 572-590.
- Hauke, Kai: Werden und Sein der Aristotelischen eudaimonia. Systematische Probleme einer teleologisch-finalen Bestimmung menschlichen Glücks. In: *Prima Philosophia* 15 (2002). H. 1. S. 11-29.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer 1977.
- Henning, Tim: *Person sein und Geschichten erzählen. Eine Studie über personale Autonomie und narrative Gründe*. Berlin, New York: De Gruyter 2009.
- Henrich, Dieter u. Wagner, Hans (Hrsg. ): *Subjektivität und Metaphysik*. Frankfurt a. M. : Klostermann 1966.
- Henrich, Dieter: Fichtes ursprüngliche Einsicht. In: (ders. ) u. Wagner, Hans: *Subjektivität und Metaphysik*. Frankfurt a. M. : Klostermann 1966. S. 188-232.
- Henrich, Dieter: Mystik ohne Subjektivität? In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54 (2006). H. 2. S. 169-188.
- Henrich, Dieter: Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie. In: Bubner, Rüdiger, Cramer, Konrad, Wiehl, Reiner (Hrsg. ): *Hermeneutik und Dialektik I*. Tübingen: Mohr Siebeck 1970. S. 257-284.
- Herrmann, Martina: Freier Wille ohne Wunschkritik. Autonomie als Zustimmung zum eigenen Wünschen. In: Betzler, Monika u. Guckes, Barbara

- (Hrsg. ): Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt. Berlin: Akademie Verlag 2000. S. 153-166.
- Herzog, Walter: Das moralische Subjekt. Pädagogische Intuition und psychologische Theorie. Bern u. a. : Huber 1991.
- Hoffmann, Monika: Der Standard des Guten bei Aristoteles: Regularität im Unbestimmten. Aristoteles` Nikomachische Ethik als Gegenstand der Partikularismus-Generalismus-Debatte. Freiburg: Karl Alber 2010.
- Hoffmann, Thomas u. Reuter, Michael (Hrsg. ): Natürlich gut. Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 2010.
- Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung. Zur Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1998.
- Horn, Christoph: Objektivität, Rationalität, Immunität, Teleologie: Wie plausibel ist die antike Konzeption einer Lebenskunst? In: Wolfgang Kersting u. Claus Langbehn (Hrsg. ): Kritik der Lebenskunst. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 2007. S. 118-145.
- Hübenthal, Christoph: Eudaimonismus. In: Metzler Handbuch Ethik. Hrsg. v. Düwell, Marcus, Hübenthal, Christoph, Werner, Micha H. 2. aktual. u. erw. Aufl. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler 2006. S. 82-94.
- Hügli, Anton: Selbstidentität und Selbstwerdung – eine Frage der Moral? In: Fischer, Johannes u. Gruden, Stefan (Hrsg. ): Die Struktur der moralischen Orientierung. Interdisziplinäre Perspektiven. Münster u. a. : LIT Verlag 2010. S. 183-200.
- Hume, David: Traktat über die menschliche Natur. Hamburg: Meiner 1978.
- Hursthouse, Rosalind: Arationale Handlungen. In: Stoecker, Ralf (Hrsg. ): Handlungen und Handlungsgründe. Paderborn: Mentis 2002. S. 98-110.
- Jaeggi, Rahel u. Wesche, Tilo (Hrsg. ): Was ist Kritik? Frankfurt a. M. : Suhrkamp 2009.
- Kambartel, Friedrich: Universalität als Lebensform. In: Ölmüller, Willi (Hrsg. ): Normenbegründung und Normendurchsetzung. Paderborn: Schöningh 1978. Bd. 2. S. 11-21.
- Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1974.
- Kappsch, Edda: Sei, der du gewesen bist. Review zu Henning, Tim: Person sein und Geschichten erzählen. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 57 (2009). H. 4. S. 650-654.

- Karásek, Jindřich: Sprache und Anerkennung. Philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von Selbstbewusstsein, Intersubjektivität und Personalität. Göttingen: V&R Unipress 2011.
- Kersting, Wolfgang u. Langbehn, Klaus (Hrsg. ): Kritik der Lebenskunst. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 2007.
- Kersting, Wolfgang: Einleitung: Der Begriff der Person im Kontext der praktischen Philosophie. In: Sturma, Dieter (Hrsg. ): Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie. Paderborn: Mentis 2001. S. 325-337.
- Kersting, Wolfgang: Einleitung: Die Gegenwart der Lebenskunst. In: (ders. ) u. Langbehn, Claus (Hrsg. ): Kritik der Lebenskunst. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 2007. S. 10-88.
- Kettner, Matthias: Moral. In: Metzler Handbuch Ethik. Hrsg. v. M. Düwell u. a. 2. aktual. u. erw. Aufl. Stuttgart, Weimar: Metzler 2006. S. 426-430.
- Kolodny, Nico: Love as valuing a relationship. Philosophical Review 112 (2003). H. 2. S. 135-189.
- Korsgaard, Christine M. : Die Moral und die Logik der Sorge. In: Frankfurt, Harry G. : Sich selbst ernst nehmen. Hrsg. v. Debra Satz. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 2007. S. 75-108.
- Korsgaard, Christine M. : Personale Identität und die Einheit des Handelns: eine kantianische Antwort auf Parfit. In: Quante, Michael (Hrsg. ): Personale Identität. Paderborn u. a. : Schöningh 1999. S. 195-237.
- Krämer, Hans: Integrative Ethik. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1992.
- Krebs, Angelika: Werden Menschen schwanger? Das „gute menschliche Leben“ und die Geschlechterdifferenz In: Steinfath, Holmer (Hrsg. ): Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1998. S. 235-247.
- Kuhl, Julius u. Luckner, Andreas: Freies Selbstsein. Authentizität und Regression. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. S. 82-107.
- Kuhl, Julius: Philosophische Horizonterweiterung und funktionsanalytische Erklärungen. In: (ders. ) u. Luckner, Andreas: Freies Selbstsein. Authentizität und Regression. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. S. 82-107.
- Kusser, Anna: Dimensionen der Kritik von Wünschen. Frankfurt a. M: Athenäum Verlag 1989.
- Kusser, Anna: Zwei-Stufen-Theorie und praktische Überlegung. In: Betzler, Monika u. Guckes, Barbara (Hrsg. ): Autonomes Handeln. Beiträge zur

- Philosophie von Harry G. Frankfurt. Berlin: Akademie Verlag 2000. S. 85-100.
- Lailach-Hennrich, Andrea: Ich und die Anderen. Zu den intersubjektiven Bedingungen von Selbstbewusstsein. Berlin, Boston: De Gruyter 2011.
- Landweer, Hilge: Selbsttäuschung. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 49 (2001). H. 2. S. 209-227.
- Lexikon der Ethik. Hrsg. v. Ottfried Höffe. München: Beck 1997.
- Lohmar, Achim: Gibt es Pflichten gegen sich selbst? In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 30 (2005). S. 47-65.
- Luckner, Andreas: Klugheit. Berlin, New York: De Gruyter 2005.
- Luckner, Andreas: Wie man zu sich kommt – Versuch über Authentizität. In: (ders. ) u. Kuhl, Julius: Freies Selbstsein. Authentizität und Regression. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. S. 9-48.
- MacIntyre, Alasdair: After Virtue. A Study in Moral Theory. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press 1981. Zu Deutsch: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1995.
- McDowell, John: Tugend und Vernunft. In: (ders. ): Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 2002. 74-106.
- McDowell, John: Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 2002.
- McNaughton, David: Moralische Sehen. Eine Einführung in die Ethik. Frankfurt a. M. u. a. : Suhrkamp 2003.
- Mead, George Herbert: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1968.
- Mele, Alfred R. Mele: Autonomous Agents. From Self-Control to Autonomy. Oxford: Oxford University Press 1995.
- Merker, Barbara: Der Wille. Eigenheit, Freiheit, Notwendigkeit und Autonomie. In: Betzler, Monika u. Guckes, Barbara (Hrsg. ): Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt. Berlin: Akademie Verlag 2000. S. 137-152.
- Metzler Handbuch Ethik. Hrsg. v. M. Düwell u. a. 2. aktual. u. erw. Aufl. Stuttgart, Weimar: Metzler 2006.
- Meyer, S. Ahlrich: Das Wissen um Auschwitz. Täter und Opfer der ‚Endlösung‘ in Westeuropa. Paderborn: Schöningh 2010.

- Mommsen, Hans: Nachwort zur aktuellen Ausgabe [2011]. In: Arendt, Hannah: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen. München, Zürich: Piper 2013.
- Moscovici, Serge: Social influence and social change. London: Academic Press 1976.
- Nagel, Thomas: Der Blick von nirgendwo. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1992.
- Nida, Rümelin, Julian: Gibt es ein Problem ethischer Begründung? In: Scarano, Nico u. Suárez, Mauricio (Hrsg. ): Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Er widerungen. München: C. H. Beck 2006. S. 31-59.
- Nida-Rümelin, Julian: Strukturelle Rationalität. Ein philosophischer Essay über praktische Vernunft. Stuttgart: Reclam 2001.
- Nisan, Mordecai: Bilanzierte Identität. Moralität und andere Identitätswerte. In: Nunner-Winkler, Gertrud, Edelstein, Wolfgang, Noam, Gil (Hrsg. ): Moral und Person. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1993. S. 232-258.
- Noonan, Harold (Hrsg. ): Personal Identity. Alderhot: Dartmouth 1993.
- Nunner-Winkler, Gertrud u. Edelstein, Wolfgang: Einleitung. In: (dies. ) (Hrsg. ): Moral und Person. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1993. S. 7-32.
- Nunner-Winkler, Gertrud, Edelstein, Wolfgang, Noam, Gil (Hrsg. ): Moral und Person. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1993.
- Nussbaum, Martha: Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus. In: Steinfath, Holmer (Hrsg. ): Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1998. S. 196-234.
- Nussbaum: Fragility of Goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy. Cambridge: Cambridge University Press 1986.
- O'Neill, Onora: Towards justice and virtue. A constructive account of practical reasoning. Cambridge: Cambridge University Press 1996.
- Oksenberg Rorty, Amelie (Hrsg. ): The Identities of Persons. Berkeley: University of California Press 1976.
- Oksenberg Rorty, Amelie: Die Vorzüge moralischer Vielfalt. In: Nunner-Winkler, Gertrud, Edelstein, Wolfgang, Noam, Gil (Hrsg. ): Moral und Person. Frankfurt a. M. 1993: Suhrkamp. S. 48-68.
- Oksenberg Rorty, Amelie: Drei Mythen der Moralphilosophie. In: Stoecker, Ralf (Hrsg. ): Handlungen und Handlungsgründe. Paderborn: Mentis 2002. S. 180-210.

- Ölmüller, Willi (Hrsg. ): Normenbegründung und Normendurchsetzung. Bd. 2. Paderborn: Schöningh 1978. Bd. 2.
- Özmen, Elif: Moral, Rationalität und gelungenes Leben. Paderborn: Mentis 2005.
- Pape, Helmut: Deweys Situation. Gescheitertes Handeln, gelingendes Erkennen und das gute Leben. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 34 (2009). S. 331-352.
- Parfit, Derek: Personale Identität. In: Quante, Michael (Hrsg. ): Personale Identität. Paderborn u. a. : Schöningh 1999. S. 71-100.
- Parfit, Derek: Reasons and Persons. Oxford: Clarendon Press 1984.
- Perry, John: The importance of being identical. In: Oksenberg Rorty, Amelie (Hrsg. ): The Identities of Persons. Berkeley: University of California Press 1976. S. 67-91.
- Platon: Alkibiades I. In: Apelt, Otto (Hrsg. /Übers. ): Platon. Sämtliche Dialoge. Bd. III. Hamburg: Felix Meiner 1998. S. 149-228.
- Platon: Gorgias. In: Apelt, Otto (Hrsg. /Übers. ): Platon. Sämtliche Dialoge. Bd. I. Hamburg: Felix Meiner 1998. S. 25-180.
- Poser, Hans (Hrsg. ): Philosophische Probleme der Handlungstheorie. Freiburg, München: Karl Alber 1982.
- Pothast, Ulrich: Über einige Fragen der Selbstbeziehung. Frankfurt a. M. : Klostermann 1971.
- Quante, Michael (Hrsg. ): Personale Identität. Paderborn u. a. : Schöningh 1999.
- Quante, Michael: Die Identität der Person: Facetten eines Problems. In: Philosophische Rundschau 42 (1995). S. 35-59.
- Quante, Michael: Einleitung: Personale Identität als Problem in der analytischen Metaphysik. In: (ders. ) (Hrsg. ): Personale Identität. Paderborn u. a. : Schöningh 1999. S. 9-30.
- Quante, Michael: The things we do for love. In: Betzler, Monika u. Guckes, Barbara (Hrsg. ): Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt. Berlin: Akademie Verlag 2000. S. 117- 136.
- Quine, Willard van Orman: Grundzüge der Logik. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1969.
- Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1979.
- Raz, Joseph: The Morality of Freedom. Oxford: Oxford University Press 1986.
- Rese, Friederike: Praxis und Logos bei Aristoteles. Tübingen: Mohr Siebeck 2003.

- Rhonheimer, Martin: Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik. Berlin: Akademie 2001.
- Ricken, Friedo: Allgemeine Ethik. Stuttgart u. a. : Kohlhammer 1983.
- Ricken, Friedo: Kann die Moralphilosophie auf die Frage nach dem `Ethischen` verzichten? In: Theologie und Philosophie 59 (1984). S. 161-177.
- Riedel, Manfred: Zweck- und bedürfnisgebundenes Handeln. Zur Tragweite des teleologischen Begründungsansatzes in der Handlungstheorie. In: Poser, Hans (Hrsg. ): Philosophische Probleme der Handlungstheorie. Freiburg, München: Karl Alber 1982. S. 129-169.
- Rödl, Sebastian: Selbstbewußtsein. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 2011.
- Rorty, Richard: Gefangen zwischen Kant und Dewey. Die gegenwärtige Lage der Moralphilosophie. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 49 (2001), H. 2. S. 179-196.
- Sapp, Gary L. (Hrsg. ): Handbook of moral development. Birmingham u. a. : Religious Education Press 1986.
- Sartre, Jean Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. In neuer Übersetzung. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2006.
- Sartre, Jean Paul: Der Blick. In: (ders. ): Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. In neuer Übersetzung. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2006. S. 457-538.
- Sartre, Jean Paul: Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943-1948. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt 2007.
- Sartre, Jean Paul: Der Existentialismus ist ein Humanismus. In: (ders. ): Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943-1948. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt 2007. S. 145-192.
- Sartre, Jean Paul: Geschlossene Gesellschaft. Stück in einem Akt in neuer Übersetzung. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2000.
- Scarano, Nico u. Suárez, Mauricio (Hrsg. ): Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Er widerungen. München: C. H. Beck 2006.
- Scarano, Nico: Die Sanktionstheorie der Moral. Überlegungen zum formalen Begriff der Moral bei Ernst Tugendhat. In (ders. ) u. Muaricio Suárez (Hrsg. ): Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Er widerungen. München 2006. S. 91-114.
- Schmid, Wilhelm: Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1996.



- Schnädelbach, Herbert: Philosophie in der modernen Kultur. Vorträge und Abhandlungen 3. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 2000.
- Schnädelbach, Herbert: Rationalität. In: Metzler Handbuch Ethik. Hrsg. v. M. Düwell u. a. 2. aktual. u. erw. Aufl. Stuttgart, Weimar: Metzler 2006. S. 480-486.
- Schramme, Thomas: Selbstbestimmung zwischen Perfektionismus und Voluntarismus. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 59 (2011). H. 6. S. 881-896.
- Seebaß, Gottfried: Was heißt, sich im Wollen zu orientieren? In: Betzler, Monika u. Guckes, Barbara (Hrsg. ): Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt. Berlin: Akademie Verlag 2000. S. 193-213.
- Seel, Martin: Ethisch-ästhetische Studien. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1996.
- Seel, Martin: Versuch über die Form des Glücks. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1995.
- Shoemaker, Sydney: Self-Knowledge and Self-Identity. Ithaca: Cornell University Press 1963.
- Singer, Irving: The pursuit of love. Baltimore: The John Hopkins University Press 1994. .
- Skidelsky, Robert u. Edward: Wie viel ist genug? Vom Wachstumswahn zu einer Ökonomie des guten Lebens. München: Kunstmann 2013.
- Spaemann, Robert: Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik. Stuttgart: Klett-Cotta 1989.
- Spohn, Wolfgang: Wie kann eine Theorie der Entscheidung normativ und empirisch zugleich sein? In: Eckensberger, Lutz H. , Gähde, Ulrich (Hrsg. ): Ethische Norm und empirische Hypothese. Frankfurt a. M. 1993. S. 151-196.
- Steinfath, Holmer (Hrsg. ): Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1998.
- Steinfath, Holmer: Einführung: Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion. In: (ders. ) (Hrsg. ): Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1998. S. 7-31.
- Steinfath, Holmer: Freiheit und Notwendigkeit. Zu einigen Motiven bei Harry Frankfurt. In: Betzler, Monika u. Guckes, Barbara (Hrsg. ): Autonomes

- Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt. Berlin: Akademie Verlag 2000. S. 168-178.
- Steinfath, Holmer: Orientierung am Guten. Praktische Überlegung und die Konstitution von Personen. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 2001.
- Stemmer, Peter: Was es heißt, ein gutes Leben zu leben. In: Steinfath, Holmer (Hrsg. ): Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1998. S. 47-72.
- Stoecker, Ralf: Guidance – Ein Führer durch Frankfurts Handlungstheorie. In: Betzler, Monika u. Guckes, Barbara (Hrsg. ): Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt. Berlin: Akademie Verlag 2000. S. 101-116.
- Strecker, Manfred: Handlung und Intersubjektivität In: Poser, Hans (Hrsg. ): Philosophische Probleme der Handlungstheorie. Freiburg, München: Karl Alber 1982. S. 147-169.
- Sturma, Dieter (Hrsg. ): Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie. Paderborn: Mentis 2001.
- Sturma, Dieter: Person und Menschenrechte. In: (ders. ): Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie. Paderborn: Mentis 2001. S. 337-362.
- Sturma, Dieter: Person. In: Metzler Handbuch Ethik. Hrsg. v. Düwell, Marcus, Hübenthal, Christoph, Werner, Micha H. 2. aktual. u. erw. Aufl. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler 2006. S. 457-464.
- Sturma, Dieter: Philosophie der Person. Über die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität. Paderborn u. a. : Schöningh 1995.
- Sumner, Leonard: Two Theories of the Good. In: Social Philosophy Policy 9 (1992). H. 2. S. 1-14.
- Swinburne, Richard: The Evolution of the Soul. Oxford: Clarendon Press 1986.
- Taylor, Charles: Das Unbehagen an der Moderne. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1995.
- Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1997.
- Taylor, Charles: Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1992.
- Taylor, Charles: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1996.

- Taylor, Charles: Was ist menschliches Handeln? In: (ders. ): Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1992. S. 9-51.
- Thalberg, Irving: Hierarchial Analyses of Unfree Action. In: Christmann, John (Hrsg. ): The Inner Citadel. Essays on Individual Autonomy. Oxford: Oxford University Press 1989. S. 123-136.
- Theobald, Werner: Der numinöse Imperativ. Eine Kritik gegenwärtiger Ethikansätze. In: Information Philosophie (2007). H. 1 (März). S. 97-105.
- Tiedemann, Paul: Gibt es Pflichten gegen sich selbst? – Ja! Eine Replik auf Achim Lohmar. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 32 (2007). H. 2. S. 179-192.
- Tugendhat, Ernst: Anthropologie statt Metaphysik. München: Beck 2007.
- Tugendhat, Ernst: Das Problem einer autonomen Moral. In (ders. ): Anthropologie statt Metaphysik. München 2007. S. 114-135.
- Tugendhat, Ernst: Die Rolle der Identität in der Konstitution der Moral. In: Nunner-Winkler, Gertrud, Edelstein, Wolfgang, Noam, Gil (Hrsg. ): Moral und Person. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1993. S. 33-47.
- Tugendhat, Ernst: Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie. München: Beck 2003.
- Tugendhat, Ernst: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1979.
- Tugendhat, Ernst: Vorlesungen über Ethik. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1993.
- Ulbrich, Isabelle: Dekonstruktion und Autobiographie. Grundlagen der Ethik bei Jacques Derrida. St. Ingbert: Röhrig 2009.
- Unger, Peter: Identity, Consciousness and Value. New York, Oxford: Oxford University Press 1990.
- Vellemann, David: What Happens When Someone Acts? In: Mind 101 (1992). S. 461-481.
- von Wright, Georg Henrik: Erklären und Verstehen von Handlungen. In: Stoecker, Ralf (Hrsg. ): Handlungen und Handlungsgründe. Paderborn: Mentis 2002. S. 49-64.
- Waldenfels, Bernhard: Schattenrisse der Moral. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 2006.
- Walker, Lawrence J. : Cognitive processes in moral development. In: Sapp, Gary L. (Hrsg. ): Handbook of moral development. Birmingham u. a. : Religious Education Press 1986. S. 109-145.

- Watson, Gary (Hrsg. ): Free Will. Oxford: Oxford University Press 1975.
- Watson, Gary: Free Agency. In: (ders. ) (Hrsg. ): Free Will. Oxford: Oxford University Press 1975. S. 96-110.
- Wilkes, Kathleen V. : Real People. Personal Identity without Thought Experiments. Oxford: Oxford University Press 1988.
- Williams, Bernard: Das Selbst und die Zukunft. In: (ders. ): Probleme des Selbst. Philosophische Aufsätze 1956-1972. Stuttgart: Reclam 1978.
- Williams, Bernard: Ethical Consistency. In: Gowans, Christopher (Hrsg. ): Moral Dilemmas. New York, Oxford: Oxford University Press 1987. S. 115-137.
- Williams, Bernard: Ethik und die Grenzen der Philosophie. Hrsg. v. Otto Kallscheuer. Hamburg: Rotbuch 1999.
- Williams, Bernard: Probleme des Selbst. Philosophische Aufsätze 1956-1972. Stuttgart: Reclam 1978.
- Wilson, Catherine: Moral Progress without Moral Realism. In: Philosophical Papers 39 (2010). H. 1. S. 97-116.
- Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition. Hrsg. v. Joachim Schulte. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 2001.
- Wittgenstein, Ludwig: Über Gewißheit. Werkausgabe Bd. 8. Hrsg. v. Georg Henrik v. Wright u. G. E. M. Anscombe. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1984.
- Wladika, Michael: Breite des Ichs: Systematische Studien zu Descartes. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007.
- Wolf, Susan: Freedom within Reason. New York, Oxford: Oxford University Press 1990.
- Wolf, Susan: Meaning in Life and Why It Matters. Princeton, Oxford: Princeton University Press 2010.
- Wolf, Susan: Moral Saints. In: The Journal of Philosophy 79 (1982). S. 419-439.
- Wolf, Susan: Self-Interest and interest in selves. In: Ethics 96 (1986). S. 701-720.
- Wolf, Susan: The Truth, the Good, and the Lovable: Frankfurt`s Avoidance of Objectivity. In: Buss, Sarah u. Overton, Lee (Hrsg. ): Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt. Cambridge u. a. : The MIT Press 2002. S. 227-244.
- Wolf, Ursula: Aristoteles` >Nikomachische Ethik<. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007.

- Wolf, Ursula: Das Problem des moralischen Sollens. Berlin, New York: De Gruyter 1984.
- Wolf, Ursula: Die menschliche Natur und das Gute. Ein Vergleich der Positionen von Aristoteles, Thompson und Foot. In: Hoffmann, Thomas u. Reuter, Michael (Hrsg. ): Natürlich gut. Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 2010. S. 293-320.
- Wolf, Ursula: Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch 1999.
- Wolf, Ursula: Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch 1996.
- Wolf, Ursula: Gefühle im Leben und in der Philosophie. In: Fink-Eitel, Hinrich u. Lohmann, Georg (Hrsg. ): Zur Philosophie der Gefühle. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1993. S. 112-135.
- Wolf, Ursula: Reflexion und Identität. Harry G. Frankfurts Auffassung menschlichen Handelns. In: Forst, Rainer u. a. (Hrsg. ): Sozialphilosophie und Kritik. Axel Honneth zum 60. Geburtstag. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 2009. S. 409-429.
- Wolf, Ursula: Warum Aristoteles keine einheitliche Definition der praktischen Überlegung hat. In: Corcilius, Klaus u. Rapp, Christoph (Hrsg. ): Beiträge zur aristotelischen Handlungstheorie. Stuttgart: Franz Steiner 2008. S. 123-129.
- Wolf, Ursula: Zur Struktur der Frage nach dem guten Leben. In: Steinfath, Holmer (Hrsg. ): Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 1998. S. 32-46.
- Zakzebski Trinkaus, Linda: Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge. Cambridge: Cambridge University Press 1996.

### **3. Internetquellen**

- Erbele-Küster, Dorothea: Narrativität. In: WiBiLex. Das Bibellexikon (Juni 2009).  
 URL: <http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/n/referenz/37118/cache/e50c6acd680df26ad0adcf20c4c87422/> [24. 10. 12]

- Kerschner, Svetlana: Geld bringt kein Glück. Nigerianer glücklicher als Deutsche und Schweizer. In: Das Investment. com (Januar 2012).  
 URL: <http://www.dasinvestment.com/nc/finanzboulevard/news/datum/2012/01/19/geld-bringt-kein-glueck-nigerianer-gluecklicher-als-deutsche-und-schweizer/> [04. 03. 13]
- Klauk, Tobias u. Köppe, Tilmann: Erzähltheorie, philosophisch. (Review of: Tim Henning, Person . sein und Geschichten erzählen. Eine Studie über personale Autonomie und narrative Gründe). In: JLTonline (November 2011).  
 URL: <http://www.jltonline.de/index.php/reviews/article/view/433/1118> [23. 10. 12]
- Salzer, Simone: Bedeutung, Erfassung und Veränderung interpersonaler Problemmuster in der Psychotherapieforschung – Eine Untersuchung mit dem Inventar zur Erfassung interpersonaler Probleme. Dissertationsschrift. Göttingen 2010.  
 URL: <http://webdoc.sub.gwdg.de/diss/2010/salzer> [03. 02. 13]
- Das Lexikon der Wirtschaft. Grundlegendes Wissen von A bis Z. Aktual. Ausg. Mannheim: Bibliographisches Institut AG Mannheim 2009. Lizenzausgabe Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2009.  
 URL: <http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/lexikon-der-wirtschaft/19712/individualismus> [05. 03. 13]